

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE
Sede di Milano

Dottorato di ricerca in Scienze della Persona e della Formazione

Indirizzo: Persona, Sviluppo, Apprendimento. Prospettive Epistemologiche, Teoriche
ed Applicative

Ciclo XXXVIII

S.S.D. PHIL. 03/A



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore

CARL SCHMITT E LA TECNICA
OLTRE LA POLITICA E IL POLITICO

Coordinatore:

Chiar.ma Prof.ssa Antonella MARCHETTI

Tutor:

Chiar.mo Prof. Alessio MUSIO

Tesi di Dottorato di:

Luca LUALDI

Matricola N° 5213975

Anno Accademico 2025/2026

PROLOGO	3
I. La falsa autonomia	20
1. Lo “stato dell’arte”	20
2. Una soggettività allarmante	22
3. Il politico compromesso?	31
4. Un fondamento per il politico	49
5. Serietà, ripetizione, eccezione: fra Schmitt e Kierkegaard	52
6. Schmitt e il renouveau cattolico	62
7. L’altro come fratello	68
8. Contro Teologia politica	73
II. Teologia politica: un teorema della secolarizzazione	78
1. Secolarizzazione: una categoria polisemica	78
2. Schmitt e l’autonomia della modernità	86
3. Ingiustizia storica	94
4. La liquidazione di un paradigma	102
5. Escatologia secolarizzata	104
III. La neutralizzazione passiva: la tecnica nel suo significato politico	111
1. La neutralizzazione definitiva	111
2. Il simbolo politico del Leviatano	123
3. La filosofia degli elementi	132
4. Uni-verso e pluri-verso	135
IV. Teologia e cristianesimo	145
1. Messianismo e teologia politica	146
2. Il confronto con Hobbes	150
3. Teologia e politica	155
4. Terra e sionismo	162
5. Uno sguardo cattolico alla tecnica	165
V. Una tensione instabile	179
1. Una lettura alternativa	179

2. L'influenza di Marcione	181
3. Il manicheismo nel giovane Schmitt	185
4. La svolta cattolica?	197
5. Il nemico nel suo significato teologico	203
6. Il «brutto» caso dell'Epimeteo cristiano	211
7. Un celato creazionismo?	217
8. Il ritorno della sostanza	223
VI. Oltre il politico	226
1. Una nuova immagine della natura	232
2. Il tracciato metafisico della tecnica	240
3. Tecnica e destino	245
4. L'esigenza di una nuova etica	251
5. Al di là della terra	256
6. Le nuove sfide del presente	261
7. L'uomo e la tecnica	269
8. Le derive del digitale	277
9. La decisione ultima	281
EPILOGO	284
BIBLIOGRAFIA	289

PROLOGO

La potenza intellettuale di un autore si misura, nel bene o nel male, anche dalla capacità delle sue categorie di intercettare brucianti e urgenti questioni che sopravvivono al tempo in cui sono state da lui formulate. Perché a volte il pensiero costruisce immagini e scenari che improvvisamente si materializzano in figure così originali da essere capaci di profezia. Ancor più vero quando l'autore in questione è Carl Schmitt, tra le figure più complesse e seducenti del pensiero giuridico e politico del Novecento, tristemente ricordato per la sua compromissione con il regime hitleriano nel triennio 1933-1936.

Parlare di un personaggio come Schmitt è senza dubbio una sfida. La sua opera e la sua figura acquistano un'aura di pericolosità, di azzardo e di complessità, primariamente a motivo di alcune categorie che lo hanno reso noto e detestato – o perlomeno temuto – all'interno del panorama filosofico, politico e giuridico del Novecento. Categorie con le quali, fosse pure per negarle, in molti hanno però dovuto necessariamente fare i conti. Conservatore e autoritario, Schmitt ha il merito di aver condotto la riflessione giuridico-politica del XX secolo in territori ancora inesplorati e rischiosi, attirando su di sé tanto le critiche quanto il plauso di numerosi autori e uomini politici del suo tempo.

E tuttavia, nonostante la ben nota tragicità che circonda la produzione schmittiana, tra gli obiettivi di queste pagine sta il tentativo di far emergere, se non la speranza, sicuramente il monito di responsabilità che si celerebbe dietro le famigerate e drammatiche categorie schmittiane. Una responsabilità che Schmitt – si vedrà – non esita ad attribuire all'uomo, facendo altresì emergere (per quanto paradossale possa sembrare) una preoccupazione di natura etica e antropologica per gli sviluppi della tecnica, pervenendo da ultimo a geniali e anticipatorie intuizioni connesse a quella riflessione filosofica sulla tecnica possiamo incontrare in autori come Heidegger, Anders e Jonas, solo per fare alcuni nomi.

All'indomani della Prima guerra mondiale la Germania riversa in condizioni assolutamente critiche. Le clausole imposte dal Trattato di Versailles (demilitarizzazione, amputazioni territoriali e ingenti riparazioni economiche) alimentano un profondo risentimento, contribuendo altresì alla destabilizzazione politica ed economica della nazione, gettando le basi per la successiva ascesa del nazionalsocialismo. La crisi vissuta dalla Germania si intensifica nel 1923, quando la zona della Ruhr (cuore industriale del paese) viene occupata da truppe francesi e belghe, in risposta all'inadempienza sui pagamenti delle riparazioni di guerra, e raggiunge il suo culmine con la crisi

economica mondiale del 1929. Fattori, questi, che di lì a poco avrebbero condotto all'ascesa del nazionalsocialismo.

In ordine al fenomeno nazista, i commenti di Schmitt risalenti ai primissimi anni '30 appaiono chiari e taglienti. Il giurista vede nell'hitlerismo la fonte di svariate deformazioni della struttura statale, le quali costituiscono una minaccia, giacché «chiunque contribuisce a dare [...] la maggioranza ai nazionalsocialisti si comporta come un folle [...]. [Egli] dà infatti a questo movimento politico e ideologico [la possibilità] di modificare la costituzione, di fondare una chiesa di stato, di sciogliere i sindacati, ecc... Si finirebbe per offrire completamente la Germania a questo gruppo [...] e tutto ciò sarebbe estremamente pericoloso [...]», poiché abuserebbero degli strumenti legali per sconvolgere la democrazia e i principi fondamentali, nonché sostanziali, sui cui, in ultima istanza, essa si fonda¹.

Nella Germania degli anni '30, Schmitt intravede l'emergere di nuove sfide per la politica (tedesca e non), massimamente rappresentate dall'istituzione di partiti di massa che, in connubio con il pluralismo politico (dal giurista inteso non come «molteplicità di gruppi», ma come «sovranità divisa»², in forza della quale lo Stato si vede privato del suo ruolo di realizzatore dell'unione sociale a favore di «una molteplicità di rapporti di lealtà e di obblighi sociali che vigono l'uno accanto all'altro in modo non ordinato»³) conducono alla frammentazione dell'unità politica. Sfide di fronte alle quali la Repubblica di Weimar appare inerte. E nonostante ciò – come osserva Bendersky – le posizioni politiche assunte da Schmitt durante gli anni di Weimar «rappresentavano una reazione alla minacciosa ascesa dei nazisti e all'intensificarsi dell'agitazione politica»⁴. Tutti gli sforzi del giurista sono difatti indirizzati al ripristino della stabilità politica, economica e sociale, minacciata non soltanto dalla presenza di una molteplicità di gruppi e partiti in conflitto – rei di

¹ C. Schmitt, *Der Missbrauch der Legalität*, 1932, in J. W. Bendersky, *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton 1983, trad. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, Il Mulino, Bologna 1989, cit. pp. 189-90. Per approfondimenti circa il contesto storico degli anni di Weimar e l'influenza sulla produzione schmittiana si veda anche C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 635-702.

² Lettera di M.J. Bonn a Carl Schmitt, in P. Pasquino, *Prefazione*, in Id., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin 1923, trad. it. *Parlamentarismo e democrazia*, Marco Editore, Cosenza 1999 (ora edito con il titolo *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino 2004) cit. p. XXIII (nota 37).

³ C. Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, 1930, in Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, trad. it. *Etica dello Stato e Stato pluralista*, in Id., *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, Giuffrè, Milano 2007, pp. 217-236, cit. p. 219. Risalgono a questi anni anche: *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928, trad. it. *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984; *Der Hüter der Verfassung*, Mohr, Tübingen 1931, trad. it. *Il custode della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1981; e *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Berlin 1932, trad. it. *Legalità e Legittimità*, Il Mulino, Bologna 2018.

⁴ J. W. Bendersky, *Carl Schmitt*, p. 182.

ostacolare la formazione di stabili coalizioni di governo – ma anche e principalmente dall'affiorare di frange estremiste intenzionate a instaurare un regime dittatoriale.

Contro queste minacce – nei confronti delle quali un assetto liberale non può più fungere da argine, poiché è inconcepibile concedere uguali *chances* di raggiungere il potere legale a partiti anti-costituzionali – Schmitt tenta di far valere i diritti fondamentali del popolo tedesco e il potere derivante dall'art. 48, il quale recita, al comma 2: «il Presidente del Reich può prendere le misure necessarie al ristabilimento della sicurezza e dell'ordine pubblico, quando nel Reich tedesco essi siano turbati o minacciati in modo rilevante, all'occorrenza intervenendo con l'ausilio della forza armata. A tale scopo può temporaneamente sospendere in tutto o in parte i diritti fondamentali»⁵, quali la libertà personale, di domicilio, di espressione, di riunione, di associazione e l'inviolabilità della proprietà privata. Attribuendogli il potere di decidere in merito alle procedure necessarie per la difesa dell'ordine, l'articolo riconosce al Presidente la facoltà di decidere intorno all'eccezione ed escludere chi a quell'ordine è ostile (qui il nemico incarnato nel partito nazista). Schmitt vede, insomma, nell'applicazione dell'art. 48 l'unico strumento atto a impedire a Hitler e il suo partito di centralizzare il potere e instaurare un regime dittatoriale⁶.

Il progetto teorico-politico di Schmitt atto a risolvere la crisi della Repubblica di Weimar si infrange però definitivamente il 30 gennaio 1933, quando il presidente Hindenburg incarica Hitler di formare il nuovo governo. Nel maggio dello stesso anno, Schmitt aderisce al Partito Nazionalsocialista Tedesco dei Lavoratori con la tessera numero 2.098.860⁷. Ma la sua esperienza tra le fila del Movimento si conclude solo tre anni più tardi a causa dei ripetuti attacchi da parte dell'organo di stampa delle SS, *Das Schwarze Korps*, che recupera lo scritto schmittiano *Aurora Boreale* (1916) all'interno del quale il giovane giurista critica le dottrine di razza del XIX secolo⁸.

⁵ http://www.dircost.unito.it/cs/pdf/19190811_germaniaWeimar_ita.pdf, (ultima visita 8/09/25).

⁶ Alla legislazione promossa dall'art. 48 si oppongono le garanzie tutelate dall'art. 68 (che attribuisce il diritto di iniziativa al governo e al Reichstag, oltre a riconoscere la facoltà di legiferare al Parlamento, ovvero al partito maggioritario). Ma ad animare la normatività sottesa all'art. 68 sta, a dire di Schmitt, un pensiero funzionalistico che concepisce la legge e il diritto senza alcun riferimento a specifici contenuti, cosicché «diritto, legge e legalità diventano così forme procedurali e modalità di voto “neutrali”, indifferenti e disponibili a ogni contenuto» (C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, p. 61). Queste “debolezze” possono quindi essere adoperate dalla maggioranza allo scopo di isolare le opposizioni, perfino dichiarando illegali le loro azioni. In Schmitt, difatti, la Costituzione di Weimar presenta un doppio volto: interpreta la Repubblica come uno Stato neutrale e liberale comprendendo, al contempo, «garanzie, dichiarazioni di inviolabilità, tutele [...], statuizioni giuridico-materiali» (*Ivi*, p. 72), vale a dire i diritti fondamentali del popolo tedesco. La preoccupazione di Schmitt è che la Costituzione, per via della sua natura (anche) liberale, massimamente rappresentata dall'art. 68, possa essere sfruttata da forze politiche anticostituzionali al fine di assumere il potere legalmente.

⁷ Cfr. J.W. Bendersky, *Carl Schmitt*, pp. 242-243.

⁸ «[...] chi ama definirsi realpolitico fa passare le differenze di razza definendole esatte da un punto di vista scientifico mentre in realtà si riferisce soltanto a interpretazioni morali» (C. Schmitt, *Theodor Däublers “Nordlicht”. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Georg Müller, München 1916, trad. it. *Aurora Boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, ESI, Napoli 1995, cit. p. 55).

Questo, unitamente all'importanza da sempre attribuita allo Stato, conducono i vertici del Partito ad allontanare Schmitt dal Movimento⁹.

Ma a dispetto della brevità dell'esperienza, dal maggio del 1933 Schmitt assume ufficialmente la funzione di *Kronjurist* del Terzo Reich, rinunciando a salvare la forza politica dello Stato e tentando, al contrario, di superarlo verso la direzione della totalità, dell'egemonia del partito e, soprattutto, del movimento. Tale – scrive Galli – «il significato della sciagurata fase nazista, soprattutto negli scritti del primo periodo, come *Stato, movimento, popolo*»¹⁰, da considerarsi come «la risposta di Schmitt – impastata di ideologia – allo scacco teorico e storico che la crisi finale della Repubblica di Weimar aveva inferto al decisionismo e quindi alle prospettive aperte dalla prima *Teologia politica* [...]»¹¹, nonché alla stessa Germania, condannata a vivere una delle peggiori sciagure degli ultimi secoli.

L'iniziale volontà di instaurare un governo autocratico in grado di frenare l'ascesa dei nazisti al Parlamento lascia così spazio, pochi mesi dopo le elezioni, a una fatale e improvvida adesione del giurista al nuovo regime. L'ambizione personale, il carrierismo, la speranza di poter sfruttare la classe dirigente nazionalsocialista al fine di combattere la decadenza politico-culturale promossa dal liberalismo (concepito dal giurista come una dottrina orientata al rifiuto della sovranità e della decisione che comporta, preoccupata piuttosto a enfatizzare l'individualismo e il disordine rispetto all'ordine e all'unità politica), nonché la volontà di osteggiare la potenza imperiale americana coincidono verosimilmente con le principali ragioni del sostegno schmittiano al progetto hitleriano.

Significativo, in tal senso, il commento di Ferdinand Hermens (economista e politologo tedesco costretto, come altri, a emigrare negli Stati Uniti durante gli anni della barbarie nazionalsocialista) al dialogo avuto con lo stesso Schmitt pochi mesi dopo la presa di potere di Hitler e i suoi accoliti. Se inizialmente Schmitt sembrava disposto a tutto pur di aiutare coloro che volevano porre fine all'avventura nazista, dopo non più di tre mesi egli assunse – scrive l'autore – «un atteggiamento del tutto diverso. È chiaro che egli era uno di quelli che, se solo è possibile, devono essere presenti,

⁹ Indicativa, a tal proposito, la critica mossa a Schmitt da Otto Koellreutter (professore di diritto a Monaco e strenuo difensore delle teorie razziste) nel 1934: «Schmitt era il tipico neohegeliano che concepiva lo stato come l'unica autorità verso cui si dovevano avere degli obblighi politici. Anche la tesi schmittiana dell'amico-nemico aveva al suo centro lo stato e non considerava che alla base di tutta la politica nazista c'era l'unità biologica del popolo» Cfr. J.W. Bendersky, *Carl Schmitt*, p. 262.

¹⁰ C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, cit. p. 39. Cfr. C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlag, Hamburg 1933, trad. it. *Stato, movimento, popolo. La triplice articolazione dell'unità politica*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 255-312.

¹¹ C. Galli, *Lo sguardo di Giano*, p. 75.

per quanto ciò possa essere in contrasto con il comportamento tenuto fino a quel momento»¹². «Il fatto interessante nel caso di Schmitt era che le tendenze di fondo che lo predestinavano fin dall'inizio alla critica della democrazia, non erano ancora decisive; se la repubblica di Weimar avesse funzionato in modo alquanto soddisfacente, egli si sarebbe posto di fronte ad essa in modo positivo [...]»¹³ – a dimostrazione di come Karl Löwith non avesse del tutto torto a definire Schmitt un occasionalista¹⁴.

In ordine al legame tra Schmitt e il nazionalsocialismo risultano essenziali anche le posizioni assunte dal rabbino Jacob Taubes, protagonista di un ampio e serrato confronto con Schmitt.

Pur definendosi «arciebreo» e «nemico assoluto»¹⁵ di Schmitt, Taubes non ha mai nascosto, infatti, la sua ammirazione per la teologia politica schmittiana, tanto da definire il giurista di Plettenberg, nonostante l'adesione al nazionalsocialismo – che il rabbino svizzero in ogni caso non riesce a liquidare «con luoghi comuni come “viaggiacata” o “porcheria”, eccetera»¹⁶ – «la potenza intellettuale che sovrasta di gran lunga qualsiasi scarabocchio intellettuale»¹⁷.

Curioso, in proposito, l'episodio narrato dallo stesso Taubes, il quale, durante un periodo di studio a Gerusalemme (1949), scopre la singolare richiesta del «ministro della Giustizia israeliano» alla biblioteca dell'Università di poter consultare «con urgenza [...] la *Dottrina della costituzione* di Schmitt»¹⁸. «Il bibliotecario capo» – racconta Taubes – «mi spiegò che il giorno successivo alla mia richiesta relativa al volume schmittiano era giunta una chiamata urgente dal Ministero della Giustizia: “il ministro [...] ha bisogno della *Dottrina della costituzione* di Carl Schmitt per risolvere alcuni difficili problemi emergenti negli abbozzi della costituzione dello Stato d'Israele»¹⁹.

Schmitt rappresenta infatti, agli occhi di Taubes, l'autore con cui, forse più di tutti, è necessario fare i conti per approfondire il nesso tra teologia e politica, da cui ultimamente dipende il tema

¹² F.A. Hermens, *Begegnungen im Dritten Reich*, in «Hochland», 59, 1967, pp. 338-339, trad. it. in M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, cit. p. 383, nota 1.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cfr. K. Löwith, *Der Okkasionelle Decisionismus von C. Schmitt* in: Id., *Sämtliche Schriften*, vol. VIII, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 32-71, trad. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Morano Editore, Napoli 1967, pp. 113-161, in cui l'autore definisce la decisione schmittiana totalmente arbitraria, giacché infondata rispetto a qualsiasi criterio razionale. Essa, piuttosto, pretenderebbe giustificarsi da sé e solo in forza della sua concretezza, risolvendosi in un mero pretesto occasionalistico, subordinato alle sole circostanze storico-politiche. Sul punto cfr. anche *infra*, cap I.

¹⁵ Lettera di Taubes a Schmitt, 18/09/78, in J. Taubes-C. Schmitt, *Briefwechsel mit Materialien*, Wilhelm Fink, Paderborn 2012, trad. it. *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano 2018, cit. p. 66.

¹⁶ Lettera di Taubes ad Armin Mohler, 14/02/52, in *Ivi*, p. 113.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ivi*, p. 215.

dell'essenza del diritto. Fin dal primo momento, infatti, il paradigma teologico-politico schmittiano appare a Taubes come «un attacco generale alla modernità liberale, intesa come forma di vita e di scienza, e dunque una critica dello spirito moderno [...]»²⁰. Ma anche della sua crisi. Che in Schmitt assume due volti (intimamente connessi e mai separabili). Da un lato, quella storico-politica, che ha condotto alla dissoluzione della *respublica christiana* quale pilastro del sistema di unità spirituale dell'epoca premoderna, fondamentale garante della tenuta dell'ordine politico e sociale. Dall'altro, sul piano più strettamente filosofico, la crisi della modernità viene a coincidere con quella del razionalismo moderno, da cui deriva l'impossibilità di realizzare con immediatezza l'Idea di diritto (di ordine) nella concretezza politica senza la mediazione della decisione sovrana.

E tuttavia, a dire di Taubes, da queste tesi di Schmitt deriva, da un lato, la necessità di una riformulazione del paradigma teologico-politico a partire dal confronto con l'ebraismo, che «“è” teologia politica», e dall'altro la necessità di ripensare il nesso tra teologia e politica – che in Schmitt appare totalmente sbilanciato in favore del politico e della decisione sovrana – fissando una cesura tra i due termini che possa riabilitare l'orizzonte teologico, giacché «la teologia non viene completamente assorbita nella divisione attraverso il “politico” [...]»²¹.

L'interesse mostrato da Taubes nei confronti della riflessione schmittiana, a prescindere dalla e a motivo della sua compromissione con il nazismo, non è di certo il solo. Più in generale, è evidente come a dispetto della sua tormentata esistenza e dell'ambivalenza che ne ha sempre circondato la persona e la produzione Schmitt rappresenti una tappa obbligata, nonché un significativo strumento interpretativo della parabola politica – invero non solo moderna.

Galli, a ragione, definisce Schmitt l'«ultimo erede del pensiero politico della modernità»²², l'ultimo esponente dello *jus publicum europaeum*: il diritto eurocentrico garante dell'equilibrio politico della modernità. È dunque la modernità secolarizzata a rappresentare lo sfondo storico-concettuale entro cui prende forma l'edificio teorico del giurista.

Il pensiero schmittiano trova allora la sua specifica collocazione ai limiti del contemporaneo. E tuttavia del contemporaneo appare come una lucida e tragica rilettura, dimostrando come l'energia politica e conflittuale dalla quale ha origine la modernità non sia davvero mai sopita. Nonostante i numerosi tentativi da parte del diritto internazionale di neutralizzarla, al fine di istituire, finalmente,

²⁰ Ivi, p. 208.

²¹ J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegestrebige Fügung*, Merve, Berlin 1987, trad. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet Macerata 1996, cit. p. 45.

²² C. Galli, *Genealogia della politica*, p. V.

un mondo di pace, privo di quella conflittualità che, soprattutto nel Novecento, ne ha tragicamente contraddistinto la parabola storica²³.

Sul punto si è espresso Hans Kelsen, fautore, nel saggio *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale* (1920), di una teoria che riconosce il primato del diritto internazionale rispetto a quello statale²⁴.

In Kelsen, diritto statale e internazionale rimandano, almeno in teoria, a due visioni del mondo rispetto alle quali è impossibile decidere razionalmente, tant'è che il consenso deriva da un'opzione relativistica che richiama il più tradizionale soggettivismo etico. E tuttavia il contributo kelseniano non si arresta a questa soluzione. La teoria del primato del diritto internazionale e quella del diritto statale rimandano, nei fatti, a due «ipotesi gnoseologiche»²⁵, in cui a essere in gioco è la contrapposizione tra conoscenza oggettivistica e conoscenza soggettivistica. Così, la teoria del primato del diritto statale è «un'immagine [...] di quella teoria soggettivistica della conoscenza che per capire il mondo parte dal proprio io e che quindi è incapace di fuoriuscire dal – o di superare il – proprio io»²⁶. La teoria soggettivistica risulta dunque «incapace di comprendere l'altro soggetto» che rivendica la medesima pretesa di sovranità: «l'esclusività della sovranità, l'unicità dell'io-stato sovrano costituisce solo e nient'altro che l'analogia dell'ineluttabile conseguenza solipsistica del soggettivismo»²⁷. Viceversa, la tesi del primato del diritto internazionale, che riconosce l'eguaglianza formale tra gli Stati, rimanda a una «concezione oggettivistica della conoscenza [dove] a differenza del soggettivismo il tu non è estraneo nella sua essenza all'io e il tu e l'io non si contrappongono senza comprendersi»²⁸. Ora, della sovranità rivendicata dal diritto statale Kelsen ne parla certamente nei termini di una forza o di un potere, ma anche e soprattutto nei termini di «determinazioni causali»²⁹. Volendo con ciò sottolineare l'impossibilità che una forza, un potere o qualsivoglia fenomeno (sociale e non) possa esistere senza una causa che lo determina. Nessun singolo (Io o Stato) può insomma dirsi totalmente sovrano (autonomo), poiché esso, in qualcosa, è

²³ Per una puntuale e dettagliata ricognizione intorno al diritto internazionale, alla sua nascita e ai suoi sviluppi, nonché alla sua importanza e ai suoi limiti, si veda O.A. Hathaway-S.J. Shapiro, *The Internationalists. How a Radical Plan to Outlaw War Remade the World*, Simon & Schuster, New York 2017, trad. it. *Gli internazionalisti. Come il progetto di bandire la guerra ha cambiato il mondo*, Neri Pozza, Vicenza 2018.

²⁴ H. Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre*, Mohr, Tübingen 1920, trad. it. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, Milano, Giuffrè, 1989.

²⁵ *Ivi*, p. 461.

²⁶ *Ivi*, p. 462.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, p. 463.

²⁹ *Ibid.*

sempre dipendente da altro o da altri. Una sovranità intesa come piena autonomia, totalmente irrelata, non può che darsi, allora, solo sullo sfondo di un'ipotesi solipsistica.

Da qui, Kelsen farebbe derivare la scientificità del primato del diritto internazionale. È necessario «sottolineare» – argomenta il giurista praghese – «che la concezione giuridica soggettivistica, in ultima analisi, non può non portare ad una negazione del diritto in generale e quindi della conoscenza giuridica, della scienza giuridica»³⁰. Lungi dall'essere una semplice opzione relativistica, quella kelseniana – posta in questi termini – appare come una scelta dotata di una certa serietà, tutt'altro rispetto a un'alternativa indifferente. Lo scopo qui è prendere posizione contro la sovranità invocata dal diritto statale, rea, a suo dire, di negare il diritto e di condurre all'«affermazione del punto di vista della pura potenza»³¹. Nella misura in cui Kelsen nega la scientificità ai presupposti che rifiutano il primato del diritto internazionale mentre considera scientifica la critica alla sovranità del diritto statale «ne discende» – commenta Antonio Carrino nell'*Introduzione* al saggio kelseniano – «che l'unica possibile scelta che si concili con i principi della razionalità scientifica e moderna è per il diritto internazionale»³². Una ricostruzione che, se corretta, determina una fondamentale rinuncia del soggettivismo etico, rimarcando l'urgenza di contenere la violenza e l'arbitrio insiti nell'accezione di sovranità specifica del diritto statale. Una sovranità che invero riposa al centro della produzione schmittiana. L'icastica formula «sovrano è colui che decide sullo stato d'eccezione»³³ si configura come la facoltà di decidere se una concreta situazione è tanto eccezionale da mettere in pericolo l'esistenza dell'ordinamento (politico e giuridico), tanto da richiedere che questo venga sospeso per essere salvato o perfino annullato perché se ne istituisca uno nuovo³⁴. Ora, questa decisione – spiega Schmitt – «in senso normativo, [...] è nata da un nulla»³⁵ e non può che trovare la propria fondazione solo in se stessa, poiché antecedente all'ordine giuridico. Affermando che «l'autorità non ha bisogno di diritto per creare diritto»³⁶, Schmitt intende così dimostrare come la decisione s'imponga come momento ineludibile

³⁰ *Ivi*, p. 464.

³¹ *Ibid.* Sul punto si vedano anche: Id., *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Franz Deuticke, Wien 1934, trad. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000; Id., *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, Wien 1960, trad. it. *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2021.

³² A. Carrino, *Introduzione*, in H. Kelsen, *Ivi*, pp. V-XLVI, cit. p. XLIV.

³³ C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 33.

³⁴ Questo, agli occhi di Schmitt, il senso ultimo dell'art. 48 della Costituzione di Weimar: quale custode della Costituzione, il Presidente del Reich ha la facoltà di sospendere parte dell'ordinamento giuridico e dei diritti riconosciuti al Parlamento e al governo (la *NSDAP*, nel caso specifico) qualora le loro azioni e leggi risultino anti-costituzionali.

³⁵ *Ivi*, p. 56.

³⁶ *Ivi*, p. 40.

anche in assenza di un riferimento a un piano normativo ideale. La sovranità si regge quindi sull'esercizio di una decisione (fondante la sovranità) che risulta al contempo esterna all'ordinamento, perché da esso svincolata, e in relazione con quest'ultimo, poiché ne rappresenta la condizione di possibilità.

Assume così chiarezza la preoccupazione di Kelsen circa le sorti del diritto: la volontà del sovrano diverrebbe puro arbitrio, rappresentazione massima di una sovranità coincidente con la più totale autonomia che può delinarsi solo in quell'orizzonte solipsistico afferente il diritto statale, ultimamente finalizzato alla negazione del diritto. Con il pluralismo proprio del diritto internazionale unico argine all'abuso del potere sovrano.

Ora, a prescindere dai numerosi tracciati ermeneutici concernenti l'opposizione tra diritto statale e internazionale³⁷ è indubbio che il vero scopo del giurista praghese stia nell'immaginare un futuro assetto politico – orientato alla pacificazione del sistema internazionale – cui Schmitt appare totalmente indifferente³⁸. Preferendo, invece, adoperarsi al fine di frenare quel processo da lui letto alla stregua di una globalizzazione politica orientata alla creazione di un nuovo ordine mondiale, in cui ogni spazio di unicità (politica) viene sacrificata sull'altare della più totale omologazione e omogeneizzazione.

Posta in questi termini, la critica schmittiana resta da pensare. Spesso, infatti, dietro la difesa dell'universalismo si celano pretese di omologazione e di uniformità, che si manifestano nella volontà di imporre un diritto, una logica, una religione o un'etica universalizzati. Così, per paradosso – anche se Schmitt è sempre inafferrabile – diverrebbe lui il vero difensore del pluralismo. Nondimeno, scopo precipuo del giurista resta la difesa del politico, dell'ostilità che ne deriva e dello Stato quale dispensatore di senso, fattore di coesione politica e garante dell'ordine. Una visione, quella schmittiana, certamente figlia della *forma mentis* eurocentrica di un giurista uscito sconfitto su tutti i fronti nella sua battaglia contro l'anima liberale, capitalista e umanitarista del Novecento. Disposto a tutto pur di non cedere il passo al dominio anglo-americano del globo.

³⁷ Per approfondimenti si rimanda ad A. Musio, *Etica della sovranità. Questioni antropologiche in Kelsen e Schmitt*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

³⁸ Il primato del diritto internazionale appare correlabile all'idea di una comunità giuridica e universale di uomini che travalica le singole forme statali e la cui validità sembrerebbe risolversi nella sfera etica. L'unità giuridica dell'umanità «è cioè la *civitas maxima* come organizzazione del mondo: questo è il nocciolo politico del primato del diritto internazionale, che è al tempo stesso l'idea fondamentale di quel pacifismo che nell'ambito della politica internazionale costituisce l'immagine rovesciata dell'imperialismo» (H. Kelsen, *Il problema della sovranità*, p. 468). Il globalismo giuridico kelseniano si configurerebbe allora come una nobile opzione etico-politica che auspica la realizzazione di una pacifica comunità universale fondata sul fermo rispetto della dottrina dei diritti umani. Sul punto si veda, ad esempio, D. Zolo, *La guerra, il diritto e la pace in Hans Kelsen*, in «*Filosofia politica*», 12, 2, 1998 e la relativa bibliografia.

Ci si potrebbe naturalmente domandare circa i limiti applicativi delle categorie schmittiane, apparentemente confinate al solo quadro politico. Nel corso del seguente lavoro, il ben noto sguardo politico schmittiano verrà trasceso sino a riabilitare una dimensione che, nelle parole stesse del giurista, risulta inadatta a comprendere il significato del politico, ovverosia quella etica. La quale prende corpo già all'interno degli scritti degli anni '20 e '30 e verrà portata a compimento nei saggi degli anni '50 (*Dialogo sul potere*³⁹, *Dialogo sul nuovo spazio*⁴⁰ e *La Sapienza della cella*⁴¹), all'interno dei quali Schmitt elabora una riflessione sul senso della tecnica particolarmente attenta a mostrarne le implicazioni etiche e antropologiche, e non solo politiche.

Contro la nota tesi dell'autonomia del politico da ambiti della cultura quali l'etica e l'estetica, Leo Strauss – tra i più acuti lettori di Schmitt –, facendo leva sulle ambiguità della proposta schmittiana, rintraccia al fondo dell'edificio speculativo del giurista una celata dimensione dalla quale, ultimamente, il politico dipenderebbe: l'etica della «serietà della vita umana»⁴².

In *Romanticismo politico* (1919) Schmitt ingaggia una feroce critica nei confronti di quell'atteggiamento romantico che, ai suoi occhi, riduce la vita a mero intrattenimento e svago, evitando il contatto diretto e brutale con le cose⁴³. Il reale, per il romantico, diviene mero pretesto per la sua produzione estetica: un orizzonte privo di serietà, impegno e decisione. Contro siffatto atteggiamento superficiale e rinunciatario, incapace di rendere il soggetto parte attiva della storia, negando a esso qualsivoglia capacità decisionale e sovrana, Schmitt contrapporrebbe l'etica della serietà della vita quale profonda convinzione circa l'impossibilità del darsi, sempre e in ogni caso, di un compromesso. Lo scontro, secondo questa prospettiva, deve essere inteso come possibilità reale, giacché non ogni questione può essere risolta mediante discussione.

Dell'atteggiamento romantico, liberalismo e parlamentarismo rappresenterebbero la traduzione sul piano politico: un'ideologia che riduce la politica a vuota discussione in cui ad affrontarsi non sono nemici, ma semplici avversari impegnati a dibattere nelle aule parlamentari ingannandosi a

³⁹ C. Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Klett-Cotta, Stuttgart 1954, trad. it. *Dialogo sul potere e sull'accesso al potente*, in Id., *Dialogo sul potere*, Adelphi, Milano 2012, pp. 11-44.

⁴⁰ Id., *Gespräch über den neuen Raum*, Klett-Cotta, Stuttgart 1954, trad. it. *Dialogo sul nuovo spazio*, in G. Gurisatti (a cura di), *Dialogo sul potere*, Adelphi, Milano 2012, pp. 47-89.

⁴¹ Id., *La sapienza della cella*, in Id., *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Greven, Köln 1950, trad. it. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano 1987, pp. 81-94.

⁴² L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt "Der Begriff des Politischen"* in «*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*», LXVII, 1932, pp. 732-749; trad. it. *Note sul concetto di politico*, in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, J.B. Metzler, Stuttgart 1998, trad. it. *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 97-123, cit. p. 117.

⁴³ C. Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, München 1919, trad. it. Giuffrè, Milano 1981.

vicenda allo scopo di dominare l'oppositore. Tradendo, di conseguenza, la serietà che spetta di diritto alla verità.

Ora, tra le nozioni più significative del decisionismo schmittiano rientra la contingenza della decisione sovrana. Il suo rinvio necessita infatti di essere reiterato ogniqualvolta emerge un nuovo e incontrollabile conflitto (un caso d'eccezione), capace di mettere in pericolo la tenuta dell'ordine politico. È a questa altezza che si colloca il primo e fondamentale significato della tecnica, ovvero quello politico. Passaggio obbligato al fine di comprendere le implicazioni politiche e strumentali della questione della tecnica.

Nel saggio *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (1929)⁴⁴ della tecnica si discute nei termini di una definitiva neutralizzazione della conflittualità che, secondo la ricostruzione schmittiana, dal XVI secolo in poi anima la politica moderna. È attraverso la tecnica e la sua apparente neutralità che nel XX secolo il progetto di un definitivo superamento del politico e della contrapposizione amico-nemico si suppone realizzabile. Con la (vana) speranza di poter finalmente inaugurare un'epoca di pace globale, riducendo ogni problematica e ogni potenziale nuova contrapposizione in un banale inconveniente tecnicamente risolvibile. Gli sforzi schmittiani appaiono protesi a dimostrare, piuttosto, l'ineluttabilità del conflitto, quindi la natura intensamente conflittuale della tecnica, che si trova ultimamente ostacolata nel suo progetto di affrancamento dal politico.

Potrebbe essere lecito, a questo punto, interrogarsi se la declinazione politico-strumentale della tecnica esaurisca il plesso di significati attribuibili a tale categoria. L'intento di questo lavoro sta proprio nel tentativo di dimostrare come nell'economia del progetto schmittiano, celate sotto categorie polemiche e polisemiche, siano rinvenibili due ulteriori accezioni del fenomeno in questione: una fortemente dipesa dalla prospettiva di matrice teologica – che ha sempre animato la produzione schmittiana –, un'altra capace di mettere in campo categorie etico-antropologiche.

In ordine alla prima, il riferimento teorico fondamentale è la lettura proposta da Heinrich Meier, il quale fornisce un'interpretazione sostanziale della teologia politica schmittiana⁴⁵. Secondo questa lettura, il nucleo fondazionale del paradigma schmittiano troverebbe la sua più fondamentale espressione nel dogma contenuto in Genesi 3:15: “voglio porre ostilità tra il tuo seme e il suo seme”. Con la conflittualità che Schmitt rintraccia all'origine della modernità ora giustificata

⁴⁴ Id., *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, 1929, trad. it. in Id., *Le categorie del politico*, pp. 167-183.

⁴⁵ H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie un Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart/Weimar 1994, trad. it. *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra teologia politica e filosofia politica*, Cantagalli, Siena 2014.

teologicamente in forza delle Sacre Scritture. Attraverso una indebita distorsione teorico-interpretativa, incapace di cogliere il messaggio di pace universale insito nella prospettiva cristiana, Meier indica quale compito esistenziale fondamentale dell'uomo decidere tra fede e ateismo, «tra il *credo* incondizionato e il *non credo*»⁴⁶. L'uomo troverebbe così la salvezza solo nell'ubbidienza alla fede, e qualora si decidesse per essa, allora dovrebbe ingaggiare uno scontro con le forze capeggiate dall'Anticristo, il cui primario obiettivo sarebbe quello di istituire un mondo dominato da pace e sicurezza, quindi spolicizzato nel senso operato da quella tecnica che negherebbe la verità dell'ostilità e del conflitto contenuta in Genesi 3:15.

Oltre alle criticità rinvenibili nell'interpretazione delle Sacre Scritture proposta da Meier (che saranno oggetto di dettagliata discussione più avanti), di significativa importanza per comprendere il nucleo della teologia politica schmittiana risulta – come emerge dalla lettura dei suoi *Diari* – l'influenza esercitata su di lui dal manicheismo e, tra l'altro, dallo gnosticismo di Otto Weininger⁴⁷.

Conscio della teologia di Marcione, Schmitt accetterebbe la contrapposizione proposta dal teologo in ordine alle due divinità, finalizzata alla risoluzione del problema del male. Da un lato il Dio straniero rispetto al mondo, buono e redentore, dall'altro il Dio creatore, autore e promotore di una legge morale crudele e tirannica, finalizzata all'annientamento del nemico. Spezzare il legame tra le due divinità diviene condizione necessaria al fine di purificare il mondo dal male. Nondimeno, se Schmitt certamente condivide con gli gnostici una visione ostile rivolta al mondo privo di spirito, egli, tuttavia, non approva il loro spirito impolitico e rinunciatario, ritenendo, al contrario, impensabile abbandonare la realtà concreta al suo tragico destino. Delle due divinità descritte da Marcione, Schmitt si schiererebbe, infatti, con il Dio creatore e despota: il Dio della dialettica amico-nemico. Questo, secondo Borghesi, «il modello per la sua teologia politica»⁴⁸, che «non nasce dalla riflessione sulla teologia cattolica che tiene insieme il Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, la legge e l'amore, ma da un marcionismo dialetticamente e tragicamente rovesciato»⁴⁹. Non «una secolarizzazione del modello cristiano ma il paradigma gnostico-manicheo»⁵⁰.

⁴⁶ *Ivi*, p. 40.

⁴⁷ O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Wilhelm Braumüller, Wein-Leipzig 1903, trad. it. *Sesso e Carattere*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992; A. Borghesi, *Carl Schmitt. Dal manicheismo alla teologia politica*, Studium, Roma 2024.

⁴⁸ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 196.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 352.

Rispetto invece alla seconda declinazione, celato sotto il più evidente intento politico dell'autore si nasconderebbe un orientamento autenticamente etico del senso della tecnica – sebbene mai pienamente interiorizzato ed esplicitato. In questo quadro, i saggi degli anni '50 rappresentano il terreno entro cui il giurista tedesco riprende e per certi versi porta a compimento alcune delle tematiche già precedentemente affrontate, tra cui la questione della tecnica, ora declinata in una nuova e, per certi versi, più profonda prospettiva. Si solleva spontaneamente il quesito circa la paradossalità di attribuire a Schmitt una sensibilità eminentemente etica e antropologica. Nondimeno verrà dimostrato come attraverso il confronto con alcuni dei più autorevoli pensatori novecenteschi che hanno acutamente riflettuto intorno al tema della tecnica (Martin Heidegger, Günther Anders, Romano Guardini, Hannah Arendt e Hans Jonas) risulti tuttavia possibile rintracciare nel percorso teorico del giurista una profonda dipendenza da una postura etico-antropologica dotata di un profondo carattere di autonomia rispetto al quadro politico e capace di scardinare molte delle cifre ermeneutiche proposte nel corso del lavoro e più frequentate nella vasta letteratura su Schmitt.

Dialogo sul potere rappresenta, in questo senso, una tappa obbligata e una preziosa fonte. Il nodo teorico fondamentale posto al centro del saggio concerne l'origine e le modalità con cui l'uomo esercita il potere di cui è in possesso. Rispetto al primo punto, Schmitt sostiene che «un tempo si sarebbe risposto: il potere deriva o dalla natura o da Dio»⁵¹. Oggi, tuttavia, l'uomo si sente infinitamente superiore alla natura, tant'è che, «con l'aiuto della tecnica», egli, «creatura debole per natura, si è innalzato enormemente al di sopra del suo ambiente. È diventato il signore della natura e di tutte le creature terrestri»⁵². E anche per quanto concerne Dio, «l'uomo moderno [e ancor di più post-moderno] ha la sensazione che si ritragga» o che lo abbia «abbandonato»⁵³. L'unica possibile origine del potere resta l'uomo stesso.

In questo quadro, le intuizioni poste a tema da Schmitt possono essere apprezzate se poste in un confronto con l'opera di Romano Guardini. Nel saggio del 1939 *La persona*⁵⁴, discutendo dell'individuo-persona quale parte di cui si compone la struttura dell'essere personale, Guardini vede, infatti, nella tecnica un'attività che «scaturisce da una genuina volontà di creare», dallo spirito, «dalle sue tensioni e dal suo rischio [...]»⁵⁵, un rischio che «scaturisce dalla volontà non

⁵¹ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 13.

⁵² *Ivi*, p. 17.

⁵³ *Ivi*, p. 14.

⁵⁴ R. Guardini, *La persona*, in Id., *Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre von Menschen*, 1939, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1995, trad. it. *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 133-205.

⁵⁵ *Ivi*, p. 144.

affatto “naturale” di distruggere l’esistenza com’è data, per costruirne una nuova; di creare una configurazione del mondo che esprima un senso dello spirito»⁵⁶. Sostituire il dato con qualcosa di fatto: questo lo splendore e, al contempo il rischio della tecnica. E quando si verifica questo peculiare processo «non è affatto vero che la vita ne guadagni in sicurezza e benessere»⁵⁷. Come per Schmitt, insomma, la tecnica non è mai neutrale, non si riduce a mero strumento. Essa, piuttosto – come osserva il giurista nel saggio del ’29 sulla spolticizzazione –, è «una metafisica attivistica» e immanentistica, «un attivismo antireligioso dell’aldiqua» configurato nella «fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell’uomo sulla natura, e quindi anche sulla *physis* umana, la fede nell’illimitato “superamento degli ostacoli naturali”, nelle infinite possibilità di mutamento e di perfezionamento dell’esistenza naturale dell’uomo in questo mondo»⁵⁸.

Difatti, il dato problematico di questo potere tecnico resta il suo carattere di autonomia. Per mezzo delle conoscenze acquisite dallo sviluppo scientifico in connubio con l’incessante processo di accrescimento tecnologico, a essere favorita è l’onnipervasività del dato tecnico, che ancora l’uomo alle sue strutture. Se l’uomo, per mezzo della tecnica, pretende insomma liberarsi dalle catene della contingenza e della natura al fine di esprimere, in senso più pieno, la sua libertà e autonomia, nondimeno, alla pari di quel potere che in Schmitt assume una dimensione autonoma – un «“plusvalore”» che lo rende «qualcosa di più sia della somma di tutti i singoli consensi che ottiene sia del loro prodotto»⁵⁹ – anche la tecnica si rivela sostanzialmente ingovernabile. Con un esplicito riferimento all’uso dell’energia atomica, Schmitt osserva: «il braccio umano che regge la bomba atomica, il cervello umano che innerva i muscoli di tale braccio nel momento decisivo non sono tanto le membra del singolo uomo individuale quanto protesi, parti dell’apparato tecnico e sociale che produce la bomba e la impiega»⁶⁰. Suddetti mezzi si riducono così a una «reazione a catena»⁶¹ dall’uomo meramente provocata, mentre il potere attribuito ai prodotti tecnici si mostra infinitamente più grande rispetto a quello umano. L’uso sproporzionato dell’energia atomica e l’omologazione prodotta dalla rivoluzione tecnica rientrano così tra le principali disfunzioni della post-modernità denunciate da Schmitt.

⁵⁶ *Ivi*, p. 145.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spolticizzazioni*, p. 181.

⁵⁹ *Id.*, *Dialogo sul potere*, p. 18.

⁶⁰ *Ivi*, p. 38.

⁶¹ *Ibid.*

La cifra filosofica delle tesi schmittiane può essere ulteriormente esplorata e compresa se posta in relazione ad alcune intuizioni messe a tema, ad esempio, da Anders nei due volumi de *L'uomo è antiquato*⁶². Qui – e nello specifico nel secondo volume – il filosofo tedesco nota: «ci consideriamo *i pastori del nostro mondo di prodotti e apparecchi*, che ha bisogno di noi, per quanto ci sovrasti per potenza, in qualità di servitori [...]. Certo, noi, i custodi delle apparecchiature, ci guardiamo bene dall'esprimere, anzi anche solo dal pensare, questa nostra idea, l'*idea-chiave della nostra epoca, che i nostri prodotti sono ontologicamente e assiologicamente superiori a noi uomini*»⁶³.

In questo breve ma significativo ammonimento sono racchiuse due tra le principali categorie della riflessione andersiana: vergogna e dislivello prometeici. Con la prima che riflette la convinzione tipica del soggetto post-moderno di essere una creatura imperfetta – di «non essere fatto per nulla»⁶⁴ – perché, a differenza delle macchine, generata e non fabbricata – da qui, la volontà di delegare l'essere e il destino della propria condizione ontologica alla tecnica. Il dislivello prometeico quale immediata conseguenza del sentimento di vergogna esperito dall'uomo nei confronti delle macchine si traduce, invece, nel riconoscimento della sempre più crescente divaricazione tra l'uomo e i suoi stessi prodotti, i quali appartengono di fatto al dominio della tecnica. L'immagine veicolata da queste dinamiche è quella di un soggetto totalmente inadatto a restituire la complessità della realtà che abita. Un uomo quale parte integrante del mondo dei prodotti fabbricati, mero ingranaggio della produzione industriale. Nell'epoca post-moderna segnata dalla pervasiva presenza del dato tecnico, difatti, l'individuo, mosso da un radicato sentimento di vergogna per la propria origine umana, spinge questa sua pulsione fino alle sue estreme conseguenze, sviluppando mezzi tecnici di crescente complessità e, talvolta, di potenziale letalità.

Con il risultato – espresso tenacemente anche da Schmitt – di approdare in un orizzonte segnato dall'impossibilità di controllare e governare i prodotti tecnici.

Con tono profetico, Anders annuncia: «noi – e con “noi” intendo la maggioranza dei nostri contemporanei viventi nei paesi industriali *abbiamo rinunciato* (o ci siamo lasciati costringere a questa rinuncia) a *considerare noi stessi* (o le nazioni, o le classi o l'umanità) *come i soggetti della*

⁶² G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Band II, C. H. Beck, München 1980, trad. it. *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, vol. II, Bollati Boringhieri, Torino 2007; Id., *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Band I, C. H. Beck, München 1956, trad. it. *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, vol. I, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁶³ Id., *L'uomo è antiquato*, vol. II, p. 260.

⁶⁴ Id., *L'uomo è antiquato*, vol. I, p. 33.

*storia; ci siamo detronizzati (o lasciati detronizzare) e al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un solo altro soggetto: la tecnica»*⁶⁵.

Per quanto insomma la fabbricazione di tecnologie sempre più innovative rifletta la tenace aspirazione umana alla piena sovranità, attribuendo alla tecnica lo *status* di nuovo soggetto della storia, l'uomo scivola in un orizzonte che spezza definitivamente il mito di Prometeo, attribuendo così ai prodotti tecnici un potere sconfinato.

Tra gli obiettivi polemici di Anders e Schmitt, la bomba atomica si configura quale massima espressione della dinamica che conduce l'uomo a smarrire le capacità di dominare il proprio potere – quel potere che per Schmitt non può che derivare dall'uomo stesso. In esso, infatti, l'uomo – annota Anders – percepisce un «qualche cosa di assoluto o infinito»⁶⁶. Assoluto non nel senso di una *creatio ex nihilo*, ma di una «*potestas annihilationis*: la *reductio ad nihil* [è il] potere di cui noi stessi disponiamo. L'onnipotenza che da tempo avevamo agognato, con animo prometeico, l'abbiamo realmente acquistata, seppure in forma diversa da quella sperata. Dato che possediamo la forza di apprestarci vicendevolmente la fine, siamo i signori dell'Apocalisse. L'infinito siamo noi»⁶⁷. La bomba atomica è così divenuta il veicolo per il processo di sottomissione dell'intero genere umano alla minaccia dell'estinzione.

Schmitt, d'altra parte, prende ulteriormente posizione di fronte a questi temi all'interno del *Dialogo sul nuovo spazio*, facendo oltremodo emergere l'urgenza di una risposta alle nuove sfide poste dallo sviluppo tecnico e scientifico. In questo immaginario dialogo tra uno scienziato, uno storico e un tecno-futurista è proprio quest'ultimo, McFuture, a incalzare i suoi interlocutori sulle novità apportate dalla tecnica, esaltando il cambiamento promosso da questa intorno alle strutture della realtà – o perlomeno intorno al modo in cui queste strutture vengono ora percepite: «non viviamo da più di dieci anni nell'era dell'energia atomica? Nessuno di voi due ha ancora ben afferrato questo fatto. Tutte le nostre concezioni di spazio e tempo, di natura e storia sono mutate in senso nucleare. Quanto poi ai cosiddetti elementi [naturali: acqua, aria, terra e fuoco] posso dirvi che oggi siamo in grado di fabbricarne di artificiali»⁶⁸. In forza della vergogna esperita nei confronti della propria condizione ontologica – direbbe Anders –, l'uomo ha delegato alla tecnica la risoluzione delle più disparate problematiche, dando il proprio consenso – secondo le parole pronunciate da McFuture – a un processo di “artificializzazione” del mondo e dell'esperienza.

⁶⁵ Id., *L'uomo è antiquato*, vol. II, p. 258.

⁶⁶ *Ivi*, p. 225.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

Eccesso e impotenza trovano dunque posto come patologie caratterizzanti l'era post-moderna, le quali ultimamente riflettono una crisi dell'umano nel suo rapporto con il potere. Una condizione che evidenzia una duplice incapacità di indirizzare e governare il proprio potere, portando l'uomo a diventare vittima di quel medesimo processo tecnico (ora omologante e snaturante) da lui stesso avviato. Attraverso la creazione e l'uso di strumenti tecnici (su tutti l'ordigno nucleare) l'umanità avrebbe rinunciato all'esercizio del potere, ora pienamente attribuito a prodotti tecnici. Fondamentale, allora, in tale scenario la promozione di un pensiero della responsabilità, volto a sensibilizzare l'uomo verso una gestione oculata e razionale del progresso scientifico.

La lettura di Schmitt – come si cercherà di dimostrare – sembra davvero porre in essere la delicata questione della condizione umana e del suo rapporto con il dato tecnico, inaugurando così una riflessione che tiene conto dei risvolti etico-antropologici di tale rapporto. Tale l'accezione fondamentale della frase del poeta austriaco Theodor Däubler posta in conclusione del *Dialogo sul potere*, «nonostante tutto essere uomo resta una decisione!»⁶⁹: un avvertimento legato alla necessità di non disperdere la consapevolezza della propria umanità di fronte al poderoso potere della tecnica.

La questione schmittiana della tecnica si configurerebbe dunque non solo come un problema di ordine politico che richiede un'azione volta a contrastare e vincere il processo di de-politicizzazione globale, ma anche come un'urgenza di natura etica: la diffusione incontrollata del potere tecnico rischia infatti di condurre alla negazione della libertà stessa – per quanto paradossale possa apparire l'applicazione di tale categoria alla produzione schmittiana. In questo contesto, la responsabilità ricade essenzialmente sull'individuo, il quale deve governare le proprie capacità affinché queste non si rivoltino contro di lui. La decisione riguardante la tecnica mirerebbe quindi alla responsabilizzazione dell'uomo di fronte alla potenza disumanizzante della tecnologia. Smarrire questo senso di responsabilità significherebbe cadere in un pericoloso anti-umanesimo, con tutte le conseguenze etiche che ne derivano.

⁶⁹ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 44.

I. La falsa autonomia

1. Lo “*stato dell’arte*”

In uno dei suoi saggi più famosi, Schmitt riconosce all’etica un’importanza del tutto accessoria e secondaria¹. Questa emerge come uno dei molteplici ambiti della cultura ai quali corrisponde uno specifico criterio attorno al quale le azioni e i comportamenti delle diverse sfere rimandano: bello e brutto per l’estetica, buono e cattivo per la morale, utile e dannoso per l’economia, e via dicendo. Come ormai noto, lo scopo che Schmitt si prefigge in questo saggio è quello di ricercare il criterio del politico, ovverosia la contrapposizione alla quale possano essere ricondotte le azioni di natura eminentemente politica. In quest’ottica, il giurista afferma che

«la specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici è la distinzione di amico e nemico. Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto. Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri essa corrisponde, per la politica, ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni: buono e cattivo per la morale, bello e brutto per l’estetica e così via. In ogni caso essa è autonoma non nel senso che costituisce un nuovo settore concreto particolare, ma nel senso che non è fondata né su una né su alcune delle altre antitesi né è riconducibile ad esse»².

Ciò, in ultima analisi, sta a significare non solo che la distinzione amico-nemico corrisponde al criterio del politico, bensì, più radicalmente, che «una qualsiasi opposizione – se è abbastanza forte da raggruppare effettivamente gli uomini in amici e nemici – dismette la propria natura morale, religiosa o economica per farsi autenticamente politica. Ogni contrapposizione di natura non-politica, quindi, «nega i suoi motivi e criteri finora ‘puramente’ religiosi [...] o culturali e viene sottomessa ai condizionamenti e alle conseguenze del tutto nuove»³ del politico, il quale, pertanto, mostrandosi privo di qualsivoglia contenuto specifico, si rivela capace di fagocitare ogni tema. Ora, l’autonomia e il carattere fagocitante propri del politico dicono – secondo il giurista – non solo dell’impossibilità di ricondurre il discorso politico a una riflessione di carattere etico, estetico, ecc.,

¹ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* Duncker & Humblot, Berlin 1932, trad. it. *Il concetto di politico*, in Id., *Le categorie del politico*, pp. 101-165.

² C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 118. Per ulteriori approfondimenti sulla figura del nemico all’interno della riflessione filosofica si rimanda ad A. Papa, *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell’inimicizia*, Vita e Pensiero, Milano 2013. Per un approfondimento del legame fra inimicizia e democrazia nel contesto attuale, si veda D. Palano, *La democrazia e il nemico. Saggi per una teoria realistica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

³ C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 122.

ma, di più, aprono alla possibilità che il politico possa ricondurre a sé, in determinate condizioni, riflessioni di tutt'altro genere. Questo vale, evidentemente, anche per l'etica: i criteri di "buono" e "cattivo", ai quali la riflessione etica rimanda, possono quindi mutare sino a diventare politici. In altri termini, i contrasti che fanno capo all'etica non possono mai dirsi puramente tali, poiché passibili di tramutarsi in conflitti di natura politica. Con ciò, ovviamente, Schmitt non intende disconoscere all'etica una propria legittimità e applicazione, ma, poiché il politico è da considerarsi «destino»⁴ dell'uomo, allora l'etica (alla pari degli altri ambiti della cultura) non può che ridursi a un elemento secondario, mero accessorio incorporabile al politico⁵. La mossa fondamentale della nota definizione del politico schmittiana consiste poi nell'aver reso indipendente il politico stesso dall'etico: individuando un criterio a esso relato, differente da quello etico, ne sancisce implicitamente – senza nemmeno aver bisogno di dirlo apertamente – l'autonomia. Tanto che se la questione si apre, invece, è proprio nel senso detto per cui una questione etica, suscitando una faglia amico-nemico, diventa *ipso-facto* politica, perdendo così la sua stessa indipendenza.

Sostenendo la funzione fondamentale del politico (impedendo quindi che la discussione etica possa pronunciarsi in merito al politico), Schmitt pretenderebbe così di decretare lo "stato dell'arte" e ritenere risolto una volta per tutte il rapporto fra etica e politica. Senonché, la riflessione schmittiana tradisce una natura decisamente più complessa e articolata, al punto da rendere poco plausibile la tesi circa l'autonomia del politico dall'etica. Di questa ambiguità Leo Strauss ne ha fatto un'accurata e geniale critica filosofica, capace di evidenziare una profonda (e forse inconsapevole) dipendenza dell'impostazione schmittiana da una precisa (e per certi versi paradossale) lettura di carattere etico.

Addentrarsi nelle pagine di Strauss richiede però alcune doverose e preliminari precisazioni, sia al fine di precisare presupposti-cardine dell'argomentazione di Schmitt, sia per palesare quella che è la vera posta in gioco delle sue riflessioni. Nello specifico, ci si concentrerà dapprima sul saggio *Romanticismo politico* (1919), in cui il giurista di Plettenberg ingaggia un confronto con la soggettività moderno-romantica e, successivamente, verrà preso in esame *Etica dello Stato e Stato pluralista* (1930), all'interno del quale è proposta una soluzione (precedente alla dottrina dell'ordine concreto sviluppata intorno alla metà degli anni '30) atta ad arginare la deriva romantica e liberale. La preoccupazione che inquieta Schmitt in questi saggi concerne, invero, l'archetipo del soggetto

⁴ *Ivi*, p. 164.

⁵ Riferendosi all'economia come centro di riferimento del XIX secolo, Schmitt scrive: «è nata l'espressione [...] secondo cui oggi il destino non è più la politica, bensì l'economia. Sarebbe più corretto dire che, ora come prima, il destino continua ad essere rappresentato dalla politica, ma che nel frattempo è solo accaduto che l'economia è diventata qualcosa di 'politico' e perciò anch'essa "destino"» (*Ivi*, p. 164).

nato in seno alla tradizione romantica, la quale, pur nella pretesa di difendere la soggettività – che in epoca moderna assume «le funzioni che erano [...] state di Dio, e cioè essenzialmente di costituire la più alta forma di realtà e la suprema fonte di legittimità»⁶ –, conduce, paradossalmente, alla dissoluzione della stessa. Il romanticismo, negando implicitamente al soggetto qualsivoglia facoltà decisionale – accordandogli, invece, una strutturale incapacità «di far presa sulla storia, di subirla invece che controllarla, e di passare [...] a dipendere passivamente dalle energie politiche dominanti [...]»⁷ –, lo condanna a un'esistenza (per prendere a prestito le parole di Leo Strauss) priva di quella dimensione di «serietà»⁸ che dovrebbe, invece, contraddistinguerla.

2. *Una soggettività allarmante*

Il tema della soggettività assume in Schmitt una struttura molto più complessa e problematica di quanto lasci superficialmente trasparire, soprattutto se si accetta l'affermazione di Roberto Esposito per cui nell'opera del giurista – come anche in quella di Kelsen – «la crisi della sovranità è direttamente proporzionale alla crisi del suo soggetto»⁹. È facile notare come il significato della tesi di Esposito rimandi immediatamente alla definizione di sovranità proposta all'interno di *Teologia politica*, secondo la quale «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione»¹⁰; vale a dire sovrano è colui che decide se una determinata e concreta situazione è tanto eccezionale da mettere in pericolo l'esistenza di un ordinamento e da richiedere che questo venga sospeso o annullato perché se ne instauri uno nuovo. L'incipit è prezioso, perché permette di comprendere la mossa teoretica messa in atto da Schmitt (al di là delle conseguenze giuridico-politiche di tale definizione, su cui ora non è possibile soffermarsi). Dietro la decisione, si potrebbe affermare, vi è sempre qualcuno, un soggetto o un gruppo di persone – sebbene la tagliente definizione schmittiana della sovranità escluda che si possa anteporre, logicamente e ontologicamente, il soggetto che decide alla decisione stessa. Il soggetto è dunque determinato dalla decisione, tanto da risolversi sempre nella sua dimensione politica. Di qui la natura profondamente anti-sostanzialistica della sovranità schmittianamente intesa, per cui è la decisione a stabilire il “chi” della decisione stessa. E, tuttavia, attinente al

⁶ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, p. 94.

⁷ C. Galli, *Presentazione*, in C. Schmitt, *Romanticismo politico*, pp. V-XXXI, cit. p. XXVIII.

⁸ L. Strauss, *Note sul concetto di politico*, p. 117.

⁹ R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993, cit. p. 91.

¹⁰ C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 33.

pensiero schmittiano è anche la tesi secondo cui la sovranità non è mai realmente stata. Questo, dunque, il senso della precedente affermazione di Esposito: nonostante i numerosi tentativi volti ad affermarla, la sovranità risulta introvabile. Essa coincide con «il limite che taglia l'antico soggetto facendone qualcosa che non è più soggetto-fondamento. Il compito impossibile che Schmitt ascriverebbe al soggetto è di dover fondare senza poter essere fondato»¹¹. Se, dunque, questa è la premessa teorica, resta da comprendere come Schmitt legga il tema della soggettività a partire da *Romanticismo politico*.

Il saggio in questione ha come oggetto il rapporto fra il romanticismo e un certo modo di rapportarsi con la realtà. Allo sguardo di Schmitt, il romanticismo è colto come l'esito di un percorso inaugurato da Cartesio – interno al processo di secolarizzazione – per cui il soggetto giunge ad assumere quelle funzioni che precedentemente venivano riconosciute a Dio, diventando la fonte precipua della legittimità. Ed è in questa esaltazione del soggetto che Schmitt rintraccia la caratteristica propria del romanticismo, il quale, ponendo l'accento sull'individuo, risulta essere legato a doppio filo al liberalismo politico e al pluralismo di stampo anglosassone.

Come del resto dichiara Carlo Galli nella prefazione al saggio, «il collegamento fra romanticismo e liberalismo è ormai un dato acquisito»¹². La ragione di tale legame sarebbe da ricercare nell'elemento di specificità proprio della corrente romantica, vale a dire l'occasionalismo. Scrive Schmitt: «il romanticismo è occasionalismo soggettivizzato; il soggetto romantico, cioè, considera il mondo come occasione e pretesto per la sua produttività romantica»¹³. La realtà diverrebbe, per il soggetto romantico, un mero strumento da sfruttare al fine di dar vita alla propria attività. Il romanticismo – dice Galli – «appare [...] caratterizzato da una parte da un'ironia che è sintomo di una mancata "presa" sulla realtà della secolarizzazione, da un'ansia inconcludente di vedere "dietro" l'apparenza delle cose [...]; dall'altra, da una pretesa, antitetica, ad un'attività davvero pratica, da un desiderio di produttività»¹⁴. Ma suddetta produttività consiste esclusivamente nel «costruire un mondo [...] esclusivamente estetico [...]. Tutto il mondo è così ridotto [...] a spettacolo, ad esclusivo consumo privato del soggetto romantico, che si lascia affascinare ora da questo ora da quell'aspetto esteriore della realtà»¹⁵. Per i soggetti romantici («piccolo-borghesi,

¹¹ R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, p. 91.

¹² C. Galli, *Presentazione*, in C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. XIX.

¹³ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, p. 20.

¹⁴ C. Galli, *Presentazione*, in Id., *Cattolicesimo romano e forma politica*, pp. X-XI.

¹⁵ *Ivi*, p. XI.

oggetti e non soggetti della storia, uomini senza qualità privi di autoconsapevolezza [...]»¹⁶) tutta la realtà si equivale, poiché tutto è oggetto di rapporti occasionalistici che vanificherebbero la pretesa di agire efficacemente sulla realtà. Pertanto – prosegue Galli – l’occasionalismo sarebbe, da un lato, «la conseguenza di una reale impotenza del soggetto isolato a controllare gli estremi di una crisi storica, di cui il soggetto stesso è il prodotto, [ovvero] il liberalismo»¹⁷; dall’altro, esso situa «il romanticismo nell’ambito della pretesa “sicurezza borghese” [...] e ne fa il tipico prodotto della [...] sua prassi parlamentare»¹⁸. Così facendo, il romanticismo riduce la vita a mero intrattenimento e svago: i romantici – argomenta Schmitt – evitano «il contatto brutale con le cose», preferendo stare «seduti in una stretta botte, osservan[do] passare sopra di sé delle figure meravigliose che scambiano per il vero mondo, e, quel mondo, credono anche di essere destinati a governarlo»¹⁹.

Anticipando di parecchi decenni dinamiche rinvenibili pienamente oggi nella civiltà digitale, qui Schmitt sembra appurare uno dei tratti distintivi dell’attuale società tecnologica, ossia la tendenza a spezzare, o perlomeno a ridurre, il legame con la realtà: pur vivendo oggi in una società in cui la trasparenza – come sostiene Byung-chul Han – è norma e valore²⁰ (molto più che in passato), il grande flusso di informazioni cui il soggetto è esposto non coincide di per sé con l’aumento di attenzione ai problemi – finendo, in certi casi, per acclamare una cultura dell’indifferenza (come il Don Giovanni di Kierkegaard che, scegliendo di non scegliere per affermare la sua libertà, cade ben presto nella noia e nell’indifferenza verso il tutto)²¹ o, in altri, ad attribuire un’importanza solo

¹⁶ *Ivi*, p. X.

¹⁷ *Ivi*, p. XIX.

¹⁸ *Ivi*, p. XX.

¹⁹ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, p. 121.

²⁰ Così scrive il filosofo sudcoreano: «nessun'altra parola d'ordine oggi domina il discorso pubblico quanto il termine "trasparenza". [...] Le cose diventano trasparenti quando si liberano da ogni negatività, quando sono *spianate e livellate*, immerse senza opporre alcuna resistenza nei piatti flussi del capitale, della comunicazione e dell'informazione» (B.-Ch. Han, *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2012, trad. it. *La società della trasparenza*, Nottetempo, Roma 2014, cit. p. 9).

²¹ Cfr. S. Kierkegaard, *Enten-eller*, 1843, trad. it. *Aut-Aut*, in Id., *Opere*, vol. 5.

passaggera (almeno fintantoché i media ne parlano) a dinamiche ed eventi che per la loro complessità e serietà meriterebbero ben altro spazio di riflessione²².

Ora, l'atteggiamento proprio dei soggetti romantici ricade in logiche analoghe: esso appare contraddistinto da una profonda ironia che, secondo il giurista, «non deve distruggere completamente la realtà, ma piuttosto [...] deve mettere la realtà stessa a disposizione del soggetto, come mezzo, rendendogli così possibile di sottrarsi ad ogni decisione definitiva»²³. L'ironia romantica è quindi funzionale a un'idea di sovranità del soggetto (autarchia) che, però, ne impedisce la decisione effettiva e la presa sulla realtà. Come ha notato Derrida (riferendosi, però, a Schmitt, mostrando quindi di aver compreso le ambiguità della sua riflessione), «è fuor di dubbio che la soggettività di un soggetto non decida già mai di nulla [...]. Una teoria del soggetto è incapace a render conto della benché minima decisione»²⁴. Il giudizio finale sul romanticismo, però, Schmitt lo accorda a Hegel: «in lui Stato e Spirito del mondo sono i nuovi soggetti di una superiore forma di ironia e di intrigo, di cui l'io geniale diviene la vittima»²⁵. Così facendo, la strategia tipicamente romantica di assicurarsi il dominio della realtà fallisce.

Prima di procedere oltre analizzando – attraverso Galli e Löwith, quella che Schmitt individua essere la soluzione alla deriva romantica, è necessario constatare la complessità che caratterizza il rapporto fra il giurista e il romanticismo; una complessità dovuta, primariamente, alla profonda affinità che intercorre tra il decisionismo schmittiano (secondo cui all'origine del diritto è posta una decisione priva di elementi fondativi e di giustificazioni che non rimandino al gesto stesso del

²² Max Scheler ha rilevato, in altro contesto, come la tecnica tenda a ridurre il legame con ciò che è autentico e immediatamente umano, nonché – chiosa Alessio Musio – «a risolvere i problemi dell'esistenza umana proprio grazie alle sue 'chiavi'» (A. Musio, *Scheler e il senso del 'patire'*, in M. Scheler, *Vom Sinn des Lindes*, trad. it. *Il senso della sofferenza*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 7-54, cit. p. 40). Alla tecnica, infatti, «oggi viene attribuito il compito di rispondere al dolore e alla sofferenza [questi i temi del contributo scheleriano], declinando sempre più l'investimento relazionale umano, non in chiave interpersonale, ma nella forma di una pervasiva dipendenza dalla tecnologia [...]» (*Ibid*). Questo il paradossale legame che Scheler individua fra il fenomeno tecnico e il buddhismo: quest'ultimo – spiega Scheler – mira a eliminare «tutto ciò che colpisce l'uomo dall'esterno [...], vale a dire ciò che gli viene fatto, tutto ciò da cui è "affetto" nel senso etimologico della parola [...]» (M. Scheler, *Il senso della sofferenza*, p. 115). Di qui il proposito di raggiungere una condizione di «santa indifferenza» (il *nirvana*) nei riguardi della realtà, «attraverso il raggiungimento dell'"isolamento" e del congedo del nucleo più profondo dell'io dal catena di una "causalità" senza speranza» (*Ivi*, p. 121). La geniale intuizione scheleriana – scrive Musio – connette, dunque, la religione buddhista «con il progresso della tecnica sulla base di un tracciato che possiamo trovare confermato in quanto accade oggi in seguito all'avvento delle tecnologie informatiche» (A. Musio, *Scheler e il senso del patire*, pp. 43-44). La tesi di Scheler trova quindi conferma a più di un secolo di distanza «proprio perché» – prosegue Musio – «non ci troviamo più in un ambiente su cui intervenne estrinsecamente il dato tecnologico, ma in quella contaminazione tra realtà e tecnologia (digitale) [...] la digitalizzazione diventa [così] un mezzo di ottundimento della resistenza della realtà, e di conseguenza del dolore e della sofferenza» (*Ivi*, pp. 44-45).

²³ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, p. 114.

²⁴ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, cit. p. 86.

²⁵ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, pp. 115.

decidere)²⁶ e l'occasionalismo romantico. Come giustamente rilevato da Löwith, tale affinità «sta nel fatto che in entrambi i casi c'è rottura rispetto ai *fondamenti*, siano questi di tipo tradizionale – metafisico e sostanziale – ovvero di carattere storicistico»²⁷. Entrambi condividono il *pathos* per la non-calcolabilità. Come argomenta anche Musio, «dal punto di vista teoretico comune è la confusione tra l'imprevedibilità che pertiene alla struttura stessa della libertà (come libera autodeterminazione non necessitata da alcunché) e appunto l'impossibilità di applicare nella concretezza della scelta un ragionamento di tipo morale (o politico) di cui si conoscano perlomeno gli elementi fondamentali. Ogni decisione finisce per essere un salto, una cesura e, alla fine, una scommessa»²⁸. Di tale ambiguità Löwith ne fa materiale per la sua critica a Schmitt. Secondo le tesi espresse nel saggio dedicato al decisionismo, il filosofo tedesco considera la decisione schmittiana un atto assolutamente arbitrario: dal momento che non è fondata su alcun criterio razionale, la decisione sovrana pretenderebbe giustificarsi da sé e solo in forza della sua concretezza. Questa traccia di nichilismo ridurrebbe la decisione ad un mero pretesto occasionalistico, subordinato alle sole circostanze storico-politiche. Scrive Löwith:

«il decisionismo profano dello Schmitt diventa necessariamente occasione, perché gli mancano non solo i presupposti teologici e metafisici, ma anche quelli umanitari e morali dei secoli passati. La sua decisione [appare] campata in aria perché non sostenuta da altro che da se stessa [...]. [A] tale decisione è inevitabilmente, e fin dal principio, [...] essenziale l'*occasionalismo*, sia pure in *forma non romantica e decisionistica*. Lo Schmitt sostiene una politica della decisione sovrana; ma il contenuto o il fine per il quale essa si decide realmente proviene solo dalla casuale *occasio* delle situazioni politiche che volta per volta si presentano»²⁹.

Per Löwith, l'occasionalismo di Schmitt sarebbe dimostrato dall'adesione del giurista alla causa nazionalsocialista, quindi dalla conseguente presa di distanza dal decisionismo a favore della

²⁶ La fondamentale intuizione che guida la ricerca di Schmitt sin dalle prime opere giovanili è la seguente: tra la norma, per come appare nel testo di legge, e la sua applicazione concreta vi è sempre uno scarto, il quale mostra il carattere ineludibile e puro di ogni decisione. L'itinerario argomentativo seguito da Schmitt, soprattutto nei saggi giovanili, ma presente anche nelle fasi più mature, muove dal problema della *Rechtsverwirklichung*, della realizzazione del diritto. In breve, alla luce dello scarto tra legge e applicazione della stessa, Schmitt afferma il carattere ineludibile di ogni decisione: per poter trovare forma concreta il diritto necessita di una decisione che lo fonda (e che Schmitt, almeno inizialmente, allo Stato). Per approfondimenti si rimanda a: C. Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Beck, München 1912, trad. it. *Legge e giudizio*, Giuffrè, Milano 2016; Id., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Duncker & Humblot, Berlin 1914, trad.it. *Il valore dello stato e il significato dell'individuo*, Il Mulino, Bologna 2013; C. Galli, *Genealogia della politica*; Id., *Lo sguardo di Giano*; T. Gazzolo, *La fatticità del diritto. Il nazismo e la fine delle «vecchie distinzioni»*, in T. Gazzolo-S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco. Carl Schmitt davanti al nazismo*, Quodlibet, Macerata 2022, pp. 226-252.

²⁷ C. Galli, *Presentazione*, in C. Schmitt, *Romanticismo politico*, p. XXVII

²⁸ A. Musio, *Etica della sovranità*, p. 97.

²⁹ K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, p. 123.

dottrina dell'ordinamento concreto. Si potrebbe certamente obiettare a Löwith una scarsa attinenza teorica della sua critica, generata e condizionata, in realtà, più da un sentimento privato (il disgusto verso le personalità del mondo accademico tedesco che si sono di fatto compromesse con il nazismo), che non da una vera argomentazione³⁰. Ciononostante, la tesi è preziosa, poiché dimostra, ancora volta, l'ambiguità che circonda la riflessione schmittiana, specialmente in relazione alla polemica diretta contro il liberalismo. Potendo mettere da parte il giudizio privato di Löwith, è infatti assolutamente plausibile considerare il sostegno del giurista alle politiche nazionalsocialiste come un atto, se non occasionalistico, certamente opportunistico e carrieristico. Di nuovo, la linearità della critica schmittiana sfuma lasciando il posto al dubbio circa l'incondizionato antagonismo verso la logica liberale e romantica. Ad ogni modo, l'obiettivo dichiarato di Schmitt per far fronte al traviamiento romantico-liberale (in totale coerenza con il saggio giovanile *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*) diventa la difesa dello Stato e la dissoluzione dell'io. Il saggio del 1930 *Etica dello Stato e Stato pluralista* rappresenta una tappa obbligata al fine di indagare tali questioni.

Afferma Schmitt: «il pluralismo del quale io parlo [...] non è una molteplicità di gruppi ma [...] una sovranità divisa»³¹. Con queste parole il giurista lascerebbe intendere come per lui il pluralismo non costituisca altro che un problema e un limite per la sovranità – laddove l'idea di una sovranità divisa si rivelerebbe un ossimoro. Dal punto di vista politico e antropologico, infatti, il pluralismo implica una divisione, un qualche cosa che unisce e separa gli uomini allo stesso tempo; e ciò – agli occhi di Schmitt – un annullamento della sovranità. Ora, lo statuto del pluralismo nella produzione del giurista è in realtà molto più complesso di quanto appaia a prima vista. Schmitt, difatti, non nega l'esistenza di una pluralità di organizzazioni e corporazioni accanto allo Stato dotate di ambizioni politiche. Ciò che, diversamente, egli non può in nessun modo accettare è l'idea – specifica del liberalismo – secondo cui tali organizzazioni possano convivere pacificamente, senza ambire alla conquista del potere sovrano, ossia di decidere in merito al politico. Nel saggio sopraccitato, infatti, Schmitt analizza sì criticamente il fenomeno pluralistico, ma con particolare riferimento alle teorie di Cole e Laski, responsabili, ai suoi occhi, di rifiutare qualsivoglia pretesa etica da parte dello Stato. È dunque il pluralismo delle teorie anglosassoni che, negando allo Stato il ruolo di «unione sociale diversa e superiore a qualsiasi altra fra le molte associazioni nelle quali gli uomini vivono», giunge a pensare ciascun individuo «in una molteplicità di rapporti di lealtà e di obblighi sociali che

³⁰ Cfr. su questo punto M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 161 (nota 20) e pp. 172 ss. e C. Galli, *Genealogia della politica*, pp. 864 ss.

³¹ P. Pasquino, *Prefazione*, in *Parlamentarismo e democrazia*, p. XXIII (nota 37).

vigono l'uno accanto all'altro in modo non ordinato»³². In quest'ottica, lo Stato viene declassato alla funzione di «mediatore naturale» fra interessi rivali, incapace di «dominare le contrapposizioni sociali, economiche, religiose»³³. Una volta sottratto allo Stato il suo ruolo di decisore, l'individuo resta imbrigliato in un intreccio di rapporti di fedeltà privi di qualsivoglia ordine gerarchico. Alla domanda “chi decide sul caso d'eccezione”, il «modo di pensare anglosassone» risponde: «l'individuo singolo decide egli stesso»³⁴. Tale è la forma di pluralità che minaccia l'integrità. «L'individuo singolo» – scrive Schmitt – «si sente [...] oggi in molti Stati effettivamente in una pluralità di vincoli etici ed è vincolato da comunità religiose, unioni economiche, gruppi culturali e partiti senza che ci sia in caso di conflitto una decisione riconosciuta sull'ordine di successione dei vincoli»³⁵. La moderna società liberale e romantica non farebbe dunque altro che promuovere un ideale di soggetto perso in una molteplicità di legami e, più importante, incapace di dare consistenza alla propria soggettività che per questa ragione precipita in una fondamentale incapacità decisionale. Non è possibile dirsi sovrani nella pluralità: questo il senso ultimo del messaggio schmittiano: «il singolo empirico non può bastare a se stesso e decidere i conflitti etici della vita sociale partendo dalla sua singolarità»³⁶.

Nondimeno, tali critiche riguardano il pluralismo di matrice anglosassone, non il fenomeno colto nella sua universalità. Autori come Laski e Cole, attribuendo al soggetto isolato capacità decisionale, tradirebbero i principi-cardine della loro ideologia. In mancanza di un potere sovrano e sovraordinato – spiega Schmitt – è il gruppo sociale a decidere, non già il singolo individuo, cosicché la sovranità tolta allo Stato non viene restituita all'individuo ma suddivisa fra i gruppi di interesse. Non solo. «Il singolo empirico non può bastare a se stesso e decidere i conflitti etici della vita sociale partendo dalla sua singolarità. In un'etica individuale il singolo ha valore solo in quanto uomo», e dunque «l'umanità appare [...] come la suprema istanza», trasformando il pluralismo nel più ampio «universalismo e monismo che si possa pensare»³⁷. È questo uno dei nodi centrali all'interno della polemica contro le teorie anglosassoni, cui Schmitt accusa non il pluralismo *tout court*, bensì una «erronea applicazione di un pluralismo in sé giusto e indispensabile in tutti i

³² C. Schmitt, *Etica dello Stato e Stato pluralista*, p. 219.

³³ *Ivi*, p. 220.

³⁴ *Ivi*, p. 225.

³⁵ *Ivi*, p. 222.

³⁶ *Ivi*, p. 226.

³⁷ *Ibid.*

problemi dello spirito oggettivo»³⁸. Il mondo politico «è essenzialmente pluralistico. Sono però titolari di questo pluralismo le unità politiche in quanto tali, cioè gli Stati»³⁹. In altri termini, Schmitt riconosce certamente il pluralismo – giacché l'unità dello Stato è sempre stata «unità a partire dalla molteplicità sociale [...] in un certo senso in se stessa pluralistica»⁴⁰. Ma qualora l'argomento del pluralismo venisse utilizzato per dissolvere totalmente questa unità, riducendo il politico a una delle province culturali autonome e lo Stato a una delle molteplici associazioni accanto ad altre, ne risulterebbe una teoria priva di un centro unitario, quindi incapace di cogliere la specificità del politico. Correttamente inteso, il pluralismo (politico) risulta dall'insieme di più unità su cui ricade la decisione sovrana inerente alla contrapposizione amico-nemico. Qualora suddetto pluralismo venisse negato, l'individuo verrebbe sottratto dalle proprie appartenenze particolari e consegnato all'astrattezza di «concetti universal-monistici» che «mancano il loro senso e il loro compito, se si mettono nella mischia della vita politica e ricevono un falso potere e una falsa vicinanza. [...] Essi sono solo idee regolative senza potere diretto o indiretto»⁴¹, e il loro uso politico potrebbe prestarsi a pericolosi abusi. In nome dell'autonomia individuale, le strutture portanti del mondo politico sfumano in favore di concetti privi di capacità ordinativa: «la filosofia dell'io – conclude Schmitt – è una leva terribile per scardinare il mondo»⁴².

D'altra parte, l'argomentazione di Schmitt non si arresta qui. A essere inquinata per mano del giurista è l'universalità del concetto di uomo (fondamento imprescindibile dei diritti umani), il quale si trasforma in un indebito strumento di uniformità e di conseguente colonizzazione ideologica. Su questo punto si inserisce la critica di Hannah Arendt: «la polemica di Schmitt contro la “**guerra giusta**”. Sta qui il vero *busillis*»⁴³. L'ostacolo che la pensatrice tedesca pretende superare riguarda, infatti, il giudizio espresso da Schmitt nei riguardi della nozione di guerra giusta propugnata dagli Stati Uniti d'America nel dopoguerra (combattuta contro il criminale colpevole del reato di *guerra di aggressione*) e che il giurista ritiene si proponga di porre fine a tutte le guerre (neutralizzare il politico), oltre che presentarsi come una pretesa di uniformità. Non a caso, infatti, Schmitt afferma che «la prima lunga ombra sullo *jus publicum Europaeum* era venuta da

³⁸ *Ivi*, p. 230.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 227.

⁴¹ *Ivi*, p. 231.

⁴² *Id.*, *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, trad. it. *Glossario*, Giuffrè, Milano 2001, cit. p. 62.

⁴³ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, Piper, München 2002, trad. it. *Quaderni e diari 1950-1973*, cit. p. 195 (in grassetto nel testo originale).

occidente»⁴⁴. L'ascesa degli Stati Uniti quale potenza globale decretava la fine del diritto internazionale europeo, deformandolo in senso universalistico, poiché «le norme del diritto internazionale erano universali e soltanto le situazioni diverse»⁴⁵. Gli Stati Uniti d'America, rinalza il giurista, «si erano [...] sentiti sin dall'inizio come portatori della civiltà europea e del diritto internazionale»⁴⁶, creando di conseguenza in Europa «grandi spazi economico-industriali», cosicché l'«emisfero occidentale [...] dopo la prima guerra mondiale, dal 1919 in poi, [...] cominciò a farsi sentire anche in Europa»⁴⁷. Il riferimento di Schmitt al 1919 non è casuale. Proprio in quell'anno, infatti, venne firmato il trattato di Versailles e in quell'occasione «alcuni delegati americani» richiesero «la condanna penale dei capi di Stato, e precisamente nel caso di guerra d'aggressione in quanto crimine *morale* contro l'umanità»⁴⁸. Gli Stati Uniti, tuttavia, non ratificarono il trattato di Versailles, e ancora non si giunse a una criminalizzazione della guerra in quanto tale. Fu solo nel 1928 che «i fautori americani di una *outlawry of war* [...] ottennero col patto Kellog una *condemnation* ufficiale, una condanna della guerra come mezzo della politica nazionale», e con essa «mutò l'aspetto mondiale del diritto internazionale»⁴⁹. In tutto questo, Schmitt vide l'anticamera per un'uniformità globale sul modello americano: «il nuovo Ovest – dichiara il giurista – avanzava la pretesa di essere il vero Ovest, il vero Occidente, la vera Europa. Il nuovo Ovest, l'America, voleva sradicare l'Europa [...], rimuoverla dalla sua posizione di centro del mondo [...] Il centro della civiltà scivolava verso ovest, verso l'America»⁵⁰, il cui «potere economico era arrivato a tal punto da convertirsi in potere politico»⁵¹. La critica schmittiana è, a ben vedere, interessante se diretta contro l'uniformità, ma il giurista la usa per delegittimare un principio in verità fondamentale, ovvero l'universalità. Afferma il giurista: «colui che non appartiene al popolo, il non uguale, il non cittadino, al quale non serve a nulla l'essere uomo in astratto, l'eterogeneo che non ha parte alcuna sull'omogeneità universale e che viene a buon diritto escluso»⁵². L'umanità, per Schmitt, non ha dunque alcun valore, al punto tale che a essa «non

⁴⁴ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Greven, Köln 1950, trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europeum»*, Adelphi, Milano 1991, cit. p. 288.

⁴⁵ *Ivi*, p. 290.

⁴⁶ *Ivi*, p. 376.

⁴⁷ *Ivi*, p. 389.

⁴⁸ *Ivi*, p. 344.

⁴⁹ *Ivi*, p. 366.

⁵⁰ *Ivi*, p. 381.

⁵¹ *Ivi*, p. 331.

⁵² C. Schmitt, *Il nomos della terra*, p. 331.

corrisponde nessuno *status*: [...] è una costruzione sociale, ideale e universale, comprendente cioè tutti gli uomini della terra [...] che può esistere solo se è esclusa la possibilità reale della lotta e se è divenuto impossibile ogni raggruppamento fondato sulla distinzione amico-nemico»⁵³. A emergere qui è quella curvatura propria della riflessione schmittiana che, improntata a custodire e giustificare l'omogeneità quale tratto essenziale della sua democrazia, concepisce l'umano solo nella sua dimensione politica, dimenticandosi che esso è prima del politico e non l'esito della sua eliminazione.

Sulla base delle premesse sin qui delineate è ora possibile introdursi nel saggio di Strauss al fine di mostrare come il filosofo tedesco getti una nuova luce sul pensiero schmittiano, facendone emergere numerosi presupposti impliciti.

3. *Il politico compromesso?*

Lo scopo del breve saggio di Strauss è, dunque, quello di verificare la legittimità della categoria del politico elaborata da Schmitt, in particolare in seno alla sua supposta autonomia⁵⁴. Sulla scia di Strauss risulta possibile analizzare la critica schmittiana al liberalismo sotto due aspetti reciprocamente connessi. L'uno, più esplicito, vede nel liberalismo il frutto maturo di una riforma atta a trasformare il concetto di sovranità, relegandolo all'ambito della legge positiva, escludendo quindi la reale possibilità della decisione sovrana, e di conseguenza del conflitto politico. L'altra, più implicita, considera invece il liberalismo come l'espressione compiuta di una morale contrapposta a quella che Strauss definisce l'etica della «serietà della vita umana»⁵⁵ – e che trova nella riflessione di Schmitt piena realizzazione. Al fine di comprendere appieno il significato della critica di Strauss, è necessario prima di tutto contestualizzare, all'interno della produzione schmittiana, uno dei principali bersagli polemici del giurista tedesco, ovvero il liberalismo.

Concepito da entrambi gli autori come la compiuta espressione filosofico-politica della modernità (dal cui confronto è impensabile prescindere), Schmitt ne tratteggia così lo *status*: la

⁵³ Id., *Il concetto di politico*, p. 139.

⁵⁴ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a: H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, pp. 11-93; C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica*, ETS, Pisa 2022, in particolare pp. 43-60; A. Musio, *Etica della sovranità*, pp. 57-62; C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 780-785; D. Palano, *Il sovrano senza qualità. Il politico, la decisione, il soggetto*, in Id., *Il segreto del potere. Alla ricerca di un'ontologia del «politico»*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2018, pp. 79-115. La risposta di Schmitt a Strauss è contenuta in una nota dell'edizione del 1932 de *Il concetto di politico* (C. Schmitt, *Le categorie del politico*, pp. 138-39, nota 40).

⁵⁵ L. Strauss, *Note sul concetto di politico*, p. 117.

condizione storica dell'odierno parlamentarismo «è oggi così critica perché l'evoluzione della moderna democrazia di massa ha reso la pubblica discussione e le sue argomentazioni una vuota formalità»⁵⁶. Il punto di partenza della riflessione del giurista è la convinzione che la liberal-democrazia, tanto agognata dai liberali, «non [sia] mai esistita in quanto tale»⁵⁷, poiché una democrazia in senso proprio (schmittiano) non può possedere quale requisito fondamentale l'idea della centralità dell'individuo tipica del liberalismo. «L'uguaglianza di tutti gli uomini in quanto uomini» – argomenta Schmitt – «non è democrazia, ma un determinato tipo di liberalismo, non è una forma di Stato, ma una morale ed una visione del mondo individualistico-umanitaria»⁵⁸. Già da queste parole emerge, seppur lontanamente, quella postura etica al centro della critica di Strauss: non solo, infatti, Schmitt attacca il liberalismo come portatore di una concezione morale, ma risponde a esso proponendo, a sua volta, una morale alternativa che dovrebbe porsi come garante di quella imprescindibile serietà con la quale si dovrebbe affrontare la vita.

Anzitutto, agli occhi di Schmitt, la democrazia deve essere concepita come «una serie di identità»⁵⁹; e ciò significa che deve ritrovare nell'omogeneità la sua essenziale caratteristica, al punto da rendere necessaria una qualche presa di posizione di fronte al nemico – ossia l'«altro, lo straniero»⁶⁰, portatore di una forma di esistenza capace di minacciare l'equilibrio dello Stato. Schmitt sostiene che «ogni vera democrazia si fonda sul fatto che, non solo l'uguale viene trattato in modo uguale ma – conseguenza inevitabile – il diseguale in modo diseguale. Propria della democrazia è, dunque, innanzitutto l'omogeneità e secondariamente, all'occorrenza, l'eliminazione o l'annientamento dell'eterogeneo»⁶¹. Tali dinamiche appaiono del tutto coerenti con le tesi espresse ne *Il concetto di politico*: se l'estremo grado di dissociazione che separa l'amico dal nemico prevede come possibilità reale uno scontro fisico che non si riduce a mero conflitto di interessi o ideologico, significa che le parti in lotta sono disposte a mettere in gioco la loro vita nel momento in cui a essere minacciata è la salvaguardia di un “qualcosa” a cui non si è assolutamente disposti a rinunciare, perché senza questo elemento la propria vita, la propria appartenenza a un gruppo, perderebbe il suo senso (di qui la concezione dello Stato come produttore di senso che, mediante decisione, ristabilisce l'ordine politico e sociale). Il liberalismo, diversamente, si fa promotore di

⁵⁶ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, p. 7.

⁵⁷ R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità e biopolitica*, Mimesis, Milano 2008, cit. p. 178.

⁵⁸ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, p. 17.

⁵⁹ *Ivi*, p. 35.

⁶⁰ *Id.*, *Il concetto di politico*, p. 118.

⁶¹ *Id.*, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, p. 11.

una prassi decisionale che rifiuta il ricorso alla violenza, sostituendo quest'ultima con la pubblica discussione. In questo modo, le democrazie moderne assicurano che si possa collettivamente «decidere senza uccidere»⁶² (come, tra l'altro, mostra Elias Canetti, il quale valorizza, diversamente da Schmitt, seppur con qualche problematica, lo strumento democratico in cui ad essere dichiarato vincitore è chi, con la forza dei numeri, riesce a prevalere sull'avversario senza esercitare violenza)⁶³. Lungi dal considerare il parlamento come il luogo che accoglie in sé la diversità e la pluralità rappresentate dai partiti, Schmitt ritiene che la discussione pubblica di matrice liberale, assieme ad altre norme dell'attuale diritto parlamentare (l'invulnerabilità dei parlamentari e la pubblicità delle sedute) diano «l'impressione di un'inutile decorazione, superflua e persino penosa [...]. I partiti [...] oggi non si affrontano più in una discussione di opinioni, bensì in quanto gruppi di potere sociali o economici, calcolano i vicendevoli interessi e possibilità di potere e, su questo fondamento attuale, concludono transizioni e coalizioni»⁶⁴.

Queste parole dimostrano come Schmitt non sia in realtà contrario per principio allo strumento della pubblica discussione, ma – coerentemente con il suo pensiero – ritiene che questa non possa, a sua volta, escludere la reale possibilità del conflitto e della decisione sovrana. Qualora la discussione estrometta tali dinamiche, trasformandosi oltretutto in una polemica fondata su interessi di partito o economici, il parlamentarismo perderebbe la retta via. Difatti – prosegue il giurista – il parlamento è definibile “luogo di verità” «solo fintantoché la pubblica discussione viene intrapresa e condotta seriamente»⁶⁵. La discussione è a tutti gli effetti concepita dal giurista come uno scambio di opinioni «che è dominato allo scopo di convincere l'avversario di una verità e giustizia con argomenti razionali»⁶⁶. Ora non si tratta più di dibattere intorno a una verità, «bensì di guadagnare la maggioranza e, con essa, dominare»⁶⁷. Pur riponendo fiducia nella discussione pubblica e nella trasparenza, il moderno parlamentarismo crea le condizioni affinché «ciascun singolo cittadino esprima il suo voto nel più profondo segreto e nel completo isolamento, e, dunque, senza uscire dalla sfera del privato e dell'irresponsabilità [...] In tal modo, delle verità assolutamente elementari

⁶² R. Escobar, *Decidere senza uccidere*, in De Simone A.–Alfieri L., (a cura di), *Leggere Canetti. “Massa e potere” cinquant'anni dopo*, Morlacchi Editore, Perugia 2011, pp. 97-114, cit. p. 97.

⁶³ Per approfondimenti si permette di rimandare a: L. Lualdi, *La tragedia del potere. Schmitt e Canetti*, in «Rivista di Politica», 1, 2024, pp. 77-89; E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960, trad. it. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 2015, pp. 224-227.

⁶⁴ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, pp. 7-8.

⁶⁵ *Ivi*, p. 6.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ivi*, p. 9.

sono cadute nell'oblio [...]»⁶⁸. Con ciò, il parlamentarismo tradisce il suo fondamento spirituale e ideologico, perdendo anch'esso «il suo senso»⁶⁹.

Ora, tali critiche appaiono perfettamente calate nel contesto storico-politico in cui riversa la Germania weimariana negli anni immediatamente precedenti alla presa di potere di Hitler. In quegli anni, Schmitt intravede nuove sfide per la politica moderna, in particolare quelle rappresentate dal pluralismo politico, dal logoramento della fondamentale distinzione tra Stato e società, economia e politica, nonché dai “partiti di massa” (veri colpevoli della frammentazione dell'unità politica) – sfide che, secondo Schmitt, la Repubblica di Weimar pare incapace di accogliere e superare, lasciando così aperta la strada all'ascesa del nazionalsocialismo. Ed è interessante notare con Bendersky come «le posizioni assunte da Schmitt nel 1932 [...] rappresentavano una reazione alla minacciosa ascesa dei nazisti e all'intensificarsi dell'agitazione politica»⁷⁰.

Scriva Schmitt, riferendosi all'articolo 68 della Costituzione (il diritto di iniziativa appartiene al governo e al *Reichstag*): «[esso] corrisponde a un pensiero puramente funzionalistico», poiché concepisce «la legge e il diritto senza riferimento ad alcun contenuto [...]. Diritto, legge e legalità diventano così forme procedurali e modalità di voto “neutrali”, indifferenti e disponibili a ogni contenuto»⁷¹. Schmitt teme, quindi, che la Costituzione possa essere utilizzata dagli estremisti per assumere il potere legalmente, dato il carattere neutrale e puramente funzionale mediante il quale questa veniva interpretata. Ciò permetterebbe a qualsiasi partito un'eguale possibilità di conquistare legalmente il potere, ergo di emanare leggi, controllare il parlamento e le istituzioni. In ragione di ciò – e soprattutto ignorando il peso etico-politico delle novità introdotte –, il giurista tenta di contrapporre all'anima liberale, borghese e neutrale della Costituzione la sua forma concreta e politica, centrata su «garanzie, dichiarazioni di inviolabilità, tutele [...], statuizioni giuridico-materiali»⁷², ovvero i diritti e i doveri fondamentali del popolo tedesco. Una concretezza, quella della Costituzione, che, soprattutto, «non trascura il presupposto democratico dell'omogeneità»⁷³, secondo cui «ogni democrazia poggia sul presupposto del popolo indivisibilmente omogeneo,

⁶⁸ *Ivi*, p. 22.

⁶⁹ *Ivi*, p. 72.

⁷⁰ J.W. Bendersky, *Carl Schmitt*, p. 182.

⁷¹ C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, p. 61.

⁷² *Ivi*, p. 72.

⁷³ *Ibid.*

intero, unitario [...] Si presuppone che, in forza della stessa appartenenza allo stesso popolo, tutti vogliano in sostanza la stessa cosa nello stesso modo»⁷⁴.

Questa insistenza di Schmitt sul principio di omogeneità del popolo è, a ben vedere, una semplice finzione, una pura utopia cui egli certamente auspica pur nella consapevolezza della sua impossibile realizzazione. Se, infatti, è corretto affermare che per Schmitt il potere costituente coincide con la volontà politica di un popolo identico a sé stesso e omogeneo – per questo «in grado di prendere la decisione concreta fondamentale sulla specie e la forma della propria esistenza politica»⁷⁵ –, esso, d'altra parte, non può pensare di fare a meno della dimensione rappresentativa (politicamente intesa). Come asserisce Galli, nonostante le affermazioni sopra riportate, «non pare che per Schmitt la democrazia sia soltanto la spontanea e immediata espressione, per acclamazione, di una volontà popolare già data e formata, e quindi una decisione politica priva dell'elemento della rappresentazione»⁷⁶. Tutt'al più si potrebbe ipotizzare che il popolo esista come identità solo nel momento del conflitto, cioè quando, unito, afferma la propria volontà – la propria forma politico-esistenziale – contro un'altra, rifiutando altresì qualsivoglia differenziazione interna di carattere qualitativo (come nel caso della Rivoluzione francese)⁷⁷. Ma anche in questo caso, il momento rappresentativo pare inevitabile. Per quanto infatti – secondo Schmitt – «rappresentare significa rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente»⁷⁸, anche se, insomma, la rappresentazione nega la presenza democratica, «non c'è [...] nessun Stato senza rappresentanza, poiché non c'è nessun Stato senza forma di Stato e alla forma spetta essenzialmente la rappresentazione dell'unità politica»⁷⁹. E conclude: «una totale, assoluta identità del popolo di volta in volta presente con sé stesso in quanto unità politica non esiste in nessun luogo e in nessun istante. Ogni tentativo di realizzare una democrazia pura o diretta deve osservare questi limiti dell'identità democratica»⁸⁰. La ragione di ciò va ricercata nel fatto che

⁷⁴ *Ivi*, p. 62. In particolare, le deformazioni della struttura statale causate dall'ascesa del nazismo risultavano, agli occhi di Schmitt, una minaccia, poiché «chiunque contribuisce a dare [...] la maggioranza ai nazionalsocialisti si comporta come un folle [...]. [Egli] dà infatti a questo movimento politico e ideologico [la possibilità] di modificare la costituzione, di fondare una chiesa di stato, di sciogliere i sindacati, ecc... Si finirebbe per offrire completamente la Germania a questo gruppo [...] e tutto ciò sarebbe estremamente pericoloso [...]», poiché abuserebbero degli strumenti legali per sconvolgere la democrazia e i principi fondamentali, nonché sostanziali, sui cui, in ultima istanza, essa si fonda (C. Schmitt, *Der Missbrauch der Legalität*, in J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, pp. 189-90).

⁷⁵ C. Schmitt, *Il custode della Costituzione*, p. 124.

⁷⁶ C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 588.

⁷⁷ Scrive Schmitt: «la costituzione francese del 1791 contiene la decisione politica del popolo francese per al monarchia costituzionale [...]» (*Dottrina della Costituzione*, p. 41). In generale, riferimenti alla Rivoluzione francese sono presenti in tutto il saggio schmittiano.

⁷⁸ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, p. 277.

⁷⁹ *Ivi*, p. 273.

⁸⁰ *Ibid.*

l'unità politica del popolo è un'idea che non si dà naturalmente, ma che deve essere realizzata e rappresentata⁸¹. Essa rappresenta quella che Galli definisce «una coazione ideale all'ordine (che si dà all'interno di un conflitto); solo quella coazione consente esistenza politica in senso proprio»⁸². In quel momento originario della forma politica di un popolo, quest'ultimo necessita di un rappresentante – un partito o un assemblea – per essere effettuale. E lo stesso vale nella normalità politica, in cui secondo Schmitt «ogni cittadino avente diritto di voto [...] deve essere un rappresentante indipendente del tutto»⁸³. Detto altrimenti, la volontà politica ed esistenziale del popolo necessita, per potersi dire effettuale, di altro da sé che rappresenti l'idea di ordine all'interno della quale prende corpo la stessa volontà del popolo.

Per quanto concerne il dibattito relativo alla Costituzione di Weimar, su cui ora si torna, Schmitt pare rifiutare il senso profondo delle novità introdotte dalla Costituzione – e cioè rompere definitivamente con l'autoritarismo monarchico e bismarkiano, introducendo elementi democratici ispirati al liberalismo – e insiste sull'importanza dell'articolo 48 della Costituzione, il quale attribuiva al *Presidente della Repubblica* il potere di decidere circa le misure necessarie adottabili per il ristabilimento dell'ordine e della sicurezza pubblica (sospensione della libertà di espressione, di associazione, ecc.). Così facendo, il giurista pretende declinare il suo ideale democratico non sul terreno della libertà, bensì su quello dell'omogeneità. Per quanto la piena attuazione dell'articolo 48 avrebbe potuto (almeno in linea teorica) “salvare” la Repubblica dalle frange estremiste, di certo ne avrebbe sconvolto la natura. Schmitt non è infatti disposto a riconoscere il portato etico-politico della Costituzione weimeriana – cioè l'idea che il sistema parlamentare sia l'unica forma capace di attuare e garantire l'idea di democrazia –, preferendo invece metterne in risalto le contraddizioni interne; quindi rigettando la convinzione che la capacità di risolvere i conflitti mediante compromesso corrisponda a ciò che assicura la stabilità di una democrazia liberal-costituzionale⁸⁴.

Ora, la critica di Schmitt al moderno parlamentarismo va anche di pari passo al crescente prestigio internazionale dei paesi anglosassoni (Inghilterra e America in *primis*). Secondo un'immagine proposta in *Dottrina della Costituzione*,

⁸¹ Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, pp. 590 ss.

⁸² *Ivi*, p. 591.

⁸³ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, p. 285.

⁸⁴ Questa è l'opinione di Kelsen, secondo il quale «non si può seriamente dubitare che il parlamentarismo sia l'unica possibile forma *reale* in cui l'idea di democrazia possa essere attuata nell'odierno contesto sociale. Alla sorte del parlamentarismo è quindi legata la sorte della stessa democrazia. [...] la condanna del parlamentarismo è al tempo stesso la condanna della democrazia» (H. Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus* in «*Soziologie und Sozialphilosophie. Schriften der Soziologischen Gesellschaft Wien*», Heft III, Braumüller, Wien-Leipzig 1925, trad. it. *Il problema del parlamentarismo*, in Id., *Il primato del parlamento*, a cura di C. Geraci, Milano, Giuffrè, 1982, pp. 171-203, cit. p. 174).

«negli Stati Uniti d’America e in altri paesi anglosassoni si sono inventate macchine complicate con registri e tasti, non solo per garantire istituzionalmente il segreto del suffragio, ma anche per dargli garanzie meccaniche. Potrebbe immaginarsi che un giorno per mezzo di ingegnose invenzioni ogni singolo uomo, senza lasciare la sua abitazione, con un apparecchio possa continuamente esprimere le sue opinioni sulle questioni politiche e che tutte queste opinioni vengano automaticamente registrate da una centrale [...]»⁸⁵.

Nuovamente qui Schmitt dà prova della sua capacità di analisi, prevedendo quelle dinamiche odierne consentite dall’uso dei *social media* e, più in generale, dalla rivoluzione digitale⁸⁶.

Il giurista procede poi nella sua argomentazione affermando che «ciò non sarebbe affatto una democrazia particolarmente intesa, ma una prova del fatto che Stato e pubblicità sarebbero totalmente privatizzati. Non vi sarebbe nessuna pubblica opinione, il risultato è solo una somma di opinioni private. In questo modo non sorge nessuna volontà generale [...], ma solo la somma di tutte le volontà individuali [...]»⁸⁷. Gettando uno sguardo alla contemporaneità è facile constatare come la dinamica appena descritta emerga in maniera oltremodo evidente nel contesto odierno che fa capo ai *social media*. Il filosofo sudcoreano Byung-Chul Han ne tratteggia efficacemente i contorni mediante l’immagine dello «sciame digitale»⁸⁸ (una molteplicità di individui che, pur avendo la possibilità di relazionarsi e comunicare velocemente con ogni parte del mondo, creando una comunità pressoché illimitata, si ritrovano, però, sciolti da questa stessa comunità, rimanendo di fatto isolati: tale è la modalità di esistenza dell’«*homo digitalis*»)⁸⁹: esso – argomenta l’autore – «non possiede un’anima, uno spirito. [...] Lo sciame non è contraddistinto da alcun accordo che compatti la moltitudine in una folla attiva [...] non si esprime come una sola voce»⁹⁰. I media

⁸⁵ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, pp. 321-322.

⁸⁶ Sul ruolo delle nuove tecnologie e del loro impatto sulla vita politica, e non solo, si rimanda, tra la sterminata letteratura, a: D. Palano, *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Scholé, Brescia 2020, in cui l’autore mette in luce l’attuale crisi della rappresentanza e partecipazione politiche nell’era delle tecnologie digitali. L’immagine che ne deriva oggi (per quanto l’autore sia molto cauto nel definire perentoriamente la democrazia attuale come *bubble democracy*) è quella di un universo autoreferenziale, in cui «ognuno di noi – più o meno consapevolmente – ha cominciato a rinchiusersi in una sorta di “bolla” autoreferenziale, costruita “su misura” sulle proprie convinzioni, sulle proprie preferenze, sui propri gusti» (*Ivi*, p. 7). Con il rischio di arrivare a percepire l’angolo di visuale della propria “bolla” come l’universo intero, andavano così a screditare qualsiasi verità che si ponga in contrasto con quella personale e creata *ad hoc*. Senza contare la strutturale incapacità di un siffatto quadro di «alimentare adeguatamente le istituzioni democratiche» e dare senso alla vita collettiva e individuale (*Ivi*, p. 21); B.-Ch. Han, *im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlin 2013, trad. it. *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Roma 2015; Id., *Infocrazie. Digitalisierung und die Krise der Demokratie*, Matthes & Seitz, Berlin 2021, trad. it. *Infocrazia. La digitalizzazione e la crisi della democrazia*, Einaudi, Torino 2023; Id., *La società della trasparenza*; S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, New York 2018, trad. it. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019; M.D. Garasic, *Leviatano 4.0. Politica delle nuove tecnologie*, Luiss University Press, Roma 2022.

⁸⁷ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, p. 322.

⁸⁸ B.-Ch. Han, *Nello sciame*, p. 22.

⁸⁹ *Ivi*, p. 23.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 22-23.

digitali «isolano» i soggetti, trasformandoli in «un *Qualcuno anonimo*»⁹¹. Ora, pur non mancando di rilevare le criticità della contestazione schmittiana al parlamentarismo (come sarà più avanti evidente), non è possibile ignorare come alcune annotazioni della riflessione del giurista – individuate all’interno di un intento comunque sospetto e ideologico – siano oggi profetiche e descrivano patologie divenute senz’altro evidenti nell’era digitale.

Fatta questa precisazione, è palese come Schmitt intraveda nella struttura giuridica della Costituzione di Weimar una deformazione della sovranità⁹². Al posto di una sovranità decidente il pensiero liberale pone una volontà popolare che è la somma aritmetica delle volontà individuali, che si esprime mediante un apparato di leggi positive. Così scrive Schmitt:

«la difficoltà consiste in ciò, che lo Stato borghese di diritto parte dall’idea di poter racchiudere e delimitare completamente in leggi scritte tutto l’esercizio del potere statale, cosicché non sia più possibile nessuna attività politica di un qualsiasi soggetto [...], nessuna sovranità [...]. [...] Ma in realtà sono proprio le decisioni politiche essenziali che sfuggono alla delimitazione normativa. La finzione della normatività assoluta non ha quindi nessun altro risultato che quello di laniare nell’oscurità una questione così fondamentale come quella relativa alla sovranità»⁹³.

In altri termini, una decisione così intesa (in senso liberale) si tramuta in una falsa decisione. In *Teologia politica*, infatti, Schmitt rimarca con veemenza il carattere “fondativo” della decisione sovrana⁹⁴. Quest’ultima coinciderebbe, da un lato, con l’origine della sovranità secondo un preciso movimento che riconosce come sovrano il soggetto (o soggetti) capace di decidere sullo stato d’eccezione e, dall’altro, rappresenterebbe il crocevia per la creazione dell’ordine politico e sociale (vale a dire distinguere tra ciò che è conforme all’ordinamento e ciò che non lo è, quindi passibile di

⁹¹ *Ivi*, p. 24. Vorremmo inoltre specificare come, nonostante le analogie, lo sciame digitale e la democrazia schmittiana siano realtà alquanto diverse. In entrambi vige senz’altro l’anonimato e la dimensione impersonale, ma se lo sciame descritto da Han si compone di soggettività individuali totalmente anonime, nella democrazia schmittiana invece – in forza dell’omogeneità che ne sta alla base – l’individualità dei singoli viene ricompresa all’interno di una soggettività più ampia, ovvero quella del popolo.

⁹² La polemica è ancora una volta rivolta all’articolo 68 della Costituzione di Weimar. Se esso stabilisce che le decisioni debbano essere prese dal Parlamento, allora il potere del Presidente può essere notevolmente limitato, al punto tale da rendere impossibile qualsivoglia decisione in merito all’eccezione, ergo la sovranità. Scrive Schmitt: «la limitazione vale solo per il potere speciale: se il presidente del Reich vuole sospendere dei diritti fondamentali, allora egli è limitato dall’elencazione. A ciò si deve limitare la limitazione [...]. Ogni tentativo di costruire dell’elencazione una limitazione giuridica non solo per la sospensione, ma per ogni procedimento che tocchi un articolo della costituzione, è un inganno rispetto al tenore letterale esaminato con precisione» (C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsbegriffs bis zum proletarischen Klassenkampf*, München-Leipzig 1921, trad. it. *La dittatura*, Settimo Sigillo, Roma 2006, cit. p. 267).

⁹³ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, pp. 151-152.

⁹⁴ Il carattere fondativo della decisione in Schmitt non è da intendersi in senso forte. Il prodotto della decisione sovrana ha qui sempre una natura contingente e instabile dettata dalla sua natura secolare. Si vedrà come tale posizione venga in realtà ribaltata da Meier.

essere espulso o eliminato). Afferma Schmitt, in proposito: «non esiste alcuna norma che sia applicabile a un caos. Prima deve essere stabilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero»⁹⁵. La normalità dell'ordinamento riposa, dunque, su una decisione (non-razionale e non-fondativa in senso forte) che l'ha posta operando un taglio, una cesura, tra ciò che è normale e ciò che non lo è⁹⁶. A essere problematico per Schmitt è quel complesso di dinamiche interne alla “liberal-democrazia” che non solo condurrebbero al potere populistici e demagoghi disposti ad assecondare l'esigenza di attrarre il consenso del maggior numero di elettori (salvo poi favorire i propri interessi contro quelli del popolo che dovrebbero rappresentare)⁹⁷, ma disperderebbero anche il senso autentico e politico della democrazia, ormai dissolto in quella «mentalità matematica»⁹⁸ propria del liberalismo.

Posta in questi termini, la critica schmittiana possiede certamente una sua consistenza teorica: quelli appena descritti sono circostanze che dileggiano la democrazia liberale, a testimonianza di una profonda crisi che ne avrebbe minato le fondamenta ideologiche. E tuttavia, non è possibile ignorare il fatto che la soluzione proposta dal giurista risulti ancora più tragica del problema stesso. Non a caso, rileva Alessio Musio, alla base del messaggio schmittiano «opera l'ideale di una concezione della relazione in cui essa è privata proprio di ciò che la rende possibile: la diversità. Dietro Schmitt sta una concezione antropologica che coglie nella pluralità fra gli uomini e le

⁹⁵ C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 39.

⁹⁶ Si direbbe tra una forma di vita considerata adeguata e una, invece, inadeguata, perché incapace di incarnare i valori e le tradizioni di una data comunità. Tale soluzione, tuttavia, è propria della produzione schmittiana risalente agli anni '30, in cui il giurista era ormai avulso al decisionismo, preferendo a questo la teoria dell'ordine concreto. Cfr. C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatisch, Hamburg 1934, trad. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, Giappichelli, Torino 2002; trad. it. parz. *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie del politico*, pp. 247-75.

⁹⁷ A tal proposito, Schmitt scrive: «si sviluppano tipi di “politica” [...] parassitari e caricaturali, nei quali sopravvive ancora qualche momento antagonistico del raggruppamento originario in base all'antitesi amico-nemico, che si manifesta in tattiche e pratiche di ogni tipo, in concorrenza ed intrighi e che definisce i più strani affari e manipolazioni come “politica”» (C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 113).

⁹⁸ Id., *Dottrina della costituzione*, p. 331.

situazioni il dato problematico per la consistenza e l'identità umana»⁹⁹. È dunque necessario prendere consapevolezza del fatto che, come spiegava Norberto Bobbio, la democrazia (e con essa tutti i suoi ideali) «come forma di governo caratterizzata dall'esistenza e dal rispetto di regole che permettono la soluzione dei conflitti senza che sia necessario il ricorso all'uso della violenza, come prefigurazione, se pure sempre imperfetta, della società ideale in cui la libertà di ciascuno è compatibile con la libertà di tutti, è il nostro destino»¹⁰⁰. Ma Schmitt, diversamente, sceglie il politico, il vero destino dell'umanità.

In realtà, più che destino, il politico appare come una scelta dai contorni etici¹⁰¹: un «credo antropologico»¹⁰², una decisione per un sistema di valori (che per Schmitt sono sempre posti da un soggetto)¹⁰³ che Strauss definisce, a ragione, etica della «serietà della vita umana»¹⁰⁴. Questa si configura, sul versante politico, come la convinzione che non sempre il compromesso è possibile; che lo scontro debba esistere come reale possibilità; che non debba essere esclusa a priori la possibilità della decisione che taglia ed esclude i compossibili, poiché non ogni difficoltà può essere risolta mediante discussione e mediazione.

Sul versante etico, invece, l'archetipo esemplare dell'indecisionismo viene a coincidere con il tipo romantico, il quale – argomenta Heinrich Meier – appare in Schmitt come «l'incarnazione

⁹⁹ A. Musio, *Etica della sovranità*, p. 55. Riprendendo le argomentazioni di Hannah Arendt, diremmo che la democrazia non ha nulla a che vedere con l'omogeneità, bensì testimonia di uno spazio comune di reciproca appartenenza dove una pluralità di uomini agiscono di concerto. La politica, allora, implicherebbe uno spazio comune condiviso da uomini, che sono allo stesso tempo uguali e distinti. La politica nasce infatti nell'*infra*, nel *tra*, e si afferma come relazione. Tale spazio fisico è l'essenza e l'ambito del politico. Nella politica correttamente intesa, infatti, argomenta Arendt, ne va dell'umano, di una modalità di interagire in spazio pubblico «da cui nessun umano può astenersi senza perdere la sua umanità» (H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2001, cit. p. 128). Insomma, dire politica equivale ad affermare il potere come agire di concerto. Il potere, infatti, ha la sua fonte nella pluralità, che lo caratterizza assolutamente come non-violento. La pura facoltà di essere liberi è la fonte di ogni attività umana. Come afferma Simona Forti, «attraverso l'interazione su uno spazio condiviso, la pluralità degli unici [...] acquisisce uno statuto politico [...]» (S. Forti, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp. 39-40). Fuori dallo spazio politico non ci sono uomini liberi e uguali che, rivendicando tale libertà, la portino nella sfera politica. Al contrario, è esperienza dell'interagire in uno spazio condiviso a rendere gli attori politici uguali, consentendo loro di esperire la libertà. È dunque solo con relazione che nasce la politica, e solo con essa può dissolversi.

¹⁰⁰ N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1986, p. 182.

¹⁰¹ Strauss afferma, in proposito, che il politico può essere considerato ineluttabile «fino a quando ci sarà anche una sola, per quanto potenziale, contrapposizione politica» (L. Strauss, *Note sul concetto di politico*, p. 111)

¹⁰² *Ivi*, p. 111.

¹⁰³ È la tesi sostenuta in *La tirannia dei valori*. Qui si dice che «la validità dei valori si basa su atti di posizione (*Setzungen*)». Ciò significa che «a porre i valori è [...] l'individuo umano nel suo totale libero arbitrio puramente soggettivo. [...] La libertà puramente soggettiva della posizione dei valori (*Wertsetzung*) conduce però a un eterno conflitto dei valori e delle visioni del mondo, una guerra di tutti contro tutti, un perpetuo *bellum omnium contra omnes* al cui confronto il vecchio *bellum omnium contra omnes* e persino l'atroce stato di natura della filosofia politica di Thomas Hobbes sono autentici idilli» (C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, 1967, trad. it. *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano 2008, cit. p. 50). Come è evidente dalla polemica con il liberalismo messa in luce anche da Strauss, la logica schmittiana si inserisce perfettamente in questa dinamica di lotta, per quanto solo a livello intellettuale.

¹⁰⁴ L. Strauss, *Note sul concetto di politico*, p. 117.

dell'incapacità a prendere una [...] decisione morale; il romantico, esattamente come ogni altro borghese», e come l'esteta kierkegaardiano, aggiungeremmo noi, «vorrebbe rinviare e rimandare in eterno la decisione»¹⁰⁵. È proprio del borghese porre in cima alla gerarchia dei beni il bisogno di sicurezza: «sicurezza del corpo e della vita, [...] sicurezza di agire e vivere indisturbato, sicurezza da impedimenti all'accrescimento e al godimento di quello che possiede. Per lui nulla è più importante del Sé e della sua proprietà»¹⁰⁶, al punto da rinunciare alla decisione sul caso serio. La critica di Schmitt ha come sua fonte proprio la determinazione a difendere la serietà della vita e della decisione: «il bisogno che l'uomo morale ha di un qualcosa che vale in maniera incondizionata» – scrive sempre Meier – «richiede un mondo in cui sia iscritto indelebilmente l'aut-aut morale, una realtà in cui per l'uomo sia costantemente radicato lo scontro fra antitesi ultime».

Ora, l'umanitarismo (così come la morale a esso conforme) si presenterebbe, dal punto di vista della provocazione (etica) schmittiana, come l'imposizione di una certa uniformità. Così argomenta Schmitt di fronte all'inesorabile crollo dello *jus publicum europaeum* a favore di «un diritto universalistico-umanitario pensato su scala mondiale»¹⁰⁷: «dietro la versione universale, liberale e umanitaria è sempre riconoscibile il contesto caratteristico di specifici interessi materiali di un impero mondiale non geograficamente interconnesso che spingono verso concetti giuridici universalisticamente generalizzanti»¹⁰⁸. Tutto ciò è «un esempio dell'inevitabile correlazione tra determinati orientamenti nell'ambito del diritto internazionale e una specifica modalità di esistenza politica»¹⁰⁹ (ovvero quella di matrice liberale, le cui finalità sono il compromesso e la mediazione). Riconoscere il primato dell'umanitarismo significherebbe, quindi, dare adito a una forma di etica sovraordinata al diritto e alla politica che mette in crisi non solo l'autonomia del politico, ma anche la sua stessa esistenza, creando di fatto le condizioni per il diffondersi dei processi di neutralizzazione e spoliticizzazione atti, perlomeno apparentemente, a rendere il mondo totalmente a-politico. Non a caso, Strauss rileva che «se il politico [...] è minacciato, porlo come esistente

¹⁰⁵ H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, p. 41.

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 34-35.

¹⁰⁷ C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, in *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995, trad. it. *L'ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale con divieto di intervento per potenze straniere. Un contributo sul concetto di impero nel diritto internazionale*, in Id., *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995, trad. it. *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015, pp. 101-198, cit. pp. 140-141.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 138.

¹⁰⁹ *Ibid.*

significa qualcosa di più del semplice riconoscerne la realtà, significa cioè intervenire in favore del politico minacciato, quindi affermare il politico»¹¹⁰.

L'argomentazione proposta da Schmitt appare geniale nella sua radicalità: se il sentimento pacifista fosse così forte da non temere neppure la guerra come mezzo per combattere la guerra stessa (la «guerra contro la guerra»¹¹¹, come la definisce Schmitt), allora verrebbe dimostrato che tale contrapposizione è realmente politica, «poiché è abbastanza forte da raggruppare gli uomini in amici e nemici»¹¹². In questo caso, il pacifismo confermerebbe la guerra, anche solo come possibilità reale, quindi la sua ragion d'essere. Ma una siffatta forma di ostilità, afferma Schmitt, «l'ultima guerra finale dell'umanità»¹¹³, non può che dirsi disumana, poiché squalifica il nemico dal punto di vista morale, trasformandolo in un mostro inumano che non può essere solo sconfitto, ma definitivamente «*distrutto, cioè non deve essere più soltanto un nemico da rintracciare nei suoi confini*»¹¹⁴. In queste parole di Schmitt emerge, a ben vedere, una profonda preoccupazione di natura etica. Difatti – argomenta il giurista – «proclamare il concetto di *umanità* [...], monopolizzare questa parola [...] potrebbe manifestare soltanto [...] la terribile pretesa che al nemico va tolta la qualità di uomo, che esso dev'essere dichiarato *hors-la-loi* e *hors-l'humanité* [...]»¹¹⁵. L'umanitarismo, quindi, nell'istante in cui individua un potenziale nemico, non comporterebbe altro che l'esclusione di qualsivoglia qualità che farebbe del nemico un uomo degno di rispetto. Pertanto, la ragione che, secondo Strauss, conduce Schmitt ad affermare il politico «risulta chiaramente dalla sua polemica contro l'ideale che corrisponde alla negazione del politico. Questo ideale non viene in fin dei conti mai rifiutato, ma piuttosto detestato da Schmitt perché utopistico»¹¹⁶. Qui Strauss si richiama direttamente a una tesi espressa ne *Il concetto di politico*, secondo la quale «se cadesse perfino la distinzione di amico e nemico, anche come pura eventualità, allora esisterebbe soltanto una concezione del mondo, una cultura, una civiltà, un'economia, una

¹¹⁰ L. Strauss, *Note sul concetto di politico*, pp. 111-12. Certamente, il susseguirsi di conflitti nella storia umana – anche in epoca recente – potrebbero far pensare altrimenti. In verità, parrebbe che l'argomentazione di Schmitt, più che basarsi su asserzioni salde e invariabili, muova da un principio puramente empirico: poiché nel corso dei secoli l'uomo si è impegnato in numerosi conflitti, allora la lotta diviene una costante del comportamento e della natura umane. In proposito si veda il saggio di C. Hedges, *What Every Person Should Know About War*, Free Press, New York 2003, in cui l'autore dimostra come, nell'arco degli ultimi 3.400 anni di storia, l'uomo abbia vissuto un periodo di pace globale corrispondente al solo 8% degli oltre tre millenni totali (circa 268 anni). Pertanto, pur non potendo definire il politico come il destino dell'umanità, anche per le ragioni addotte da Strauss, concepire il conflitto come una costante dell'esistenza umana parrebbe innegabile.

¹¹¹ C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 119.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ivi*, p. 120.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 139-40.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 116.

morale, un diritto, un arte, uno svago ecc. non contaminate dalla politica ma non vi sarebbe più né politica né Stato»¹¹⁷. Strauss ritiene, quindi, che per Schmitt la politica e lo Stato rappresentino l'unica garanzia al fine di evitare che il mondo si riduca a puro intrattenimento o svago.

In un tale contesto (per Schmitt evidentemente distopico), il concetto stesso di umanità si trasformerebbe in quella nozione discriminatoria attraverso cui individuare il nemico, sicché, pur di fronte a un processo di spoliticizzazione, una guerra sarebbe comunque e sempre possibile. Ma ciò, in ultima istanza, potrebbe verificarsi solo se si accettasse di privare il nemico della sua qualità di uomo, relegandolo alla condizione di mero animale: una soluzione talmente radicale da cui persino Schmitt si tiene lontano. Difatti, per ragioni di onestà intellettuale, bisogna ammettere che in Schmitt (perlomeno, negli anni precedenti e successivi la sua adesione al nazionalsocialismo) la guerra contro il nemico non raggiunge mai l'estrema inumanità. Da questo punto di vista, il giurista tedesco si fa portavoce di un ideale alquanto "cavalleresco" della guerra e del nemico¹¹⁸. Quest'ultimo, infatti, deve essere riconosciuto come soggetto sovrano e, cosa ancora più importante, come un uomo, un uomo che si rispetta, che non si odia, ma che si affronta proprio perché lo si rispetta. Insomma, non vi sarebbe guerra senza rispetto, sembra lasciare intendere Schmitt, sebbene resti sempre il sospetto che tali tesi si riducano a un tentativo di rendere eticamente accettabile una dottrina che pretende di eliminare ogni legittimità a un'idea ormai cardine della nostra civiltà, come quella dei crimini contro l'umanità. È chiaro, pertanto, che l'immagine proposta da Schmitt dell'umanitarismo non corrisponde al reale: dell'umanitarismo il giurista individua solo il dato problematico (che di certo è presente)¹¹⁹, offrendone un'immagine che ben si accorda alla polemica da lui ingaggiata contro l'Occidente e la sua supposta mira espansionistica e uniformante di carattere culturale. Con ciò, Schmitt dischiude una problematica ancora oggi irrisolta e spesso dibattuta, quella riguardante lo *status* dell'umanitarismo e dei diritti umani. L'idea che l'umanitarismo coincida con una forma di imposizione propugnata dall'Occidente è propria anche di alcune culture che imputano a quella occidentale una forma di ingerenza non dissimile da quella denunciata da Schmitt¹²⁰. Ciò che, in ultima istanza, accomuna le posizioni sopraccitate sembra

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 138-39.

¹¹⁸ Afferma Schmitt in un passo: «la guerra può divenire [...] qualcosa di analogo a un duello, uno scontro armato tra *personae morales* determinate territorialmente [...]» (Id., *Il nomos della terra*, p. 165).

¹¹⁹ Numerose sono, ancora oggi, le critiche mosse nei confronti della strumentalizzazione dell'umanitarismo al fine di giustificare guerre. In proposito, si veda C. Jean-G. Dottori, *Guerre umanitarie. La militarizzazione dei diritti umani*, Dalai, Milano 2012.

¹²⁰ Tali questioni, evidentemente di enorme importanza, nonché di estrema delicatezza, meriterebbero una trattazione a sé stante. Per approfondimenti cfr. A.A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, Syracuse (NY), 1990, trad. it. *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2011.

essere il mancato riconoscimento della dignità intrinseca dell'essere umano. Con questa mancanza, Schmitt nega ai crimini contro l'umanità – nonché agli stessi diritti umani – qualsivoglia forma di legittimità, andando quindi a ledere una delle conquiste della civiltà contemporanea, che riconosce nel pluralismo e nella dignità della persona il suo punto di forza. Non a caso, Martha C. Nussbaum elabora la sua teoria delle capacità muovendo dall'«idea intuitiva di una vita meritevole della dignità che spetta agli esseri umani»¹²¹. Questa, difatti, si basa «su di una visione normativa delle capacità umane fondamentali di tipo multiculturale, strettamente connessa a una forma di liberalismo politico», venendo quindi a coincidere con un approccio «normativo universalistico» che dovrebbe essere implementato dai governi di tutti i paesi, «quale minimo essenziale richiesto dal rispetto della dignità umana»¹²². Evidente è allora la polemica diretta contro la logica schmittiana che, senz'altro, critica a ragione il finto appello all'umanitarismo allo scopo di generare uniformità, ma che non può certamente dirsi legittima quando pretende incarnare il discorso etico e politico sull'universalità alla stregua di un'inevitabile affermazione di uniformità. L'umanitarismo, difatti, deve identificarsi con un messaggio universalistico fondato sul riconoscimento della dignità umana che deriva dal fatto stesso di appartenere alla condizione umana, malgrado tutte le possibili differenze (di salute, di età, sesso, condizione economica, culturale e sociale).

Ora, come anticipato poc'anzi, tali preoccupazioni etiche scuotono vivamente la coscienza del giurista. E come tali non passarono inosservate agli occhi di un lettore attento come Strauss¹²³ che, proprio in *Note sul concetto di politico*, dimostra la presenza di una curvatura etica nell'impostazione schmittiana, capace, evidentemente, di insidiare il presupposto di autonomia del politico dall'etico.

Il primo passo di Strauss consiste nell'argomentare contro una lettura superficiale del politico che vedrebbe nella riflessione schmittiana una totale incapacità a distaccarsi dalla *Kulturphilosophie*

¹²¹ M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Il Mulino, Bologna 2002, cit. p. 57 (ed. or., Cap. I: *Disabled Lives: Who Care?*, in "The New York Review of Books", vol. 48, n. 1, 2001; Cap. II: *Women's Capabilities and Social Justice*, in "Journal of Human Development", vol.1, n. 2, July 2000, pp. 219-247; Cap. III: *The Future of Feminist Liberalism*, in "Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association", vol. 74, n. 2, November 2000, pp. 47-79). I temi del saggio sono affrontati in modo più sistematico dalla Nussbaum nel suo testo *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, United Kingdom USA 2000, trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001. Nussbaum formula l'approccio delle capacità considerandolo «come il più adeguato sia a fondare un'idea di diritti umani universali sia a valutare la qualità della vita» (C. Saraceno, *Pensare i bisogni e vedere le relazioni per argomentare la giustizia* in M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, p. 7). L'idea di fondo che guida il percorso della Nussbaum è la possibilità di identificare principi universali che possano non solo garantire il rispetto della dignità umana, ma anche tenere conto della condizione di bisogno degli esseri umani.

¹²² Id., *Giustizia sociale e dignità umana*, p. 57.

¹²³ Chiaramente ci si riferisce solo alle tesi espresse ne *Il concetto di politico*, non alle opere successive, a cui Strauss non poté fare riferimento per la stesura del suo saggio. Certamente, queste ultime non farebbero che avvallare le tesi del filosofo tedesco.

liberale. Schmitt – argomenta Strauss – commetterebbe un errore qualora leggesse il politico come un mero ambito della cultura (definita «l'unità di “pensare e agire umani”»)¹²⁴ alla pari della morale, dell'estetica e dell'economia. Diversamente, «questa collocazione del politico accanto e sullo stesso piano delle altre “province culturali” viene esplicitamente rifiutata: la distinzione fra amico e nemico “non è equivalente e nemmeno analoga a queste altre distinzioni”. Il politico *non* designa un “nuovo e proprio ambito oggettivo” [della cultura]»¹²⁵, bensì veicola, nella sua “eccezionalità” rispetto agli altri ambiti, una serrata critica al concetto dominante di cultura – ovvero alla reale possibilità della guerra e dello scontro fisico come caso serio per antonomasia, la quale si sviluppa come un attacco alla dottrina dell'autonomia dei diversi ambiti della cultura. La seconda parte del saggio è quella teoreticamente più rilevante ai nostri fini. Qui la critica di Strauss si fa più incisiva, sino alla (apparentemente) paradossale conclusione per cui la critica schmittiana al liberalismo sia essa stessa liberale.

Il merito di Strauss è quello di aver messo in luce come il liberalismo – alla pari del politico – sia una decisione etica per una forma di esistenza che mette in crisi la serietà della vita difesa a gran voce da Schmitt; ragion per cui l'impostazione del giurista deve essere letta, paradossalmente, come chiosa Musio, in «termini umanistici»¹²⁶ (senza ovviamente dimenticare la problematicità che circonda tale espressione nell'opera del giurista). Pur venendo occultato da Schmitt, infatti, questo risultato si evince quando «diciamo che il politico è un carattere fondamentale della vita umana, [cioè] che l'uomo cessa di essere uomo se cessa di essere politico»¹²⁷. Ma con ciò «intendiamo dire anche e precisamente che l'uomo cessa di essere umano se cessa di essere politico»¹²⁸. In altri termini, per quanto la concezione schmittiana tragga la sua forza dalla rivendicazione dell'autonomia del politico, l'ideale di questa autonomia risulta in realtà negato, poiché subordinato a una precisa concezione antropologica. «L'affermazione del politico» – dichiara Strauss – «è [...] l'affermazione della pericolosità dell'uomo»¹²⁹. A ben vedere, di questa pericolosità umana Schmitt discute nel suo saggio sul politico. In particolare, tre sono le argomentazioni-chiave in tal senso. Anzitutto, che «si potrebbero analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano, consapevolmente o

¹²⁴ L. Strauss, *Note sul concetto di politico*, p. 100.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ A. Musio, *Etica della sovranità*, p. 59.

¹²⁷ L. Strauss, *Note sul concetto di politico*, p. 110.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ivi*, p. 111.

inconsapevolmente, un uomo “cattivo per natura” o “buono per natura”); che tale «distinzione è del tutto sommaria e non va presa in senso specificamente morale o etico»¹³⁰; e che, infine, «tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l’uomo come “cattivo”, che cioè lo considerano come un essere estremamente [...] pericoloso»¹³¹. Di come Schmitt interpreti tale malvagità, Strauss dichiara che egli la intende «come “malvagità” animalesca e perciò innocente»¹³². Sennonché, in questo modo, Schmitt si pone in contraddizione con le sue stesse tesi:

«Schmitt parla della malvagità, da intendersi non in senso morale, con innegabile *simpatia*. Ma questa simpatia altro non è che ammirazione per la forza animalesca; [...] [e] la sua inadeguatezza si mostra già nel fatto che *ciò che* viene ammirato non si è affatto rivelato come un vantaggio, bensì come una mancanza: come una condizione di bisogno (cioè come un essere bisognosi di dominio). La pericolosità dell’uomo, rivelatasi come bisogno di dominio, può essere intesa in maniera adeguata solo come cattiveria morale»¹³³.

Pertanto, se anche Schmitt, in accordo con Hobbes, configura la malvagità come innocente, per Strauss essa può essere compresa solo come cattiveria morale. Nel caso, infatti, in cui Schmitt leggesse la malvagità umana come semplice cattiveria innocente, allora sarebbe costretto ad ammettere – come Hobbes – la necessità della civiltà e della cultura come strumento di contrasto alla “maledizione” del politico e alla natura illiberale degli uomini, adeguandosi, di conseguenza, alla logica liberal-occidentale. Diversamente, qualora Schmitt volesse restare fedele ai principi teorici della sua riflessione (ovvero il decisionismo), dovrebbe interpretare la cattiveria umana in senso morale e la pericolosità dell’uomo come bisogno di dominio – un dominio che può essere esercitato solo mediante una decisione sovrana in grado di incanalare l’energia negativa e caotica della conflittualità politica.

Ora, l’orizzonte antropologico del politico potrebbe essere spiegato anche diversamente – dato il carattere di ambiguità che circonda l’opera schmittiana. Se, infatti, si presuppone che il politico sorga ovunque vi sia una contrapposizione tanto intensa da dividere gli uomini in raggruppamenti di

¹³⁰ C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 143.

¹³¹ *Ivi*, p. 146.

¹³² L. Strauss, *Note sul concetto di politico*, p. 115. Questa sarebbe la concezione hobbesiana della malvagità. Strauss afferma che Hobbes definisce “malvagio” l’uomo dello stato di natura alla pari degli «*animali* mossi dai loro impulsi», ovvero come malvagità «*innocente*», propria di un qualsivoglia animale che, «perdendo qualcosa di sé, può diventare assennato e quindi essere educato» (*Ivi*, p. 114). A questo livello si situa la grande differenza fra Schmitt e Hobbes notata da Strauss. Il filosofo inglese rifugge dallo stato di natura perché vede in esso la piena e compiuta espressione della «naturale malvagità degli uomini» (in tal senso Strauss vede in Hobbes il fondatore del moderno concetto di civiltà e il padre del liberalismo, il cui obiettivo ultimo e fondamentale, dimenticato dai pensatori a lui successivi, è combattere suddetta malvagità), mentre Schmitt risponde a questo rifiuto contrapponendo il politico, poiché esso corrisponde allo «“stato di natura” che sta a fondamento di ogni cultura» (*Ivi*, p. 106 e 104).

¹³³ *Ivi*, p. 115.

amici e nemici, allora una teoria politica che esprima la fede nella bontà naturale dell'uomo cadrebbe in contraddizione. L'esistenza di un ordine coattivo e coercitivo, cioè, potrebbe essere giustificata solo a partire da una "problematicità" interna all'umano: la reale possibilità che l'uomo rechi danno ai propri simili, dando luogo a contrapposizioni amico-nemico.

Su questo punto appare in accordo anche Galli quando afferma che «l'utilizzazione, da parte di Schmitt, come criterio per distinguere fra le teorie politiche, dei loro presunti presupposti antropologici [...] non vuole avere alcun significato morale o teologico, e vale soltanto a consentire di comprendere se una determinata teoria politica presupponga la "facilità" oppure la "tragicità" dell'ordine e della sua creazione»¹³⁴. Un'antropologia di carattere negativo (propria di autori come Hobbes e i controrivoluzionari cattolici, di cui il giurista appare profondamente influenzato), pertanto, «importa a Schmitt solo perché attraverso di essa questi autori metaforizzano l'origine della politica, si rendono consapevoli del "politico", ovvero del fatto che la politica è determinata in ultima istanza dalla possibilità reale del nemico; quello che interessa a Schmitt dell'antropologia è allora che questa sia strutturata in modo da rendere possibile il riconoscimento dell'origine [...]»¹³⁵ del moderno come conflitto, ovvero il politico. Detto altrimenti, un'insistenza sulla centralità di un'antropologia negativa in Schmitt può condurre all'attribuzione di un intento fondativo che – come argomenta Galli – parrebbe restare estraneo alle finalità dell'argomentazione schmittiana¹³⁶. E tuttavia, è altrettanto innegabile il fatto che Schmitt non si sia mai espresso apertamente in merito a queste tematiche, lasciando in parte irrisolto il nodo circa le condizioni di possibilità della sua antropologia. Non è un caso, infatti, che su questo punto facciano leva le proposte teoriche di Strauss e Meier, i quali effettivamente non escludono che la riflessione schmittiana – proprio in virtù dei suoi numerosi sottintesi – possa essere compresa nell'ambito di un orizzonte teorico di questo tipo.

Al di là di questi pur importanti dibattiti, è indubbio che il grande merito dell'argomentazione straussiana debba essere riconosciuto nell'aver colto e sviluppato l'intuizione dello Schmitt di *Romanticismo politico*: la condanna di una vita all'insegna dell'intrattenimento e dello svago a favore di quella che Strauss denomina etica della serietà della vita – per quanto Schmitt ne intraveda solo il versante politico. Da qui appare chiaro che lo Schmitt di Strauss «afferma il politico perché nell'essere minacciato del politico vede minacciata la serietà della vita umana»: «l'affermazione del

¹³⁴ C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 757.

¹³⁵ *Ivi*, p. 758.

¹³⁶ Cfr. *Ivi*, p. 784.

politico, in definitiva, nient'altro è che l'affermazione del morale»¹³⁷. In altri termini, lo scopo dello Schmitt di Strauss non è quello di affermare il politico come opposizione amico-nemico, bensì sostenere la serietà della vita. Così facendo, Schmitt pretende distaccarsi da una concezione dell'esistenza umana (politicamente intesa) che fa della negazione del politico il suo punto di forza, e che assume come principio fondamentale, soprattutto, la «libertà degli interessi»¹³⁸.

Considerare legittime le critiche mosse da Strauss, significa chiedersi come l'affermazione del politico possa tradursi in una proposta di carattere etico, dato il primato del primo sulle altre province culturali? La risposta oltremodo geniale di Strauss è che quando Schmitt parla di “morale” intende una morale ben definita, «vale a dire una morale che è in fondamentale contraddizione con il politico. “Morale” è per Schmitt [...] sempre “morale-umanitario [...]»¹³⁹. A fare da sfondo è, ancora una volta, la polemica di Schmitt contro il liberalismo e la pretesa occidentale (americana, perlopiù) di dare origine a un mondo totalmente spolicizzato. Proprio a questo livello la riflessione di Schmitt si piega alla logica liberale: nel trattare il punto di vista umanitario come una morale, a parere di Strauss,

«Schmitt si riallaccia alla concezione che i suoi oppositori hanno della morale, anziché mettere in questione la pretesa della morale umanitario-pacifista di essere una morale, restando quindi schiavo della concezione da lui combattuta. [...] L'affermazione del politico come tale risulta un liberalismo di segno capovolto e così si dimostra vero quanto constatato da Schmitt, ossia che “la sistematica straordinariamente coerente e consequenziale del pensiero liberale non è ancora sostituita oggi in Europa da nessun altro sistema”»¹⁴⁰.

Così facendo, Strauss assesta il colpo decisivo al politico schmittiano, mostrandone la profonda dipendenza da una logica (quella liberale) che il giurista ha costantemente cercato di rendere inoffensiva e inattuabile.

L'importanza del testo di Strauss per i fini qui preposti è indubbia: mediante una scrupolosa analisi del saggio schmittiano, il filosofo tedesco riesce nell'impresa di mettere in discussione l'architrave concettuale della riflessione del giurista, aprendo uno scorcio interpretativo certamente originale, in grado soprattutto di palesare un'assoluta commistione etica del politico. Tale postura interpretativa ha avuto, oltretutto, il merito di influenzare profondamente la letteratura critica. Il

¹³⁷ L. Strauss, *Note sul concetto di politico*, p. 117.

¹³⁸ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, p. 386.

¹³⁹ L. Strauss, *Note sul concetto di politico*, p. 121.

¹⁴⁰ *Ibid.*

riferimento è alle tesi elaborate da Meier, il quale fa propria (sebbene con qualche forzatura)¹⁴¹ la critica mossa da Strauss relativa alla necessità di interpretare la cattiveria umana come corruzione morale. In particolare, il tracciato seguito da Meier si realizza per mezzo dell'attribuzione di un significato profondamente teologico – e non solo teologico-politico – alla cattiveria morale messa in campo da Strauss.

4. *Un fondamento per il politico*

Meier è senza ombra di dubbio lo studioso le cui ricerche hanno più influenzato la letteratura critica in merito alla questione del *fondamento* del politico. Il nucleo argomentativo delle sue tesi (su cui si tornerà ampiamente più avanti) è incentrato sulla convinzione che il pensiero di Schmitt risulti comprensibile solo se associato alla fede nella Rivelazione, da cui l'intera riflessione del giurista sembri derivare. In quest'ottica, Meier intende la teologia politica schmittiana in senso strettamente sostanziale, ovvero fondativo: la teologia politica sarebbe una dottrina che si rifà alla Rivelazione cristiana e che obbedisce all'autorità divina¹⁴². Si tratta, evidentemente, di una tesi molto distante da quella proposta da Schmitt all'interno di *Teologia politica*, secondo cui il paradigma teologico-politico coinciderebbe con un teorema della secolarizzazione (una «sociologia dei concetti giuridici»)¹⁴³ testimoniante il nesso analogico e sistematico fra i concetti teologici e quelli della dottrina dello Stato (Galli, difatti, come accennato, spegne sin da subito qualsivoglia potenziale dibattito sul tema affermando che un'interpretazione «della presentazione schmittiana come determinat[a] dalla teoria del peccato originale» sia fondamentalmente errata, poiché appare «abbastanza modesta nei suoi contenuti e nei suoi intenti, e più analogica che scientifica [...]»)¹⁴⁴. Appare dunque chiara la postura interpretativa di Meier, il quale intende il carattere fondativo della teologia politica schmittiana in senso forte, rifiutando, di conseguenza, la deriva secolarizzante cui

¹⁴¹ È la tesi sostenuta, tra l'altro, da Altini, il quale insiste sulla scarsa ortodossia con cui Meier interpreta le *Anmerkungen* straussiane. In particolare, l'insistenza che Meier riserverebbe al fondamento teologico della polemicità di Schmitt contro il liberalismo mal si accorderebbe con il taglio delle osservazioni di Strauss. Per approfondimenti cfr. C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica*, pp. 54-56 (nota 20).

¹⁴² Secondo l'autore, Schmitt sarebbe debitore di Hobbes, il quale dedica al tema teologico (o teologico-politico) un'ampia sezione del *Leviatano* (cfr. T. Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, 1651, trad. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2014, qui pp. 303-566). Scrive Meier: «ogni interpretazione di Schmitt dipende dall'interpretazione che si dà del suo libro sul Leviatano» (*La lezione di Carl Schmitt*, p. 8). Sull'importanza e sull'interpretazione del testo di Hobbes discuteremo nel proseguo di questo lavoro.

¹⁴³ C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 66.

¹⁴⁴ C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 757. Cfr. anche p. 784.

Schmitt sottopone il suo pensiero¹⁴⁵. Il presupposto di tale interpretazione è da ricercare, in verità, nell'ambiguità che circonda la proposta teorica del giurista tedesco, il quale, a parere di Meier, chiarisce il reale fondamento del suo pensiero solo dopo la pubblicazione del saggio di Strauss. Meier, in proposito, nota rilevanti mutamenti apportati alle diverse versioni de *Il concetto di politico* (1927, 1932, 1933), al punto tale da affermare che esso è «l'unico scritto che Schmitt ha pubblicato in tre differenti versioni. È l'unico scritto le cui variazioni non si limitano a levigature stilistiche [...], bensì rappresentano interventi sulla sua concezione stessa, tali da offrire importanti chiarimenti sul piano dei contenuti. Ma *Il concetto di politico* è anche l'unico scritto in cui Schmitt reagisce a una critica compiendo significative cancellature, integrazioni e riformulazioni. Soltanto nel caso di questo scritto Schmitt ha dialogato con un suo interprete [...]»¹⁴⁶. Tali mutamenti, agli occhi di Meier, mostrerebbero in che misura le edizioni successive al 1932 (anno di pubblicazione delle *Anmerkungen*) accolgano le osservazioni critiche di Strauss.

Già è stato osservato come Schmitt, agli occhi di Strauss, avrebbe dovuto far propria una concezione della malvagità umana in senso morale, soprattutto al fine di potersi dire totalmente coerente con il suo professato decisionismo: Meier evidenzia, in tal senso, come nell'edizione del 1933 del saggio sul politico Schmitt compia delle vere e proprie modifiche al testo, aggiungendo passaggi che lascerebbero intuire l'esistenza di un nesso fondativo tra ordine politico e peccato originale, ovvero fra teologia e politica. Secondo l'autore, la contrapposizione politica per antonomasia (quella in senso eminente, ossia il punto di massima dissociazione) sarebbe quella relativa al nemico provvidenziale che Schmitt presenterebbe citando il discorso di Cromwell del 1656, dove la Spagna papista viene indicata come «*natural enemy by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God. [...] Lo spagnolo è il vostro nemico, la sua enmity is out into him by God; egli è the natural enemy, the providential enemy*»¹⁴⁷. Insomma, la Spagna papista sarebbe da considerarsi il nemico naturale e provvidenziale per ordine di Dio. E il conflitto con suddetto nemico provvidenziale rappresenterebbe il punto di massima tensione politica che divide gli uomini in amici e nemici in forza della fede di appartenenza. Di questo passo, l'unificazione del mondo e la scomparsa della contrapposizione amico-nemico equivarrebbero all'annullamento della parola di Dio espressa in Genesi 3,15: «*voglio porre ostilità fra il tuo seme e il suo seme*». E soprattutto: la stessa morale umanitaria viene attaccata da Schmitt perché in essa – prosegue Meier – egli «vede il

¹⁴⁵ Sul punto si rimanda anche ad A. Borghesi, *Carl Schmitt* (che sarà oggetto di discussione nei capitoli successivi), in cui l'autore si propone di ricalibrare l'influenza del cattolicesimo nell'orizzonte intellettuale del giurista tedesco.

¹⁴⁶ H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, pp. 15-16.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 36.

veicolo di una nuova fede che si oppone a Dio. La combatte perché in essa riconosce un “acceleratore” di quel processo che porta all’autodeificazione dell’uomo»¹⁴⁸ e di cui la cultura romantica si è resa espressione.

È opinione di Meier che la «fede nella verità di questa frase» sia «il fondamento su cui è costruita la Teologia politica di Schmitt»¹⁴⁹. Di conseguenza, la realtà liberale, quella in cui, secondo il giurista, «il concetto politico di *lotta* diventa [...], sul piano economico, *concorrenza* e [...] *discussione*», in cui «si instaura la dinamica di concorrenza eterna e di discussione eterna» e «lo *Stato* diventa società»¹⁵⁰ – sino alla piena neutralizzazione –, sarebbe quella in cui trionfa l’Anticristo, il nemico per antonomasia. Il positivismo di Schmitt sarebbe, dunque, solo retorico, poiché – scrive Meier – «il politico trova la sua più profonda fondazione nel peccato originale. [...] La fede è il bastione inespugnabile della politica»¹⁵¹. Ora, come nel caso del “fondamento” etico del politico messo in luce da Strauss, anche qui Schmitt occulterebbe la sua reale posizione, principalmente per due ragioni. In primo luogo, ci dice Meier, «Schmitt si vede di fronte a un nemico che “vorrebbe diluire addirittura la verità metafisica in una discussione”»¹⁵² e per questo motivo deciderebbe di fare oggetto della sua critica il presupposto metafisico o teologico del liberalismo, senza che la propria posizione emerga, così da attirare i suoi avversari sul campo a lui congeniale. Così facendo, Schmitt sottrarrebbe la propria fede «al dialogo eterno» e all’«eterna concorrenza di opinioni»¹⁵³. La seconda ragione, invece, sarebbe da ricercare nell’inutilità e impossibilità di dialogare su «questioni legate alla Rivelazione divina [che] non si adattano a essere discusse con chi non crede»¹⁵⁴. In entrambi i casi, quindi, la strategia adottata da Schmitt sarebbe volta a impedire il riconoscimento della sua posizione per mano dei suoi avversari. Detto altrimenti, l’opera di Schmitt avrebbe il compito di rispondere alla provocazione dell’epoca moderna che, facendo della fede un elemento accessorio e relegandolo alla semplice sfera privata, si sentirebbe in dovere di prospettare una piena laicizzazione. La battaglia finale vede quindi schierarsi fede contro fede, ortodossia contro eresia, poiché aggirare la decisione su Dio risulta impossibile: anche la presupposta neutralità viene, giocoforza, trascinata in quell’orizzonte irriducibile e totalizzante che

¹⁴⁸ Id., *La lezione di Carl Schmitt*, p. 54.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 40.

¹⁵⁰ C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 158.

¹⁵¹ H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, pp. 60-61.

¹⁵² Id., *La lezione di Carl Schmitt*, p. 74.

¹⁵³ Id., *Carl Schmitt e Leo Strauss*, p. 74.

¹⁵⁴ *Ivi*, pp. 74-75.

è il conflitto. A fare da sfondo, pertanto, è di nuovo quella serietà della vita introdotta da Strauss per cui non è mai possibile dichiararsi neutrali o indifferenti – in questo caso – rispetto alla fede e alla serietà che essa chiama in causa. Ed è proprio su questo punto che entra in gioco Kierkegaard.

5. Serietà, ripetizione, eccezione: fra Schmitt e Kierkegaard

Nella pluridecennale produzione scientifica schmittiana, Kierkegaard appare come uno fra i numerosi autori di cui il giurista fa uso (seppur implicitamente) al fine di rafforzare la sua posizione teorica. In particolare, nel saggio dedicato alla figura di Donoso Cortés Schmitt definisce «gli scritti di Kierkegaard degli anni precedenti al 1848 [...] la critica più alta ed estrema del suo tempo»¹⁵⁵. Un primo e tacito richiamo a Kierkegaard è presente in uno scritto del 1913 intitolato *Schattenrisse* che Schmitt pubblica con lo pseudonimo di Johannes Negelinus mox Doctor¹⁵⁶. Il testo è un affresco satirico di alcuni personaggi (come Pipino il breve, Thomas Mann, e altri) accomunati dal fatto di essere «gente non senza capacità, che incorre soltanto nell'errore che a ogni talento appartenga un pubblico, a ogni idea un auditorio che batta i piedi»¹⁵⁷. Come i romantici, diremmo, riducono il mondo a un palcoscenico, la realtà a un pretesto per esplicitare la loro creatività. Interessante – nota Nicoletti – è il parallelo con Kierkegaard presente in questo scritto: «non solo per l'uso dell'ironia e della pseudonimia, ma per il titolo stesso di questo saggio: “Silhouettes”, *Schattenrisse*, è il titolo di una sezione dell'opera *Enten-Eller* di Kierkegaard»¹⁵⁸.

Il riferimento a Kierkegaard si farà più esplicito l'anno seguente, quando Schmitt pubblicherà *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*. Nell'introduzione al saggio il giurista rivolge al tempo presente una serrata critica volta a restituire l'immagine dell'uomo moderno, strenuo sostenitore che la sua epoca sia «un tempo “libero”, scettico, nemico dell'autorità, e del tutto individualistico»¹⁵⁹ – nonché la prima ad aver scoperto l'individuo e ad averlo finalmente liberato. Tuttavia – aggiunge Schmitt – «un tempo che si presenta in modo scettico ed esatto non può

¹⁵⁵ C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven, Köln 1950, trad. it. *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano 1996, cit. p. 103) e fa esplicito riferimento a un testo del filosofo danese tradotto in tedesco con il titolo *Kritik Der Zeit* nel 1914 (cfr. S. Kierkegaard, *En literair Anmeldelse*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, 28 voll., Gads Forlag, Copenaghen 1997-2013, qui vol. VIII, trad. it. *La nostra epoca*, Morcelliana, Brescia 2013).

¹⁵⁶ J. Negelinus, mox Doctor, *Schattenrisse*, Straßburg-Leipzig, 1913. Per approfondimenti si veda M. Nicoletti, *Alle radici della “teologia politica” di Carl Schmitt: gli scritti giovanili (1910-1917)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 10, 1984, pp. 255-316.

¹⁵⁷ J. Negelinus, *Schattenrisse*, p. 30.

¹⁵⁸ M. Nicoletti, *Alle radici della “teologia politica”*, p. 271.

¹⁵⁹ C. Schmitt, *Il valore dello Stato*, p. 22.

contemporaneamente definirsi individualistico; né lo scetticismo né le scienze esatte della natura, infatti, sono in grado di fondare un'individualità; esse possono arrestarsi di fronte al singolo individuo, come se fosse un fatto ultimo non ulteriormente spiegabile o dubitabile, tanto poco quanto lo potrebbero fare di fronte a un Dio personale»¹⁶⁰. La cultura positivista, in altri termini, non è in grado di spiegare l'individuo, né tantomeno rendergli giustizia, poiché pretende spiegare analogamente l'interiorità e il mondo, appiattendolo quindi la complessità e la ricchezza dell'umano. L'epoca presente è per Schmitt

«l'epoca della macchina, dell'organizzazione, l'epoca meccanicistica [...] – l'epoca che rivela ciò che le manca mediante gli oggetti della sua nostalgia e della propria esaltazione fantastica, l'epoca la cui cultura [...] culmina in un'idea di “impresa” che si estende fino all'ambito della vita spirituale, dell'arte e della scienza, l'epoca dell'economia monetaria, della tecnica, dell'arte e della regia, della mediazione assoluta e della calcolabilità generalizzata che si estende persino alle produzioni letterarie – quest'epoca può essere detta individualistica soltanto *per antiphrasin* [...]. Nessun tempo ha mai avuto tale bisogno di codificazioni e sussunzioni»¹⁶¹.

La critica del tempo di Schmitt – nota Nicoletti – molto ha in comune con quella kierkegaardiana riferita alla società di massa da lui conosciuta¹⁶² (come Schmitt stesso ammetterà molti anni dopo nel saggio su Donoso Cortés): «azione e decisione» – scrive Kierkegaard – «sono oggi molto rare [...]. L'epoca nostra, con le sue vampate di entusiasmo seguite da un'indolenza apatica cui va tutt'al più di scherzare, ha molta attinenza con il comico» – precisamente con l'ironia individuata da Schmitt come uno dei tratti tipici dell'atteggiamento romantico. E ancora: «mentre un'epoca appassionata accelera, solleva e abbatte, esalta e umilia, un'epoca riflessa e priva di passione fa il contrario: strozza e impedisce, livella. [...] Se una rivolta al suo apice somiglia a un'eruzione vulcanica che non consente di udire le proprie parole, il livellamento al suo apice somiglia a un silenzio di tomba dove si può udire il proprio respiro, un silenzio di tomba da cui non può levarsi nulla, ma in cui tutto profonda giù stremato»¹⁶³. Non è difficile riscontrare nelle parole di Kierkegaard – anche a distanza di più di un secolo – assonanze con l'odierna società tecnologica,

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 23.

¹⁶¹ *Ivi*, pp. 23-24.

¹⁶² M. Nicoletti, *Alle radici della “teologia politica”*, p. 275. Il rapporto fra Schmitt e Kierkegaard alla luce del paradigma teologico-politico sarà oggetto di discussione nel successivo capitolo.

¹⁶³ S. Kierkegaard, *La nostra epoca*, p. 48.

così come con quel «secolo breve»¹⁶⁴ che è stato il Novecento, teatro di inespugnabili atrocità e di processi di massificazione senza precedenti¹⁶⁵.

Per quanto possano essere evidenti – e in alcuni casi espliciti – i debiti di Schmitt nei confronti di Kierkegaard, non è possibile ignorare né il fatto che la critica elaborata dal giurista nel suo saggio giovanile, a differenza di quella del filosofo danese, non considera la soggettività come bersaglio polemico – ma è limitata alla forma-Stato, di cui Schmitt vuole giustificare la legittimità a fronte della deriva culturale moderna – né, tantomeno, la tendenza propria del giuspubblicista tedesco a sussumere autori a scopi prettamente polemici, e non dogmatici. Ciò nonostante, assumendo una prospettiva prettamente etica risultano altrettanto evidenti diverse analogie che intercorrono nelle opere dei due autori, specialmente in relazione alla nozione di *serietà della vita* – la quale assume invero tinte kierkegaardiane, giacché si rivela centrale nell’opera del filosofo danese. Non è infatti casuale la citazione di Schmitt in una nota di *Romanticismo politico* in cui il giurista definisce espressamente Kierkegaard come «l’unico grande romantico» – Kierkegaard contiene in sé infatti molte delle figure che critica –, poiché nel suo pensiero sono presenti elementi quali l’«ironia», la «concezione estetica del mondo», l’«opposizione di possibilità e di realtà, di finito ed infinito» e, soprattutto, un «sentimento dell’attimo concreto»¹⁶⁶. Semplificando di molto questioni che meriterebbero una trattazione a sé stante, diremmo che scegliere è un atto imprescindibile della condizione umana, e la sua inevitabilità – come è stato detto – «deriva dal fatto che l’uomo [...] è un essere finito, immerso nel tempo e nella peculiarità di situazioni che sono tra loro diverse e irripetibili. Finitezza, temporalità e legame situazionale rappresentano insieme una struttura permanente della condizione umana»¹⁶⁷. Ma la scelta implica anche l’impossibilità di attuare simultaneamente tutti quei beni che sono oggetto di desiderio e che interpellano l’uomo nelle situazioni che ne caratterizzano l’esistenza – dal momento che l’uomo è costantemente chiamato a tralasciare determinati beni in favore di altri, giacché ogni scelta implica una rinuncia (ma non

¹⁶⁴ E. Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*, 1994, trad. it. *Il secolo breve. 1914-1991: l’era dei grandi cataclismi*, Rizzoli, Segrate 2014.

¹⁶⁵ Per approfondimenti sul tema della massificazione in relazione all’odierna società digitale e neoliberalista si veda, ad esempio, B. Han, *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*, Fischer, Frankfurt 2016, trad. it. *L’espulsione dell’Altro. Società, percezione e comunicazione oggi*, Nottetempo, Milano 2017. Sul tema in relazione al Novecento si vedano, ad esempio: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004; H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston 1964, trad. it. *L’uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999; M. Horkheimer-T. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam 1947, trad. it. *La dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

¹⁶⁶ C. Schmitt, *Romanticismo politico*, p. 105 (nota 14).

¹⁶⁷ A. Musio, *Chiaroscuri. Figure dell’ethos*, Vita e Pensiero, Milano 2017, cit. p. 29.

equivale ad essa)¹⁶⁸. Tali aspetti attraversano l'opera di Kierkegaard e potrebbero essere esemplificati mediante il riferimento a due figure centrali nella riflessione dell'autore, ossia l'esteta e il marito, cui si collegano due atteggiamenti profondamente distanti l'un l'altro: quello di colui che cerca l'interessante e di colui che accetta la ripetizione. Secondo Kierkegaard, quella dell'esteta è una situazione esistenziale contrassegnata da una frenetica ricerca dell'interessante, vale a dire l'ossessiva ricerca di quei beni possibili che egli pretende realizzare simultaneamente, salvo poi abbandonarli nell'istante in cui li ha realizzati, disinteressandosi quindi di tutte le «conseguenze delle scelte precedenti, come se queste non fossero mai avvenute»¹⁶⁹. L'esteta, sotto questo aspetto, può essere considerato come il campione del non-decisionismo, un romantico: «quell'uomo ha sempre cercato l'interessante»¹⁷⁰, scrive Kierkegaard, cioè ha sempre vissuto nella frenetica ricerca di nuovi stimoli che destassero il suo interesse, abbandonandoli però, uno ad uno, col tempo, precipitando nel vortice dell'indecisione. L'esteta, in altri termini, non sceglie mai veramente, perché non è mai disposto a prendersi carico delle responsabilità quotidiane che lo chiamano in causa in quanto soggetto agente. Così facendo, però, il peso della decisione viene meno: l'importanza della scelta – argomenta Musio – si spiega per il fatto «che essa è il luogo della nostra responsabilità, il mezzo attraverso il quale diamo forma alla nostra vicenda esistenziale, l'atto con cui scriviamo la nostra biografia [...]»¹⁷¹. La decisione, difatti, coincide con quella che Sofia Vanni Rovighi definisce capacità di dare «peso a ciò che di per sé non avrebbe il peso di determinarmi»¹⁷².

Diversamente, il marito – «uomo comune», ma «straordinario»¹⁷³ – viene rappresentato come quel tipo umano dotato di autenticità morale che si realizza in forza della sua capacità di decidere – e decidersi –, nonché di accettare la ripetizione quale discriminante per definire una vita vissuta con serietà e autentica responsabilità. Ecco, dunque, che la decisione kierkegaardianamente intesa assume, nel suo rapporto con la ripetizione, i connotati di quell'etica della serietà che sarebbe poi stata tratteggiata da Strauss e riscontrata in Schmitt (sebbene, come si diceva, primariamente sul versante politico). Scrive Kierkegaard, in proposito: «ripetizione – ecco cos'è la realtà, e la serietà

¹⁶⁸ Cfr. V. Jankélévitch, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris 1933; Id., *L'alternative*, Éditeur Vendôme, Paris 1938; Id., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 1963, trad. it. *L'avventura, la noia, la serietà*, Marietti, Genova 1991.

¹⁶⁹ A. Musio, *Chiaroscuri*, p. 34.

¹⁷⁰ S. Kierkegaard, *Forførelens Dagbog*, 1843, trad. it. *Diario di un seduttore*, Giunti, Milano 2008, cit. p. 19.

¹⁷¹ A. Musio, *Chiaroscuri*, p. 54.

¹⁷² S. Vanni Rovighi, *Istituzioni di filosofia*, La Scuola, Brescia 1994, cit. p. 170.

¹⁷³ S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, in Id., *Opere*, qui vol. 5, p. 243.

dell'esistenza! Chi vuole la ripetizione – ecco chi è cresciuto sul serio!»¹⁷⁴. Scegliere, pertanto, significa affrontare la vita con la serietà che le pertiene, accettando la necessità della rinuncia al fine di poter scrivere e realizzare la propria storia esistenziale. Colui che si decide per la ripetizione (non come gesto meccanico frutto di assuefazione) accettandola, difatti, può generare l'*habitus* virtuoso, «vale a dire quell'attitudine per cui man mano si compie il bene quasi senza più accorgersene»¹⁷⁵.

Sul versante teologico-politico, se si analizzassero i legami fra la riflessione schmittiana e il pensiero di Kierkegaard, la prima impressione di fronte a questo rapporto sarebbe di rifiuto. A testimoniare lo stesso Kierkegaard, quando afferma che «la visione del mondo religioso è *toto caelo* diversa dalla politica, come anche il punto di partenza e lo scopo finale sono *toto caelo* diversi; poiché la politica comincia sulla terra per restare in terra, mentre la religione, che riceve il suo inizio dall'alto, vuole trasformare e poi sollevare la realtà terrestre fino al cielo»¹⁷⁶. La sentenza definitiva arriva però nel *Diario* quando, riferendosi alla massima evangelica «date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», giunge ad affermare che «se tu vuoi essere cristiano, devi assolutamente infischiarti di ogni politica»¹⁷⁷. In Kierkegaard, pertanto – nota Galli – si «producono [...] effetti di “introiezione verticale [...] che non vogliono avere esiti propriamente politici»¹⁷⁸. Come giustamente argomenta Nicoletti, a prima vista il rapporto fra Kierkegaard e la teologia politica «non ha significato o al massimo potrebbe averne solo in senso polemico: [...] la teologia politica [per Kierkegaard] non ha senso»¹⁷⁹.

¹⁷⁴ Id., *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Costantin Costantius*, trad. it. Guerini, Milano 1991, cit. p. 14.

¹⁷⁵ A. Musio, *Chiaroscuri*, p. 77. Per approfondimenti su queste tematiche cfr. *Ivi*, pp. 29-93. È tuttavia doveroso notare che Kierkegaard assume in realtà un atteggiamento piuttosto ambiguo nei confronti della categoria di ripetizione. Il protagonista del saggio kierkegaardiano, infatti, sperimenta quello che potremmo definire il “paradosso della ripetizione” – giustificante l'affermazione schmittiana poc'anzi citata circa i legami fra lo stesso Kierkegaard e il romanticismo. Costantin, durante un viaggio a Berlino, pretende provare le stesse emozioni vissute in occasione del viaggio precedente. Ma il proposito non riesce. Il protagonista, infatti, una volta giunto nella capitale tedesca, si reca in un teatro già precedentemente visitato, ma afferma: «resistetti una mezz'ora, dopodiché lasciai il teatro e pensai: “non c'è ombra di ripetizione”. Fu un brutto colpo» (S. Kierkegaard, *La ripetizione*, p. 62). Non solo: «il mio alloggio» – prosegue il protagonista – «m'era divenuto sgradevole proprio perché costituiva una ripetizione perversa» (*Ivi*, p. 63). Nel viaggio a Berlino, «l'unica cosa a ripetersi fu l'impossibilità di una ripetizione. [...] avevo scoperto che la ripetizione non esisteva affatto, e c'ero arrivato a forza di ripetizioni» (*Ivi*, pp. 64-65). Di qui il paradosso: «la ripetizione» – scrive Musio – non è mai possibile in senso vero e proprio, perché non è un *ri-vivere* ma un *nuovo-vivere*» (A. Musio, *Chiaroscuri*, p. 91). La ripetizione, dunque, rimanda sempre al nuovo, ponendo così una domanda di libertà. Solo «nella misura in cui non si pretenda di rivivere esattamente ciò che si è già vissuto, l'aporia scompare e la ripetizione si esplicita come una fondamentale domanda di novità e rinnovamento» (*Ibid*).

¹⁷⁶ S. Kierkegaard, *Il singolo*, trad. it. in *Scritti sulla comunicazione*, vol. 1, Edizioni Logos, Roma 1979, p. 189.

¹⁷⁷ Id., *Diario (1848-1849)*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1980-1983, vol. 5, cit. p. 66.

¹⁷⁸ C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 80.

¹⁷⁹ M. Nicoletti, *Kierkegaard e la “teologia politica”*, in AA.VV., *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona umana*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 169-181, cit. p. 171.

Allo stesso tempo, però, non mancano letture di Kierkegaard volte a rilevare intrecci fra il paradigma teologico-politico e le tematiche del filosofo danese¹⁸⁰. E una fra queste risale proprio a Schmitt, il quale non esita a leggere Kierkegaard attraverso le categorie di decisione e stato d'eccezione che stanno alla base della sua teologia politica. Se sovrano è colui che decide sullo stato d'eccezione, allora è dalla decisione su questo caso serio che è possibile istituire un ordine stabile. È l'eccezione a fondare la regola. A sostegno di questa tesi, Schmitt riporta, alla fine del primo capitolo del saggio del '22, una lunga citazione di un «teologo protestante»¹⁸¹, che è esattamente Kierkegaard:

«l'eccezione spiega il generale e se stessa. E se si vuole studiate correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno ad una reale eccezione. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dall'eterno luogo comune del generale; vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale è possibile spiegarlo. Abituamente non ci si scorge della difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità»¹⁸².

La strategia argomentativa di Schmitt è chiara: utilizzare Kierkegaard al fine di dare consistenza teorica alla sua riflessione politica. Di fronte a un caso eccezionale e serio – al quale anche la legge ordinaria deve arrendersi – non resta che riporre fiducia nella decisione autoritaria per la restaurazione di un ordine politico-sociale. Afferma Nicoletti, in proposito: «nel momento della “crisi”, cioè della rottura tra universale e particolare, tra infinito e finito, tra norma e attualità, ciò che solo [...] può restituire un senso e una stabilità all'ordine infranto dell'esistenza è la decisione “singolare” in Kierkegaard, “statuale” in Schmitt»¹⁸³. In altri termini, Schmitt pare applicare alla sua genealogia della politica la decisione del singolo kierkegaardiano – espressione della più ampia serietà della vita.

Si comprendono bene le ragioni di fondo che guidano Schmitt in questa interpretazione del filosofo danese. Come asserisce Galli, la filosofia di Kierkegaard rappresenta «un primo radicale attacco alla forma e alla mediazione razionalistica e dialettica»¹⁸⁴, che lo stesso Schmitt eleva a cifra

¹⁸⁰ Oltre a Schmitt, Nicoletti riporta anche i nomi di Adorno e Benjamin. Cfr. *Ivi*, p. 173.

¹⁸¹ C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 41.

¹⁸² S. Kierkegaard, *La ripetizione*, p. 88, in *Ibid.*

¹⁸³ M. Nicoletti, *Kierkegaard e la “teologia politica”*, p. 173.

¹⁸⁴ C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 78. Galli fa notare come in Kierkegaard «il soggetto empirico, protestando contro l'identificazione coatta nel trascendentale, scopre che il libro della propria esistenza non è scritto nel linguaggio della dialettica hegeliana dei concetti, né nelle matematiche razionalistiche, ma nel cuore» (*Ibid.*). Per approfondimenti sul rapporto fra mediazione e immediatezza nella filosofia moderna si veda *Ivi*, pp. 3-175.

del suo pensiero critico quando prende posizione contro l'auto-narrazione della modernità desiderosa di presentarsi come il prodotto razionale e perfettamente mediato della ragione (come vedremo emergere nel dibattito con Hans Blumenberg). In Kierkegaard la polemica contro la mediazione razionale appare in maniera del tutto evidente nelle pagine dedicate allo stadio religioso, fondato sulla assoluta rottura con l'etica e con la fissità che inerisce alla normalità caratterizzante la stessa vita etica¹⁸⁵. Parlando del massimo rappresentante della vita religiosa, Abramo («padre della fede»¹⁸⁶), Kierkegaard afferma che la sua «storia [...] comporta una [...] sospensione teleologica dell'etica [poiché] egli agisce in forza dell'assurdo; poiché è proprio un assurdo ch'egli sia, come Singolo, al di sopra del generale. Questo paradosso non consente mediazione [...]»¹⁸⁷. Chiamato da Dio a sacrificare il proprio figlio, Isacco, per dimostrare la forza della sua fede, Abramo compie un “salto” di là dell'etica e della ragione, che si risolve positivamente nel rapporto con l'Assoluto. «La situazione di Abramo nei confronti di Isacco» – dice Kierkegaard – «sotto il profilo etico è semplicemente questa: il padre deve amare il figlio più di se stesso»¹⁸⁸. «Completamente diverso è il caso di Abramo. Egli ha oltrepassato con la sua azione tutta l'etica, ottenendo il suo *telos* superiore fuori di essa, rispetto alla quale ha sospeso questa»¹⁸⁹. Per quale motivo, allora, Abramo accetta il compito affidatogli da Dio? Kierkegaard risponde che la sua azione è guidata dall'«amore» [per] Dio, così come, in modo del tutto identico, per amore di se stesso. Per amore di Dio, perché Dio esige questa prova della sua fede, e per amore di se stesso per fornire quella prova»¹⁹⁰. Ed è proprio questa paradossale situazione in cui si ritrova Abramo – paradossale per la ragione – a essere espressione della vita religiosa, poiché – conclude Kierkegaard – «la fede comincia appunto là dove la ragione finisce»¹⁹¹, dove la mediazione razionale prende congedo.

Tornando ora al rapporto fra Schmitt e Kierkegaard declinato sul terreno della teologia politica, è significativo rilevare come Löwith appaia totalmente in disaccordo con qualsiasi interpretazione che ponga questi due autori sullo stesso piano. Egli, infatti, non manca di sottolineare l'inadeguatezza

¹⁸⁵ Per una puntuale caratterizzazione degli stadi della vita si veda S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita. Studi di autori diversi raccolti, dati alle stampe e pubblicati da Hilarius il Rilegatore*, trad. it. Rizzoli, Segrate 2001. Per l'analisi dei primi due stadi cfr. Id., *Aut-Aut*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972. Lo stadio religioso è invece oggetto di *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes De Silentio*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2019.

¹⁸⁶ Id, *Timore e tremore*, cit. p. 19.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 58.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 60.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ivi*, p. 54.

della prospettiva schmittiana rispetto alla riflessione del filosofo danese. L'uso improprio che il giurista tedesco fa delle tematiche kierkegaardiane deriva, secondo Löwith, dalla mancanza di un «fondamento teologico» che, viceversa, «giustifica la decisione religiosa di Kierkegaard per un governo autoritario»¹⁹². Con ciò, Schmitt trova in Kierkegaard solo un'«apparente apologia dell'eccezione»¹⁹³, che si realizza nell'attenzione che il secondo dedica al caso estremo, piuttosto che alla normalità: «per Schmitt questo corrisponde ad una filosofia della vita concreta»¹⁹⁴. Ma ciò non basta. Secondo Löwith, infatti, Schmitt «non dà peso al fatto che l'*extremus necessitatis casus* in senso giuridico e riferito alla politica non ha alcun contenuto comune con la decisione esistenziale religiosa di Kierkegaard riguardo all'*unum necessarium*»¹⁹⁵. Di Kierkegaard, insomma, a Schmitt interessa solo l'enfasi posta sull'eccezione e poco gli importa quale ne sia il contenuto. Il giurista non comprende il fatto che Kierkegaard – sostiene Löwith – non vuole «decidere politicamente lo stato d'eccezione politica del 1848, ma che egli si decide per l'autorità cristiana»¹⁹⁶. Peculiare è per Löwith il fatto che Schmitt ignori (volutamente, secondo il filosofo tedesco) come per Kierkegaard «“l'eccezione giustificata trova la propria conciliazione nell'umanità generale”» e che «“la generalità è polemica fondamentale contro l'eccezione”», mentre Schmitt viceversa pone l'eccezione come polemica contro l'umanità generale»¹⁹⁷. Kierkegaard, insomma, non ha rinunciato a pensare il generale e la normalità dell'esistenza umana, semplicemente

«voleva [...] pensarla con “energica passione”, e non “superficialmente”, e così l'eccezione aveva per lui una ragione d'essere solo in rapporto con la generalità. Il suo “singolo” doveva proprio render conoscibile quel che “ognuno” può essere. E per non ingannare se stesso, “egli trasforma il singolo nel generale” e “sostiene il singolo dandogli il senso del generale”. Dunque, Kierkegaard non eleva semplicemente l'eccezione e il caso limite al disopra della regola e del caso normale, ma sa fare distinzione fra la pura mediocrità e quel che è la misura dell'esistenza umana e per cui l'aspirazione del cristianesimo costituiva la misura eternamente valida»¹⁹⁸.

¹⁹² K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, p. 120.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 121.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ivi*, pp. 121-122.

Ora, la critica di Löwith pare in verità non cogliere pienamente nel segno. A prescindere dalla più generale accusa di “occasionalismo” mossa nei confronti di Schmitt (di cui già si è discusso), si potrebbe obiettare al filosofo tedesco un’incomprensione di fondo circa la teologia politica schmittiana. Quest’ultima, infatti, pur essendo a tutti gli effetti priva di un fondamento declinato in senso forte, recupera in chiave secolarizzata la trascendenza di derivazione teologica, qui simboleggiata dalla categoria di sovranità. Come afferma Nicoletti, «la decisione statale è possibile solo in quanto “secolarizzazione” della mediazione teologica di Cristo e della chiesa»¹⁹⁹. La decisione – ovvero la sovranità –, in altri termini, appare come il “resto” della trascendenza all’interno dell’orizzonte moderno e secolarizzato. Se così stanno le cose, la critica deve seguire una strada diversa.

Scrivono Nicoletti: «ciò che trasforma la decisione da luogo della irriducibile libertà a luogo di oppressione dell’uomo da parte di uno stato autoritario [...], non è tanto la mancanza di una fondazione teologica di questa, quanto piuttosto il non aver compreso l’intrinseca dialettica»²⁰⁰ del pensiero di Kierkegaard. Quest’ultimo, infatti, non afferma «una *immediata* superiorità»²⁰¹ della decisione rispetto alla normalità e all’ordine stabilito, bensì sostiene «la superiorità del singolo rispetto [...] al “generale”»²⁰² in forza del rapporto che egli instaura con l’Assoluto «e solo nel momento in cui il “generale” pretende di porsi come Assoluto»²⁰³. Detto altrimenti, qui Nicoletti mette in campo la fondamentale distinzione fra stato d’emergenza e stato d’eccezione²⁰⁴ (o, per usare una terminologia schmittiana, fra dittatura sovrana e dittatura commissaria²⁰⁵), secondo la quale il primo, a fronte di una situazione di assoluta necessità, assume il compito di sospendere in via temporanea l’ordinamento al fine poi di ristabilirlo, mentre il secondo, dinanzi alla medesima situazione, non si limita a sospendere l’ordinamento vigente, ma ne instaura uno nuovo. Seguendo questa analogia, Nicoletti afferma che la decisione del singolo, pur «ribellandosi all’ordine mondano [...], non pretende di istituire un altro (ciò sarebbe una pretesa politica)»²⁰⁶. D’altro canto, essa «denuncia radicalmente la relatività storica di ogni universale terreno. Qui sta la

¹⁹⁹ M. Nicoletti, *Kierkegaard e la “teologia politica”*, pp. 173-174.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 174.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Cfr. A. Musio, *Tra arresto, emergenza ed eccezione. Linee per un’etica della sovranità pandemica*, in A. Pessina, (a cura di), *Vulnus. Persone nella pandemia*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 41-58.

²⁰⁵ La dittatura commissaria agisce su mandato di un potere costituito, mentre quella sovrana dipende da un potere che ancora deve costituirsi, pur ricevendo da esso fondazione e legittimità. Cfr. C. Schmitt, *La dittatura*.

²⁰⁶ M. Nicoletti, *Kierkegaard e la “teologia politica”*, p. 174.

differenza rispetto alla decisione schmittiana: quest'ultima può ergersi sopra l'ordine stabilito in quanto è in grado di realizzarne un altro, in quanto si pone come "sovrana" e dunque come "assoluta"»²⁰⁷. Pertanto, la decisione di Kierkegaard non pretende istituire un nuovo ordine, ma solo «mantenere fino in fondo la radicale differenza tra l'Assoluto ed ogni relativo: di fronte alla pretesa di absolutezza dell'ordine stabilito essa si rivolta ma non con mezzi mondani, bensì col sacrificio di sé, col testimoniare la verità fino alla morte, dunque affermando con la propria vita la superiorità sofferente della verità rispetto ad ogni finitezza»²⁰⁸.

Anche in questo caso però, come per Löwith, ci pare che la critica di Nicoletti sia solo parzialmente applicabile. Infatti, se è pur vero che l'eccezione schmittiana è rivolta alla creazione di un nuovo e diverso ordine rispetto al precedente, non si può celare il fatto che la prestazione schmittiana, incarnata nel paradigma teologico-politico, si proponga esattamente di mostrare la contingenza, la relatività storica, delle forme politiche moderne, le quali non esibiscono un fondamento, ma sono figlie di un'epoca secolarizzata, come quella moderna. Esse, pertanto, pur mantenendo un certo legame analogico con la teologia, non possono che definirsi forme storiche e contingenti, incapaci, cioè, di produrre un ordine stabile e duraturo²⁰⁹. Lo stesso dicasi della forma-Stato, che nasce in un periodo storico specifico (la modernità) allo scopo di intercettare e risolvere la crisi della *respublica christiana* causata dalle guerre civili di religione. Lo Stato non pretende – almeno in Schmitt – di essere riconosciuto come l'Assoluto, ma come una forma contingente, orientata alla produzione di un ordine di per sé precario. «Il concetto di Stato presuppone quello di politico»²¹⁰, a dire che lo Stato non è altro che una delle possibili "manifestazioni" del politico e della conflittualità che esso serba in sé – come poi diverrà chiaro nelle opere degli anni '40 e '50, in cui Schmitt compie finalmente il decisivo passo oltre lo Stato. Con ciò, diremmo che, se il singolo kierkegaardiano afferma, mediante decisione, la radicale differenza tra l'Assoluto e il mondano, la medesima dinamica può essere rintracciata all'interno del paradigma teologico-politico schmittiano. Piuttosto, la grande distanza che separa i due pensatori ci pare essere – oltre a quella evidente introiezione verticale priva di risvolti politici di cui parla Galli – l'accettazione da parte di Schmitt

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ivi*, p. 175.

²⁰⁹ Questa tensione è altresì evidente in *Dottrina della Costituzione*. Qui Schmitt definisce sì la costituzione (*Verfassung*) come la decisione fondamentale e complessiva del popolo (fonte di legittimità ed espressione del potere costituente) sulla propria forma e unità politica, ma tale unità, seppur necessaria, risulta infine irrealizzabile, poiché la *Verfassung* – nota giustamente Galli – è un sistema attraversato da «differenze polemiche e di decisioni unificanti e escludenti, di presenza e di rappresentazione, di rivoluzione e di dittatura» (C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 602). Nulla per Schmitt è più contingente e precario della moltitudine delle forme politiche moderne

²¹⁰ C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 101.

della secolarizzazione come processo generale, ormai inarrestabile, al quale solo una politica altrettanto “vuota” (priva, cioè, della dimensione sacrale) e secolarizzata può far fronte.

Nella modernità, insomma, non c'è spazio per alcun fondamento, di qualunque natura e specie esso sia. Ma ciò, va detto, non squalifica il cristianesimo, del quale, anzi, Schmitt riconosce un'importanza teorica e concettuale di prim'ordine per la sua dottrina teologico-politica.

6. Schmitt e il *renouveau catholico*

Che l'eredità cristiano-cattolica sia una dei temi su cui Schmitt insiste maggiormente è testimoniato da *Cattolicesimo romano e forma politica* (opera che, peraltro, non ha lasciato indifferente un lettore attento come Romano Guardini)²¹¹ in cui il giurista discute dell'importanza rivestita dalla Chiesa cattolica nella parabola storica della modernità europea.

Nel saggio in questione Schmitt esordisce con un'osservazione che ha il sapore di una denuncia: «c'è un sentimento antiromano» di cui si nutre «quella lotta contro il papismo, il gesuitismo e il clericalismo che agita alcuni secoli di storia europea» e che vede «in Roma l'Anticristo [...]»²¹². Tale sentimento è sovente giustificato dalla «potenza politica del cattolicesimo romano» e dal «mostruoso apparato gerarchico amministrativo»²¹³ che è la Chiesa. Ma il più delle volte, l'accusa che viene mossa concerne il carattere (apparentemente) opportunistico della politica cattolica: «la sua elasticità – chiarisce Schmitt – è in effetti sorprendente. È infatti capace di unirsi a correnti e gruppi contrapposti, e migliaia di volte si è potuto rinfacciarle, ed enumerarle, con quali diversi regimi e partiti, in paesi diversi, sia entrata in coalizione [...]»²¹⁴. Questa la potenza specificamente politica del cattolicesimo. «Ad ogni mutamento della situazione politica cambiano, a quanto pare, tutti i principi, meno uno: la potenza del cattolicesimo»²¹⁵. Ma la potenza politica non è l'unico

²¹¹ Cfr. R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig Konkreten*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1925, trad. it. *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente*, in Id., *Scritti di metodologia filosofica*, in *Opera Omnia*, vol. 1, Morcelliana, Brescia 2007. La prova di un interessamento del saggio schmittiano da parte di Guardini è contenuta in un passo delle *Lettere dal Lago di Como*, in cui è scritto: «Carl Schmitt ha visto giusto nel suo bel libretto sul cattolicesimo romano – libro che ho letto duramente durante il viaggio venendo qui – la nostalgia di una natura allo stato puro, assolutamente intatta e già in sé una manifestazione di cultura ed è il risultato di una esistenza viziata da eccesso di artificio» (R. Guardini, *Briefe von Comer See*, Matthias Grünewald, Mainz 1927, trad. it. Morcelliana, Brescia 2022, cit. p. 16). Per approfondimenti circa il rapporto intellettuale fra Guardini e Schmitt si rimanda a: R. Esposito, *Le categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 27-72; M. Borghesi, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018; Id., *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Edizioni Studium, Roma 2021; G. Magri, *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Franco Angeli, Milano 2013.

²¹² C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 7.

²¹³ *Ivi*, p. 8.

²¹⁴ *Ivi*, p. 9.

²¹⁵ *Ivi*, p. 10.

aspetto di cui la Chiesa può vantarsi: difatti, «quel sentimento antiromano» – scrive Schmitt – «diventerebbe infinitamente più profondo se si comprendesse [...] fino a qual punto la Chiesa cattolica sia una *complexio oppositorum*», ovvero «una specifica superiorità formale nei confronti della materia della vita umana»²¹⁶: la capacità di abbracciare, tollerare qualunque tipo di opposizione, mostrandosi quindi perfettamente in grado di adattarsi ai numerosi cambiamenti storico-politici. Da molto tempo la Chiesa si gloria di riunire in sé tutte le forme di Stato e di governo, di essere cioè una monarchia autocratica il cui capo è eletto dall'aristocrazia dei cardinali e in cui, tuttavia, c'è tanta democrazia [...]»²¹⁷. «Ma anche dal punto di vista teologico la *complexio oppositorum* domina ovunque. L'Antico e il Nuovo Testamento valgono entrambi, l'uno accanto all'altro [...]. [...] Atei francesi e metafisici tedeschi [...] hanno elogiato la Chiesa per il suo culto dei Santi, poiché credevano di trovarvi un sano paganesimo»²¹⁸. Di più ancora:

«la tesi fondamentale a cui possono ricondursi tutte le dottrine anarchiche [...], cioè la dottrina dell'uomo “buono per natura” contrapposta a quella dell'uomo “malvagio per natura”, [...] non è stato per nulla risolto, dal dogma tridentino, con un semplice Sì o un semplice No; piuttosto il dogma – a differenza della dottrina protestante che vede la natura umana completamente corrotta – parla soltanto di una natura umana vulnerata, indebolita e offuscata, ammettendo così, nella pratica, parecchie sfumature e accomodamenti. Questa combinazione di opposti si estende fino alle estreme radici sociopsicologiche delle motivazioni e delle concezioni umane»²¹⁹.

Da un punto di vista teologico ed etico, allora, Roma si presenta come una forza inclusiva – un et-et – opposta alla potenza del protestantesimo che respinge gli opposti in forza di un aut-aut esclusivo ed escludente: pare infatti «non possano darsi opposizioni che [la Chiesa cattolica] non riesca ad abbracciare»²²⁰. «La peculiarità formale del cattolicesimo romano»²²¹ si basa, dunque, sulla perfetta realizzazione del principio di rappresentazione. La Chiesa, in altri termini, si mostra capace di rappresentare nella concretezza il Fondamento: cioè una comunicazione fra trascendenza e immanenza che, nella persona di Cristo, – argomenta Galli – «si configura come auto-mediazione

²¹⁶ *Ivi*, p. 18.

²¹⁷ *Ivi*, p. 15.

²¹⁸ *Ivi*, p. 16.

²¹⁹ *Ivi*, pp. 16-17. Da qui, è chiaro che il protestantesimo, veicolando una concezione della natura umana ambigua, si pone in contrasto con l'ideale che evidenzia la perfezione propria della condizione umana. Ad essere ambivalente è, tuttalpiù, l'esperienza umana: al suo interno, infatti, convivono simultaneamente aspetti ed elementi diversi che, in ogni caso, sono indice di ricchezza e complessità, e non certamente di ambiguità. Per approfondimenti cfr., ad esempio: R. Guardini, *Mondo e persona*; A. Musio, *Chiaroscuri*, in particolare pp. 15-28.

²²⁰ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 15.

²²¹ *Ivi*, p. 18.

della trascendenza, e che nell'istituzione della Chiesa si fa mediazione pontificale, unico ponte fra cielo e terra»²²². Così – scrive Schmitt – «la forza creatrice razionale del cattolicesimo [...] riposa nell'umano e, insieme, nello spirituale e [...] le fornisce una direzione»²²³.

Di qui si evince l'importanza attribuita da Guardini al saggio schmittiano – di cui il primo appare in forte debito. Secondo il teologo italiano, infatti, all'alba dell'era moderna si sviluppa una cultura non-cristiana che si scaglia «contro il contenuto stesso della Rivelazione; non contro i valori etici, individuali o sociali, che si sono sviluppati sotto il suo influsso»²²⁴ (alla pari di quel «sentimento antiromano»²²⁵ di cui Schmitt dà conto nelle pagine iniziali del suo saggio sul cattolicesimo). Anzi – prosegue Guardini – «la cultura moderna ha preteso di risposare precisamente su quei valori. Secondo questo punto di vista, [...] valori come ad esempio quelli della personalità e dignità individuale, del rispetto reciproco, dell'aiuto scambievole, sono possibilità innate nell'uomo che i tempi moderni hanno scoperto e sviluppato. [...] In verità, questi valori e queste attitudini sono legati alla Rivelazione, la quale si trova in un particolare rapporto riguardo a ciò che è immediatamente-umano»²²⁶.

Non è un caso che, alla luce di quanto appena detto, Guardini e Schmitt vengano annoverati fra le personalità di spicco della cultura cattolica tedesca – le cui opere ebbero il merito di incidere positivamente nel processo di restaurazione del cristianesimo tedesco.

Scriva Piet Tommissen: «gli specialisti considerano l'anno 1918 come un *annus mirabilis* nella storia del cattolicesimo tedesco. Gli strati popolari cattolici abbandonarono allora, quasi da sera a mattina, la diaspora spirituale nella quale erano vissuti per tutto il secolo XIX. [...] Il cattolicesimo non era più considerato un problema»²²⁷. Gli stessi cattolici, in effetti, sembrano aver interiorizzato il monito del sociologo Ernst Michel, secondo il quale «non abbiamo – come cattolici – il diritto di alzare una muraglia cinese intorno a noi»²²⁸. Questa frase rappresenta di fatto il nuovo sentimento che si afferma con forza durante gli anni '20 del secolo scorso. Quegli stessi cattolici che prima della guerra si trovavano sulla difensiva, subendo un'emarginazione politica e sociale per motivi

²²² C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 6

²²³ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 30.

²²⁴ R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess, Basel 1950, trad. it. *La fine dell'epoca moderna in La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 11-109, cit. p. 98..

²²⁵ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 7.

²²⁶ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, pp. 98-99.

²²⁷ P. Tommissen, *Carl Schmitt e il «renouveau» cattolico nella Germania degli anni venti*, in «Storia e politica», 1975, 14, pp. 481-500, cit. p. 481. Si veda, in proposito, anche A. Borghesi, *Carl Schmitt*, in particolare il capitolo I.

²²⁸ E. Michel, *Extra ecclesiam nulla salus. Ein Schlusswort an die Katholiken*, in: «Die Tat», 15, April 1923, pp. 1-7.

religiosi, possono ora esprimere la loro libertà di culto²²⁹. Come fa notare Tommissen, i fattori che condussero a un *renouveau* cattolico nella Germania weimeriana furono numerosi e di varia natura²³⁰ – ma soprattutto di carattere filosofico e culturale. Scrive Guardini, nel 1922: «ora noi sentiamo la realtà come dato di fatto originario. Essa non è più quella cosa dubbia dalla quale preferiamo ritirarci nella validità logica, in apparenza più sicura e salda. Essa è altrettanto sicura, anzi ancor già sicura, perché primordiale, già colma e più vasta»²³¹. La filosofia, ritiratasi ormai nella speculazione sui grandi sistemi, si trova ora di fronte al riemergere della realtà oggettiva in tutta la sua forza. Questo mutamento, evidentemente, non può non riflettersi anche nella prassi cristiana, in cui – afferma sempre Guardini – «la vita torna ad essere ciò che è per sua natura: un fenomeno di tensione, che sussiste libero e integro solo quando s'innalza da ambedue le parti. L'oggettivo non è soltanto il limite del soggettivo inteso come unico specifico religioso, ma è in linea di principio un dato essenziale, necessario alla vita religiosa; ne è la premessa e il contenuto. La vita religiosa si libera della sua mortale auto-chiusura e attira su di sé tutta la pienezza della realtà»²³². Dunque, il ritorno all'oggetto proposto dal cattolicesimo rappresenta tanto una svolta diretta verso la riscoperta di un valore che esiste indipendentemente dall'uomo quanto un ritorno al cattolicesimo stesso, che da sempre fonda il valore delle cose sul loro intrinseco essere. È quella che Mario Bendiscioli definisce come «la coscienza dell'attualità del cattolicesimo come forza viva [...]: nel pensiero, quale garante di un'armonica dottrina del mondo e della vita; nell'agire, quale energia assieme stimolante e disciplinatrice [...] in cui personalità e società possono trovare il loro equilibrio

²²⁹ Le ragioni di questa ostilità vanno ricercate – perlomeno dal punto di vista storico-politico – in alcuni avvenimenti risalenti alla seconda metà dell'Ottocento, in particolare al 1870, anno in cui viene indetto – per opera di Papa Pio IX – il Concilio Vaticano I che proclama in forma definitiva il dogma dell'infallibilità papale. Di fronte a questa decisione, il cancelliere del neonato Impero tedesco (1871), Bismarck, opta per una soluzione drastica, dando il via a quella politica anticlericale diretta contro la Chiesa cattolica, comunemente denominata *Kulturkampf*. L'obiettivo di Bismarck appare sin da subito chiaro: fortificare – proprio alla luce del neonato (Secondo) Reich – l'unità morale e culturale della Germania, ora minacciata a causa delle politiche della Chiesa cattolica – nonché dalla formazione del Partito di Centro Tedesco (nato nel 1870 allo scopo di proteggere e tutelare i diritti della minoranza cattolica tedesca). Questo evento – così come in generale la storia del cristianesimo tedesco dalla Riforma in poi, condizionata dalle guerre civili di religioni, dall'affermazione della Prussia protestante, dal diffondersi dell'illuminismo francese, e così via – spinge il cattolicesimo tedesco in una condizione di assoluta inferiorità, riducendolo a mero residuo di un'epoca ormai estinta. Solo dopo più di un decennio di aspri conflitti Papa Leone XIII dichiara finalmente concluse le ostilità con l'Impero. Il cattolicesimo si libera così dall'onta attribuitagli, al punto da vivere, nel quinquennio 1922-1927, una stagione di vero e proprio rinnovamento.

²³⁰ Tra questi vengono annoverati: il primo conflitto mondiale – che «trasformò uomini e convinzioni» (P. Tommissen, *Carl Schmitt e il «renouveau» cattolico*, p. 482) – e la Costituzione della Repubblica di Weimar, la quale si preoccupa di sancire: l'uguaglianza di tutti i tedeschi di fronte alla legge (art. 109); l'assenza di qualsivoglia chiesa di Stato (art. 135); e, infine, il diritto alla piena libertà di fede e di coscienza (art. 137).

²³¹ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1922, trad. it. *Il senso della Chiesa*, in Id., *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973, cit. p. 27.

²³² *Ivi*, p. 33.

[...]»²³³. Ma c'è di più. Se è vero che la cultura moderna e anticristiana ha, paradossalmente, preteso riposare su valori derivanti dalla Rivelazione, ciò è ancor più evidente se riferito alla libertà. La Rivelazione, si diceva, appare intimamente legata «a ciò che è immediatamente-umano»²³⁴. Essa «discende dalla libertà della grazia divina, ma attrae l'uomo nella sua economia e ne nasce la struttura cristiana della vita. così si liberano nell'uomo delle forze che sono per sé “naturali”, ma non si svilupperebbero al di fuori di quell'economia»²³⁵. L'epoca moderna – dice Guardini – si è resa responsabile di «aver rivendicato a sé la persona ed il mondo dei valori personali, sopprimendo la Rivelazione cristiana, che ne costituisce [invece] la garanzia»²³⁶. E aggiunge: «l'idea che questi valori e questi atteggiamenti appartengano semplicemente alla evoluzione della natura umana, mostra di misconoscere il vero stato di cose; anzi, bisogna avere il coraggio di dirlo apertamente, conduce ad una slealtà che all'osservatore attento appare caratteristica dell'immagine dell'epoca moderna»²³⁷. Infatti, «sempre più ovvia e naturale appare la nuova pretesa che i diversi campi dalla vita, politica, economia, ordine sociale, filosofia, educazione, ecc. debbano svilupparsi muovendo unicamente dalle proprie norme immanenti. [...] La natura viene studiata in modo sempre più sperimentale e razionale; la politica viene sempre più concepita come un puro gioco di forze e di interessi; la tecnica viene adoperata come un grande meccanismo che può essere utilizzato per qualsiasi fine [...]. Nella proporzione in cui ciò avviene, declina la ricettività religiosa», da intendersi «come contatto diretto con il contenuto religioso delle cose [...]»²³⁸. Così «si sviluppa anche una religiosità puramente religiosa. Questa perde sempre più i suoi rapporti diretti con la vita concreta, diviene sempre più povera di contenuto profano, si limita in modo sempre più esclusivo ad una dottrina e ad una prassi 'puramente religiose' e non ha più, per molti, altro significato se non quello di dare una consacrazione religiosa ad alcuni momenti culminanti dell'esistenza: nascita, nozze, morte»²³⁹. Ma suddetta esistenza – conclude Guardini – può «avere possibilità di durare»? «Ha essa il senso necessario ad una vita che vuol rimanere vita di uomini? [...] Ogni essere è più che se stesso; ogni avvenimento significa più che il suo stretto compiersi. Tutto si riferisce a

²³³ M. Bendiscioli, *Romano Guardini e la rinascita cattolica in Germania*, in R. Guardini, *Vom Geist Der Liturgie*, Herder, Freiburg 1918, trad. it. *Lo spirito della liturgia*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1930 pp. XXI-XLI, cit. p. XXXII.

²³⁴ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, p. 99.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ivi*, pp. 100-101.

²³⁷ *Ivi*, p. 99.

²³⁸ *Ivi*, p. 93-94.

²³⁹ *Ivi*, p. 94.

qualche cosa che sta al di sopra o al di là. E solo a partire di là riceve la sua pienezza. Se esso scompare le cose e le situazioni si svuotano di senso»²⁴⁰.

Prescindendo ora da questioni che saranno oggetto di discussione più avanti, è utile notare come le riflessioni contenute in *Cattolicesimo romano e forma politica* testimonino l'importanza riconosciuta al cattolicesimo da parte del giurista tedesco – per quanto non siano direttamente indicative di una presa di posizione a favore di una teologia politica fondazionalistica. In ogni caso, l'argomentazione di Meier prosegue mettendo in risalto l'alternativa filosofico-politica (rappresentata dalla figura di Strauss) alla prospettiva teologico-politica schmittiana, evidenziandone le difficoltà interne. Il filosofo politico (Strauss) e il teologo politico (Schmitt) mostrano, infatti, unità d'intenti quando si tratta di superare il paradigma liberale, ma divergono in merito agli scopi ultimi²⁴¹. Scrive Meier: «mentre la Teologia politica si fonda apertamente sull'*unum est necessarium* della fede e trova la propria sicurezza nella verità rivelata divina, la Filosofia politica pone la questione del giusto esclusivamente sulla base della “saggezza umana”»²⁴². La teologia politica, in sostanza, appare a Meier colma di complessità perché incapace di rifarsi a un criterio razionale per argomentare la sua posizione: il «presupposto dell'imperscrutabilità della volontà divina. Solo sulla base di questo presupposto, infatti, le creature saranno nella condizione di accettare la volontà del creatore in amorevole ubbidienza [...]. La Teologia politica vuole fondarsi sulla fede perché *crede* nella *verità* della fede»²⁴³. «Ogni interrogarsi sul senso, sulla necessità, sul fondamento ultimo [...] deve fermarsi all'imperscrutabilità della volontà divina e ammutolire di fronte ad essa, se è vero che non bisogna mettere in questione l'onnipotenza di Dio»²⁴⁴. Ciò significa, in ultima istanza, che il teologo politico potrebbe agire solo alla cieca, cercando di anticipare un comandamento divino di cui però non sa e non può rendere ragione. Alto, quindi, è il pericolo dell'autoinganno. Per questa ragione, Meier, riprendendo e facendo propria la lezione di Strauss, mostra come l'unica soluzione possa essere rappresentata dalla filosofia politica che, con il suo uso della ragione, appare la migliore alternativa alla teologia politica.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 97.

²⁴¹ Scrive Meier: «la posizione del teologo politico e del filosofo politico s'incontrano nel fare fronte comune contro ogni “metafisica” in senso stretto *impolitica*. [...] Tutti loro concordano nel fatto che la disputa su cos'è giusto sia quella fondamentale [...]. Sulla risposta da dare a tale questione, però, si trovano in totale disaccordo» (H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, pp. 82-83).

²⁴² *Ivi*, p. 83.

²⁴³ *Ivi*, p. 155 e 84.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 153.

Senza poter entrare nel dettaglio di queste tesi (nonostante sia possibile imputare all'autore alcune forzature interpretative)²⁴⁵, è comunque doveroso riconoscere alle le tesi di Meier una certa rilevanza teoretica – specialmente alla luce dell'obiettivo dichiarato di questo capitolo e dell'intero lavoro. Alla pari di Strauss, infatti, l'autore propone una rilettura del pensiero schmittiano che ne sottolinea non solo il legame, ma anche l'origine nella riflessione etica (anche se di stampo teologico): «l'unica fonte da cui si alimenta l'indignazione e la critica di Schmitt» – argomenta Meier – «è la sua risolutezza a difendere la serietà della decisione morale. Nel caso di Schmitt questa risolutezza è conseguenza e espressione della sua Teologia politica, giacché la difesa della decisione morale stessa appare alla luce della Teologia politica, che subordina tutto al comandamento dell'ubbidienza, come fosse un dovere morale»²⁴⁶.

Proseguendo in questa nostra disamina delle critiche rivolte alle fondamenta teoriche del pensiero schmittiano, sarebbe illegittimo esimersi dal riportare il contributo di Derrida, al quale va certamente riconosciuto il merito di aver fatto emergere nella riflessione del giurista tedesco temi a prima vista estranei ad essa.

7. *L'altro come fratello*

Politiche dell'amicizia è il saggio in cui Derrida fa i conti con Schmitt proponendo un lucido processo di decostruzione della categoria del politico. Identificando alcune aporie interne alla contrapposizione amico-nemico, il filosofo francese – anche grazie all'involontario contributo di Schmitt – mette in luce la vera radice dell'inimicizia schmittianamente intesa. Il primo passo di Derrida consiste nell'individuazione di due contraddizioni di carattere logico interne all'argomentazione schmittiana.

Com'è noto, ne *Il concetto di politico* lo sforzo schmittiano viene a coincidere con l'identificazione della figura del nemico con lo straniero portatore di una forma di esistenza altra e contrapposta. Ora, tale teoria mostra alcune vulnerabilità, agli occhi di Derrida. Se, infatti, il politico si genera da questo antagonismo e fa da presupposto alla nascita dello Stato («il concetto di

²⁴⁵ Anzitutto, va sottolineato come Meier compia una rilettura del pensiero schmittiano tralasciando numerose opere di prim'ordine e facendo propria una concezione eccessivamente idealizzante che interpreta la produzione schmittiana quasi in senso esoterico, disconoscendone quindi il carattere più politico e giuridico, perfettamente calato nella concretezza delle circostanze storiche dell'epoca. Critico nei confronti di qualsivoglia fondamento teologico del politico è anche Galli, il quale sostiene che «per Schmitt il pessimismo antropologico teologicamente fondato è solo una complicazione perché sposta a livello morale (il peccato) ciò che veramente conta, cioè l'esperienza politica del negativo» (C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 759).

²⁴⁶ H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, p. 37.

Stato presuppone quello di politico»)²⁴⁷, come pure da fundamenta per la sua stabilità, non si spiega allora come la distinzione amico-nemico possa dipendere, o essere giustificata, a fronte dell'esistenza dell'organizzazione statale. Lo Stato, infatti, nelle logiche schmittiane presuppone certamente il politico, eppure si trova a dover discriminare tra amico-nemico come cittadini. Scrive Derrida: «lo Stato presuppone il politico, certo, e dunque se ne distingue logicamente; ma l'analisi del politico, *strictu sensu*, e del suo nucleo irrinunciabile, cioè la configurazione *amico/nemico*, non può non privilegiare, sin dall'inizio e come suo unico filo conduttore, la forma statale di questa configurazione: detto altrimenti, l'amico o il nemico come cittadini»²⁴⁸. Il politico appare dunque giustificato mediante esperienze relazionali fondate sulla cittadinanza e, al contempo, dichiara Alessandra Papa, da «legami che passano attraverso la corporeità di coloro che, nell'impianto teorico schmittiano, sono poi parte dello stato stesso»²⁴⁹. Ma anche qui – secondo Derrida – Schmitt incorre in alcune contraddizioni. Se infatti il politico si giustifica in base all'opposizione amico-nemico, ciò comporta, evidentemente, l'esistenza fisica del nemico. Eppure, la lotta che da tale opposizione si genera conduce per Derrida inevitabilmente alla morte del nemico stesso, cioè al suo annientamento fisico. Il nemico si mette a morte, ma «per essere messo a morte, per l'appunto, il nemico deve essere un vivente»²⁵⁰. Scrive, infatti, Derrida: è «l'invenzione del nemico [...] l'urgenza e l'angoscia [di Schmitt] [...]»²⁵¹: se il nemico non ci fosse, bisognerebbe inventarlo, pena la scomparsa del politico dal mondo. E ciò significa, in ultima istanza, che per Derrida è non già la morte, ma la vita il carattere fondativo del politico.

La contraddizione si pone, allora, nei termini di un ancoraggio del politico all'esperienza, alla corporeità del nemico. D'altra parte, sarebbe lo stesso Schmitt ad affermarlo, quando dice che «la guerra, la disponibilità a morire dei combattenti, l'uccisione fisica di altri uomini che stanno dalla parte del nemico, tutto ciò non ha alcun senso normativo, ma solo uno esistenziale, riferito cioè alla realtà di una situazione consistente nella lotta reale contro un nemico reale. [...] se esistono realmente nemici nel significato esistenziale qui inteso, allora è comprensibile, ma solo politicamente comprensibile, che essi siano eliminati fisicamente e combattuti»²⁵². Ma appunto, il significato di questa affermazione non ha davvero un senso normativo. Schmitt nel suo saggio sul

²⁴⁷ C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 101.

²⁴⁸ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, p. 145.

²⁴⁹ A. Papa, *Tu sei il mio nemico*, p. 80.

²⁵⁰ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, p. 374 (nota 19).

²⁵¹ *Ivi*, p. 105.

²⁵² C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 133.

politico, infatti, parla dell'uccisione fisica del nemico e della guerra come pura «eventualità»: «la guerra è solo la realizzazione estrema dell'ostilità. Essa non ha bisogno di essere qualcosa di quotidiano o di normale, e neppure di essere vista come qualcosa di ideale o di desiderabile: essa deve però esistere come possibilità reale [...]»²⁵³. L'opposizione amico-nemico, pertanto – in virtù di quello che appare un ulteriore intento etico –, non conduce sempre e in ogni caso alla guerra e al conflitto; diversamente il politico la serba in sé come possibilità reale e condizione necessaria alla sua esistenza. Rincalza Schmitt: «il concetto di nemico impiegato nel mio saggio [...] ha il suo significato non nell'eliminazione del nemico, ma nella misurazione della sua forza, nella difesa da esso e nella conquista di un confine comune»²⁵⁴. A essere presente in Schmitt – come diremo meglio in seguito – è, difatti, una tensione a una neutralizzazione “attiva”, cioè una neutralizzazione che, mediante istanza sovrana, genera ordine ponendo in forma il politico come ostilità, respingendone però la configurazione radicale. Detto altrimenti, il sovrano, mediante decisione, si fa promotore di un ordine su cui si fonda la comunità politica e solo in taluni casi si potrà ricorrere allo scontro fisico e alla guerra per difendere suddetta comunità. L'interpretazione di Derrida appare dunque su questo punto un po' troppo decisa e non così aderente al pensiero schmittiano, come se questo volesse portare a una politica di annientamento fisico del nemico, annullando la distanza teoretica che comunque esiste tra il conservatorismo schmittiano e il nazismo.

Sempre in merito alla nozione di nemico – e in particolare di nemico privato (*inimicus*) – il filosofo francese afferma che un tale «concetto [...] non avrebbe senso»²⁵⁵. Difatti, io potrei considerare nemico (*hostis*) un mio amico (privato) nei confronti del quale (sempre in privato) potrei provare dei sentimenti positivi. Si rende allora necessario – nota Derrida – purificarlo «da ogni altra dimensione, in particolare da tutto ciò che si oppone al politico o al pubblico, a cominciare dal privato, da tutto ciò che può ricondurre all'individuale o addirittura allo psicologico, al soggettivo in generale. [...] Ecco qui un'esperienza dell'amico/nemico totalmente pura [...]»²⁵⁶. Ma inizia a emergere in Derrida il sospetto che, nonostante venga posta in questi termini, la realizzazione di tale esperienza risulti impossibile. «Che sarebbe» – prosegue Derrida – «un affetto puramente collettivo o comunitario, senza la benché minima dimensione individuale o privata, un affetto puramente pubblico?» La risposta è che «Schmitt ha [...] un bisogno essenziale di questo limite introvabile. Ne cerca ovunque e disperatamente i segni, gli indizi linguistici, le testimonianze

²⁵³ *Ivi*, p. 115-116.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 120 (nota 25).

²⁵⁵ *Ivi*, p. 106.

²⁵⁶ *Ivi*, pp. 107-108.

che verrebbero almeno a marcare il desiderio o il bisogno di quella distinzione impossibile»²⁵⁷. In verità, si potrebbe argomentare che è proprio questo l'intento di Schmitt: come scrive Musio, «è la prerogativa del sovrano, infatti, di decidere tanto l'eccezione quanto il nemico, sicché, potremmo dire, è unicamente il suo sentimento privato ad avere significato pubblico [...] e da questo punto di vista è perfettamente insignificante quali siano i sentimenti privati del resto dei sudditi [...]»²⁵⁸, chiamati, invece, ad abdicare al loro particolare individualistico in nome della democrazia. Ora, nel breve scritto *La sapienza della cella*, contenuto in *Ex Captivitate Salus*²⁵⁹ (redatto durante il periodo di prigionia alla fine del secondo conflitto mondiale) Schmitt torna a riflettere sulla figura del nemico, destando la curiosità di Derrida. Così scrive il filosofo francese: «*Il nemico nella figura del fratello*. Ed ecco Schmitt, il pensatore del nemico, colui che, in questo secolo, si è fatto conoscere per aver fatto del nemico assoluto il suo teatro [...], riprendersi la testa tra le mani, nella sua prigione, e cominciare l'anamnesi finale», chiedendosi «chi è il mio nemico [...]?»²⁶⁰. La risposta di Schmitt a tale quesito è, in verità, alquanto singolare: «solo io stesso. O mio fratello. Ecco. L'altro è mio fratello. L'altro si rivela fratello mio, e il fratello, mio nemico»²⁶¹. Il significato di questo oscuro passo Derrida lo spiega come segue: «senza nemici io divento folle, non posso più pensare, divento incapace di pensarmi, di pronunciare “cogito ergo sum”. Mi occorre per questo un Genio Maligno, uno spirito ingannatore [...]»²⁶²: la massima di Cartesio diverrebbe ora “*decido ergo sum*”.

È altresì interessante notare con Derrida come Schmitt, in questo suo diario di memorie («dopo la guerra, attraverso l'esperienza della prigionia»)²⁶³ sembri impegnarsi in un esercizio di auto-riflessione. Riferendosi a Max Stirner, evocato «come un fantasma della sua infanzia»²⁶⁴, il giurista scrive: «chiudersi [...] nella corazza dell'io è autoinganno supremo. [...] Come ogni egomane, egli vede nel non-io il nemico. Così il mondo intero diventa suo nemico, ed egli si figura che il mondo debba saltargli addosso quando lui, conservando la sua libertà, gli offre il bacio fraterno»²⁶⁵. Come interpretare il riferimento a Stirner? Egli, afferma Musio, è «un alter ego di Schmitt, il “campanello

²⁵⁷ *Ivi*, p. 374 (nota 20).

²⁵⁸ A. Musio, *Etica della sovranità*, p. 120.

²⁵⁹ C. Schmitt, *La sapienza della cella*, pp. 81-94.

²⁶⁰ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, pp. 192-193.

²⁶¹ C. Schmitt, *La sapienza della cella*, p. 92.

²⁶² J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, p. 206.

²⁶³ *Ivi*, p. 191.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ C. Schmitt, *La sapienza della cella*, pp. 90-91.

d'allarme" del suo sistema nella misura in cui è in grado di chiarirne la logica profonda, una logica che Schmitt vuole rigettare. Se la posizione di Stirner è la radicalizzazione dell'atteggiamento romantico, nella misura in cui trasforma il mondo da "occasione" in "nemico" [...], essa è però ancora troppo dedita all'io per essere accettata da Schmitt [...]»²⁶⁶. Segue, dunque, il tentativo schmittiano di presa di distanza. Scrive nella cella, infatti: «i teologi tendono a definire il nemico come qualcosa che va annientato. Io però sono un giurista e non un teologo. Chi posso in generale riconoscere come mio nemico? Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione [...]», cioè «io stesso. O mio fratello. Ecco. L'altro è mio fratello [...] e il fratello mio nemico»²⁶⁷. Certamente, si potrebbe obiettare a Schmitt che la sua preoccupazione per le sorti del nemico sia tutt'altro che coerente con i molteplici riferimenti – precedentemente segnalati – circa la necessità della sua potenziale uccisione. Ma a ciò si potrebbe rispondere obiettando che tale dinamica è in verità applicabile solo alla figura dell'*hostis*, e non al nemico nella sua interezza. A prescindere da queste considerazioni, ciò che qui interessa è comprendere il senso dello sforzo messo in atto da Schmitt nello scritto in questione. E per farlo, occorre riprendere, seppur brevemente, la tematica del segreto per come essa viene teorizzata da Derrida in *Violenza e metafisica*.

L'orizzonte teorico in cui si inserisce tale tema è quello dell'intersoggettività. Per Derrida il rapporto con l'altro vive di «separazione»²⁶⁸: accedere al vissuto dell'altro con totale trasparenza e immediatezza non è mai possibile. Tale rapporto è sempre mediato, e nella mediazione qualcosa (dell'altro) resta un segreto. Non solo: l'altro non *ha* semplicemente un segreto (cosa che potrebbe anche essere giudicata negativamente da un punto di vista etico), bensì *è* esso stesso un segreto, mai completamente trasparente – pena il venir meno dell'altro in quanto altro²⁶⁹.

In che modo tale tematica aderirebbe alle riflessioni schmittiane? Offre lo spunto per una risposta questa osservazione di Vincenzo Costa: «l'apparire dell'altro come segreto è anche apparire e genesi della *violenza*, poiché quel segreto inquieta il soggetto: sottraendosi alla sua luce e al suo dominio lo scinde nel fondo stesso del suo essere. L'altro detiene infatti il segreto di me, pensa qualcosa di me, che io debbo svelare, cancellando il segreto, rendendo l'altro trasparente a me»²⁷⁰,

²⁶⁶ A. Musio, *Etica della sovranità*, p. 123.

²⁶⁷ C. Schmitt, *La sapienza della cella*, p. 92.

²⁶⁸ J. Derrida, *Violence et métaphysique*, in Id., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, trad. it. *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, cit. p. 157.

²⁶⁹ Scrive Derrida: «se lo raggiungessi [l'altro] immediatamente e originariamente, in silenzio e attraverso la comunione con il suo proprio vissuto, l'altro cesserebbe di essere altro» (*Ibid*).

²⁷⁰ V. Costa, *Alterità, violenza e responsabilità in Jacques Derrida*, in G. Dalmaso (a cura di), *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 255-274, cit. p. 264.

ragion per cui «la violenza è [...] interna all'apparire dell'altro»²⁷¹. La tesi qui sostenuta, dunque, è che in *La sapienza della cella* Schmitt abbia ricondotto la dicotomia amico-nemico alla riflessione filosofica sull'intersoggettività, sostenuta da ciò che Derrida avrebbe poi espresso mediante l'immagine dell'altro come segreto. Quella del filosofo francese, pertanto, si dimostra essere un'ulteriore e preziosa critica di natura etica all'opera schmittiana e che testimonia altresì di una insistenza – spesso celata – del giurista per tematiche, sulla carta, a lui avulse.

Giunti a questo punto, l'ultimo passo prevede l'analisi di una recente lettura dell'opera schmittiana che, diversamente dalla letteratura critica predominante, considera il paradigma teologico-politico un progetto inadatto a dare conte delle istanze che esso stesso presenta²⁷². Tale interpretazione pone quindi l'accento sulla produzione istituzionalista di Schmitt risalente agli anni '30 (quindi, se si vuole, tutta improntata alla difesa dell'omogeneità di cui sopra), considerata più adatta a dare conto delle trasformazioni politiche allora in atto. Vedremo come anche questa lettura, pur non presentandosi esplicitamente come una critica di carattere etico, veicoli comunque un significato analogo.

8. *Contro* Teologia politica

Mariano Croce e Andrea Salvatore muovono da quelli che sono gli obiettivi dichiarati di *Teologia politica*, ovvero la natura dell'ordine giuridico e l'interrogazione circa la sua genesi e validità. Da questo punto di vista, la figura di Hans Kelsen rappresenta l'autore che più di ogni altro ha tentato di ridurre la conoscenza del diritto alla conoscenza della struttura formale dell'ordinamento, dando vita a un sistema di dipendenza delle norme da quelle gerarchicamente superiori, sino a giungere alla *Grundnorm*: la condizione di possibilità dell'intero ordinamento. Il richiamo alla teologia da parte di Schmitt risulta così – secondo gli autori – «funzionale alla giustificazione di una tesi che in primo luogo contesta l'esclusione del momento fondato del diritto dall'ambito della conoscenza giuridica»²⁷³. Si tratterebbe, dunque, più di uno strumento che Schmitt utilizza polemicamente nel '22 per prendere posizione contro autori giuspositivisti, ma che ben presto sarà costretto ad

²⁷¹ *Ibid*, p. 270.

²⁷² Un'ulteriore impostazione che esclude *Teologia politica* dalla ricostruzione del pensiero schmittiano è quella di Hasso Hoffmann. Cfr. H. Hoffmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg Der politische Philosophie Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlin 1964, trad. it. *Legittimità contro Legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, ESI, Napoli 1999.

²⁷³ M. Croce-A. Salvatore, *L'indecisionista. Carl Schmitt oltre l'eccezione*, Quodlibet, Macerata 2020, cit. p. 20. Degli stessi autori si veda anche *Che cos'è lo stato d'eccezione*, nottetempo, Roma 2022.

abbandonare perché incapace di spiegare il diritto e il suo funzionamento²⁷⁴. La mossa teoretica degli autori consiste nel distinguere due diversi modi di intendere un testo per certi versi enigmatico come *Teologia politica*. Croce e Salvatore rilevano, da un lato, un'interpretazione «eccezionalista»²⁷⁵, la quale considera il saggio del '22 l'architrave concettuale dell'intera politica moderna, capace di sfatare il mito dell'autogiustificazione della stessa. Dall'altro, in antitesi, un'interpretazione «concretista»²⁷⁶ che – argomentano gli autori – «rende il richiamo alla teologia politica quasi residuale [...]», e che considera Schmitt «non il teorico dell'infondabilità dell'edificio politico moderno, ma il teologo della scienza del diritto»²⁷⁷. La tesi sostenuta si basa sull'assunto secondo il quale Schmitt abbia radicalmente ripensato la sua opera, ma non – come intendeva Löwith – per ragioni occasionalistiche o ideologiche, bensì perché incapace di rendere conto del problema della normatività, al punto tale che se «*Teologia politica* “normalizza” l'eccezione, sino a farne il perno della teoria del diritto e dello Stato, ben presto Schmitt ne ridimensionerà la portata teorica: l'eccezione è una circostanza estrema e rara, tutt'altro che fondativa della normalità; una circostanza che nella vita politica di una comunità non va alimentata, ma, all'opposto, fugata, scongiurata, trattata per l'appunto quale evento estremo e tragico»²⁷⁸. Secondo questa linea interpretativa, il saggio del '22 andrebbe inquadrato come un manifesto anti-normativista, di indubbia importanza, ma limitato allo scopo di far emergere e risaltare il momento fondativo all'interno della scienza del diritto. Contro un sistema di pensiero che si concentra unicamente su un insieme già dato di norme e che inganna se stesso circa l'origine dell'ordinamento (il quale non può essere compreso guardando solo alla forma), sta, quindi, la sovranità del decisore che crea l'ordine a partire da un nulla-di-ordine, traducendo in termini secolari la trascendenza teologica²⁷⁹. Attraverso un *excursus* che muove dai saggi giovanili, passando per *Cattolicesimo romano e forma politica*, sino ad approdare ai testi degli anni '50, gli autori si pongono l'obiettivo di mostrare come una certa tendenza anti-eccezionalista fosse presente nella produzione schmittiana ancor prima della svolta

²⁷⁴ Per approfondimenti sulla polemica Schmitt-Kelsen cfr., ad esempio, C. Galli, *Genealogia della politica*; A. Musio, *Etica della sovranità*.

²⁷⁵ M. Croce-A. Salvatore, *L'indecisionista*, p. 21.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 89.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 23.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 24.

²⁷⁹ Anche la critica di Schmitt al normativismo ha un preciso significato morale, perché prende di mira la fuga dalla responsabilità della decisione. Se l'ordinamento giuridico riposa su se stesso, senza necessità di un comando, allora il soggetto non deciderà già mai di nulla, eludendo proprio il dovere di ristabilire o conservare quell'ordine su cui riposa la normalità giuridica.

concretista degli anni '30²⁸⁰, sino all'approdo finale dell'argomentazione, ossia l'incoerenza del decisionismo come teoria politica nella sua interezza²⁸¹.

Notoriamente, *Teologia politica* muove dalla tesi per cui sovrano è chiunque si riveli in grado di decidere sulla presenza, o meno, di uno stato d'eccezione, e su quali siano le strategie da adottare affinché un ordine (grazie al quale la legge diviene operativa) possa essere ristabilito. Croce e Salvatore si soffermano, in particolare, su un'affermazione pronunciata da Schmitt nel suo saggio sul politico: «se si verifica tale situazione [la necessità di decidere in merito all'eccezione], allora è chiaro che lo Stato continua a sussistere, mentre il diritto viene meno. Poiché lo stato d'eccezione è ancora qualcosa di diverso dall'anarchia o dal caos, dal punto di vista giuridico esiste ancora in esso un ordinamento, anche se non si tratta più di un ordinamento giuridico»²⁸². È precisamente in questo punto che Croce e Salvatore introducono la loro critica: non è infatti chiaro, dicono, «in cosa consista, “dal punto di vista giuridico”, un ordinamento che non è un ordinamento giuridico»²⁸³. Potrebbe, al più, coincidere con «un ordine di fatto, una sorta di [...] reiterazione dei rapporti sociali fino a poco prima regolari da norme giuridiche»²⁸⁴. Ora, il quesito posto dagli autori si fonda precisamente sull'incapacità di definire quella zona grigia, quel limbo, in cui si viene a trovare un ordinamento sospeso dallo stato d'eccezione, ma ancora non riportato ad una situazione di normalità.

Un secondo testo che gli autori prendono in considerazione per la loro critica è, ovviamente, *Il concetto di politico* e in particolare quella che essi definiscono la «totale assenza di una qualche pur vaga determinazione del concetto di amicizia [...]» nel saggio schmittiano. A essere in questione, fondamentalmente, è «la necessità, e la conseguente latitanza, di una *teoria del legame sociale* [...]»²⁸⁵. Tralasciando per un momento le ragioni di fondo che spingono Croce e Salvatore a insistere sull'importanza della figura dell'amico (anche a scapito del nemico), il cuore della *pars destruens* degli autori è il seguente:

²⁸⁰ Cfr. M. Croce-A. Salvatore, *L'indecisionista*, pp. 41-72.

²⁸¹ Cfr. *Ivi*, p. 73.

²⁸² C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 39.

²⁸³ M. Croce-A. Salvatore, *L'indecisionista*, p. 74. Portinaro tenta, invero, di chiarire tale punto, affermando che «l'ordinamento che sopravvive nello stato d'eccezione è [...] un ordine minacciato e sconvolto, all'interno del quale è venuta meno ogni certezza giuridica» (P. Portinaro, *La crisi dello ius publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, cit., p. 85, nota 75).

²⁸⁴ M. Croce-A. Salvatore, *L'indecisionista*, p. 74.

²⁸⁵ *Ivi*, pp. 76-77.

«il decisionismo eccezionalista degli anni Venti non riesce[e] a spiegare né da dove origini il sovrano (che difatti viene tratteggiato come un demiurgo in grado [...] di dar vita a un ordine dal nulla), né perché alcuni individui si riconoscano come amici, né come faccia un'unica decisione originaria a disegnare i contorni di un ordinamento. Non è affatto chiaro [...], in sostanza, per quale motivo il sovrano venga riconosciuto come tale [...], sulla base di cosa un gruppo di individui percepisca un altro gruppo come qualcosa di altro da sé [un nemico] e come l'atto escludente sotteso a ogni decisione possa di per sé dar vita al contempo a un contesto sociale ordinato per coloro che risultano inclusi [...]»²⁸⁶.

In altri termini, il decisionismo schmittiano appare tanto inadatto a rendere conto della vita concreta e istituzionale di una comunità, quanto colpevole di dipingere uno scenario troppo astratto e «miracoloso»²⁸⁷. Di qui la necessità di un cambio di registro: il rifiuto del decisionismo in favore dell'istituzionalismo. Questa svolta schmittiana verso la “concretezza” ha origine all'alba degli anni '30 (per poi realizzarsi compiutamente nel '34 con la pubblicazione de *I tre tipi di scienza giuridica* e le riflessioni sull'ordinamento concreto) con *Dottrina della costituzione*, opera nella quale, secondo gli autori, Schmitt prenderebbe consapevolezza del fatto che l'«ordine non può scaturire da una decisione sovrana e men che meno da una decisione presa *ex nihilo*»²⁸⁸. Il concetto di Costituzione è qui tradotto da Schmitt con il termine *Verfassung*, cioè come ordine sociale concreto che riconosce nella volontà e nell'atto di un potere costituente la sua origine. Ma, argomentano gli autori, siffatto ordine costituzionale «è creato [...] in modo tale che esso possa contenere l'insieme di norme, principi, valori e pratiche che costituisce la linfa vitale dell'ordine sociale di sfondo»²⁸⁹. In sostanza, la *Verfassung* non sarebbe null'altro (e non è poco) che la codificazione, in termini di effettività legale, del sostrato sociale contenente in sé tutte le pratiche, le tradizioni e i principi che caratterizzano concretamente la vita di una data comunità. Di qui la contestazione per l'assenza di una teoria dell'amicizia e del legame sociale: se, infatti, la lettura eccezionalista si concentrava sulla figura del nemico come deturpatore dell'ordine, quella concretista, diversamente, fa della centralità dell'amico il cuore della produzione schmittiana post-teologia politica. L'amico, qui, rappresenta la forma di vita concreta, la ramificazione delle tradizioni e dei valori di una comunità che presiste alla decisione come incarnazione della *Verfassung*, il cui compito è semplicemente quello di darne una manifestazione concreta e tangibile. Mediante questa lettura concretista, Croce e Salvatore ritengono di poter superare le aporie concettuali in cui Schmitt sarebbe incappato negli anni '20. In

²⁸⁶ *Ivi*, p. 77.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 89.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 90

²⁸⁹ *Ibid.*

particolare, il sovrano non coinciderebbe più con un soggetto capace di creare ordine dal disordine, bensì si identificherebbe con il potere costituente, unico in grado di rendere operativo sul piano effettuale e legale (mediante decisione) il sostrato sociale che le preesiste. Ora, non è qui nostro interesse indagare le modalità attraverso cui Schmitt giunga a dare forma concreta al nuovo apparato istituzionalista (né, tantomeno, le ragioni del fallimento di tale progetto)²⁹⁰. Ciò che ci preme mostrare (oltre alla capacità di sguardo che tale analisi offre circa il pensiero di Schmitt nel momento in cui evidenzia aporie e cambi di registro che la maggior parte degli studiosi non ha considerato, o ha tentato di ricondurre al più noto decisionismo di stampo eccezionalista), è l'origine, il senso profondo di una reinterpretazione che – come si diceva – pur non veicolando a prima vista una critica di natura etica, presenta in sé un preciso significato morale. Anche nella sua fase ‘concretista’, infatti, Schmitt mette in campo argomentazioni volte a trasmettere un'immagine della comunità politica come qualcosa di assolutamente non banale, bensì composta da individui accomunati da opinioni su quelle che ritengono essere questioni essenziali, inalienabili – ossia valori, tradizioni, ecc. – che definiscono la loro intima esistenza politica. Riemerge, quindi, la necessità della salvaguardia di una determinata forma di vita contro ciò che la minaccia nella sua essenza²⁹¹: di nuovo una preoccupazione etica, che pare decisiva e aporetica prerogativa dell'intera riflessione giuridico-politica di Schmitt.

A questo punto, dopo aver districato, per quanto possibile, il complesso e complicato rapporto fra il pensiero politico del giurista tedesco e l'etica, il passo successivo consisterà nell'indagare i presupposti teorici della critica alla tecnica elaborata da Schmitt al fine di mostrare, per ultimo, il doppio filo che lega quest'ultima a una riflessione di carattere morale. Prima, però, sarà necessario riprendere il discorso dal punto in cui è stato interrotto, mettendo in risalto l'importanza che *Teologia politica* ricopre nella produzione schmittiana, nonché il ruolo che essa riveste per la critica al fenomeno tecnico.

²⁹⁰ Cfr., in proposito, *Ivi*, pp. 125 ss.

²⁹¹ Preservare una determinata forma di vita contro un'altra considerata inadeguata non è di per sé condannabile da un punto di vista etico. Il nocciolo della questione diventa, semmai, comprendere in cosa consista (quale sia il contenuto) di questa forma di vita, oltre alle modalità con cui essa viene propugnata. A titolo di esempio, lo Stato ha il compito di preservare una forma di vita improntata sulla legalità contro quella di natura mafiosa o terroristica; e in ciò non si rintraccia nulla di riprovevole.

II. Teologia politica: un teorema della secolarizzazione

1. Secolarizzazione: una categoria polisemica

Nella sua accezione storiografica più ampia, la secolarizzazione può essere definita come quel lungo e articolato processo che, a partire dal XVII secolo, ha condotto, in Europa, alla separazione fra Stato e Chiesa, che fino ad allora rappresentavano – dal punto di vista etico, politico e giuridico – i pilastri fondamentali del sistema di unità spirituale-secolare della *respublica chirstiana*¹; di quel «plurisecolare connubio di Cielo e Terra»², come lo definisce Giacomo Marramao. E tuttavia, dal punto di vista etimologico, la secolarizzazione – continua l'autore– «ha conosciuto, nel corso degli ultimi due secoli, una straordinaria estensione semantica: prima al campo politico-giuridico, poi a quello della filosofia (e teologia) della storia, infine a quello etico e sociologico»³. Se, dunque, dal punto di vista storico l'inizio del processo di secolarizzazione viene generalmente collocato nel 1648, anno della pace di Vestfalia (per quanto le prime tensioni fra *auctoritas* e *potestas* risalgano all'XI secolo)⁴, le teorie, le interpretazioni, in generale la storia del concetto, hanno assunto nel corso dei secoli sfumature semantiche diverse. Come, infatti, ricorda ancora Marramao, «il concetto

¹ Per una ricostruzione del dibattito sulla secolarizzazione si vedano: H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Freiburg-München, 1965, trad. It. *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970; G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Milano 1994; C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007, trad. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009; P. Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019; G. Reguzzoni, *Modernità e secolarizzazione. Aspetti e protagonisti del dibattito storico-interpretativo nell'area culturale tedesca del secondo Novecento*, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Pubblicazioni del Dottorato di ricerca in Storia e letteratura dell'età moderna e contemporanea, 1, Milano 2006.

² G. Marramao, *Cielo e terra*, p. 22.

³ *Ivi*, p. 13.

⁴ Il riferimento è alla cosiddetta “lotta per le investiture” svoltasi tra la fine dell'XI secolo e gli inizi del XII. Dopo aver negato all'imperatore la possibilità di poter eleggere nuovi vescovi e abati, la Chiesa inizia a svincolarsi dall'unità della *respublica*, tanto da limitare il potere dell'imperatore alla sfera temporale e secolarizzata, ritenuta subordinata a quella spirituale. Da questo scontro ha origine la “dottrina delle due spade”, che discerne il potere temporale da quello spirituale e lo subordina a quest'ultimo. Di questo scontro Schmitt scrive – lasciando trasparire come non si sia mai trattato di una vera faida tra Stato e Chiesa –: «l'unità medioevale di *imperium* e *sacerdotium*, propria dell'Europa occidentale e centrale, non è mai stata un accentramento del potere nelle mani di un unico uomo. Si era invece fondata fin dall'inizio sulla distinzione tra *potestas* e *auctoritas* quali principi d'ordine diversi ma facenti capo alla medesima unità complessiva. Papa e imperatore non erano quindi tra loro contrapposti in modo assoluto, ma solo quali *diversi ordines* in cui viveva l'ordinamento della *respublica christiana*. Il problema quivi insito del rapporto tra Chiesa e Impero era essenzialmente diverso da quello, successivo, del rapporto tra Chiesa e Stato, giacché *Stato* avrebbe significato il superamento delle guerre civili di religione, possibile solo a partire dal secolo XVI e ottenuto attraverso un processo di neutralizzazione. [...] la disgrazia accadde solo quando, dal secolo XIII in poi, la dottrina aristotelica della *societas perfecta* venne adoperata al fine di separare Chiesa e mondo in due generi di *societates perfectae*. [...] La contesa medioevale tra imperatore e pontefice non è assolutamente una lotta tra due *societates* [...]. Neppure per un istante l'unità della *respublica christiana* venne messa in discussione: né quando un imperatore nominò o destituì un papa a Roma, né quando un papa a Roma sciolse i vassalli di un imperatore o di un re dal giuramento di fedeltà al loro sovrano» (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, pp. 45-46).

di secolarizzazione costituisce un esempio clamoroso di metamorfosi di un vocabolo specifico in una delle principali parole-chiave dell'età contemporanea»⁵. Attraverso questi spostamenti e ampliamenti di significato, ben presto la secolarizzazione «è assunta gradualmente al rango di categoria genealogica in grado di compendiare o significare unitariamente lo sviluppo storico della società occidentale moderna, a partire dalle sue radici (giudaico-) cristiane»⁶.

Nella sua ricostruzione storico-concettuale, Hermann Lübke afferma che «il concetto filosofico di secolarizzazione [...] è un prodotto del XIX secolo»⁷. Esso deve la sua origine in analogia al termine “secolarizzazione” nella sua accezione giuridica: secolarizzare significa sottrarre un bene, un territorio o un’istituzione al controllo ecclesiastico. E per quanto dal punto di vista etimologico il concetto abbia assunto numerose e diverse sfaccettature, nel suo significato originario – prosegue Lübke – «non contiene inizialmente un giudizio sulla legittimità o meno dell’operazione, [poiché] non tutte le secolarizzazioni si risolvono in un danno per la chiesa»⁸. Non è un caso, infatti, che il termine *secularisatio* sia stata adottata dal *Codex Juris Canonici* «per designare quella forma di ritorno dalla comunità monastica al “mondo” che il diritto ecclesiastico, per antica consuetudine, consentiva»⁹. Da questo punto di vista, il termine secolarizzazione sta a indicare, certamente, un ritorno del religioso al mondo, ma – come sarà del tutto evidente in Schmitt – non una vera e propria laicizzazione: «il secolarizzato» – prosegue Lübke – rimane nello stato religioso e reca i segni di una provenienza che non rinnega, porta su di sé un simbolo del suo ordine al quale, quand’è secolarizzato, continua a rimanere unito»¹⁰.

Se questo è l’uso che del termine viene fatto dal punto di vista del diritto canonico, dobbiamo notare come l’accezione filosofica di secolarizzazione non abbia subito alcuna influenza dal punto di vista giuridico. A plasmare definitivamente il significato del termine «fu il fatto che con la grande rapina decretata dalla deputazione imperiale del 1803 ai danni del diritto e delle proprietà ecclesiastiche, la secolarizzazione divenne oggetto di protesta e di lotta accanita da parte della chiesa»¹¹. Da quel momento il concetto di secolarizzazione assunse il significato specifico di usurpazione di beni religiosi da parte dell’autorità statale: secolarizzare significa, d’ora in avanti,

⁵ G. Marramao, *Cielo e terra*, p. 13.

⁶ *Ivi*, pp. 13-14.

⁷ H. Lübke, *La secolarizzazione*, p. 19.

⁸ *Ivi*, p. 20. Lübke afferma, infatti, che in alcuni casi sia la Chiesa stessa a disporre atti di secolarizzazione, che evidentemente avvengono a suo vantaggio. Cfr. *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁰ *Ivi*, p. 22.

¹¹ *Ivi*, p. 23.

sottrarre in maniera illegittima beni ecclesiastici o sopprimere istituti religiosi. Così, l'elemento specifico del concetto di secolarizzazione diviene l'illegittimità. La difficoltà – o, forse, l'impossibilità – di ricondurre la nozione di secolarizzazione a una veduta unitaria dipende, scrive Marramao, «da una *strutturale ambivalenza di significato*, che dà luogo ad assunzioni antitetiche o diametralmente rovesciate»¹².

Lo sa bene Charles Taylor, che nel suo studio dedicato alla secolarizzazione distingue tre differenti significati del termine, rifiutando così qualsivoglia forma di semplificazione. In particolare, il filosofo canadese non intende approvare e, anzi, prende apertamente le distanze da tutte quelle ermeneutiche della secolarizzazione incapaci di intercettarne la portata antropologica, morale ed esistenziale.

Proprio a fronte di tale esigenza, il filosofo canadese distingue un primo modello di secolarizzazione basato sulle «istituzioni», sulle «pratiche comuni», quindi sulla concreta separazione fra Stato e Chiesa. Secondo tale prospettiva «mentre l'organizzazione politica di tutte le società premoderne era in certa misura legata, garantita o basata su una qualche devozione o fede in Dio, o su una qualche idea della realtà ultima, l'Occidente moderno è privo di questo legame»¹³. Ciò sta a indicare, nelle democrazie occidentali, il carattere laico del potere politico, nonché la presenza, nello spazio pubblico, di cittadini credenti e non, i quali debbono tradurre le loro convinzioni in un linguaggio accessibile anche a coloro che non condividono i medesimi presupposti di fede¹⁴. Secondo questo primo modello, la religione e le pratiche a essa connesse occupano uno spazio pubblico sempre più esiguo, preferendole confinare nella sfera privata, rispetto a quanto accadeva nei secoli precedenti. «Nell'Europa del diciottesimo secolo» – scrive Taylor –

¹² G. Marramao, *Cielo e terra*, p. 14. L'autore prosegue poi sostenendo che la secolarizzazione, «interpretata ora in chiave di *scristianizzazione* (ossia di rottura e profanazione moderna dei principi della *Christianitas*), ora in chiave di *desacralizzazione* (il cui nocciolo essenziale sarebbe invece presente sin dalle origini nel messaggio cristiano di salvezza), [...] ha potuto fornire armi argomentative alla critica cristiana come alla critica anticristiana della civiltà. Ha potuto essere stigmatizzata (positivamente o negativamente) sia da una prospettiva laica sia da una prospettiva religiosa. È potuta servire, infine, altrettanto bene [...] a formulare un giudizio ottimistico come un giudizio pessimistico» (*Ivi*, pp. 14-15).

¹³ C. Taylor, *L'età secolare*, p. 11.

¹⁴ Sul punto si veda anche John Rawls, il quale introduce la nozione di «clausola condizionale», secondo la quale, in un contesto democratico e liberale, possono essere fatte valere tutte le dottrine morali e politiche ragionevoli, purché vengano sostenute da argomentazioni espresse in un linguaggio adatto alla sfera pubblica, composta dunque non solo da credenti, ma anche da laici (cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, trad. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012; Id., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge-Mass. 1999, trad. it. *Il diritto dei popoli*, Edizioni Società Aperta, Milano 2024). L'idea di Rawls sarà poi ripresa e sviluppata anche da Jürgen Habermas, il quale, dopo un periodo di ripensamento, giunge a sostenere la necessità di una cooperazione fra fede e ragione allo scopo di facilitare la diffusione e l'attecchimento dei valori democratici. Per un generale inquadramento del tema nel pensiero di Habermas ricco di riferimenti bibliografici rimandiamo a: L. Battista, *Secolarizzazione e pluralismo religioso. Alcune considerazioni sulla prospettiva di Jürgen Habermas*, in A. Saggiorno (ed.), *Definire il pluralismo religioso*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 102-119; P. Costa, *La città post-secolare*, pp. 150-182.

«gli stati erano confessionali [...]. In quel contesto storico, quando qualcuno sceglieva di non credere, prendeva le distanze non solo da un credo religioso, ma anche da un'identità politica, da un intero stile di vita strutturato intorno al calendario ecclesiastico»¹⁵. Se le persone non si fossero identificate in questa impalcatura di credenze, esse «sarebbero incorse in seri problemi, con la conseguenza di percepirsi estranee rispetto alla realtà circostante»¹⁶, sino alla possibilità di essere escluse dalla vita pubblica. «Al giorno d'oggi» – conclude Taylor – «quel peso [...] è stato alleggerito, dal momento che non vi è ormai nessun sistema di credenze accolto come ovvio e come capace di fungere da perno di tutta la società»¹⁷.

Il secondo significato della secolarizzazione considerato da Taylor si focalizza, invece, sulla «diminuzione della credenza e della pratica religiosa» e sull'«allontanamento delle persone da Dio e dalla Chiesa»¹⁸. Di qui risale un doppio e opposto giudizio nei confronti della secolarizzazione: negativo per tutti i “nostalgici” di un'epoca in cui vigeva un'unica e indiscussa fede, positivo per coloro che percepivano tale fede come un fardello intollerabile. La riflessione di Taylor si pone in netto contrasto con tali convinzioni: le «ricostruzioni sottrattive» della storia, come le definisce il filosofo canadese, si radicano nel convincimento che «gli esseri umani avrebbero perso, o si sarebbero sgravati o liberati di alcuni precedenti limiti conoscitivi, o illusioni o orizzonti restrittivi»¹⁹. Di questo passo, la modernità e la secolarizzazione andrebbero «compres[e] nei termini di quegli aspetti sottostanti della natura umana che esistevano da sempre, ma che erano stati ostacolati da qualcosa che ora è stato tolto di mezzo»²⁰. Diversamente, per Taylor la modernità occidentale «è il frutto di nuove invenzioni, di auto-comprensioni innovative e delle relative pratiche, e non può essere spiegata nei termini di tratti permanenti della vita umana»²¹. Si tratta, vedremo in seguito, di una tesi alquanto problematica per il teorema della secolarizzazione schmittiano, già affermata e sviluppata da Blumenberg proprio in risposta a *Teologia politica*. La modernità, secondo il filosofo tedesco, lungi dall'essere un'epoca assoggettata alla riflessione teologica elaborata nei secoli precedenti, si mostra libera, esito di un processo di auto-affermazione giunto a compimento con la dissoluzione dell'immagine del mondo medioevale. Ciò che, dunque,

¹⁵ C. Taylor, *Questioni di senso*, p. 33.

¹⁶ *Ivi*, p. 34.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Id.*, *L'età secolare*, p. 13.

¹⁹ *Ivi*, p. 38.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

negherebbero, a dire di Taylor, tanto i detrattori della secolarizzazione, quanto coloro che accolgono tale fenomeno come una liberazione da vincoli intollerabili, è che la modernità sia caratterizzata da una propria forma di auto-comprensione e giustificazione. Le differenze esistenti fra la nostra società e quelle precedenti sono da considerarsi come differenze fra prospettive culturali, ciascuna contraddistinta da una propria e personale «costellazione»²² di visioni, da proprie fonti morali di riferimento e da una propria percezione dell'identità e delle relazioni inter-umane.

Si giunge così al terzo significato di secolarizzazione, incentrata su quelle che Taylor definisce «condizioni di credenza»²³. In questo senso, essenziale è la consapevolezza che «il passaggio alla secolarizzazione consiste, tra le altre cose, nella transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso come la più facile da abbracciare»²⁴: a dire che «la credenza in Dio non è più assiomatica»²⁵.

L'ermeneutica della secolarizzazione elaborata da Taylor restituisce, pertanto, parte della complessità di cui è intessuta la parabola storico-concettuale della categoria: dapprima, nella sua accezione storico-politica, considerata alla stregua di una presa di posizione fondamentalmente ideologica; poi, nella sua accezione polemica, concepita come emancipazione della cultura europea dalla tradizione religiosa e cristiana; infine, nella veste di «categoria descrittiva»²⁶ e storiografica.

Lübbe, nota come «fino alla metà del secolo XIX [...] il concetto di secolarizzazione non comp[aa] affatto» in ambito filosofico²⁷. In particolare, si deve notare come Löwith indichi l'impossibilità, da parte di autori come Hegel e Marx, di utilizzare l'espressione "secolarizzazione". E la ragione è da ricercare nel significato che il termine già allora aveva assunto: «il concetto di secolarizzazione a quell'epoca stava già a indicare una spoliatura, voluta per ragioni politiche da un lato, oggetto di protesta dall'altro, e ciò lo rendeva poco adatto a indicare il processo storico descritto dagli hegeliani, che è l'attuazione della ragione filosofica e politica»²⁸. Löwith, infatti, riprendendo le tesi hegeliane, sostiene che la filosofia della storia (hegelianamente intesa) si pone il compito non solo di tradurre in chiave secolare il «principio cristiano "nella forma della ragione umana e della libertà"», ma anche di ricondurre «il concetto teologico del compimento del tempo

²² Id., *Two Theories of Modernity*, in «The Hastings Center Report», 25, n. 2, 1995, pp. 24-33, cit. p., 13.

²³ Id., *L'età secolare*, p. 13.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, p. 14.

²⁶ H. Lübbe, *La secolarizzazione*, p. 51.

²⁷ *Ivi*, p. 30.

²⁸ *Ivi*, p. 32.

attraverso Cristo alla fede luministica nel progresso»²⁹. E aggiunge: «nella sua filosofia della storia il progresso non è rivoluzionario: esso tende alla perfetta elaborazione e perfezione di un principio in sé compiuto dell'intero processo storico»³⁰. Si tratta di una concezione della storia ad un tempo «occidentale, [cioè] che presuppone una direzione irreversibile verso un fine futuro, [e] tipicamente biblica», vale a dire «diretta verso un fine ultimo e guidata dalla provvidenza di una volontà divina, cioè, in termini hegeliani, dallo spirito o dalla “ragione”»³¹. In altri termini, in Hegel l'evento salvifico è proiettato sul piano della storia e quest'ultima elevata al piano della salvezza: il progresso intramondano si pone, quindi, come la traduzione in termini secolari dell'escatologia cristiana. Come scrive Lübke, «la tesi di Löwith sulla secolarizzazione [...] rende ragione del fatto che lo stesso Hegel, nella sua filosofia della storia, teorizza il mondo moderno “secolarizzato” interpretandolo espressamente come attuazione della sua origine cristiana»³². Per quanto, allora, le tesi hegeliane sulla filosofia della storia possano oggi essere considerate espressioni di quell'ampio processo di secolarizzazione, «né Hegel né i suoi discepoli parlano di “secolarizzazione” o impiegano il termine in riferimento alla propria attività filosofica»³³ – preferendo, nel caso di Hegel, l'espressione “mondanizzazione”³⁴. La ragione è da ricercare nell'etimologia che la secolarizzazione assumeva allora.

Scrivendo Lübke: «per Hegel non c'era nessun bisogno di strappare l'universo politico moderno dal suo passato cristiano, ma nemmeno di difendere l'eredità minacciata del cristianesimo. Hegel interpretava la realtà di questo mondo dal punto di vista della filosofia della storia come attuazione della sua origine cristiana e in questo senso lo considerava cristiano anche nel presente. Ma era impossibile esprimere tutto ciò servendosi del concetto di secolarizzazione nel significato che aveva allora»³⁵.

Il passaggio a categoria descrittiva e storiografica della secolarizzazione si verifica, soprattutto, grazie alle riflessioni elaborate da Max Weber (nelle quali il concetto di secolarizzazione acquista un carattere specificatamente sociologico e neutrale)³⁶, secondo il quale l'intero sviluppo della

²⁹ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, trad. it. *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milano 2010, cit. p. 81

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ivi*, p. 75.

³² H. Lübke, *La secolarizzazione*, p. 30.

³³ *Ivi*, p. 32.

³⁴ Cfr. G. Marramano, *Cielo e terra*, pp. 30 ss.

³⁵ H. Lübke, *La secolarizzazione*, p. 32.

³⁶ H. Lübke, *La secolarizzazione*, pp. 59 ss.

moderna società europea è da considerarsi come «processo di secolarizzazione»³⁷. Il contributo weberiano al dibattito sulla secolarizzazione può essere compreso solo tenendo presente la stretta correlazione fra lo spirito capitalista e l'etica protestante elaborata nel voluminoso studio del biennio 1904-1905³⁸. «L'operazione weberiana» – argomenta Marramao – «è definibile come *neutralizzazione dell'ambivalenza* inerente al termine secolarizzazione»³⁹, vale a dire «la caduta della sua connotazione assiologia positiva come negativa e l'assunzione del processo di mondanizzazione come inesorabile *destino dell'Occidente*»⁴⁰: la secolarizzazione viene ora inquadrata all'interno del più vasto «processo storico-religioso del disincantamento del mondo»⁴¹ mediante l'espulsione della magia sacramentale come via per la salvezza.

Il presupposto da cui muove la ricerca di Weber è noto: spiegare come proprio e soltanto in Occidente si sia manifestato un complesso di fenomeni sino ad allora sconosciuto alle altre culture: una scienza razionale orientata alla produttività tecnica; un'organizzazione capitalistico-razionale del lavoro; un'amministrazione formalmente regolata; uno Stato moderno organizzato attorno funzionari altamente specializzati. In una parola: il razionalismo occidentale moderno. Per spiegare tale processo, Weber non si rifà, però, esclusivamente a condizioni economiche, giuridiche o scientifiche, ma anche alla «disposizione degli uomini a determinate forme di condotta pratico-razionale nella vita»⁴². E prosegue: «tra gli elementi più importanti che informavano in tutti i paesi la condotta degli uomini, appartennero nel passato le forze magiche e religiose e le idee dei doveri strettamente connessi con tali credenze»⁴³. Il punto di vista adottato da Weber muove proprio da queste idee, che sono origine «di una coscienza economica, dell'«ethos» di una forma economica», entrambe «condizionate da determinati contenuti della fede religiosa», al punto da rendere la

³⁷ M. Weber, *Die protestantischen Sekten un der Gesit des Kapitalismus*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen 1920, trad. it. *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1982, cit. p. 202.

³⁸ Id., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, II vol. 1904-1905, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965.

³⁹ G. Marramao, *Cielo e terra*, p. 63.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp. 93 ss. Di questo fondamentale concetto Weber scrive: «la crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa [...] una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita nelle quali ci troviamo. [...] essa significa qualcosa di diverso, cioè la consapevolezza o la fede che *sia possibile* apprendere *solo* ogni qualvolta *si voglia*, e che dunque per principio non esistano forze imprevedibili misteriose che qui entrino in gioco ma che piuttosto tutte le cose, per principio, si possano *dominare* attraverso il *calcolo*. Ma questo significa il disincantamento del mondo. Non è più necessario [...] ricorrere a mezzi magici per dominare o propiziarsi gli spiriti. Ciò si ottiene con mezzi tecnici e con il calcolo. Questo, soprattutto, significa l'intellettualizzazione in quanto tale» (M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1919, trad. it. *La scienza come professione*, Armando Editore, Roma 1997, cit. pp. 50-51).

⁴² Id., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, p. 77.

⁴³ *Ibid.*

«moderna etica economica» intimamente connessa e dipendente dall'«etica razionale del Protestantismo ascetico»⁴⁴. Il «*summum bonum* di quest'etica» – prosegue Weber – è «il guadagno di denaro e di sempre più denaro, [che] è pensato in tanta purezza come scopo a se stesso»⁴⁵.

Il significato capitalistico di guadagno è infatti già presente nella teologia calvinista, che interpreta il lavoro come professione e, al contempo, vocazione spirituale. Esercitare una professione (un lavoro) significa, per l'individuo, realizzare la propria spiritualità: il lavoro è l'unico mezzo attraverso il quale l'uomo, a causa della sua condizione peccaminosa, può rivolgersi a Dio. Il lavoro si sostituisce così alla preghiera e alla fede tradizionale: solo nell'ascesi pura del lavoro fine a se stesso, inteso come rito e sacrificio, l'uomo può sperare di guadagnarsi la grazia divina. Il culto del guadagno e dell'accumulazione è l'omaggio più grande che il fedele può rivolgere a Dio: il lavoro professionale diventa, così, un valore teologico, vero e proprio dono divino: *Beruf* (professione) e *Berufung* (vocazione) coincidono.

Ora, da Weber a Schmitt il passaggio è veloce. Infatti, non è un caso, come fa notare Taubes, che la prima versione della *Teologia politica* sia apparsa in ricordo di Max Weber: «in questo modo Schmitt sembra aver voluto accennare al fatto che l'opera di Max Weber [...], quando si espone maggiormente, [...] sfocia nel problema di una teologia politica»⁴⁶. Taubes, su cui dovremo tornare, sembra dunque voler rilevare una sorta di paternità illegittima, o, se si vuole, un debito di Schmitt nei confronti dell'opera del sociologo tedesco⁴⁷.

Si tratta ora di delineare in che modo Schmitt contribuisca a un rinnovamento del dibattito sulla secolarizzazione nel Novecento, gettando così le basi per una nuova disputa che intratterrà numerosi autori nel corso di tutto il XX secolo.

⁴⁴ Ivi, pp. 77-78.

⁴⁵ Ivi, p. 105.

⁴⁶ J. Taubes-C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate*, pp. 177-178. Taubes si riferisce qui a due brevi contributi schmittiani: C. Schmitt, *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie*, in M. Paly (a cura di), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, 2 voll., Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1922, vol. II, pp. 3-35; C. Schmitt, *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution*, in «Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie», XVI, 1922, pp. 121-131.

⁴⁷ La letteratura in merito al rapporto fra Schmitt e Weber è molto ampia. Fra i tanti, si ricorda: W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Mohr Siebeck, Tübingen 1974 (ed. or. 1959), trad. it. *Max Weber e la politica tedesca, 1890-1920*, Il Mulino, Bologna 1993; J.P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, Cambridge-UK 1997, in particolare pp. 31-82; G.L. Ulmen, *The Sociology of the State. Carl Schmitt and Max Weber*, in «State, Culture, and Society», 1985, 1/2, 1985, pp. 3-57; Id., *Politiche Theologie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, in H. Quaritsch (a cura di), *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, pp. 341-365; L. Mori, *Max Weber e il carisma tra elezione popolare e lavoro parlamentare*, in «Etica & Politica», XVI, 2014, 1, pp. 715-731; P. T. Magalhães, *A Contingent Affinity: Max Weber, Carl Schmitt, and the Challenge of Modern Politics*, in «Journal of the History of Ideas, 77/2, 2016, pp. 283-304; P.P. Portinaro, *Max Weber e Carl Schmitt*, in R. Treves (a cura di), *Max Weber e il diritto*, Franco Angeli, Milano 1981, pp. 155-182.

2. Schmitt e l'autonomia della modernità

«Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»⁴⁸. In questa celebre massima schmittiana sulla derivazione teologica dei concetti politici è contenuto il teorema della secolarizzazione nella sua più chiara espressione. Il senso profondo della riflessione schmittiana consiste nel prendere «consapevolezza di questa situazione di analogia» tra moderni concetti politici e forme teologiche, solo con la quale è possibile «comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli»⁴⁹. Di questo sviluppo Schmitt parla apertamente quando afferma che i concetti politico-giuridici della modernità «sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è diventato l'onnipotente legislatore»⁵⁰. Alla base di tale affermazione è posta una «sociologia dei concetti giuridici»⁵¹, la quale consiste primariamente nell'accostare la struttura della vita giuridica con l'elaborazione concettuale della struttura sociale di una determinata epoca per coglierne le identità spirituali. Presupposto di questa metodologia è dunque «una contestualità radicale, cioè una consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia», poiché «il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica»⁵².

Sul punto è oltremodo interessante notare come Schmitt si sia occupato della tematica teologico-politica in quasi perfetta contemporaneità rispetto a Kelsen. Il dibattito sul parallelismo fra concetti teologici e giuridici risale infatti non alla pubblicazione di *Teologia politica*, né tantomeno al saggio kelseniano *Dio e Stato*⁵³ (di fatto contemporaneo a quello di Schmitt), bensì a circa una decina di anni prima, nello specifico al biennio 1911-1912, in cui vengono dati alle stampe i *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico* di Kelsen⁵⁴ e *Legge e giudizio* di Schmitt. Qui,

⁴⁸ C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 47.

⁴⁹ *Ivi*, p. 61.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ivi*, p. 66.

⁵² *Ivi*, p. 69.

⁵³ H. Kelsen, *Gott und Staat*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», vol. 11, 1922/1923, trad. it. *Dio e Stato* in Id., *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, ESI, Napoli 1988, pp. 139-164.

⁵⁴ Id., *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*, Mohr, Tübingen 1911, trad. it. ESI, Napoli 1997.

infatti, troviamo una prima formulazione – perlopiù occasionale e generica – dei nessi teologico-politici che prenderanno corpo nelle opere successive dei due giuristi⁵⁵.

Guardando alla produzione kelseniana, spicca il già citato saggio *Dio e Stato*, in cui il giurista viennese prende posizione contro il processo di ipostatizzazione cui viene sottoposto il concetto di Stato ad opera di buona parte dei giuristi tedeschi dell'epoca: «non meraviglia che la dottrina dello Stato, di questo perfettissimo tra tutte le strutture sociali, di questa sviluppatissima tra tutte le ideologie, mostri delle concordanze assai rimarchevoli con la dottrina di Dio, la teologia»⁵⁶. Ciò verso cui tende la moderna dottrina dello Stato – prosegue il giurista – è dunque «una assolutizzazione e quindi una divinizzazione dello Stato, cui attribuisce tutte quelle caratteristiche di fondo che la teologia suole affermare di Dio»⁵⁷. E «ciò vale in una misura largamente inattesa per tutta la più antica come per la più recente teoria dello Stato in generale»⁵⁸. Se la personificazione dello Stato assume in Kelsen una valenza euristica volta a rendere unitario e coerente un complesso di norme altrimenti percepito come frammentato e caotico⁵⁹, il limite è rappresentato dal processo di ipostatizzazione: quando la persona-Stato – afferma Kelsen – «è ipostatizzata nel modo usuale e contrapposta come entità particolare al diritto – della cui unità questa persona statale è solo espressione –, c'è esattamente lo stesso problema o pseudo-problema della teologia»⁶⁰. Vale a dire: la teologia «può sussistere come una disciplina distinta dalla scienza della morale o della natura solo in quanto si tien fermo alla trascendenza di Dio rispetto al mondo – questo dogma fondamentale di ogni teologia –, all'esistenza di un Dio sopra-naturale, cioè sopra-mondano; così come anche una dottrina dello Stato distinta dalla dottrina del diritto è possibile solo finché si crede alla trascendenza dello Stato rispetto al diritto, all'esistenza, meglio: alla pseudo-esistenza, di uno Stato meta-giuridico, sovra-giuridico»⁶¹. Una volta ipostatizzato, lo Stato smette di essere compreso come la mera personificazione dell'ordine giuridico, ma si trasforma in un'entità trascendente dotata di volontà creatrice, indipendente dal diritto e dalle sue leggi, che pure ha creato. Come in

⁵⁵ Kelsen parla precisamente di una «analogia [...] tra la personificazione dell'universo in *Dio* e quella del diritto nello *Stato*» (H. Kelsen, *Prefazione alla seconda edizione*, in *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*, pp. 17-37, cit. p. 30), Schmitt, invece, accenna di sfuggita al fatto che «tra i metodi della giurisprudenza e della teologia vi è un'affinità concettuale fondamentale [...]» (C. Schmitt, *Legge e giudizio*, p. 161, nota 2).

⁵⁶ H. Kelsen, *Dio e Stato*, pp. 147-148.

⁵⁷ *Ivi*, p. 148.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Di qui «l'idea astratta dell'unità di questo ordine [giuridico] cerca un'espressione intuitiva nell'espedito logico-antropomorfo della personificazione» (*Ibid.*).

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

altri ambiti, allora, anche rispetto alla teologia politica, Schmitt e Kelsen hanno lavorato, da fronti opposti, su temi analoghi, influenzandosi a vicenda, per quanto pervenendo a conclusioni molto spesso discordanti.

Al fine di comprendere appieno l'importanza che il paradigma teologico-politico assume nella narrazione moderna bisogna guardare alla genesi e allo scopo dell'opera schmittiana, la quale prende forma di fronte alla crisi del razionalismo moderno. Come afferma Galli,

«il nucleo propulsivo della prestazione schmittiana sta nel suo essere “situata”; proprio dal collocarsi in uno specifico contesto storico di crisi – la crisi terminale della modernità, e storicamente la crisi della politica tedesca tra il 1914 e il 1945, reinterpretata come crisi europea e mondiale –, Schmitt trae occasione per risalire all'origine della crisi, alla crisi originaria, della stessa epoca moderna in generale, per ricostruirla e decostruirla criticamente tanto nelle sue categorie fondative (il razionalismo e il pensiero dialettico), quanto nelle sue istituzioni»⁶².

Schmitt pensa insomma davanti alla fine della mediazione politica moderna. Ma la specificità della sua opera sta nel forzare la crisi del razionalismo: accettarla per radicalizzarla e, di lì, risalire all'origine della politica come «contraddizione originaria»⁶³, ovvero dal «suo essere sospesa fra contingenza e Idea»⁶⁴. Tale contraddizione, a ben vedere, mostra due lati: da una parte, la discrasia – non superabile né mediata dalla ragione – fra esperienza e ordine, immanenza e trascendenza, forma ed eccezione; dall'altra, l'Idea di Diritto, ossia l'origine come trascendenza – di cui Schmitt dà conto già nei saggi giovanili⁶⁵.

In breve, Schmitt individua nella *Rechtstverwirklichung* il problema centrale della scienza giuridica. Tra la norma, per come appare nel testo di legge, e la sua applicazione concreta vi è sempre uno scarto, il quale mostra il carattere ineludibile e puro di ogni decisione. Tale scarto assume la forma di quella sconnessione di principio tra l'Idea di Diritto e la concretezza politica. Se l'Idea di diritto (o di ordine) necessita di una decisione affinché possa realizzarsi nella concretezza politica, la sovranità, espressa nella formula «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione», appare come il resto della trascendenza di derivazione teologica, interpretato però in chiave secolare. Lo stato d'eccezione è dunque un caso-limite, un concetto della sfera estrema che presenta una paradossale centralità rispetto all'ordine: è l'eccezione, infatti, a essere origine dell'ordine; è dal

⁶² C. Galli, *Genealogia della politica*, pp. VIII-IX.

⁶³ *Ivi*, p. X.

⁶⁴ *Ivi*, p. XI.

⁶⁵ Cfr. C. Schmitt, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*; Id., *Legge e giudizio*.

disordine che può sorgere l'ordine. Pertanto, la sovranità è la funzione politicamente indispensabile per affermare l'ordine – sempre precario e instabile – la cui assicurazione deriva dalla capacità del sovrano di attingere ordine dal disordine. La sovranità, per citare Carlo Galli, è «una funzione aperta sull'abisso, sul punto in cui ordine e nulla, ragione e non-ragione, si mostrano tanto sconnessi quanto co-implicati»⁶⁶.

Nell'affrontare il problema dell'origine del moderno, Schmitt appare profondamente influenzato da uno dei padri della politica moderna, Hobbes, nel cui pensiero emergono in maniera ben evidente le logiche della crisi dell'epoca moderna⁶⁷. Difatti, Schmitt, proponendo un modello politico che fa derivare il diritto dalla decisione sovrana, palesa quella coazione all'ordine propria del suo decisionismo, il quale «acquista i tratti più chiari in Hobbes, poiché il decisionismo puro presuppone un *disordine* che viene tramutato in *ordine* solo per il fatto *che* viene presa una decisione (non rileva *come* tale decisione si formi)»⁶⁸. Pertanto, «il sovrano che decide non è competente alla decisione in base a un ordinamento già esistente; solo la decisione, che al posto del disordine e dell'insicurezza dello stato di natura instaura l'ordine e la sicurezza dello stato statale, lo rende sovrano e rende possibile tutto quel che segue – legge e ordinamento»⁶⁹. Hobbes, come è noto, dà alle stampe il *Leviatano* in un contesto storico segnato da numerose guerre civili di religione⁷⁰. L'esigenza espressa all'interno dell'opera di ricorrere alla figura del sovrano e all'istituzione Stato nasce proprio in virtù dall'ormai passività della *respublica christiana* nel garantire un ordine politico e sociale. Da questa necessità di sostituire il ruolo della *respublica* ha origine la nuova forma-Stato, pilastro di tutta la politica moderna. Ma la modernità non è

⁶⁶ C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 339.

⁶⁷ Per approfondimenti sul rapporto tra Schmitt e Hobbes – su cui si tornerà – si rimanda, senza pretesa di completezza, a: C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart, trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 39-128; Id., *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «DS», 1965, n. 1, pp. 51-69, trad. it. *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in *Ibid.*, pp. 129-165; Id., *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes* in: «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie» 30 (1936/37), trad. it. *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio* in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè Milano 1986, pp. 45-56; C. Galli, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, pp. 1-38; C. Galli, *Schmitt e Hobbes: una strana coppia?*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, pp. 7-32; C. Galli, *Genealogia della politica*, pp. 780-805; Id., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna 2020; M. Croce-A. Salvatore (a cura di), *Teologia politica cent'anni dopo*, Quodlibet, Macerata 2022; G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2022; J. Tralau (a cura di), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*, Routledge, London-New York 2011; E. Balibar, *Lo spettro del Dio mortale. Hobbes, Schmitt e la sovranità*, a cura di G. Scotto, Rogas Edizioni, Roma 2022; G.A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida Editori, Napoli 1999; G. Duso, *La logica del potere*, Laterza, Roma-Bari 1999, in particolare pp. 137-160; A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato*, Arsenale, Venezia 1981, pp. 103-125.

⁶⁸ C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, p. 264.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ T. Hobbes, *Leviathan*, 1651, trad. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2021.

semplicemente una nuova epoca che taglia i ponti col passato, pretendendo di auto-justificarsi mediante il razionalismo. Lo Stato si propone, infatti, il compito di riempire il vuoto lasciato dalla teologia, di fornire una direzione, un appoggio, che possa garantire un ordine, per quanto precario, perché privo di un vero fondamento. Ci troviamo, dunque, in un'epoca secolarizzata: Schmitt sostiene l'infondatezza della politica moderna. Ecco spiegato il senso dell'affermazione schmittiana secondo cui «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»⁷¹. Ciò significa che le teorie politiche moderne (assolutismo, illuminismo, liberalismo, democrazia e socialismo) sono interpretate attraverso la corrispondenza e la coincidenza fra «la conformazione giuridica della realtà politico-storica e la struttura dei concetti metafisici»⁷². Ecco dunque che il paradigma teologico-politico si mostra come una critica e una decostruzione, perché all'origine vede «un problema della ragione, non risolvibile con la ragione, un problema che pur producendo mediazione e forma [...] resiste a ogni formalizzazione [...]»⁷³. Essa è critica «della moderna pretesa di auto-mistificazione del finito [...], perché nell'immanenza vede la trascendenza (ovvero, un'eccedenza) e al contempo la contingenza di questa [...]»⁷⁴.

Ora, l'apertura verso l'origine e l'abisso di cui si diceva, si rende possibile proprio grazie alla teologia politica, in particolare alla sua capacità di mostrare come le moderne forme di pensiero e le moderne forme politiche sono comprensibili solo attraverso la consapevolezza di un loro darsi all'interno di una trascendenza assente cioè del paradigma teologico traslato in politica e svuotato, modernamente, di sostanza fondativa: «la teologia politica attinge il risultato che l'ordine politico si mostra analogo agli schemi teologici, anche se la sostanza religiosa fondata è assente o si ritrae [...]»⁷⁵. Schmitt stesso afferma, infatti, che «lo Stato d'eccezione per la giurisprudenza ha un significato analogo al miracolo per la teologia»⁷⁶. Per intendere la secolarizzazione, allora, si deve comprendere l'origine dell'analogia di significato fra miracolo e decisione sovrana, fra l'attività miracolosa di Dio e l'attività del sovrano. Solo così risulta evidente come la sovranità moderna non possa esibire un fondamento oggettivante e analogo al ruolo fondativo che la sostanza divina rivestiva nelle argomentazioni politico-teologiche premoderne.

⁷¹ *Ivi*, p. 61.

⁷² *Ivi*, p. 69.

⁷³ C. Galli, *Forme della critica*, p. 59.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ivi*, p. 61.

⁷⁶ C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 61.

Precisamente, tanto il premoderno quanto il moderno assumono l'ordine come disponibile, organizzabile e disorganizzabile da parte di una potenza assoluta che ne è l'origine. Mentre il miracolo, però, nella sua interpretazione tradizionale, è eccezione in un mondo disponibile all'intervento di Dio, eppure in sé ontologicamente ben ordinato, la decisione sovrana, diversamente, prevede la crisi proprio di quell'ordine tradizionale: ovvero prevede che l'esperienza sia in sé disordinata e che possa assumere una parvenza d'ordine solo mediante l'intervento del sovrano.

In conclusione, le mediazioni politiche moderne dipendono dall'assunto assoluto – quasi sempre inespresso – secondo cui l'ordine è necessario quanto più è impossibile perché la sostanza fondatrice è assente. La teologia politica non serve quindi ad ancorare il diritto a una sostanza divina, a esibire la persistenza della trascendenza (politica) nell'ordine secolare rappresentata dalla sovranità – vero resto della trascendenza secolarizzata. Soltanto questa incompletezza del moderno spiega, dunque, perché la decisione sovrana sia il principio assoluto che crea l'ordine dal nulla dell'eccezione e perché la sovranità sia interpretazione e non fondazione.

Senza poter entrare troppo nel dettaglio di una tesi – quella di Taubes – ancora oggetto di discussione, è comunque noto il fatto che Schmitt, in giovane età, abbia frequentato i seminari di Weber e che questi abbiano non poco influenzato le sue riflessioni⁷⁷. Oltre ai controrivoluzionari cattolici referente prossimo dell'espressione del giurista è infatti proprio la sociologia weberiana, rilevante a motivo della sua capacità di mettere a tema questioni di ordine teologico e religioso, intrecciate con la politica, il diritto e l'economia⁷⁸. La sociologia dei concetti giuridici elaborata in *Teologia politica*, individuando i nessi strutturali fra teologia e politica, vuole porsi, metodologicamente, proprio sulla via inaugurata da Weber⁷⁹. Più dibattuta è, per converso, la tesi che vede nell'opera schmittiana la naturale prosecuzione della riflessione politico-giuridica di Weber. Wolfgang Mommsen, ad esempio, non ha dubbi circa la presenza in Weber del nesso sovranità-eccezione, allontanando così ogni contenzioso circa la continuità tra Schmitt e il sociologo tedesco nell'ambito della teoria costituzionale e, specificamente, in relazione all'articolo

⁷⁷ «La mia prima opera importante che fu stampata» – ricorda il giurista – «la *Politische Romantik*, è il frutto di un lavoro di seminario fatto sotto la guida di Max Weber» (A. Bolaffi, *Storia di un incontro*, in «Il Centauro», 1982, 5, pp. 189-194, cit. p. 192 (si tratta di un'intervista rilasciata da Schmitt di cui è reperibile solo un resoconto redatto dall'intervistatore). In proposito, anche Nicoletti scrive che «Schmitt aveva partecipato nel semestre invernale 1919-1920 al seminario di Weber a Monaco [...]» (M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 182, nota 76).

⁷⁸ Nonostante queste prime affinità teorico-concettuali, nota Ulmen, non bisogna dimenticare che, per quanto «Carl Schmitt e Max Weber ebbero entrambi una formazione giuridica, Weber preferì al diritto l'economia politica e la sociologia» (G.L. Ulmen, *The Sociology of the State*, p. 6).

⁷⁹ Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, pp. 190 ss; C. Schmitt, *Teologia politica*, pp. 68-69.

48 della Costituzione weimeriana⁸⁰. Pier Paolo Portinaro, d'altra parte, considera la radicale opposizione fra democrazia e parlamentarismo sostenuta a gran voce da Schmitt del tutto estranea all'«ottica liberale di Weber»⁸¹, il quale resta comunque ancorato, seppur criticamente, alla cultura borghese e alla sua idea di umanità.

Schmitt stesso – almeno in prima battuta – ammette, all'interno di *Teologia politica II*, la presenza di un'espressione teologico-politica del pensiero weberiano, giacché «l'esempio più vistoso della più recente teologia politica [è] la “legittimità carismatica di Max Weber”», la cui dimensione teologica sta nella «legittimità carismatica neotestamentaria dell'apostolo Paolo: [...] il tredicesimo di fronte ai dodici [...] non potrebbe legittimarsi davanti al loro ordinamento stabilito concretamente non altrimenti che per il carisma»⁸². L'annotazione è a tutti gli effetti preziosa, ma Schmitt manca di approfondirla e solo tre anni più tardi, nel corso di un'intervista, ammetterà che, pur considerandosi «l'unico vero allievo di Weber [...]», al suo “maestro” sfuggiva l'elemento teologico della politica. «Con l'ascesi che è una forma incredibile di accumulazione di energia [...] si diventa ricchi. Ma egli non ha mai pensato a quale potere rappresentano nella Chiesa cattolica il corpo di “funzionari a vita” che sono i sacerdoti»⁸³. Non è quindi un caso che il rapporto fra

⁸⁰ W. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, p. 564. In particolare, Mommsen sostiene che «la teoria schmittiana dell'autorità plebiscitaria del presidente del Reich come rappresentante, di contro al pluralismo dei partiti, della volontà collettiva del popolo, costituisce uno sviluppo – unilaterale, ma del tutto intrinseco al loro spirito – delle richieste weberiane» (*Ivi*, pp. 565-566).

⁸¹ P.P. Portinaro, *Max Weber e Carl Schmitt*, p. 156.

⁸² C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, trad. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992, p. 50 e p. 42. Tale interesse verrà poi suggellato da una lettera dell'agosto 1976 che recita: «al momento mi avvinco il tema “Max Weber” per via del “carisma” e della “legittimità carismatica”. Weber è lo storico che pratica la teologia politica» (P. Tommissen, *Bausteine zur einer wissenschaftlichen Biographie (Periode: 1888-1933)*, in H. Quaritsch, *Complexio oppositorum*, pp. 71-100, cit. p. 78). Una tesi analoga è presente anche nel saggio *La rivoluzione legale mondiale*, in cui Schmitt tratta della legittimità carismatica weberiana mettendola in relazione con Sieyès. Cfr. C. Schmitt, *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*, in «Der Staat», 1978, pp. 321-339, trad. it. *La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio alla legalità e superlegalità giuridica*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, pp. 450-487, in particolare pp. 475 ss.

⁸³ A. Bolaffi, *Storia di un incontro*, p. 192. Si potrebbe, a ragione, argomentare che già ne *Il concetto di politico* Schmitt superi la definizione weberiana dello Stato come «impresa istituzionale di carattere politico» avente il monopolio legittimo della forza (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921-1922, trad. it. *Economia e società*, 2 voll., Edizioni Comunità, Milano 1981, cit. p. 53, vol. I). E il motivo di tale superamento andrebbe ricercato nel contesto storico in cui Schmitt pubblica il suo saggio (1927). A quel tempo, difatti, la scena politica non appare più dominata dalla forma-Stato, bensì dalla sua crisi, al punto che il monopolio del politico da parte dello Stato risultava sfidato su due fronti. Esternamente, lo *jus ad bellum* riconosciuto dalla dottrina dello Stato, fino ad allora considerato la via attraverso cui gli stati sovrani risolvevano i loro contenziosi, veniva ora messo in crisi dalla criminalizzazione della guerra d'aggressione. Il trattato di Versailles poneva infatti fine al monopolio dell'uso legittimo della forza, ora (alla luce della de-militarizzazione della Germania) non più interpretabile come prerogativa propria di ogni Stato. Internamente, invece, buona parte della crisi della forma-Stato derivava dall'ingresso nel palcoscenico politico del Partito Comunista, il quale colloca un soggetto “sociale” (il partito, appunto) nella dimensione politica e, soprattutto, al di sopra dello Stato (come accaduto in Russia). Ecco che, allora, il venir meno della indispensabile (per Schmitt) distinzione fra pubblico e privato – quella compenetrazione fra Stato e società sorta dal diffondersi di partiti di massa che incanalano il conflitto all'interno della società – rese necessario un ripensamento dello Stato nel momento della sua incipiente crisi: è «il concetto di Stato [a] presupporre quello di politico», non viceversa (C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 101).

cattolicesimo e protestantesimo costituisca un ulteriore importante angolo di riflessione nel confronto fra i due autori⁸⁴. In questo senso, a misurare la distanza fra il cattolico Schmitt e il protestante Weber è proprio il differente oggetto delle loro riflessioni: non solo l'economia – da un lato – e la politica – dall'altro – ma anche il cattolicesimo e il protestantesimo⁸⁵. Per un autore protestante come Weber, infatti, la razionalità della Chiesa su cui Schmitt tanto insiste non appare particolarmente adatta a esprimere lo spirito della modernità, poiché “affetta” da un «virtuosismo religioso» (la *caritas* ne è un esempio) che le impedisce di accogliere in sé il razionalismo economico e lo spirito capitalista⁸⁶.

Per tirare allora le somme del *dossier* Schmitt-Weber, può essere utile misurarsi nuovamente con l'analisi di Galli, secondo cui la distanza che separa i due autori è «riconducibile all'insistenza con cui Schmitt enfatizza la dimensione “metafisica”, ovvero epocale, del Moderno»⁸⁷ e al suo sforzo di pensare per questa via l'origine conflittuale della politica, comprendendola all'interno delle guerre civili di religione. In formula: l'orientamento genealogico di cui l'opera schmittiana è profondamente intrisa. Ancora, l'assenza della Trascendenza veicola in Schmitt una funzione che dice della necessità di una coazione all'ordine. È dunque «la nozione di origine, col rapporto “metafisico eccezione/forma che vi è contenuto» – conclude Galli – «a sancire la distanza fra Weber e Schmitt»⁸⁸. Una sentenza, questa, che pare convalidare il giudizio schmittiano circa l'estraneità di Weber alla tematica teologico-politica.

⁸⁴ Sul punto cfr. A. Dal Lago, *Gloria e disperazione. Il cattolicesimo polemico di Carl Schmitt e il politeismo di Max Weber*, «Fenomenologia e società», 1988, 2, pp. 59-69. Numerosi sono i rimandi – per quanto mai espliciti – alle tesi weberiane presenti nel saggio di Schmitt sul cattolicesimo. Nel descrivere lo spirito protestante, il giurista ne individua l'origine nell'«“ascesi intramondana”»: i protestanti, a differenza dei «popoli cattolici [che] sono per lo più [...] contadini [...], conoscono la grande industria [...]. Possono ovunque costruire le loro industrie, possono fare di ogni suolo il campo in cui esercitare la loro vocazione al lavoro e la loro “ascesi intramondana” [...]» (C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, pp. 21-22).

⁸⁵ Come scrive Galli, «*Cattolicesimo romano* è certamente la risposta a *L'etica protestante* di Weber; ed è una risposta che si articola come opposizione della politica all'economia, della forma pubblica [propria della Chiesa di Roma] all'etica individuale, della decisione all'acquisizione». Quello di Schmitt è dunque un pensiero dell'origine e della forma che «opponesse all'individualismo protestante la razionalità metafisica della Chiesa cattolica», la sua capacità di custodire «il nucleo centrale della politica, del suo compito formativo: la decisione per la rappresentazione» (C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 101 e p. 258).

⁸⁶ Scrive Weber: nel «mondo del capitalismo [...] le esigenze della *caritas* religiosa non si limitano a urtare, come nei rapporti personali, contro la renitenza e l'egoismo delle persone concrete, ma perdono il loro senso generale. All'etica religiosa si contrappone un mondo di relazioni interpersonali che non possono per principio adattarsi alle sue norme genuine. [...] quanto più una religione sente in linea di principio la sua antitesi con il razionalismo economico, tanto più di conseguenza il virtuosismo religioso spinge al ripudio anti-economico del mondo». Pertanto, «a creare un'etica capitalistica – non certo intenzionalmente – fu soltanto la ascesi intramondana del Protestantesimo, che aperse la via degli affari agli elementi più devoti e rigoristici in sede etica, indicando loro il successo nella vita degli affari come frutto di una condotta razionale della vita» (M. Weber, *Economia e società*, p. 269 e p. 270, vol. II).

⁸⁷ C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 99.

⁸⁸ *Ibid.*

A seguito di tale analisi, si rende ora necessario entrare ancor più nel merito degli esiti del paradigma teologico-politico. Se infatti *Teologia politica* può essere letta come la volontà di non accettare l'auto-narrazione e l'auto-justificazione della modernità, il saggio di Hans Blumenberg, *Legittimità dell'età moderna*, si scaglia proprio contro questa interpretazione⁸⁹.

All'interno dell'opera, l'autore prende per la prima volta posizione contro le tesi di fondo del saggio schmittiano e in particolare contro la traduzione in termini secolari dei concetti teologici⁹⁰. L'obiettivo polemico del saggio di Blumenberg è, specificamente, un certo uso della categoria di secolarizzazione (da lui definita una «categoria dell'ingiustizia storica»)⁹¹ che impedisce di considerare la modernità come un'epoca legittima e autosufficiente.

3. Ingiustizia storica

Blumenberg muove dalla distinzione tra l'uso descrittivo e funzionale (o interpretativo) della categoria di secolarizzazione. L'autore gioca, soprattutto, sulla distinzione lessicale tra il termine di origine latina *Säkularisierung* (secolarizzazione) e quello di germanico *Verweltlichung* (mondanizzazione).

Scrivendo Blumenberg: «cosa significhi l'espressione *mondanizzazione* sembra immediatamente e facilmente percepibile. Tutti conoscono, come constatazione, rimprovero o conferma, questa designazione di un processo di lunga durata attraverso il quale, tanto nella vita privata quanto in quella quotidiano-pubblica, viene promosso un affievolimento di legami religiosi [...]. [...] mentre ora si deve insistere sul fatto che l'età moderna sarebbe un'era della pura *mondanità*, e di conseguenza il suo stato sarebbe quello secolare»⁹².

La critica di Blumenberg alla secolarizzazione verte dunque sulla non-linearità concettuale del termine stesso. Egli insiste, specificamente, sull'uso inflazionato del termine, individuandone il carattere astratto. Ad essere oggetto di critica non è, quindi, l'uso descrittivo della categoria di

⁸⁹ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marelli, Genova 1992.

⁹⁰ Per approfondimenti, rimandiamo a: H. Blumenberg-C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, trad. it. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Laterza, Roma-Bari 2012; C. Galli, *Genealogia della politica*, pp. 412 ss; S. Griffioen, *Contested modernity: Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt and the German Secularization Debate* [Thesis fully internal (DIV), University of Groningen], University of Groningen 2020; G. Reguzzoni, *Modernità e secolarizzazione*, in particolare pp. 89-157; L. Battista, *Assolutismo teologico e modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l'interpretazione di Thomas Hobbes*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 84/2, 2018, pp. 592-609.

⁹¹ H. Blumenberg, *Legittimità dell'età moderna*, p. 8.

⁹² *Ivi*, p. 9.

secolarizzazione, bensì la tendenza a voler interpretare i dati di fatto così descritti: «che vi siano meno beni sacri e più beni profani» – afferma Blumenberg – «è una constatazione quantitativa alla quale si potrebbero aggiungere differenziazioni a piacere per descrivere appunto questa diminuzione [...]. In questo senso descrittivo si può citare qualsiasi cosa come conseguenza della secolarizzazione, attribuirle determinate perdite [...]. È scomparso qualcosa che ci sarebbe stato prima. In tal modo la perdita non è affatto spiegata, ma semplicemente inclusa nel grande inventario fatale delle scomparse»⁹³. A cogliere il mondo moderno come decadenza e distacco dal cristianesimo è soprattutto l'uso funzionale del concetto di secolarizzazione. Proprio in tal modo, però, il concetto si connota come ingiusto o illegittimo: «la valutazione della secolarizzazione come minaccia contro l'esistenza di forme e contenuti religiosi nel mondo, come decadenza del valore di asserzioni teologiche e della loro trasformazione in comportamenti era solo una pusillanimità a sua volta *mondanizzata* [...]. [...] Ciò che si rigetta non è la secolarizzazione stessa, ma il servizio che essa dovrebbe rendere in quanto argomento giustificante l'*importanza*, il *valore culturale* del Cristianesimo all'interno del mondo»⁹⁴.

In definitiva, se l'oggetto della critica di Blumenberg è l'uso funzionale della categoria storico-culturale della secolarizzazione, esso ritrova nell'analogia metaforica la sua origine. Questa categoria diviene analogia metaforica del suo uso in ambito politico-giuridico, il quale, con l'espressione secolarizzazione intende designare l'espropriazione illegittima di una certa 'sostanza'. Difatti, come il termine giuridico definisce il trasferimento di un bene ecclesiastico in mano 'secolare', così la categoria storico-culturale rinvia a contenuti originariamente cristiani che vengono slegati dai loro legami sacrali e trasferiti in nuovi ambiti di natura secolare. Proprio questa operazione definisce, secondo Blumenberg, la secolarizzazione come 'categoria dell'ingiustizia storica'.

Ora, su questa ipotesi, Blumenberg fonda il suo *Umbesetzungsmodell* (il modello della continuità di funzione), che egli intende far valere contro la tesi della secolarizzazione come espropriazione. Al fine di dimostrare la legittimità dell'epoca moderna, Blumenberg propone, in sostanza, un parallelismo storico fra il nominalismo tardo-medievale e la modernità. A ciascuna delle due epoche egli fa risalire un concetto chiave: l'«assolutismo teologico» alla prima e l'«auto-affermazione umana»⁹⁵ alla seconda. Brevemente, la tesi sostenuta dall'autore è la seguente: l'assolutismo

⁹³ *Ivi*, pp. 9-11.

⁹⁴ *Ivi*, p. 13.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 129 ss.

teologico del tardo medioevo ha avuto il carattere di una provocazione la cui risposta storica è stata l'auto-affermazione umana dell'epoca moderna.

Per Blumenberg, l'assolutismo teologico è la fede in una sovranità di Dio assoluta e incomprensibile, la cui ineffabilità e inafferrabilità lo rendono estraneo alla storia e al mondo. Afferma il filosofo: «l'epoca moderna non cominciò come epoca del dio morto, ma come epoca del dio nascosto [...] – e un dio nascosto è pragmaticamente pressoché un dio morto. La teologia nominalistica fu allarmata da un rapporto dell'uomo col mondo la cui implicazione avrebbe potuto essere formulata nel postulato che l'uomo debba comportarsi come se Dio fosse morto. Ciò costringe a quell'inventario incessante del mondo che si può designare come impulso dell'era della scienza»⁹⁶. Il punto centrale per Blumenberg è che «il Dio nominalistico è il Dio superfluo; può essere sostituito dal caso [...]»⁹⁷: tale è la provocazione dell'assolutismo teologico, la cui risposta moderna è precisamente l'auto-affermazione, da intendersi come riabilitazione di una curiosità teoretica, in direzione del dominio delle scienze e della tecnica, ovvero «il potere di prevedere degli eventi, di prevenirli, di modificarli o di produrli si rivela essere il senso di auto-affermazione della scienza moderna che si sta avviando»⁹⁸, precisa Blumenberg⁹⁹.

Secondo il modello (*Umbesetzungsmodell*) proposto dall'autore, tra l'epoca medievale e quella moderna sta una continuità di funzione (*Umbesetzung*) e non di sostanza, o di contenuto (*Umsetzung*), poiché «in determinati luoghi del sistema di interpretazione del mondo e di per sé da parte dell'uomo, contenuti del tutto eterogenei possono appunto assumere funzioni identiche»¹⁰⁰.

⁹⁶ *Ivi*, p. 374.

⁹⁷ *Ivi*, p. 156.

⁹⁸ *Ivi*, p. 221.

⁹⁹ Blumenberg, invero, adduce un'ulteriore argomentazione al fine di dimostrare la legittimità dell'epoca moderna e affermarne la diversità rispetto al medioevo; argomentazione alla quale, in questa sede, possiamo solo accennare. Oltre a quello che lega assolutismo teologico (nominalismo) e auto-affermazione umana, vi è un secondo nesso che lega tardo medioevo e prima modernità alla gnosi tardo-antica. Il nominalismo rappresenta per Blumenberg il tentativo, fallito, di superare la gnosi tardo-antica; la modernità, diversamente, rappresenta il suo effettivo e riuscito superamento. Ora, la dimostrazione di tale tesi passa attraverso un *excursus* storico-filosofico di cui possiamo solo accennare il ruolo della cristianità medievale: essa ha preso sì le distanze dal dualismo gnostico, ma trasponendo il problema del male dalla responsabilità di Dio (Dio della creazione, distinto, secondo la dottrina gnostica, dal Dio della redenzione) a quella dell'uomo. Il mondo è di per sé buono; il male è invece conseguenza dell'agire peccaminoso dell'uomo e del peccato originale. L'autore di tale trasposizione a cui Blumenberg si riferisce è Agostino: «per il nostro contesto è essenziale [...] l'Agostino delle opere tarde [...]. La gnosi, non superata, ma solo trasposta, ritorna nella figura del Dio nascosto e della sua incomprensibile sovranità assoluta. È con essa che l'auto-affermazione della ragione ebbe a che fare» (*Ivi*, p.141). Al di là della plausibilità dell'argomentazione di Blumenberg, ciò che è importante è la finalità implicita: la modernità sarebbe un'epoca storica legittima perché a essa riesce il superamento del dilemma gnostico e, in ciò, risiede la sua differenza rispetto al medioevo.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 70.

Ora, «nel passaggio dal medioevo all'epoca moderna, le risposte cristiane perdono la loro capacità di spiegare, almeno per quanto concerne la spiegazione del mondo»¹⁰¹. Nonostante ciò, le domande restano, tant'è che, nella definizione del passaggio epocale in questione, all'idea di progresso vengono affidate le funzioni prima esercitate dal cristianesimo, inerenti alla spiegazione sul senso del mondo e dell'essere. Con l'occupazione del progresso a sfavore dell'escatologia (cristiana) si arriva certamente a una rottura tra sostanze ideali, ma anche al permanere della funzione (della sua continuità), consistente nella pretesa di chiarire le questioni rimaste aperte precedentemente nel sistema medievale – quelle, appunto, inerenti al mondo e all'esistenza. Scrive Blumenberg:

«la continuità della storia al di là della soglia epocale non consiste nella sopravvivenza di sostanze ideali, ma nell'ipoteca di problemi che essa impone: sapere anche, e nuovamente, ciò che un tempo è già stato saputo. [...] Così, manifestamente, non è stato possibile per l'età moderna rifiutare la risposta all'interrogativo sull'insieme della storia. In questo senso la filosofia della storia è il tentativo di rispondere a un interrogativo medievale con mezzi disponibili dopo il Medioevo. In tutto ciò l'idea di progresso viene spinta a una generalizzazione che eccede il suo ambito enunciativo originariamente limitato regionalmente e legato a un oggetto preciso»¹⁰².

Nella prospettiva di Blumenberg, dunque, non si ha alcuna *Umsetzung*, cioè il passaggio di un sistema ideale – modificato e riplasmato – che permane intatto nella sostanza (come accade nel modello dell'esproprio tipico della secolarizzazione); si ha, diversamente, una *Umbesetzung*, cioè l'appropriazione di una funzione (da intendersi proprio come compito) già esistente da parte di una nuova sostanza. Difatti, prosegue Blumenberg,

«la disponibilità ad accettare una tale ipoteca di questioni già date in precedenza e a sobbarcarsela come un obbligo proprio rende largamente comprensibile la storia spirituale dell'età moderna. [...] Ciò che è accaduto [...] finora con poche eccezioni specifiche e riconoscibili, nel processo interpretato come secolarizzazione può essere descritto non come *trasposizione* di contenuti autenticamente teologici, ma come una *nuova occupazione* di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate»¹⁰³.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 117.

¹⁰² *Ivi*, p. 55.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 70-71.

Egli pensa dunque la storia all'interno di uno specifico schema che procede per rotture sostanziali e continuità di funzioni. Si capiscono allora le ragioni che inducono Blumenberg a diffidare e criticare l'interpretazione offerta da Schmitt circa la modernità. Se la teologia politica è una critica del moderno che espone questa epoca alla sua origine non-razionale – quindi secolarizzata –, allora qualsivoglia teoria che pretenda di affermare la legittimità e l'autosufficienza della modernità è destinata a cadere.

La risposta di Schmitt si fece attendere quattro anni e venne inserita nella postfazione a *Teologia politica II*¹⁰⁴. In questa breve ma densa replica, il giurista pretende dimostrare a Blumenberg che le tesi della prima *Teologia politica* si collocano invero nel quadro concettuale e teorico delineato dal filosofo tedesco. Nel suo saggio sulla modernità Blumenberg accusa Schmitt di aver sovradimensionato la consistenza reale di quelle che, in fondo, non sono altro che metafore linguistiche: «esempio ne è “il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore”. [...] Le analogie non sono [...] trasformazioni. Se ogni ricorso metaforico al patrimonio linguistico dinastico della teologia fosse una *secolarizzazione* nel senso di una trasformazione, ci troveremmo allora rapidamente di fronte a una massa di prodotti della secolarizzazione [...]»¹⁰⁵. Sostanzialmente, Blumenberg si domanda se l'essenza del modello teologico-politico non sia «un metaforismo la cui scelta permette di trarre conclusioni piuttosto sul carattere delle situazioni quali si fa ricorso a essa, che non sulla provenienza delle concezioni e dei concetti che vengono introdotti per far fronte a tali situazioni»¹⁰⁶, ovvero, se non si tratti meramente di metafore usate in determinate situazioni – quindi legate solo al contesto – che, dunque, non possano essere considerate vere in senso assoluto. L'errore di Schmitt, allora, consisterebbe nell'incapacità di comprendere come secolarizzazione e progresso possano essere utilizzati solo in chiave metaforica, ergo in termini funzionalistici.

In verità, l'argomentazione di Blumenberg non coglie nel segno. L'analogia di cui si serve Schmitt, infatti, risulta funzionale alla spiegazione della natura del nesso fra i concetti teologici e quelli politici. Non si tratta certamente di un nesso sostanziale, né di un gioco metaforico, per quanto Schmitt non espliciti il tipo di analogia utilizzato. Scrive il giurista (in quella che probabilmente è la più chiara enunciazione del paradigma teologico-politico): «tutto ciò che ho espresso sul tema della teologia politica sono opinioni di un giurista su di un'affinità di struttura sistematica dei concetti teologici e giuridici, che si impone sul piano teorico-giuridico e pratico-

¹⁰⁴ C. Schmitt, *Teologia politica II*, in particolare pp. 89-103.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 98.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 100.

giuridico. Ciò si muove nell'ambito della ricerca sociologica e storico-giuridica»¹⁰⁷. In proposito si è espresso anche Nicoletti, il quale è convinto che l'analogia schmittiana sia di ordine puramente simbolico, e non ontologico: «il problema è stabilire quale tipo di corrispondenza è questa. Essa può essere infatti intesa come corrispondenza di tipo ontologico, sul modello scolastico, ossia come un'*analogia entis* tra due piani di realtà gerarchicamente ordinati. Oppure può essere intesa come una corrispondenza di tipo simbolico. In questo caso l'analogia è finzionale, ossia è una strategia della conoscenza umana che, a fini conoscitivi e pratici, stabilisce nei campi delle realtà non conosciute o non conoscibili direttamente, delle corrispondenze con gli ambiti conosciuti, ipotizzando una parallela struttura relazionale. Questo secondo tipo di analogia [...] sembrerebbe più vicino al modello schmittiano, [...] in connessione con la "sociologia dei concetti giuridici"»¹⁰⁸.

Ora, va anzitutto osservato che Schmitt, nella sua risposta, utilizza le espressioni proprie del modello blumenbergiano, dimostrando quindi di aver ben compreso il registro linguistico del filosofo tedesco, nonché uno dei concetti-chiave del suo pensiero, ovvero l'idea che nei passaggi epocali non si ha alcuna *Umsetzung* (il permanere della sostanza con l'imporsi di un nuovo sistema ideale), bensì una *Umbesetzung* (l'appropriazione o rioccupazione di una funzione già esistente da parte di una nuova sostanza).

Schmitt ritiene, allora, che Blumenberg non abbia fatto altro che produrre una «globale commistione» delle sue tesi «con tutti i possibili confusi parallelismi di concezioni religiose, escatologiche e politiche [...]»¹⁰⁹, generando equivoci. L'equivoco massimo consiste nel non aver compreso come la teologia politica si situi proprio nell'ambito classico della *Umbesetzung* – senza dunque teorizzare il passaggio di sostanza, ma solo di funzione. Scrive Schmitt:

«il mio sforzo intorno alla teologia politica non si svolge in una qualsivoglia diffusa metafisica, ma riguarda il caso classico di un cambiamento delle parti con l'aiuto di concetti specifici, che si sono delineati entro il pensiero sistematico delle due strutture d'impiego storicamente assai sviluppate ed elaborate del "razionalismo occidentale", cioè fra la Chiesa cattolica con tutta la sua razionalità giuridica e lo Stato – ancora presupposto nel sistema di Thomas Hobbes come cristiano – dello *Jus publicum Europaeum*»¹¹⁰.

¹⁰⁷ Ivi, p. 83, nota 1.

¹⁰⁸ M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 195.

¹⁰⁹ C. Schmitt, *Teologia politica II*, p. 90.

¹¹⁰ *Ibid.*

L'*Umbesetzung* si sarebbe quindi verificata tra Chiesa cattolica e Stato moderno per mezzo di Hobbes¹¹¹.

Ciò significa, in ultimo, che Schmitt, lungi dal negare l'idea di una *Umbesetzung*, si limita ad accusare Blumenberg di un fraintendimento concettuale: è allo Stato moderno che è riuscito il progresso razionale più importante «nella dottrina internazionale della guerra»¹¹², cioè la distinzione tra nemico e criminale, ossia l'unico possibile fondamento della neutralità di uno Stato nella guerra fra altri Stati: «ciò» – conclude Schmitt – «fa parte per me e la mia teologia politica della svolta epocale dell'evo moderno»¹¹³. Lungi dall'essere una teoria antimoderna, quella di Schmitt vuole essere una teoria – per quanto aporetica e conflittuale – circa l'origine della modernità, al tempo stesso in continuità e in discontinuità con ciò che la precede.

Un anno più tardi, però, Blumenberg risponde alle repliche di Schmitt, ammettendo di aver minimizzato il significato della posizione del giurista in merito al tema della secolarizzazione¹¹⁴. Nello specifico, Blumenberg accoglie ma al tempo stesso rifiuta l'accusa mossagli da Schmitt circa la confusione terminologico-concettuale tra legittimità e legalità: la prima – nell'orizzonte teorico del giurista – è rievocazione dell'atto costituente del popolo che non dimentica la sua origine conflittuale; la seconda, diversamente, si riduce a mera tecnica neutrale di un governo burocratico, che – secondo le parole espresse decenni prima in *Legalità e legittimità* – «ha [...] precisamente il senso e il compito di negare e render superflue sia la legittimità (del monarca o della volontà plebiscitaria) sia qualunque *autorità e potestà*, fondata su se stessa o superiore»¹¹⁵. In forza di ciò, la posizione di Blumenberg – secondo cui la legittimità dell'epoca moderna non sta in un suo riferimento al passato, ma nella capacità di occupare gli spazi lasciati aperti dall'epoca che la precede – viene colta da Schmitt come un tentativo di rimuovere qualsivoglia interrogativo in merito alla legittimità come concetto generale, ancorato al passato, alla tradizione, a qualcosa che lo

¹¹¹ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, pp. 303-566.

¹¹² C. Schmitt, *Teologia politica II*, p. 90.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ «A ragione» – scrive Blumenberg – «Lei [Schmitt] si è difeso dalla “commistione indifferenziata” delle Sue tesi con tutte le possibili applicazioni dell'espressione secolarizzazione. Io stesso me ne sono incresciosamente già accorto durante l'ultima revisione. [Ma] solo leggendo la Sua critica mi è diventato assolutamente chiaro quanto io abbia minimizzato, nel modo più facile, la Sua posizione, appiattendola su un uso specifico della categoria di secolarizzazione» (H. Blumenberg-C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, p. 65).

¹¹⁵ C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, p. 43. Qui Schmitt ricorda le parole di Weber, secondo cui «la forma oggi più corrente di legittimità è la credenza nella legalità» (M. Weber, *Economia e società*, vol. I, p. 35).

precede e lo supera¹¹⁶. Eliminare il problema della legittimità appare agli occhi di Schmitt un'operazione destinata al fallimento e oltremodo destinata a introdurre, paradossalmente, un ulteriore criterio di legittimità, la novità, evocando così un nuovo conflitto: quello tra il vecchio e il nuovo¹¹⁷. Nella parabola della coscienza moderna, che si chiude su di sé, Schmitt intravede allora il pericolo di una imposizione di valori continuamente nuovi e necessariamente conflittuali.

La risposta di Blumenberg trova la sua fondamentale collocazione all'interno di una successiva e riveduta edizione (1974) del saggio sulla legittimità del Moderno, in cui il filosofo di Lubeca non perde occasione di rinnovare le sue critiche alla teologia politica schmittiana e al conseguente paradigma della secolarizzazione che ne deriva. Blumenberg certamente accoglie di buon grado la chiarificazione operata da Schmitt circa il teorema della secolarizzazione interno a *Teologia politica* – ovvero circa la già citata natura del rapporto fra concetti teologici e giuridici, che concerne la sola affinità strutturale degli stessi¹¹⁸. «Ma» – sentenzia l'autore – «questo autorizza forse a parlare, per l'aspetto relativo alla teoria dello Stato, di una *teologia politica*?»¹¹⁹. La risposta è ovviamente negativa. Attraverso la constatazione di un nesso sistematico fra concetti teologici e giuridico-politici, Schmitt mostra insomma la mera e intrinseca «militanza»¹²⁰ (la polemicità conflittuale) dei concetti politici moderni, cioè il loro generarsi dalla lotta fra Stato e Chiesa¹²¹. Il giurista, col suo insistere su una legittimità “altra” rispetto all'auto-affermazione moderna, resta dunque ancorato, secondo Blumenberg, a una concezione della legittimità come «nesso fondante diacronico, storico-orizzontale»¹²², degli ordinamenti. Un'accezione totalmente aliena al processo di auto-fondazione del Moderno che si pone in discontinuità con il passato.

Il dialogo fra Schmitt e Blumenberg giunge così a un riconoscimento reciproco di incompatibilità: due opposti speculari, ma concordi nel pensarsi avversari, giacché – scrive il

¹¹⁶ Nota il giurista: «nell'odierno uso linguistico legittimità significa *conforme al diritto*, legalità *conforme alla legge*. La legalità è un modo di funzionamento della burocrazia [...]. Per il modo di funzionare conforme alla legge di un iter processuale potrebbe interessare solo la legalità come modo compatibile di giustificazione dell'epoca moderna. La legittimità porterebbe con sé tutta una controbando di vecchi concetti e di cambiamenti delle parti e potrebbe celare la tradizione, l'eredità, la paternità e la necromanzia del Vecchio». Diversamente, «“legittimità” fu per cento anni un monopolio della legittimità dinastica, cioè a favore di una giustificazione per durata, età, discendenza e tradizione, a favore di una giustificazione “storica” a motivo del passato [...]» (C. Schmitt, *Teologia politica II*, pp. 91-92).

¹¹⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 98-99.

¹¹⁸ Scrive Blumenberg: tale «formulazione riduce il teorema della secolarizzazione al concetto di analogia strutturale; rende visibile qualcosa [...], ma non implica alcuna affermazione aggiuntiva sull'origine di una struttura dall'altra o di entrambe da una forma comune che le preceda» (H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, p. 100).

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ivi*, p. 101.

¹²¹ Nella sua argomentazione, Blumenberg si rifà anche a Hobbes e, in particolare, alla tesi schmittiana circa l'intrinseca essenza teologico-politica del *Leviatano*. Cfr. *Ivi*, pp. 100 ss. Sul punto si veda anche L. Battista, *Assolutismo teologico e modernità*.

¹²² H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, p. 102.

filosofo di Lubeca in una lettera indirizzata al giurista – «un “avversario” degno di tanto è quello che un pensatore deve augurarsi, al di là di tutti i consensi»¹²³.

4. *La liquidazione di un paradigma*

Teologia politica II, in verità, più che come risposta alle tesi di Blumenberg, nasce con l'idea di contestare le tesi espresse da Erik Peterson all'interno del suo saggio sul monoteismo politico¹²⁴. Nel testo, Peterson si pone l'obiettivo di “liquidare” la teologia politica nel suo complesso, in quanto strumento atto a legittimare teologicamente le forme politiche. Nello specifico, l'autore imputa al monoteismo cristiano (nella figura di Eusebio di Cesarea) il tentativo di legittimare l'Impero romano di Costantino. Tale tentativo, agli occhi di Peterson, si infrange nel momento in cui viene ribadito il dogma trinitario che identifica Dio come uno e trino, mettendo così in difficoltà la costruzione teologica di Eusebio. Scrive Peterson: «per il cristiano l'agire politico può esistere soltanto alla luce della fede nel Dio trino. Questa fede si pone al di là di giudaismo e paganesimo, di “monoteismo” e “politesimo”»¹²⁵. E conclude: «soltanto sul terreno del giudaismo e del paganesimo può esistere qualcosa come una “teologia politica”. Ma l'annuncio cristiano del Dio unitrino si pone al di là del giudaismo e del paganesimo, in quanto il mistero della Trinità esiste soltanto nella divinità stessa, non nella creatura umana»¹²⁶.

Quello stesso monoteismo politico, tuttavia, nelle tesi di Peterson, incontra una certa resistenza nella dottrina cristiana, primariamente a causa del dogma trinitario:

«la dottrina della monarchia divina doveva necessariamente infrangersi al dogma trinitario e l'interpretazione della *Pax Augusta* all'escatologia cristiana. In questo modo non solo è stato eliminato, dal punto di vista teologico, il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo concatenamento con l'Impero romano, bensì è stata compiuta anche fondamentalmente la rottura con ogni “teologia politica”, che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una situazione politica»¹²⁷.

¹²³ *Ivi*, p. 86.

¹²⁴ E. Peterson *Der Monotheismus als politisches Problem*, Kösel, München 1951, trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983. Per un inquadramento generale del dibattito si vedano, ad esempio: A. Caracciolo, *Presentazione*, in C. Schmitt, *Teologia politica II*, pp. V-XXX; A. d'Ors, *Teología política. Una revisión del problema*, «Revista de estudios políticos», 205, 1976, pp. 41-80.

¹²⁵ E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, p. 72.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ivi*, pp. 104-105.

Così, Peterson giunge alla conclusione che la teologia politica è inconciliabile con il cristianesimo, mentre è possibile solo nel paganesimo e nel giudaismo.

Alla luce di ciò, la risposta di Schmitt consiste nel mettere in evidenza le ambiguità dell'argomentazione di Peterson, la quale, oltre a rendersi cieca di fronte «alle numerose svariate forme fenomeniche della teologia politica»¹²⁸, genera conflitti di competenza fra la teologia e la politica. L'esempio utilizzato da Peterson (quello di Eusebio) è infatti un esempio storico che, in quanto tale, non dimostra l'esemplarità di tale caso: «è con ciò inteso soltanto un esempio illustrativo? Un siffatto esempio non sarebbe in grado di sopportare un convincente cambiamento delle parti nelle numerose svariate forme fenomeniche della teologia politica»¹²⁹. E aggiunge: «la tesi finale con l'annotazione finale respinge [...] ogni teologia politica. La motivazione consiste solo nel fatto che l'epoca dell'*Imperium Romanum* e il caso di Eusebio di Cesarea devono essere *esemplari* per l'intero problema della teologia politica»¹³⁰. E infatti, si diceva, molte sono le teologie politiche, mentre nel caso di Peterson la trattazione limita il suo tema al monoteismo e alla monarchia e la sua materia storica ai primi secoli dell'era cristiana»¹³¹.

Per quanto concerne, invece, il conflitto di competenza fra i due ambiti – politico e teologico – Schmitt osserva: «solo alla luce dell'antitesi: *teologico-giuridico* la frase “il monoteismo politico è liquidato teologicamente” ha un preciso significato scientifico. Una teologia, che si distacchi risolutamente dalla politica, come fa a liquidare teologicamente una grandezza politica o una pretesa politica? Se il Teologico ed il Politico sono due ambiti oggettivamente separati – *toto coelo* diversi –, allora una questione politica può essere liquidata solo politicamente»¹³².

Non solo:

«se il [teologo] dà a un problema politico una risposta teologica, allora ciò è o una semplice rinuncia al mondo ed all'ambito del politico, oppure invece un tentativo di riservarsi nell'ambito del politico influssi o ripercussioni dirette o indirette. E quindi o una rinuncia a qualsiasi competenza teologica riguardo le questioni politiche: il teologo si mantiene puro nel suo puro elemento; o è invece l'apertura di un conflitto di competenza, una sorta di liti-contestazione. La frase “il monoteismo politico è liquidato teologicamente” implica allora delle pretese a poteri di decisione del teologo anche in ambito politico ed una pretesa di

¹²⁸ C. Schmitt, *Teologia politica II*, p. 38.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ivi*, p. 8.

¹³² *Ivi*, p. 86.

autorità di fronte al potere politico, una pretesa, che diventa tanto più intensamente politica quanto più in alto l'autorità teologica pretende di stare sopra il potere politico»¹³³.

Non è infatti immediatamente evidente se le tesi di Peterson siano di carattere teologico o politico, al punto tale da potervi ravvisare – commenta Caracciolo – «una presa di posizione politica che mira a sostenere l'impossibilità teologica di un messaggio salvifico» rivolto al mondo¹³⁴.

Tornando ora alla ricostruzione proposta da Blumenberg, accanto a quello di Schmitt compare invero il nome di un altro autorevole studioso parimenti colpevole, secondo il filosofo tedesco, di utilizzare la secolarizzazione come categoria dell'ingiustizia storica, ovvero sia Löwith.

5. *Escatologia secolarizzata*

All'interno del saggio di Blumenberg, tanto Schmitt quanto Löwith appaiono come promotori di una tesi per cui le strutture spirituali dell'epoca cristiana sopravvivono nella modernità in chiave secolarizzata. Questo il senso, secondo Blumenberg, sia della tesi schmittiana circa la dipendenza delle moderne forme e concetti politici moderni dalla teologia, sia della filosofia della storia interpretata da Löwith come forma secolare e mondanizzata dell'escatologia cristiana: entrambe queste letture impediscono, a dire di Blumenberg, di cogliere le novità epocali apportate dall'evo moderno, che non può in nessun modo ridursi a semplice seguito dell'epoca cristiana sotto diverse forme.

In alcune pagine di *Legittimità dell'età moderna* il filosofo di Lubeca – dopo aver preso posizione contro la categoria di secolarizzazione, rea, in quanto categoria dell'ingiustizia storica, di misconoscere alla modernità dignità e autonomia rispetto alle epoche precedenti – accomuna la teologia politica schmittiana con le tesi di Löwith sulla secolarizzazione, elaborando una critica che, per quanto ben presentata, presenta il difetto (dovuto primariamente a motivazioni di ordine polemico) di porre sullo stesso piano due elaborazioni concettuali totalmente differenti quanto agli intenti, le vedute e i presupposti¹³⁵.

Sin dai suoi esordi la prospettiva storiografica di Löwith è contraddistinta da una serrata critica mossa nei confronti del decisionismo, a cui il filosofo tedesco addebita la colpa di essere all'origine

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ A. Caracciolo, *Presentazione*, in *Ivi*, p. XXV.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 10 ss.

della crisi della modernità europea. Ed è su queste basi che Löwith elabora la sua critica orientata a far emergere il lato occasionalistico della teoria decisionista di Schmitt. Per Löwith – si diceva –, Schmitt «sostiene una politica della decisione sovrana; ma il contenuto o il fine per il quale essa si decide realmente proviene solo dalla casuale *occasio* delle situazioni politiche che volta per volta si presentano»¹³⁶. La decisione schmittiana presenta dunque una radicale *indifferenza* formalistica rispetto alla sostanza, che Löwith stesso definisce «radicale indifferenza della decisione solamente formale verso ogni *contenuto* politico, dalla quale consegue che tutti i contenuti sono indifferenti l'uno rispetto all'altro [...]»¹³⁷ e che può dunque sfociare nella scelta occasionale per il nazismo alla quale il decisionismo, in virtù della sua totale disponibilità a qualsiasi contenuto, può sottomettersi.

Le origini di questo decisionismo secondo Löwith risalgono invero all'anti-hegelismo di Marx e Kierkegaard: «le mediazioni concrete» proprie della filosofia hegeliana – scrive Löwith – «si rovesciano», nel caso di Kierkegaard, «in decisioni astratte per l'antico Dio cristiano», mentre in Marx «per un nuovo mondo terreno»¹³⁸. È precisamente «con questi due grandi avversari della filosofia hegeliana del sapere assoluto [che] incomincia [...] la decadenza, poi legittimata, della serietà filosofica di fronte alla scienza, alla sapienza e al sapere»¹³⁹. E tuttavia, per Löwith il decisionismo di Marx e Kierkegaard resta ancora in qualche modo «entro l'ampio orizzonte della filosofia classica tedesca», poiché per i due pensatori in questione non si tratta, ancora, di adeguarsi alla «decisione per la risolutezza»¹⁴⁰. Entrambi «credevano in una realtà superiore, in “Dio” e nell’“umanità” come *norma* delle loro decisioni»¹⁴¹. Detto altrimenti, il decisionismo di Marx e Kierkegaard non ha subito quella torsione occasionalistica – propria di Schmitt – perché ancorato e fondato su una sostanza che lo orienta. Nel momento stesso in cui questa fondazione viene meno emerge la dimensione occasionalistica della decisione: ovvero in Schmitt.

Negli scritti degli anni '30 e dei primi anni '40 l'attenzione di Löwith si concentra invero sugli effetti di questa deriva nichilistica e occasionalistica che investe la filosofia della storia. Solo successivamente l'interesse del filosofo tedesco si sposta verso lo studio dell'origine di questo atteggiamento, cioè della genesi di quella filosofia della storia che il decisionismo, nella sua

¹³⁶ K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, p. 123.

¹³⁷ *Ivi*, p. 134.

¹³⁸ *Ivi*, p. 146.

¹³⁹ *Ivi*, p. 147.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 146.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 147.

variante occasionalistica, metterà in crisi. È a quest'altezza che Löwith riprende la categoria di secolarizzazione che egli pone a oggetto di riflessione nel suo saggio *Significato e fine della storia*. La personale interpretazione di Löwith del teorema della secolarizzazione è espressa dalla tesi secondo cui «la filosofia della storia dipende interamente dalla teologia, cioè dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza»¹⁴². Il che significa, detto altrimenti, che la moderna filosofia della storia altro non è che il risultato del processo di secolarizzazione che investe la prospettiva escatologica cristiana. Scrive il filosofo: «[i greci] non si cimentarono nell'approfondire il significato ultimo della storia universale» per via della loro concezione di «un eterno ricorso»¹⁴³ dell'uguale. Diversamente, «la visione cristiana e post-cristiana della storia è essenzialmente rivolta al futuro», in quanto «la storia significa anzitutto il divenire della salvezza», ragion per cui «la dimensione temporale di un fine ultimo è [...] un futuro escatologico, e il futuro è per noi attuale soltanto nell'attesa e nella speranza»¹⁴⁴.

Scopo di Löwith è, dunque, rivelare quei presupposti teologici della filosofia della storia, dimostrando che la fede nel progresso altro non è che la secolarizzazione delle speranze escatologiche della cristianità. La filosofia della storia non è per Löwith rivolta contro la trascendenza, come può apparire a prima vista. Al contrario, in opposizione alla tradizione storicista, il filosofo tedesco pretende «mostrare che la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro»¹⁴⁵. Ciò in opposizione alla tesi per cui «ogni interpretazione della storia che possa dirsi cristiana [...] non è una filosofia della storia, ma un'interpretazione dogmatica del cristianesimo nella storia universale», che «non ha bisogno di alcuna elaborazione storica, poiché il processo storico in quanto tale non può produrre né assorbire il mistero centrale dell'incarnazione di Dio»¹⁴⁶. Da ciò ne deriva il fatto «il termine fisso per la comprensione degli avvenimenti presenti e futuri è il compimento finale – il giudizio finale e la resurrezione»¹⁴⁷. Eppure, proprio contro questa postura interpretativa, Löwith pretende dimostrare la diretta dipendenza della concezione progressista della filosofia della storia dall'escatologia cristiana e dalle sue attese di salvezza. Pertanto, se in linea teorica non vi può essere una filosofia della storia cristiana, la tesi di Löwith mostra come la mediazione si compia soprattutto in virtù

¹⁴² Id., *Significato e fine della storia*, p. 21.

¹⁴³ *Ivi*, p. 24.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 26.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 22.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 192.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 194.

della concezione del progresso fatta propria da Hegel e Marx. Così, se in Hegel «la storia universale, in quanto realizzazione e secolarizzazione dello spirito cristiano, è la reale teodicea, la giustificazione di Dio nel divenire del mondo»¹⁴⁸, «il materialismo storico è [diversamente] una storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia politica»¹⁴⁹. Ecco che così la modernità filosofica, per Löwith, è la continuazione dell'escatologia con altre forme.

Di fronte a questa constatazione Löwith non si propone di riportare in auge una visione teologica del mondo, «bensì ritornare alla teoria classica di movimento circolare»¹⁵⁰: l'unico in grado di garantire la continuità della storia. Oggetto della secolarizzazione, nello specifico, non sono tanto i contenuti teologici, quanto la concezione del tempo: a differenza dell'antichità classica che, come dicevamo, muove da una concezione circolare della temporalità, la tradizione cristiana introduce una nuova modalità di concepire la struttura temporale, non più circolare ma lineare. Scrive Löwith: «nelle mitologie e nelle genealogie greche e romane il passato viene ripresentato come origine permanente; secondo la concezione ebraica e cristiana della storia il passato è una promessa del futuro. Conseguentemente l'interpretazione del passato diviene profezia retrospettiva, che lo rappresenta come una “preparazione” significativa del futuro»¹⁵¹. Così, la filosofia della storia, in quanto variante secolare dell'escatologia cristiana, ha trasferito le speranze nel compimento teologico della storia da un *telos* trascendente a un'idea immanente di progresso. Essa, nel momento in cui si rivela coscienza proiettata verso il futuro, non può non tradire la propria origine e dipendenza dalla teologia. Ma è proprio su queste basi che Löwith formula la sua diagnosi circa la deriva occasionalistica e nichilistica della filosofia moderna: «l'impossibilità di elaborare un sistema progressivo della storia profana sulla base della fede ha la contropartita nell'impossibilità di tracciare un piano significativo della storia mediante la *ragione*. Ciò è confermato dal senso comune: infatti chi oserebbe pronunciare un giudizio definitivo sullo scopo e sul senso degli eventi contemporanei?»¹⁵². Siffatto scarto produce, pertanto, l'impossibilità di comprendere razionalmente la storia “contagiata” dalla teologia, lasciando terreno fertile al trascinarsi della ragione nelle paludi del nichilismo. Esso si pone come il termine ultimo di quella «storia morale e spirituale,

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 79.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 65.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 236.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 26.

¹⁵² *Ivi*, p. 225.

sociale e politica, dell'occidente [la quale] è entro certi limiti cristiana», ma contemporaneamente «dissolve il cristianesimo proprio perché applica i principi cristiani alle cose del mondo»¹⁵³.

Ora, certamente la tesi della secolarizzazione di Löwith sembrerebbe condurre a un paradosso. Se, infatti, per un verso, la filosofia della storia non può dirsi autonoma, poiché essa altro non è che la prosecuzione dell'escatologia cristiana in forme secolari, dall'altro, Löwith sottolinea la paradossale dipendenza della stessa dall'escatologia, nonché la sopravvalutazione dell'idea di progresso come superamento e antitesi dell'elemento cristiano. Scrive Löwith: «in realtà esse [le invenzioni moderne] sono il risultato del trionfo dello spirito laico e della fiducia dell'uomo in se stesso. Tuttavia, anche l'irreligione del progresso rimane una sorta di religione, derivata dalla fede cristiana in un fine futuro, anche se sostituisce un *eschaton* indeterminato e immanente al posto di quello determinato e trascendente»¹⁵⁴. Come sostiene Reguzzoni, «il paradosso della posizione di Löwith consiste nel fatto che, secondo lui, il cristianesimo non conosce alcuna idea di progresso nel senso della fede progressista moderna, ma che quest'ultima resta impensabile se non in derivazione diretta dal cristianesimo medesimo»¹⁵⁵. Si tratta in realtà di una critica assai parziale, poiché lo scopo di Löwith non è fondazionalistico, bensì mira a far emergere il debito che la filosofia della storia ha nei confronti della teologia cristiana. Nel fare ciò, Löwith fa coincidere la modernità con la nascita della fede nel progresso:

«il problema del progresso» – scrive l'autore – «anzitutto nel campo delle arti e della scienze, fu posto per la prima volta nella *querelle des anciens et des modernes* e successivamente discusso per più di un secolo [...]. La distinzione tra “moderni” e “antichi” riguardò dapprima la problematica superiorità dei moderni sull'antichità classica [...] e quando la moderna idea di progresso divenne la religione degli uomini di cultura, la modernità fu in antitesi tanto all'antichità classica quanto al cristianesimo»¹⁵⁶.

All'interno dell'argomentazione löwithiana, dunque, il problema è comprendere se e fino a che punto l'idea di progresso sia estranea alla dottrina cristiana, poiché, se la secolarizzazione è da intendersi come trasferimento di beni, quanto viene secolarizzato subisce una sorta di passaggio di proprietà, ma non un completo trattamento della sua struttura, che rimane comunque riconoscibile. Il problema sarà poi verificare se e fino a che punto la modernità possa essere definita in relazione all'idea di progresso. Scrive Löwith: «alla domanda se il cristianesimo sia “progressista” o no, si

¹⁵³ *Ivi*, p. 230.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 136.

¹⁵⁵ G. Reguzzoni, *Modernità e secolarizzazione*, p. 96.

¹⁵⁶ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, p. 82.

può rispondere solo distinguendo tra la moderna *religione del progresso*, il *progresso della religione* e il *progresso religioso*»¹⁵⁷. Riguardo quest'ultimo Löwith afferma:

«non può sussistere alcun dubbio che i Vangeli vivono della fiducia in un procedere dell'individuo e della comunità verso il giudizio finale e la redenzione, ma non della fede in un mondo terreno migliore [...]. I Vangeli non promettono futuri miglioramenti della nostra condizione umana, bensì il prossimo avvento nel regno di Dio in opposizione al regno di questo mondo. [...] Il cristianesimo non ha aperto, come la moderna religione del progresso, l'orizzonte di un futuro indeterminato, ma ha prospettato un futuro definito [...]. Il cristianesimo non ha prodotto quindi alcun progresso, poiché il progresso religioso consiste per un cristiano nell'imitazione di Cristo, e Cristo non si occupò di riforme secolari»¹⁵⁸.

Diverso, invece, è il caso del progresso della religione. Non vi è, infatti, «alcuna religione storica che non abbia preso parte necessariamente al processo storico»¹⁵⁹, afferma Löwith. Un'altra cosa ancora è la moderna religione del progresso:

«essa crede nella graduale perfezionamento dell'uomo, poiché crede più alla rivelazione di una perfezione assoluta. I criteri di misura della fede secolare nel progresso possono essere molteplici e diversi come i fini terreni dell'uomo, ma essi sono tutti e decisamente secolari. La sua croce non consiste, come è stato detto, nell'aver perduto il "centro" spirituale delle sue "applicazioni" secolari, ma nell'aver adottato in generale una idea di progresso anti-religiosa e anti-cristiana nei suoi presupposti come nelle sue conseguenze. La debolezza del cristianesimo moderno è di essere tanto moderno e così poco cristiano da assumere il linguaggio, i metodi e i risultati delle nostre ricerche profane»¹⁶⁰.

Al di là della possibile accusa che può essere mossa nei confronti di Löwith di avere una visione gnostica del cristianesimo, risulta chiaro come per lui l'idea di progresso – perlomeno in senso intramondano – sia estranea al cristianesimo. Quando Löwith parla del progresso come escatologia secolarizzata, l'intento finale è quello di liberarsi da questa ipoteca e dai condizionamenti che essa produce, poiché considerata come il nucleo di tutte le ideologie totalitarie. L'obiettivo di Löwith, lo ripetiamo, è aspirare un ritorno alla concezione pre-cristiana della storia e del mondo, che si manifesta nella concezione greca del cosmo.

Posto in questi termini, il teorema della secolarizzazione löwithiano si presenta profondamente in conflitto con quello elaborato da Schmitt. Nella riflessione del filosofo tedesco, la sostanza

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 134.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 135.

¹⁶⁰ *Ibid.*

teologica permane pienamente nella modernità, seppur in forme diverse. In essa non agisce alcun processo di neutralizzazione volto a mettere in forma il conflitto (il politico) da cui la modernità ha origine; piuttosto, la teologia travalica i suoi confini, agendo attraverso discorsi filosofico-storici anche nell'età moderna. Per quanto, infatti, tanto Löwith quanto Schmitt condividono la medesima preoccupazione circa gli esiti prodotti dal progresso e dal razionalismo tecnico-economico, essi si distanziano per quanto riguarda le cause di questa crisi. Löwith, infatti, addebita la crisi a una volontà di potenza derivante dalla fede nel progresso che, in ultima analisi, è un prodotto del cristianesimo. È la teologia all'origine della crisi; meglio: la sua persistenza e la sua capacità di incidere, ancorché in forme mutate, nel mondo contemporaneo. Ecco perché per Löwith si tratta, per uscire dalla crisi del moderno, di correggere il suo iniziale errore, recuperando il sapere greco – precristiano – contro la tensione storicistica della modernità, intrisa di relativismo e incapace di riconoscere la dimensione antropologica dell'esistenza. Per Schmitt, invece, le cose sono diverse. Dapprima, la crisi sembrerebbe intesa non già come destino, ma come possibilità: originariamente «repressa» e inquadrata dal teologico-politico negli schemi dell'ordine statale, riemerge successivamente solo quando la teologia politica (la secolarizzazione) perde la sua efficacia. Quando poi approfondisce il senso complessivo del processo di neutralizzazione, Schmitt rileva che l'approdo alla spoliticizzazione e alla neutralità passiva della tecnica è un destino germinalmente contenuto già nell'impianto hobbesiano, poi spinto in avanti dalla pianificazione tecnica legata alla rivoluzione industriale e al modello liberale. Si tratterà allora di riflettere, attraverso Schmitt, sulle modalità con cui la secolarizzazione viene a coincidere con il processo di neutralizzazione e quale deformazione esso abbia assunto attraverso l'emergere della tecnica.

III. La neutralizzazione passiva: la tecnica nel suo significato politico

Il presente capitolo muove dalla categoria schmittiana di neutralizzazione allo scopo di mettere in luce, oltre alle modalità con cui essa si dà nella sua veste “attiva” e “passiva”, la declinazione specificamente politica che il giurista tedesco attribuisce alla questione della tecnica legata a doppio filo al processo di spoliticizzazione. La necessità di una neutralizzazione trova in Schmitt la sua ragion d’essere, da un lato, nel bisogno di contenere le potenziali contrapposizioni amico-nemico che possono sorgere all’interno dello Stato, dall’altro nell’esigenza di mettere in forma il conflitto originante il Moderno (le guerre civili di religione combattute a partire dal 1500), il tutto per mezzo di una decisione sovrana in grado di assicurare l’istituzione e il mantenimento dell’ordine (oltre la costruzione dell’identità politica di un popolo) in tempo di crisi. Questo, dunque, il volto attivo della neutralizzazione caro a Schmitt.

Diversamente, la deriva passiva della neutralizzazione (chiamata anche spoliticizzazione) sorge con la tecnica e con essa si identifica. Qualsiasi tentativo di mascherare l’origine conflittuale della modernità, di prescindere dal legame tra teologia e politica, nel tentativo di realizzare una spoliticizzazione – quindi una rimozione del politico –, è definibile come forma di neutralizzazione passiva, la cui principale conseguenza è l’affermarsi, mediante la tecnica, di una neutralizzazione definitiva capace di abolire integralmente il potenziale politico-conflittuale della società. Consegnando così la sovranità (vero “resto” secolare della trascendenza) agli automatismi (immanenti) della tecnica.

1. La neutralizzazione definitiva

Il tema della tecnica è rintracciabile in una prima e importante formulazione nel saggio schmittiano dedicato a Däubler¹. Däubler rappresenta per Schmitt ben più che un poeta: è, come sostiene Galli, «la prima delle figure in cui egli amerà identificarsi [...]»². *Nordlicht*, principale componimento del

¹ Cfr. C. Schmitt, *Aurora boreale*.

² C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 230.

poeta austriaco espressionista³, rappresenta il veicolo attraverso cui Schmitt ingaggia, tratteggiandone una critica, il primo faccia a faccia con il quadro morale dell'epoca, che:

«si è autodefinita capitalista, meccanicista, relativista, epoca delle comunicazioni, della tecnica e dell'organizzazione. Di fatto sembra che l'“industria” sia la sua firma, l'industria quale mezzo grandiosamente efficiente per raggiungere qualsiasi miserabile o insensato scopo, l'universale prevalere del mezzo sullo scopo, l'industria che annienta a tal punto il singolo che questi non sente nemmeno il suo annullamento [...] e che afferma sempre e soltanto il principio secondo cui tutto *deve svolgersi in maniera liscia e senza inutili attriti*. [...] Gli uomini sono diventati poveri diavoli; “sanno tutto e credono a niente”. [...] Lì dove qualcosa non si svolge in maniera del tutto *liscia*, un'analisi sottile e spedita o una organizzazione atta allo scopo appiana subito l'inconveniente. [...] Questo spirito che riduce ogni cosa alla formula della sua coscienza e non lascia spazio al mistero e al trasporto dell'anima. Volevano il cielo in terra, il cielo come risultato di commercio ed industria e che pare sia qui sulla terra [...]. Le cose più importanti, quelle decisive, erano infatti già secolarizzate. *Il diritto era diventato potere, la fedeltà calcolo, la verità una correttezza generalmente riconosciuta, la bellezza buon gusto, il cristianesimo un'organizzazione pacifista*. Un equivoco e una falsificazione generale dei valori dominava le anime. Al posto della distinzione tra bene e male subentrarono utilità e danno differenziati in maniera sublime. La confusione era terribile»⁴.

Le parole attraverso cui Schmitt nel 1916 tenta di dare espressione al significato morale dell'epoca raccolgono già – o comunque lasciano riconoscere da lontano – pressoché molte delle dinamiche che diverranno oggetto della sua potente critica: il mondo come una gigantesca industria in cui tutte le parti in gioco si impegnano a trovare una mediazione, a cui Schmitt oppone la sua risolutezza a difendere la serietà della decisione e della vita. Non è difficile riscontrare in questa denuncia un chiaro appello a quella che, pochi anni dopo, il giurista descriverà come la logica romantico-liberale e occasionalistica, foriera di una riduzione della realtà a puro intrattenimento. La *hybris* di quegli uomini mossi unicamente da interessi individualistici fa credere loro di poter creare un «cielo terreno»⁵ nel quale si ritroverebbero dispensati dalla decisione e dalla responsabilità che questa chiama in causa (in forza di quel principio per cui tutto deve procedere senza attriti, eliminando così ogni potenziale forma di resistenza), salutando con entusiasmo l'avvento di un soggetto nuovo e moderno, capace di produrre «se stesso ed in più ancora le condizioni della sua

³ Theodor Däubler nasce nel 1876 nella Trieste austro-ungarica per poi trasferirsi, ormai ventenne, a Vienna. Il suo soggiorno nella capitale austriaca dura però molto poco, e nel giro di qualche anno parte alla volta delle principali città europee, frequentando i salotti più ambiti e instaurando stretti rapporti con esponenti di spicco della letteratura, dell'arte e della politica. La fitta rete di conoscenze costruita negli anni non permette, però, alle sue opere di ottenere il successo desiderato. Rimasto povero e dimenticato da tutti, muore nel 1934 in un sanatorio nella Foresta Nera.

⁴ C. Schmitt, *Aurora Boreale*, pp. 87-88, nostri i corsivi.

⁵ *Ivi*, p. 88.

propria possibilità»⁶ per mezzo di un'allarmante interazione fra scienza, produzione e consumo. Interazione che – si vedrà – assume i tratti di una «religione del progresso tecnico per la quale tutti gli altri problemi si risolvono da sé [...]»; in cui «la fede nel miracolo e nell'aldilà» si trasforma «in una religione del miracolo tecnico, dell'azione umana e del dominio della natura»⁷, di cui non è possibile ignorare la portata. E tuttavia, per quanto tali premesse sembrano interpellare l'idea di una riflessione sulla tecnica *tout court*, capace cioè di accentuare le dimensioni specificamente filosofiche che normalmente attengono a un'analisi di questa portata (rapporto natura-cultura, uomo-ambiente e i rischi annessi allo sviluppo tecnico-scientifico), Schmitt declina invece la questione della tecnica in una prospettiva di natura (quasi) interamente politica, mancando così di approfondire alcune costellazioni problematiche fondamentali – pur tuttavia non mancando di coglierle, come si cercherà di mostrare.

Il saggio *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* rappresenta il contributo più sistematico proposto dal giurista intorno a tali tematiche. Esso si offre come un tentativo di lettura della modernità e dello spirito europeo, il cui obiettivo – chiarisce Schmitt – è quello di ricostruire

«le fasi attraverso cui si è sviluppato lo spirito europeo negli ultimi quattro secoli e le diverse sfere spirituali nelle quali esso trovò il centro della propria espressione umana. Si tratta di quattro grandi, semplici passi secolari. Essi corrispondono ai quattro secoli e vanno dal teologico al metafisico, da questo al morale umanitario e infine all'economico. [...] positivamente non si può affermare più di questo: che l'umanità europea ha compiuto, dal XVI secolo, parecchi passi da un centro di riferimento all'altro e che tutto ciò che costituisce il contenuto del nostro sviluppo culturale si trova sotto l'influenza di questi passi»⁸.

Seguendo questo movimento storico e di pensiero, l'Europa passa prima dal centro teologico del XVI secolo a quello metafisico del XVII secolo (l'epoca da Schmitt definita – con una formula che, a ben vedere, esclude il pensiero metafisico antico – «età eroica del razionalismo occidentale» e delle grandi scoperte scientifiche e astronomiche, «strutturate in un grande sistema metafisico o “naturale”») e poi da questo a quello morale-umanitario del XVIII secolo. Successivamente, con l'avvento della rivoluzione industriale, il centro di riferimento egemone in Europa diviene quello economico (XIX secolo), sino all'approdo finale (XX secolo) a quel razionalismo specificamente tecnico.

⁶ Id., *Teologia politica II*, p. 30.

⁷ Id., *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, p. 172.

⁸ *Ivi*, pp. 168-169.

⁹ *Ivi*, p. 170.

L'espressione "centri di riferimento" (*Zentralgebiet*) è utilizzata da Schmitt per indicare le modalità che hanno scandito la storia spirituale e politica degli ultimi quattro secoli della modernità europea. Ciascun singolo centro di riferimento rappresenta una chiave di lettura della realtà, un codice culturale velato, che ne produce il senso e ne veicola l'interpretazione. I centri di riferimento producono i parametri entro cui interpretare la realtà e le problematiche a essa inerenti: ogni problema viene di volta in volta inteso come problema di natura teologica, metafisica, morale, economica o tecnica, a seconda dell'epoca storica di riferimento. Contrassegno specifico di questo codice viene allora a coincidere con una funzione neutralizzante. Così,

«per un'epoca teologica tutto procede da sé, una volta ordinate le questioni teologiche; su tutto il resto allora gli uomini "saranno d'accordo". Lo stesso per le altre epoche: per quella morale-umanitaria si tratta soltanto di educare e formare gli uomini dal punto di vista morale e tutti i problemi si riducono a problemi di educazione; per un'epoca economica è sufficiente risolvere correttamente il problema della produzione e della distribuzione dei beni e tutte le questioni morale e sociali non presentano più nessuna difficoltà; per il pensiero puramente tecnico anche il problema economico viene risolto dalle nuove scoperte tecniche e tutte le questioni, compresa quella economica, passano in secondo piano di fronte a questo progresso tecnico»¹⁰.

Nel Medioevo, ad esempio, la teologia cristiano-cattolica funge da centro di riferimento europeo, poiché abbracciata dalla maggioranza generale della popolazione, con l'autorità religiosa di Roma (quasi) mai contestata. Trattasi, pertanto, di un ambito neutrale in cui ogni disputa viene livellata sul terreno teologico, reale veicolo di pace e riconciliazione. Solo la Riforma di Lutero trasforma la sfera teologica in un ambito conflittuale tra cattolici e protestanti, così da rendere necessaria l'individuazione di un nuovo spazio di neutralità¹¹. Indice, questo, dell'impossibilità di sopprimere definitivamente il conflitto, che, nel momento in cui viene ad assumere una vasta portata, diventa neutralizzabile solo mediante il centro di riferimento successivo. Il passaggio da un centro all'altro dipende dal bisogno umano di raggiungere un centro neutrale, un'area quanto più possibile depoliticizzata, dove il conflitto tra amico e nemico è temporaneamente sospeso o, al più, risolto per mezzo del centro di riferimento dell'epoca. In forza di ciò, l'obiettivo che qui Schmitt si propone è

¹⁰ *Ivi*, pp. 173-174.

¹¹ A questo proposito, Galli parla di una «crisi teologico-politica promossa dalla Riforma luterana» (C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna, cit. p. 28). Suddetta crisi ha l'effetto di liberare il soggetto individuale dalle maglie del potere dell'*auctoritas* spirituale, nonché di favorire «la scomparsa tendenziale della pluralità organica degli spazi politici» (*Ibid*): a dire che la Riforma, contrapponendo «lo spazio inessenziale dell'esteriorità all'infinità abissale di un'interiorità priva, per definizione, di spazio, [...] produce una soggettività affrancata dallo spazio», cioè un soggetto protestante capace, «quando si proietta fuori di sé, di collocarsi ovunque, e di insignorirsi di ogni terra, perché in nessun luogo è a casa propria» (*Ibid*). Di qui la religione perde qualsivoglia rapporto oggettivo con lo spazio, generando una «crisi della coscienza europea» (*Ibid*).

dimostrare che tale catena di neutralizzazioni non potrà mai giungere a conclusione e che, di conseguenza, il conflitto resterà sempre aperto, con la sola possibilità di neutralizzarlo temporaneamente de-localizzandolo.

Qui, dunque, emerge il senso della neutralizzazione indicata da Schmitt, la quale, evidentemente, mostra un profondo legame con la teoria decisionistica. Per quanto, infatti, alcuni interpreti (uno su tutti Löwith) siano inclini a riconoscere nella categoria di decisione un tratto irrazionalistico, è piuttosto vero che l'enfasi posta da Schmitt sul processo decisionale sia dipesa dal suo tentativo di smarcarsi dalle correnti formalistiche e positivistiche della filosofia del diritto novecentesca, le quali negano la presenza di un soggetto all'origine del processo decisionale e dello stesso diritto, oscurando così il fatto del potere. Di contro a tutto ciò, la decisione – come emerge chiaramente in *Cattolicesimo romano e forma politica* – deve essere intesa come rappresentazione e messa in forma di un'istanza trascendente ad opera di un'autorità (personale). Vi è dunque un'idea – l'Idea di diritto, che per Schmitt coincide con “ordine” – che per sua stessa natura (trascendente) abbisogna di una decisione capace di mediare tra di essa e la realtà concreta bisognosa di ordine.

È dunque la necessità di ordine reclamata dalla realtà a guidare la decisione sovrana; una decisione che – secondo il quadro appena delineato – non può essere frutto di una mera logica coercitiva, ma, al contrario – come si vedrà –, risulta espressione del ruolo di donatrice di senso attribuito all'autorità sovrana. A dire che la neutralizzazione attiva operata dal sovrano non può servirsi di strumenti meramente repressivi: l'autorità sovrana mette infatti in campo una neutralizzazione – come la definisce Renata Badii – «di matrice identitaria»¹² impegnata nell'istituzione della specifica *Existenzform* della comunità, indicando quelle che sono le questioni fondamentali per la formazione di tale identità e, perciò, inalienabili, minacciate le quali un popolo è disposto a confliggere con un nemico.

In questo quadro, la tecnica, al contrario, viene da Schmitt identificata come portatrice di una neutralizzazione passiva, orientata alla totale spoliticizzazione della realtà politica, cioè alla neutralizzazione definitiva del conflitto mediante l'eliminazione della contrapposizione amico-nemico. In una forma nuova, la tecnica fa dunque propria la medesima pulsione neutralizzante e pacificatrice di quella morale umanitaria che Schmitt ha strenuamente contestato poco meno di un decennio prima. La diagnosi al riguardo è molto chiara:

¹² R. Badii, *Il rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, AlboVersorio, Milano 2010, cit. p. 26.

«sotto l'enorme suggestione di sempre nuove, sconvolgenti scoperte e conquiste, sorge una religione del progresso tecnico, per la quale tutti gli altri problemi si risolvono da sé, appunto per mezzo del progresso tecnico. Questa fede appariva evidente e ovvia alle grandi masse dei paesi industrializzati [...]. [...] Per esse la religione della fede nel miracolo e nell'aldilà si trasformò [...] in una religione del miracolo tecnico, dell'azione umana e del dominio della natura. In tal modo una religiosità magica trapassa in un tecnicismo altrettanto magico. Il XX secolo appare così, fin dall'inizio, come il secolo non solo della tecnica ma anche di una fede religiosa nella tecnica»¹³.

Ora, sebbene Schmitt manchi di fornire precise indicazioni a riguardo, la religione pare qui da intendersi in senso lato. Seguendo la definizione (invero appropriata) suggerita da Eric Fromm (psicologo, già esponente della Scuola di Francoforte), essa costituisce «un sistema di pensiero e azione condiviso da un gruppo, che offre all'individuo un mezzo di orientamento e un oggetto di devozione»¹⁴, e che quindi non ha strettamente a che vedere con la dimensione divina e soprannaturale dell'esistenza. La definizione è invero preziosa. Nel XX secolo – e forse ancor di più nel XXI – il progresso tecnico viene ad assumere un importante valore di verità¹⁵. Profondamente diffusa è la convinzione che la tecnica stabilisca i limiti della conoscenza umana, di ciò che gli uomini possono conoscere della realtà e di ciò che, invece, resta a loro inconoscibile. La religione del progresso tecnico esaspera questa convinzione, ponendosi come l'unico e ineluttabile orizzonte di senso mediante il quale interpretare la realtà¹⁶.

Dal primo passaggio verso lo stadio metafisico, il processo di neutralizzazione non ha mai cessato di porsi in maniera sempre nuova ma anche inadeguata, tant'è che anche «l'evidenza della

¹³ C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, p. 172.

¹⁴ E. Fromm, *To Have or To Be?*, Harper & Row, New York 1976, trad. it. *Avere o essere?* Mondadori, Milano 1976, cit. p. 208.

¹⁵ Éric Sadin, in proposito, ma in un contesto differente dal quale si trova a riflettere Schmitt, afferma che oggi siamo testimoni «dell'insorgenza di un nuovo regime di verità», che fa capo alle tecnologie e ai sistemi di intelligenza artificiale (É. Sadin, *L'Intelligence artificielle ou l'enjeu du siècle. Anatomie d'un antihumanisme radical*, Éditions L'échappée, Paris 2018, trad. it. *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*, LUISS University Press, Roma 2019, cit. p. 55). In questo quadro, il digitale è visto da Sadin come una «potenza aletheica», cioè «un'istanza destinata a mostrare l'aletheia, la verità, nel senso definito dalla filosofia greca antica, inteso come lo svelamento, la manifestazione della realtà dei fenomeni al di là della loro reale apparenza» (*Ivi*, p. 10). Esso diviene allora interpretabile alla stregua di un sistema adibito a valutare il reale in modo più efficiente e affidabile rispetto alle capacità umane, producendo dunque il disvelamento di quelle dimensioni sconosciute alla coscienza umana. «In questo [il digitale] prende la forma di una *techne logos*, un dispositivo "artefattuale" dotato del potere di dire, con sempre maggiore precisione e immediatezza, lo stato teoricamente esatto delle cose» (*Ibid*).

¹⁶ Su questo punto, Marcuse afferma che «affari, tecnica, bisogni umani e natura sono saldati insieme in un unico meccanismo razionale e conveniente. Starà meglio chi ne segue le istruzioni, subordinando la sua spontaneità all'anonima saggezza che ha ordinato ogni cosa per lui [...]. Il punto decisivo è che questo approccio – che dissolve tutte le azioni in una sequenza di reazioni semi-spontanee a norme meccaniche prescritte – non è solo perfettamente razionale, ma pure perfettamente ragionevole. Ogni protesta è priva di senso, e l'individuo che insistesse sulla sua libertà d'azione sarebbe uno stravagante» (H. Marcuse, *Some Social Implications of Modern Technology*, 1941, in Id., *Technology, War and Fascism. Collected papers of Herbert Marcuse*, Douglas Kellner, London-New York 1998, vol. 1, pp. 41-65, cit. p. 46).

fede, oggi così diffusa, nella tecnica dipende solo dal fatto che si poté credere di aver trovato nella tecnica il terreno assolutamente e definitivamente neutrale»¹⁷. Qui sta – secondo i seguaci di questa nuova religione – la grande novità apportata dal XX secolo, la neutralizzazione definitiva. Apparentemente, infatti, nulla sembra più neutrale della tecnica. Essa serve a tutti. Tant'è che «nei confronti delle questioni teologiche, metafisiche, morali ed anche economiche, intorno alle quali si può discutere all'infinito, i problemi puramente tecnici hanno qualcosa di serenamente concreto; essi conoscono soluzioni plausibili ed è comprensibile che si pensasse di salvarsi dalla problematicità inestricabile di tutte le altre sfere, ricorrendo al tecnicismo»¹⁸. In merito alla sua essenza, il giurista scrive che

«lo spirito del tecnicismo, che ha portato alla fede di massa in un attivismo antireligioso dell'aldiqua, è spirito, forse spirito maligno e diabolico, ma non tale da essere tolto di mezzo come meccanicistico e da essere ascritto alla tecnica. Esso è forse qualcosa di raccapricciante, ma in sé non è nulla di tecnico e di macchinale. Esso è la fiducia in una metafisica attivistica, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo sulla natura, e quindi anche sulla *physis* umana, la fede nell'illimitato “superamento degli ostacoli naturali”, nelle infinite possibilità di mutamento e di perfezionamento dell'esistenza naturale dell'uomo in questo mondo. Si può ritenere tutti ciò fantastico o satanico, ma non si può dichiararlo semplicemente una morta mancanza di anima, senza spirito e meccanicistica»¹⁹.

La tecnica è dunque una metafisica, un'affermazione dell'Assoluto, una determinazione dell'intero²⁰, la cui contraddittorietà – il suo carattere immanentistico – sta invero nella pacifica identificazione tra Dio e la totalità del reale, quindi nella posizione contraddittoria di un assoluto

¹⁷ C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, p. 177.

¹⁸ *Ivi*, p. 178. Su questo fronte, la bioetica, qui da intendersi come «*coscienza critica della civiltà tecnologica*» (A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Pearson, Milano-Torino 2020, cit. p. 43) smentisce tale convinzione: la tecnologia produce infatti problematiche di carattere etico – inerenti la «costruzione dell'identità umana all'interno dell'azione tecnologica» (*Ibid*) – che essa, da sola, non è in grado di risolvere. Editing genomico, eutanasia, suicidio assistito, maternità surrogata: rappresentano sfide originate dal crescente sviluppo tecnologico che solo un sapere filosofico può accogliere. Cfr. sul punto anche: J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik?*, Shurkamp, Frankfurt am Main 2001, trad. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

¹⁹ *Ivi*, p. 181.

²⁰ Si veda, in proposito, S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia I. Introduzione, logica, teoria della conoscenza*, Scholé, Brescia 2013, in cui si dice che la filosofia, nel momento in cui le si chiede «di risolvere il problema del tutto (e quindi della vita [...])», viene concepita come «*metafisica*». Difatti, «oggi, comunemente, si intende per metafisica una teoria dell'Assoluto, cioè una teoria che, se anche non parte dell'Assoluto, tuttavia tende ad esso, perché appunto tende ad affermare una realtà che ha in sé la ragion sufficiente del suo essere, che non ha bisogno di altro per esistere» (*Ivi*, pp. 12-13).

diveniente e dunque contingente, che, in quanto Assoluto, trova la sua ragion d'essere solo e unicamente in se stesso²¹.

Ora, se uno “spirito” davvero si cela dietro la tecnica, allora – come scrive Sante Maletta – il problema potrebbe essere identificato nella coincidenza tra questo stesso “spirito” e «una decisione intorno alle questioni non negoziabili che definiscono l'esistenza politica, intorno alla differenza tra amico e nemico [...]»²². Ciò non significa affatto che la tecnica operi una mediazione nel senso precedentemente indicato alla pari dell'autorità sovrana, bensì che «la neutralizzazione operata dalla tecnica» – prosegue Maletta – «risulta “cattiva” non in quanto passiva ma bensì in quanto messa in forma che rimane perlopiù inconsapevole; essa quindi rivela una dinamica ideologica, anche perché tende a presentarsi come neutrale ed è di fatto subordinata a interessi sociali»²³. Pertanto, «lungi dal presentare un deficit di *Sinngebung*, qui ci troviamo di fronte all'imposizione preventiva da parte del tecnicismo di una sorta di supersenso che annulla ogni differenza propagandando la fine di ogni divisione ma esasperando l'inimicizia e delegittimando il nemico, trattato nel migliore dei casi come un residuo positivo (nel senso hegeliano del termine). Opera in tal caso un meccanismo di esclusione denegato e quindi violento»²⁴, ma che, diversamente da quanto Schmitt sembri lasciare intendere, non è totale incapacità di mettere in forma, bensì messa in forma inconsapevole, ideologica e violenta.

Pur operando allora una rimozione dell'elemento religioso e sacrale²⁵, Schmitt non manca di riconoscere alla tecnica una certa forma di spirito, ponendosi così nuovamente in sintonia con le riflessioni di Guardini. Nel saggio *La persona*, il teologo italo-tedesco, discutendo dell'individuo-persona, afferma che «la delimitazione e l'affermazione di sé da parte dell'individuo vivente si attuano [...] in quanto esso immette il mondo circostante in una forma con riferimento alla propria esistenza: si crea cioè un ambiente»²⁶ costituito dall'insieme di tutti quegli elementi per lui

²¹ Vanni Rovighi distingue, infatti, tra una metafisica della trascendenza e una metafisica dell'immanenza, la quale, a prescindere dal suo carattere contraddittorio, resta una metafisica nel senso di una riflessione sull'intero. Cfr. *Ivi*, pp. 13 ss.

²² S. Maletta, *Immanentismo e teologizzazione del conflitto. A partire da Carl Schmitt*, in F. Bonicalzi (a cura di), *Pensare la pace. Il legame imprevedibile*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 243-259, cit. p. 252.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Nella sua interpretazione della tecnica come religione Schmitt si avvicina anche a Spengler, il quale è però più radicale ed esplicito. Il filosofo tedesco afferma che «la “fede nella tecnica” diviene quasi una religione materialistica: la tecnica è eterna e imperitura come Dio Padre; essa redime l'umanità come il Figlio; ci illumina come lo Spirito Santo. E il suo adoratore è il Filisteo progressista della nuova epoca [...]», il «*sapiente sacerdote della macchina*» (O. Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931, trad. it. *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita*, Nino Aragno Editore, Torino 2016, cit. p. 95).

²⁶ R. Guardini, *La persona*, in Id., *Mondo e persona*, pp. 136-137.

imprescindibili. Attraverso tutto ciò «nasce una riduzione del mondo nel suo complesso diretta agli scopi del singolo essere»²⁷. Nell'economia di questo processo con cui la persona (e in parte anche l'animale, ma con sostanziali differenze) si affranca dal mondo naturale istituendo per se stesso un ambiente, la tecnica ricopre un ruolo fondamentale. Esplicitando un'ulteriore forma della persona, la personalità, Guardini la identifica infatti con «la forma dell'individualità vivente, in quanto determinata a partire dallo spirito»²⁸. E aggiunge che «l'interiorità riceve la sua definizione ultima come vita determinata dallo spirito»²⁹. Ora, questa interiorità dell'uomo si determina (anche) attraverso le forme dell'agire e del creare. Tutto ciò «si mostra nel modo più puro in quella prestazione il cui intento è di erigere qualcosa affinché esista. Non per raggiungere un fine, ma per rivelare un senso; non per costruire un oggetto d'utilità, ma per creare una forma capace di esprimere. Ciò avviene nella pura opera d'arte o nel simbolo autentico»³⁰. La tecnica, definibile come «il compendio delle attività guidate da uno scopo», appare allora anch'essa, «nella sua sostanza più profonda», scaturigine di una genuina volontà di creazione»³¹. Di qui la sostanziale differenza che separa uomo e animale: l'attività di quest'ultimo, «considerata a partire dallo scopo, produce strutture molto elevate [e] perfette; ma appunto questa perfezione indica che non hanno niente in comune con il vero e proprio creare, perché la loro è la perfezione della pura e semplice natura. [...] Nessuna opera umana raggiunge questa perfezione – non tuttavia perché sia da meno di esse, ma perché è da più»³².

La questione centrale riguarda allora il carattere spirituale della tecnica. Benché da entrambi riconosciuto, esso rappresenta il vero punto di frizione tra Schmitt e Guardini. Nella fase del pensiero schmittiano risalente alla fine degli anni '20, infatti, il carattere spirituale e metafisico della tecnica appare totalmente dipendente dalla critica politica che ne fa da sfondo. La quale assume la tecnica quale principale veicolo di una neutralizzazione del politico volta, ultimamente, a rinnegare il carattere conflittuale della modernità. La preoccupazione del giurista, in altri termini, concerne unicamente la sopravvivenza del politico di fronte all'avanzata della tecnica e della sua pretesa di validità oggettiva.

²⁷ *Ivi*, p. 137.

²⁸ *Ivi*, p. 140.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ivi*, p. 143.

³¹ *Ivi*, p. 144.

³² *Ibid.*

Della tecnica ciò che Schmitt intuisce è il suo carattere benefico e utilitaristico: il suo essere – perlomeno all'apparenza – neutralizzazione definitiva: «su questo piano sembrano potersi unire rapidamente tutti i popoli e le nazioni, tutte le classi e le confessioni, tutte le età e i sessi, poiché tutti si servono con la medesima ovvietà dei vantaggi e delle comodità del comfort tecnico»³³. Gioco-forza, la tanto anelata condizione di benessere e pace – risulterebbe accessibile solo per mezzo della tecnologia. Secondo questa narrazione, grazie alla manipolazione del mondo naturale la tecnologia potrebbe dischiudere illimitate possibilità all'uomo, legate in particolare al cambiamento e miglioramento della sua condizione³⁴. Il progresso tecnico verrebbe pertanto manipolato affinché l'uomo conquistasse il tanto agognato “paradiso in terra”. E tuttavia, tali speranze nate in seno alla religione del progresso tecnico si dimostrano grossolane illusioni, poiché la neutralità della tecnica è qualcosa di diverso dalla neutralità degli altri centri: essa «è sempre soltanto strumento ed arma e proprio per il fatto che serve a tutti non è neutrale»³⁵. Oggi le scoperte tecniche «sono strumento di un tremendo dominio di massa»³⁶, e il centro di riferimento neutralizza senza essere neutrale, perché conseguenza di una volontà decisionale condizionata dalla realtà storica di riferimento, sempre e inevitabilmente colma di questioni etiche, politiche e sociali. La bomba atomica ne rappresenta l'esempio plastico: non solo un'arma, ma un'arma consegnata in un particolare contesto storico – la Seconda guerra mondiale – per rispondere a uno scopo predeterminato³⁷. Il processo di neutralizzazione, nell'istante in cui giunge alla sua conclusione, rivela allora tutta la propria contraddittorietà interna. Provvisoria è la definizione del XX secolo come epoca della tecnica, dal momento che il significato finale si potrà cogliere soltanto quando apparirà chiaro quale tipo di politica sia «abbastanza forte da impadronirsi della nuova tecnica»³⁸, e quali siano i reali raggruppamenti amico-nemico che crescono su questo terreno. La tecnica «non può far nulla quanto

³³ C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, p. 178.

³⁴ Sul miglioramento della condizione umana in ottica trans e post-umanista, letto in chiave critica, si rimanda ad A. Pessina, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016.

³⁵ C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, p. 178.

³⁶ *Ivi*, p. 179.

³⁷ Da sottolineare, inoltre, è anche il fatto che la tecnologia non è in realtà nemmeno libera nel suo sviluppo, ma assoggettata, poiché incorporata in processi politici. Si consideri, a titolo di esempio, come alcune scoperte tecnologiche siano finanziate dagli Stati, o del ruolo rivestito dalle aziende nel gioco geopolitico contemporaneo. Sul punto si rimanda a: A. Aresu, *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*, La nave di Teseo, Milano 2020; M. Mazzucato, *The Entrepreneurial State. Debunking Public vs Private Sector Myths*, Anthem Press, London 2013, trad. it. *Lo Stato innovatore*, Laterza, Roma-Bari 2014.

³⁸ *Ibid.*

a facilitare la pace o la guerra, essa è pronta a entrambe le soluzioni allo stesso modo e non muta nulla richiamare o scongiurare la pace»³⁹.

Riemergono qui le preoccupazioni – realmente solo politiche – del giurista verso la logica umanitaria che pretende eliminare il politico in nome dell’“umanità”, senza però accorgersi che più che una definitiva eliminazione tale operazione si riduce a una forma di occultamento inconsapevole circa la conflittualità da cui ha avuto origine l’epoca moderna. Di qui il nesso con il paradigma teologico-politico: la corrispondenza fra l’elemento teologico e la riflessione politica può essere letta e interpretata sulla base della necessità di ordine che emerge in entrambi gli ambiti.

Se però in ambito teologico l’ordine è dato definitivamente e garantito da Dio (Fondamento), nella politica, diversamente, l’ordine emerge come creazione artificiale mediante decisione sovrana (si parla in questo caso di una coazione all’ordine). Ciò che, in ultima istanza, l’idea di ordine presuppone è precisamente il concetto di trascendenza, che in un ambito politico e secolarizzato come quello moderno non può che essere rappresentato dalla funzione sovrana: è la decisione sul caso d’eccezione fondante la sovranità a rappresentare la trascendenza in chiave secolare, giacché la funzione sovrana trascende l’ordine costituito e lo fonda – per quanto in modo contingente e precario. La politica moderna, dunque, non è autosufficiente, ma sorge dal conflitto, meglio, dalla messa in forma di questo conflitto – del politico – per mezzo di una decisione sovrana che la trascende e ne garantisce una parvenza d’ordine. Proprio su questo tentativo di recuperare la trascendenza in ambito secolare della teologia politica si insinua la tecnica come metafisica immanentistica: il suo è un tentativo di negare la corrispondenza fra politica e teologia, conducendo a una dimenticanza dell’origine della modernità per mezzo dell’acclamarsi di una logica che riduce la struttura della modernità a puro immanentismo.

L’obiettivo che, allora, questa forma di neutralizzazione si propone può essere letto e compreso opponendo alla neutralizzazione tecnico-passiva quella attiva, che, diversamente dalla prima, non dimentica l’origine conflittuale della modernità, operando una messa in forma del politico e attribuendo allo Stato il ruolo di dispensatore di senso. Nelle parole di Badii, si tratta di superare la forma specifica della neutralizzazione fondata sulla coercizione – la quale si pone il compito di arrestare il «conflitto interpersonale ispirato dalle motivazioni “tucidee”»⁴⁰ – a favore di una declinazione della stessa capace di pacificare il conflitto che si origina tra gruppi quando questi si presentano portatori di istanze ideali contrapposte. La prima forma di neutralizzazione emerge

³⁹ C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, p. 179.

⁴⁰ R. Badii, *Il rischio del politico*, p. 21.

chiaramente nel XIII capitolo del *Leviatano*, in cui Hobbes definisce il conflitto come «competizione per acquisire ricchezze, onore, comando o altro potere»⁴¹. Competizione che inclina alla rivalità e alla guerra, «perché la strada che segue chi si trova in competizione per raggiungere il suo desiderio è quella di uccidere, di assoggettare, di soppiantare o di respingere il rivale»⁴². Nel secondo caso, si tratta di una forma di neutralizzazione che si presenta necessaria allorché nel conflitto amico-nemico vengono messe in campo questioni non altrimenti negoziabili – quindi serie, nel senso specificato da Strauss –, per le quali le parti in lotta sono disposte a sacrificare la loro vita. Questo carattere di non-negoziabilità rappresenta il criterio specifico atto a rendere un conflitto “politico” nel senso schmittiano. A dire che il semplice richiamo all’auto-conservazione e alla paura della morte non sono sufficienti a stabilire una forma di neutralizzazione efficace, giacché le parti in lotta appaiono disposte a sacrificare la loro stessa vita per difendere ideali che reputano imperativi e inderogabili.

Ciò che, pertanto, il politico schmittiano – nel senso appena descritto – mette in campo è una nozione di neutralizzazione attiva o, come la definisce Badii, «di matrice identitaria»⁴³. Questa si pone il compito di dare vita all’amicizia nel corpo politico o, se si vuole, all’uguaglianza sostanziale indicata più volte da Schmitt. La specifica *Existenzform* di un popolo, l’insieme delle questioni non-negoziabili: tali sono le dimensioni che la neutralizzazione attiva va a definire, trasformando così un mero gruppo umano in una comunità specificamente politica⁴⁴ mediante l’istituzione di un’identità politica comune ai differenti gruppi sociali. Un’identità abbastanza forte da essere concepita una forma di appartenenza più rilevante rispetto a qualsiasi altro obbligo di lealtà.

Esito manifesto dell’aspirazione alla neutralità tecnica coincide, pertanto, con la sua irrealizzabilità. Lungi dal dissipare il potere, i valori o le gerarchie, la religione del progresso tecnico li nasconde soltanto, rigenerandoli sotto un’altra forma. Più che una vera e propria depoliticizzazione, la prima e più importante conseguenza della nuova religione è una mistificazione della politica. La cieca fede nel progresso diffonde la narrazione di un mondo neutralizzato e apolitico, sebbene la realtà continui a essere politica e conflittuale. Il risultato è una paradossale

⁴¹ T. Hobbes, *Leviatano*, p. 79.

⁴² *Ibid.* Cfr. anche cap. XIII.

⁴³ R. Badii, *Il rischio del politico*, p. 26.

⁴⁴ Da ciò si spiega anche la polemica schmittiana rivolta al pluralismo politico, di cui abbiamo precedentemente accennato. Se il soggetto moderno e romantico è per Schmitt perso in una molteplicità di legami etici, ciò è dipeso dalla tendenza – tutta interna al pluralismo – di porre sullo stesso piano le varie associazioni, compresa l’associazione politica per eccellenza – «incondizionatamente decisiva e sovrana» –, ovvero lo Stato (C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 124.)

neutralizzazione senza neutralità, in cui la politica non scompare ma ritorna come un fantasma in forme nuove, spesso più complesse.

Di questo razionalismo tecnico e spoliticizzante Schmitt trova un antesignano nel padre della filosofia politica moderna, ovvero Hobbes, al quale il giurista dedica un saggio primariamente incentrato sulla simbologia del *Leviatano*.

2. Il simbolo politico del Leviatano

Si è visto che il portato critico del paradigma teologico-politico schmittiano trova la sua ragion d'essere nella capacità di rendere manifesta l'origine della modernità. Per Schmitt, abitare il moderno implica la consapevolezza della sua origine conflittuale e della tensione alla neutralizzazione. Il saggio del 1938 dedicato al Leviatano – che si situa a metà fra la teoria dell'ordine concreto di ispirazione nazista e la successiva teoria del *nomos* degli anni '40⁴⁵ – si concentra intorno a queste tematiche, rendendo altresì possibile chiarire alcuni dei taciti presupposti compresi nella categoria schmittiana di neutralizzazione.

Alcune interpretazioni vedono in Hobbes il padre del liberalismo moderno⁴⁶, dunque un autore capace, mediante la formula del contratto, di teorizzare uno Stato razionalmente costruito a misura dell'individuo e che obbedisce a logiche neutralizzanti. L'assunto del saggio di Schmitt (il quale non nasconde l'insuccesso del progetto hobbesiano) è che Hobbes non sia soltanto l'iniziatore del razionalismo moderno, bensì che nella sua opera emergano altre dimensioni, eccedenti il diritto, che restituiscono al suo pensiero una forte concretezza, data soprattutto dall'originaria intenzione del filosofo inglese di individuare un nuovo spazio neutrale capace di pacificare cattolici e protestanti, impegnati, a quel tempo, in sanguinose guerre civili di religione.

Con il Leviatano – scrive Schmitt – «si evoca un simbolo mitico pieno di reconditi significati. Nella lunga storia delle teorie politiche, ricchissima delle più diverse immagini, di simboli, di icone e di idoli, [...] questo Leviatano è l'immagine più forte e più potente, che fa saltare i confini di ogni teoria e di ogni costruzione»⁴⁷. Con queste parole, Schmitt introduce l'importanza del tema che andrà a trattare con un'intenzione quasi esegetica. Il Leviatano, «come simbolo dell'unità politica»⁴⁸, è un'immagine tratta dall'Antico Testamento (più precisamente dal libro di Giobbe): una

⁴⁵ Cfr. C. Galli, *Schmitt e Hobbes*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, p. 10.

⁴⁶ Cfr. in proposito L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago University Press, 1952, trad. it. *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, ETS, Pisa 2022.

⁴⁷ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, p. 39.

⁴⁸ *Ivi*, p. 40.

figura mitica rappresentata come «il più forte e indomabile»⁴⁹ mostro marino. E accanto a lui, nello stesso luogo, è raffigurato un animale terrestre, Behemoth. Lo scopo di Schmitt non è qui quello di tormentarsi su questioni d'ordine interpretativo (sebbene il saggio in sé non ne sia privo), bensì, come egli stesso afferma, l'interesse verso questa immagine risiede nel fatto che esso, «nelle rappresentazioni propriamente mitiche, appare sempre come un grande animale marino [...], mentre Behemoth è un animale terrestre [...]»⁵⁰. Ma se così stanno le cose – prosegue Schmitt – si rende assolutamente necessario «porsi la domanda se Hobbes – che è ormai considerato il “profeta del Leviatano” – abbia preso, da questo punto di vista, un atteggiamento chiaro e sicuro in relazione a questo simbolo»⁵¹. Per fare ciò, allora, il giurista frammenta l'immagine mitica del Leviatano in quattro componenti: mito, Dio, persona e macchina (tecnico-amministrativa, burocratica)⁵². «E così pare che si sia ottenuta una totalità mitica di Dio, uomo, animale e macchina, che, nel suo complesso, porta il nome veterotestamentario di Leviatano»⁵³.

Per quanto concerne la prima delle quattro forme, il mito, già è stato detto di come, all'interno delle Scritture, il Leviatano venga raffigurato con un mostro marino, mentre – accanto a lui e in opposizione a lui – il Behemoth come un mostro di terra. L'errore di Hobbes sta, allora, nell'aver eretto il Leviatano – un mostro marino – a simbolo della statualità – la cui essenza è invece terrestre. Come fa notare giustamente Galli, il Leviatano è certamente, per Schmitt, «frutto di un pensiero benintenzionato [...], ma è stato mal concepito e mal congegnato»⁵⁴. Le parole stesse di Schmitt lo confermano, sebbene il giudizio non sia propriamente esplicito: «naturalmente, che proprio il Leviatano significhi lo Stato, e Behemoth la rivoluzione, non si spiega in Hobbes a partire da speculazioni mitiche. Tuttavia, non è casuale che per un inglese del Seicento l'animale marino sia simbolo di un ordine pacifico, poiché il Leviatano, “la grande balena”, era ovviamente ben

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, pp. 40-41.

⁵¹ *Ivi*, p. 47.

⁵² Queste quattro forme sono tratte da Schmitt direttamente dal testo hobbesiano. Nonostante il frontespizio della prima edizione inglese (1651) riporti l'immagine di un grande uomo (composto da innumerevoli altri, piccoli uomini, che con la mano destra impugna una spada – simbolo del potere temporale – e con la sinistra una pastorale – simbolo del potere spirituale) e non di un mostro marino come vorrebbe l'iconografia tradizionale, Schmitt nota che «nel corso del testo il Leviatano è citato in tutto tre volte. Subito all'inizio si afferma che la “civitas” o “respublica” è un grande uomo, un grande Leviatano, un'opera dell'arte, [e anche] un “animal artificiale”, un “automaton”, ovvero una “macchina”» (*Ivi*, p. 53). Solo successivamente «accanto al grande uomo, al grande animale e alla grande macchina, si fa avanti come quarto, senza ulteriori spiegazioni, il Dio, e precisamente un Dio mortale» (*Ivi*, p. 54). [...] Ma la vera spiegazione dell'immagine veterotestamentaria è fornita da Hobbes per la prima volta in occasione della terza citazione del Leviatano, alla fine del capitolo XXVIII» (*Ivi*, p. 54), in cui questo simbolo mitico viene a coincidere con nulla più che la «potenza mondana più alta, più forte e indivisa [...]» (*Ivi*, p. 55).

⁵³ *Ivi*, p. 56.

⁵⁴ C. Galli, *Schmitt e Hobbes*, p. 13.

radicato nell'immaginario popolare inglese. [...] Pertanto la cosa si configura così, che l'un mostro (lo Stato-Leviatano) raffrena di continuo l'altro (la rivoluzione-Behemoth)»⁵⁵. Qui, a ben vedere, Schmitt introduce in forma preliminare alcune delle riflessioni che saranno oggetto di studi successivi – come *Terra e mare*⁵⁶ e *Il nomos della terra* –, ovvero l'idea che l'architettura di quello *jus publicum europaeum* cristiano ed eurocentrico, garante dell'equilibrio politico-internazionale della modernità, si erga su un ulteriore equilibrio, quello fra terra e mare (invero tutto a favore del primo), fra potenze terrestri e marittime. L'Inghilterra, in questo senso, rappresenta l'elemento marittimo: essa è una potenza marittima, che, in quanto tale, pretende tiranneggiare per mezzo del controllo dei mari, opponendosi all'elemento tellurico simbolo – per una talassocrazia come l'Inghilterra – di caos e anarchia. L'idea di ordine e di equilibrio è rappresentata in Hobbes non, come in Schmitt, dall'elemento terraneo, bensì dal mare. Lo Stato moderno, dispensatore di senso, capace di mettere in forma il politico per garantire ordine, è il Leviatano, un mostro marino.

La seconda dimensione del Leviatano coincide, invece, con la creazione di un Dio mortale per mezzo del patto fra individui e del contratto che ne scaturisce, al fine di superare il caos dello stato di natura. «Il terrore dello stato di natura» – scrive Schmitt – «fa riunire gli individui pieni di paura; la loro paura sale all'estremo: scossa una scintilla della *ratio* e improvvisamente davanti a noi si erge il nuovo Dio»⁵⁷, cioè «una persona sovrana che viene a costituirsi attraverso la rappresentanza»⁵⁸. Per Schmitt, è chiaro, il Dio mortale di Hobbes rappresenta qui la *summa potestas* dello Stato-sovrano. Esso è «il *creator pacis*»⁵⁹, dotato di un potere onnipotente che, però, «è opera dell'uomo, e si costituisce attraverso un “patto” stipulato da uomini»⁶⁰.

Di qui la terza forma del Leviatano, ovvero la persona. Il Leviatano è persona sovrano-rappresentativa, «esclusiva garante della pace» e dell'ordine, che «non viene a costituirsi attraverso l'accordo, ma soltanto in occasione di esso»⁶¹. È certamente la paura collettiva degli individui per la loro vita a chiamare «sulla scena una nuova potenza, il Leviatano; ma più che creare il nuovo Dio, quella paura lo evoca»⁶². Pertanto, il Leviatano, sorto in occasione del patto, trascende sicuramente i

⁵⁵ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, p. 56.

⁵⁶ Id., *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig 1942, trad. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002.

⁵⁷ Id., *Sul Leviatano*, p. 65.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ivi*, p. 67.

⁶⁰ *Ivi*, p. 68.

⁶¹ *Ivi*, p. 69.

⁶² *Ibid.*

singoli individui autori del contratto, così come la loro somma (sebbene Schmitt non esiti a specificare che «questa trascendenza è tale solo in senso giuridico, [e] non metafisico»)⁶³; a dire che – forzando invero il testo hobbesiano⁶⁴ – la sovranità personale, dotata di capacità decisionale, precede la ragione. Senza questo preesistere della persona sovrano-rappresentativa rispetto alla ragione, infatti, non si darebbe l'unità politica del popolo e lo Stato verrebbe ridotto a «prodotto artificiale istituito dagli uomini», ovvero a una «macchina»⁶⁵. E tuttavia, Schmitt è costretto ad ammettere una siffatta concezione dello Stato: «lo Stato che sorse e si affermò in Europa nel Seicento è in effetti un'opera umana ben distinta da tutti i precedenti modelli di unità politica. Lo si può persino riguardare come il primo prodotto dell'epoca della tecnica, il primo moderno meccanismo in grande stile [...]»⁶⁶. Invano, quindi, il riferimento alla persona sovrano-rappresentativa, incapace di frenare il processo di «meccanicizzazione [...] dello Stato»⁶⁷. Così – conclude Schmitt – «il Leviatano non divenne [...] altro che una grande macchina, un gigantesco meccanismo al servizio della sicurezza dell'esistenza fisica e terrena degli uomini da lui dominati e protetti»⁶⁸. E «l'idea dello Stato come *magnum artificium*», cioè come meccanismo legislativo, artificio tecnico programmato per produrre ordine e neutralizzare – in senso passivo – il politico, «è stata concepita e rappresentata per la prima volta da Hobbes»⁶⁹, dando così largo – nell'Ottocento – a una nuova dimensione del pensiero giuridico, il positivismo.

Riepilogando i contenuti del saggio, è lampante che per Schmitt il Leviatano hobbesiano sia stato realmente l'unione di quattro dimensioni, benché del tutto accidentale. Sviluppandosi, le forme del Leviatano si sono disallineate, sbilanciandosi in favore della macchina e dando così origine a un pensiero dello Stato come gigantesco meccanismo: è infatti superfluo pensare a una sovranità personale e decidente se si è posti di fronte a una macchina, che, come tale, non necessita di decisioni ma solo di funzionare come meccanismo impeccabile⁷⁰. Il passo decisivo, in questo

⁶³ *Ibid.* In questo testo non vi è alcun riferimento alla tematica teologico-politica, poiché guardata con sospetto nella Germania nazista. Cfr. C. Galli, *Schmitt e Hobbes*, p. 14.

⁶⁴ Come fa notare Galli, Schmitt insiste su questo aspetto perché vuole che in Hobbes il patto fra individui sia «preceduto da un'Idea, o da una realtà, di Unità politica» (*Ivi*, p. 15).

⁶⁵ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, p. 69.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ivi*, p. 70.

⁶⁹ *Ivi*, p. 81.

⁷⁰ A tal proposito, si pensi alla città di Chongqing, una municipalità autonoma situata nell'entroterra centro-meridionale della Repubblica Popolare Cinese, teatro di un innovativo progetto, l'A.I. Cloud Valley (2020), ossia una vera e propria *smart city* retta da un governo urbano gestito interamente dall'intelligenza artificiale. In questo quadro, come osserva Sadin in *Critica della ragione artificiale*, saranno gli algoritmi a governare la vita delle persone, grazie soprattutto alla loro maggiore e più efficiente capacità valutativa.

senso, è rappresentato dalla distinzione – posta in essere da Hobbes – fra interno ed esterno, dimensione pubblica e coscienza individuale. Dice Schmitt: «per la neutralità in questa accezione tecnica è decisivo che le leggi dello Stato siano indipendenti da ogni contenuto sostanziale di giustizia e di verità, religiosa o giuridica, e che abbiano valore, come norme di comando, solo in forza della determinatezza positiva della decisione statale. [...] Il suo [dello Stato tecnico e neutrale] valore, la sua verità e la sua giustizia stanno nella sua perfezione tecnica. Tutte le altre idee di verità e di giustizia sono assorbite dalla decisione del comando legale [...]»⁷¹: *Auctoritas, non veritas, facit legem*. Il monopolio decisionale dello Stato su tali contenuti è condizione indispensabile affinché siano garantite pace e sicurezza. Per quanto ciascuno «pretend[a] di avere dalla sua parte il diritto e la verità – afferma Schmitt –, [...] non è la pretesa di aver ragione che porta alla pace, sì invece è soltanto l’irresistibile decisione di un sistema legale di coazione dal sicuro funzionamento, che fa finire il conflitto»⁷². Alla luce delle guerre civili di religione che imperversano in Europa, Hobbes attribuisce al Leviatano monopolio decisionale anche in relazione alla sfera religiosa – perlomeno pubblica –, tant’è che, realizzando l’unità di religione e politica, il sovrano diviene il più alto rappresentante di Dio in terra. Ed è questo il luogo, secondo Schmitt, «in cui la distinzione tra fede interiore e confessione esteriore irrompe nel sistema politico del Leviatano»⁷³. Hobbes, infatti, mantiene distinte fede e confessione, lasciando al singolo la libertà decidere in merito alla propria fede personale⁷⁴. Distinzione in ultima istanza decretante la nascita, da un lato, del moderno Stato neutrale, contrassegnato da «libertà di pensiero e di coscienza, moderna e individualistica, e [da] quei diritti di libertà del singolo che sono qualificanti per la struttura del sistema costituzionale liberale»⁷⁵; dall’altro, «l’origine dello Stato come potenza esteriore, giustificata dall’inconoscibilità della verità sostanziale, l’origine dello “Stato neutrale e agnostico” dell’Otto-Novecento»⁷⁶. Tutto il pensiero moderno (con l’eccezione di Schmitt) si adegua, infatti, a questa visione dello Stato, che, conseguentemente, perde tutta la sua potenza come dispensatore di senso, abdicando così alla sua funzione di garante dell’ordine mediante la messa in

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ivi*, p. 93.

⁷⁴ Scrive Hobbes: «c’è un culto pubblico e uno privato. [...] Il primo è libero se preso come culto dell’intero Stato, ma non lo è rispetto ai privati cittadini. Il privato, praticato in segreto è libero ma, ove reso al cospetto della moltitudine, non è mai esente da qualche restrizione posta dalle leggi [...]» (T. Hobbes, *Leviatano*, p. 294).

⁷⁵ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, p. 94.

⁷⁶ *Ibid.*

forma del politico (neutralizzazione attiva)⁷⁷. Non che lo Stato tecnico sia incapace di farsi carico della neutralizzazione del conflitto, solamente pretende porre fine, in maniera definitiva, al conflitto, quindi al politico.

L'insistenza schmittiana volta a far emergere il lato passivo della neutralizzazione operata dal Leviatano chiarisce i presupposti che essa, nella sua versione tecnica, mette in gioco. Se l'errore di Hobbes è distinguere tra fede e confessione, attribuendo al singolo piena libertà in materia di fede personale, ciò ha ultimamente prodotto il diffondersi di una razionalità liberale che si propone di universalizzare quelle che Badii chiama «manifestazioni politiche del negativo»⁷⁸, ovvero concetti quali l'opposizione, la guerra e il nemico. Favorendo in tal modo l'emergere di quell'impostazione – un'ideologia per Schmitt – che è l'umanitarismo, la quale si macchierebbe di una neutralizzazione totale volta alla completa eliminazione del politico e del conflitto. Di questo processo l'iniziatore è da Schmitt individuato nello Stato hobbesiano quale «strumento tecnico-neutrale»⁷⁹: il suo sarebbe dunque un anelare la piena neutralizzazione passiva.

Si tratta di una lettura – quella proposta da Schmitt negli anni '30 – che, per quanto significativa sul piano teorico, pare tradire un'incompleta percezione del progetto politico hobbesiano. Scopo precipuo del filosofo inglese nel *Leviatano* – come si è detto – è infatti individuare un nuovo spazio di neutralità che possa porre un freno alle guerre civili di religione. In questo quadro, lo Stato diventa l'erede diretto della *respublica christiana*, assumendo su di sé il compito di istituire un nuovo ordine certamente neutralizzato, ma non definitivamente. Per quanto, insomma, emerga in Hobbes il lato passivo della neutralizzazione, decisiva è anche la sua funzione positiva (o attiva): definire un nuovo centro di riferimento neutrale che possa de-localizzare il conflitto e assicurare la tenuta dell'ordine politico.

Nel dopoguerra, tuttavia, l'interpretazione schmittiana di Hobbes subisce alcune alterazioni. Il già citato saggio *Il compimento della riforma* rappresenta, in tal senso, il tentativo da parte di Schmitt di ripensare per intero (o quasi) le tesi espresse circa trent'anni prima. Non si tratta più – per lo Schmitt del '65 – di far luce sulle derive passive della macchina leviatanica, bensì di mostrarne il legame con la teologia politica e la consapevolezza dell'origine teologico-politica propria della modernità. «La dottrina dello Stato di Hobbes» – scrive Schmitt – «è un brano della

⁷⁷ Scrive Schmitt: «che nell'immaginario dell'odierno abitante di una grande città lo Stato sia concepito come un apparato tecnico, risulta ovvio dal motivo esteriore che l'ambiente della grande città impone alla facoltà rappresentativa del cittadino di orientarsi verso la tecnica, e che la concezione dello Stato segue senz'altro questo orientamento» (*Ivi*, p. 76).

⁷⁸ R. Badii, *Il rischio del politico*, p. 33.

⁷⁹ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, p. 76.

sua teologia politica. Il senso e il fine del suo pensiero sono orientati alla pace: concretamente, alla conclusione delle guerre civili di religione e quindi alla pacemondana e terrena di una collettività cristiana»⁸⁰; una collettività in cui è il sovrano stesso ad essere cristiano⁸¹. La tesi hobbesiana per cui Gesù è il Cristo – ovvero che Gesù è il figlio di Dio che si è fatto carne – non rappresenta per il filosofo inglese solamente una confessione di fede personale, «ma è anche un asse del sistema concettuale della sua teologia politica»⁸².

Per comprendere appieno queste tesi è necessario muovere da una rettifica proposta da Schmitt al pensiero di Hobbes. La figura di Hobbes – almeno per lo Schmitt del '65 – non si riduce a un semplice liberale o tecnocrate. Solo «a prima vista» – sostiene il giurista – «Hobbes sembra collocarsi al vertice [del] processo di secolarizzazione o piuttosto di neutralizzazione. [...] Ma con la sua affermazione che Gesù è il Cristo Hobbes desta anche l'impressione [...] di essere al vertice specialmente della neutralizzazione delle verità di fede e della religione»⁸³, ovvero sia del lato attivo della neutralizzazione.

Scrivendo Schmitt: «dato che per definire cosa sia il cristianesimo si accontenta dell'affermazione che Gesù è il Cristo, sembra che Hobbes, almeno nell'ambito della cristianità, riconduca Roma e Ginevra e tutte le altre numerose Chiese, confessioni e sette cristiane, a un unico denominatore neutrale, "Gesù è il Cristo". In realtà Hobbes non intende questo»⁸⁴. Il pensiero hobbesiano è infatti capace di scorgere anche la forma attiva della neutralizzazione enucleata nella massima *cujus regio ejus religio*: formula che impone ai sudditi di adeguarsi al culto pubblico deciso dal sovrano e che, nel caso specifico di Hobbes, si pone come condizione necessaria per scongiurare nuovi e nefasti conflitti religiosi. Il culto pubblico, secondo Hobbes, deve infatti essere «uniforme»⁸⁵ e stabilito dallo Stato, il quale ha il compito di indicare «gli attributi prescritti [...] per il culto di Dio»⁸⁶; segni che devono «essere presi e impiegati come tali dai privati nel rendere il loro culto pubblico»⁸⁷. E appunto «per ciò non è una neutralizzazione, ma piuttosto il suo contrario: è cioè una politicizzazione dogmatica rispetto alle divergenti opinioni dell'avversario confessionale o del

⁸⁰ *Ivi*, p. 132.

⁸¹ Schmitt afferma che «il sovrano è cristiano: lo si presuppone cristiano non casualmente né diversamente da quanto avveniva generalmente nella Riforma [...]» (*Ibid.*).

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ivi*, p. 151.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ T. Hobbes, *Leviatano*, p. 297.

⁸⁶ *Ivi*, p. 298.

⁸⁷ *Ibid.*

vicino»⁸⁸. A rendere il Leviatano un prodotto della neutralizzazione attiva è dunque la concretezza mediante la quale egli mette in forma il conflitto neutralizzandolo, ma non spoliticizzandolo. Questo il senso del «cristallo di Hobbes»⁸⁹: la verità proclamata dal filosofo inglese – “Gesù è il Cristo” –

«è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte. [...] questa verità costituisce [...] l'elemento di chiusura, e l'espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico. La spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane solleva però subito il problema: chi interpreta e perfeziona in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero cristianesimo? [...] a questo problema risponde la massima: “Auctoritas, non veritas, facit legem”. La verità non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi coercibili. A realizzare ciò è chiamata una *potestas directa* che – a differenza di una *potestas indirecta* – consiste nell'attuazione del comando, ottiene ubbidienza e può difendere chi le ubbidisce. In tal modo si crea una catena dall'alto verso il basso, dalla verità del culto pubblico fino all'ubbidienza e alla protezione del singolo. [...] Questo “cristallo di Hobbes” [...] contiene manifestamente una neutralizzazione dei contrasti propri della guerra religiosa fra cristiani»⁹⁰.

Proprio nell'ultima parte del *Leviatano* (dedicata allo Stato cristiano) Hobbes si impegna ad attuare una neutralizzazione attiva o, che è lo stesso, far emergere una visione dello Stato come donatore di senso, come garante dell'unità politica, al fine di troncane sul nascere qualsivoglia nuovo conflitto di natura religiosa. Poco importa, dunque, quale sia il senso profondo dell'espressione “Gesù è il Cristo” e quale interpretazione ogni individuo ne dia nell'ambito privato della fede: a essere rilevante è, piuttosto, il suo valore politicamente neutralizzante, il suo porsi come una verità concretamente ordinativa. La formula hobbesiana non ha alcun valore salvifico né è espressione della fede di Hobbes come uomo, ma dell'Hobbes teorico della politica, cioè di colui che coglie nelle guerre civili di religione l'infondatezza della politica moderna, quindi l'esigenza di stabilire chi, in tale contesto, debba interpretare le Scritture. Come suggerisce Galli, «la formula sovrana [...] “Gesù è il Cristo” non implica [...] una fondazione della politica sulla teologia: quella formula [...] è, con ben maggiore evidenza, una neutralizzazione attiva e determinata, perché attraverso di essa Hobbes si mostra consapevole che la propria scienza politica trae senso dall'essere l'espressione di un'epoca – di crisi eccezionale – dell'Occidente cristiano»⁹¹. Pertanto,

⁸⁸ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, p. 151.

⁸⁹ Id., *Il concetto di politico*, pp. 150-152, nota 53.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 150-151.

⁹¹ C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 801.

l'insistenza di Hobbes verso il cristianesimo non è un dato personale di fede, piuttosto nasconde «un significato “sistematico”: è la consapevolezza dell'origine della politica moderna, ovvero del fatto che la sfida politica da risolvere è una guerra civile fra cristiani; il “cristianesimo” di Hobbes [...] è insomma sapere dell'origine della politica»⁹².

Come in Schmitt, allora, anche in Hobbes il richiamo alla teologia politica non si declina in senso fondazionale e sostanziale. L'apertura alla trascendenza contenuta nella formula “Gesù è il Cristo” – prosegue Galli – non significa che Hobbes operi «una mediazione che colleghi in qualche modo Dio e la politica: ciò che parla in quell'apertura della forma è anzi l'assenza di Dio come fondamento della politica [...]»⁹³. Della modernità come il momento culminante dell'assenza di Dio quale fondamento della politica Hobbes traccia i contorni – si diceva – nella parte del *Leviatano* dedicata allo Stato cristiano. Qui il filosofo di Malmesbury afferma:

«da quanto è stato detto del regno di Dio e della salvezza, non è difficile interpretare ciò che si intende con MONDO AVVENIRE. Ci sono tre mondi menzionati nella Scrittura: il mondo antico, il mondo presente e il mondo avvenire. Del primo parla san Pietro [...]. Del mondo presente parla il nostro Salvatore: “Il mio regno non è di questo mondo” (Giovanni 18.36). Egli, infatti, venne soltanto a insegnare agli uomini la via della salvezza, e a rinnovare il regno di suo Padre con la sua dottrina. Del mondo avvenire parla san Pietro: “Cionondimeno secondo la sua promessa aspettiamo nuovi cieli e una nuova terra” (II Pietro 3.13). Questo è quel MONDO nel quale Cristo, scendendo dal cielo, sulle nuvole, con grande potenza e gloria, invierà i suoi angeli e raccoglierà i suoi eletti dai quattro venti e dalle estreme parti della terra e da allora in poi regnerà su di loro (sotto il Padre suo) per sempre [...] Il regno di Cristo non dovrà avere inizio prima della resurrezione generale»⁹⁴.

E tuttavia, questa assenza del Regno di Dio nel presente, che potrà essere instaurato solo dopo la fine dei tempi, non va assunta polemicamente, bensì nel suo essere determinante a orientare la politica che su di essa si instaura. Un'assenza, pertanto, che, oltre a certificare l'impossibilità di identificare un fondamento del Moderno, segna al contempo la necessità di una prolungata, per quanto provvisoria, condotta cui attenersi nel tempo dell'attesa: attuare, cioè, un ordine che, per quanto contingente, possa garantire la pacifica convivenza degli uomini nel pieno rispetto di quella legge di natura voluta da Dio e che impone di vivere in pace. Tra le azioni segno di culto divino, infatti, Hobbes individua «l'obbedienza alle sue [di Dio] leggi (cioè, in questo caso, alle leggi di

⁹² *Ivi*, pp. 801-802.

⁹³ *Ivi*, p. 802.

⁹⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, pp. 376-377 e p. 395.

natura)»⁹⁵; la cui prima e fondamentale formulazione prescrive la ricerca e il mantenimento della pace.

Le riflessioni sin qui condotte sul processo di spolticizzazione, da un lato, mettono in luce la conclamata paternità hobbesiana dello Stato moderno come strumento indispensabile al fine di produrre una neutralizzazione del conflitto religioso, dall'altro, rendono tuttavia necessaria, nell'ottica schmittiana, una più profonda disamina di quelle che sono le derive tecnicistiche assunte dal pensiero hobbesiano e, in particolare, della forma di esistenza che ne scaturisce. In forza della portata conferita alla figura del Leviatano (un mostro marino), Hobbes diviene portavoce di un'esistenza improntata sull'elemento marittimo e, conseguentemente, anti-tellurica.

3. *La filosofia degli elementi*

Nell'indagare la simbologia del Leviatano, Schmitt pare infatti individuare due distinte forme di esistenza sul cui equilibrio e perenne scontro (che ricalca l'opposizione amico-nemico) si regge la modernità europea: l'una terranea, rappresentata da Behemoth, l'altra marittima, simboleggiata dal Leviatano e resa manifesta dall'Inghilterra, che esprime le pulsioni spolticizzanti della tecnica. Forte di queste intuizioni, Schmitt giungerà a interpretare la storia del mondo come la storia dello scontro fra queste due forme di esistenza: fra potenze terrestri e marittime.

Sulla scorta di Hegel, Schmitt individua nel mare l'elemento rappresentante le pulsioni della tecnica moderna⁹⁶, cogliendone finanche l'aspirazione totalitaria che vede nel mondo uno spazio liscio e indifferenziato sul quale poter liberamente agire, senza vincoli di ogni sorta. Tali intuizioni trovano posto all'interno di *Terra e mare* (un breve racconto testimoniante un'originale "filosofia degli elementi", in cui si «ricerca la trama segreta che intesse la storia universale») ⁹⁷, nel successivo *Il nomos della terra* e nel saggio *Dialogo sul nuovo spazio*.

In *Terra e mare*, Schmitt esordisce affermando che «l'uomo è un essere terrestre [...] che calca la terra»⁹⁸. Come avrà modo di approfondire qualche anno più tardi, «la terra è detta nel linguaggio mitico la madre del diritto»⁹⁹. Formula con cui Schmitt sintetizza i tratti distintivi del diritto: la

⁹⁵ *Ivi*, p. 297.

⁹⁶ Scrive Hegel: «come per il principio di vita familiare, è condizione la terra *fondamento e stabile*, così il mare è per l'industria l'elemento naturale che la stimola verso l'esterno» G.F.W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1820, trad. it. *Lineamenti filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1971, cit. p. 205. Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, in particolare pp. 28 ss.

⁹⁷ F. Volpi, *Il potere degli elementi*, in C. Schmitt, *Terra e mare*, pp. 113-149, cit. p. 120.

⁹⁸ C. Schmitt, *Terra e mare*, p. 11.

⁹⁹ *Id.*, *Il nomos della terra*, p. 13.

concretezza (il suo essere ordinamento concreto) e il legame con lo spazio. Quest'ultimo, in particolare, è contrassegno di quel diritto che nella storia si è espresso originariamente come rapporto con la terra. Al diritto essa «risulta legata [...] in un triplice modo. [...] Lo serba dentro di sé, come ricompensa del lavoro; lo mostra in sé, come confine netto; infine lo reca su di sé, quale contrassegno pubblico dell'ordinamento. Il diritto è terreno e riferito alla terra»¹⁰⁰. Per questo la terra è detta «*justissima tellus*»¹⁰¹.

Ora, ogni epoca, secondo Schmitt, inizia con un atto di appropriazione della terra: la *Landnahme* – da intendersi come una fattispecie storico-giuridica – è infatti l'«atto primordiale che istituisce il diritto»¹⁰². L'idea di una presa di possesso della terra si mantiene nella parola *nomos*: essa deriva dal verbo greco «*nemein*, [che] significa in primo luogo *prendere/conquistare*»¹⁰³. Di qui il termine tedesco «*Nehmen*, [che] ha la stessa radice del greco *nemein*», il cui significato rimanda «prima di tutto [ad] appropriazione (*Nahme*)», ma anche «*spartire/dividere (Teilen)*» e, infine, «*coltivare/produrre (Weiden)*»¹⁰⁴. *Nomos*, pertanto, è «la parola greca che designa la prima misurazione, sulla quale si fondano tutti i successivi criteri di misura, la prima occupazione di terra come prima partizione e ripartizione dello spazio, la partizione e spartizione originaria è *nomos*»¹⁰⁵. Difatti, secondo Schmitt, «i grandi atti primordiali del diritto [sono] localizzazioni legate alla terra. Vale a dire: occupazioni di terra, fondazioni di città e fondazioni di colonie»¹⁰⁶. La *Landnahme* figura insomma come il primo atto creatore di civilizzazione, che «istituisce il diritto secondo una duplice direzione: verso l'interno e verso l'esterno»¹⁰⁷. Ciò significa che, «internamente al gruppo occupante, viene creato con la prima divisione e ripartizione del suolo il primo ordinamento di tutti i rapporti di possesso e proprietà»¹⁰⁸, mentre esternamente

«il gruppo occupante si trova posto di fronte ad altri gruppi e potenze che occupano la terra o ne prendono possesso. Qui l'occupazione di terra rappresenta un titolo di diritto internazionale in due maniere differenti.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 20.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ivi*, p. 23.

¹⁰³ C. Schmitt, *Nehmen/Teilen/Weiden*, in «*Gemeinschaft und Politik*», I, fasc. 3, 1953, trad. it. *Appropriazione/divisione/produzione* in Id., *Le categorie del politico*, pp. 295-312, cit. p. 295. Cfr. anche Id., *Nomos - Nahme - Name*, in Id., *Der bestandige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, Glock & Lutz, Nürnberg, 1959, pp. 92-105, trad. it. *Nomos-Presa di possesso-Nome*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, pp. 338-367.

¹⁰⁴ Id., *Appropriazione/divisione/produzione*, pp. 297-298.

¹⁰⁵ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, p. 55.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 22.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 23.

¹⁰⁸ *Ibid.*

O si acquista una porzione di suolo da uno spazio che era stato fino ad allora giuridicamente *libero*, che cioè secondo il diritto esterno del gruppo occupante non aveva alcun signore e padrone riconosciuto; oppure viene sottratta al possessore e padrone *riconosciuto* fino ad allora una porzione di suolo che viene trasmessa al nuovo possessore e padrone»¹⁰⁹.

In tutte queste azioni di conquista e spartizione del mare non si fa menzione. Le occupazioni di mare diventano infatti «possibili solo in uno stadio successivo dello sviluppo dei mezzi di potere a disposizione dell'uomo e della coscienza umana dello spazio»¹¹⁰. Ovvero con la scoperta degli oceani, garanzia della globale percezione del mondo. A differenza della terra – vera origine del diritto –, il mare «non conosce un'unità così evidente di spazio e diritto, di ordinamento e localizzazione»¹¹¹.

Il mare è libero. Il che significa, nel diritto internazionale dell'epoca, che esso «non costituisce un territorio statale [ma] deve restare aperto a tutti in modo eguale per tre ambiti tra loro molto diversi dell'attività umana, e cioè la pesca, la navigazione pacifica e la belligeranza»¹¹². Il mare, almeno inizialmente, non costituisce un elemento degno di nota, poiché l'intera esistenza dell'uomo nel mondo è la vita “terrena”¹¹³.

Con la scoperta del Nuovo Mondo, la terra viene percepita a livello globale per la prima volta nella storia universale, e i nuovi territori divengono luogo di scontro tra potenze europee impegnate nella loro conquista. Il 1492 accoglie la prima vera «rivoluzione spaziale planetaria»¹¹⁴. Evento di cui Schmitt fornisce un'icastica narrazione retta dall'idea che «la storia del mondo è la storia della lotta delle potenze marittime contro le potenze terrestri e delle potenze terrestri contro le potenze marittime»¹¹⁵. Un'opposizione fra due forme di *Weltanschauungen* eterogenee e antitetiche, uno scontro “elementare” fra terra e mare simboleggiante l'atto di nascita del primo *nomos* della terra, fondato «su un determinato rapporto tra l'ordinamento spaziale della terraferma e l'ordinamento spaziale del mare libero»¹¹⁶.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 24.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 22.

¹¹¹ *Ivi*, p. 20.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Ciononostante, Schmitt non manca di notare come all'interno di numerosi miti e leggende vengano evocati anche dèi nati dal mare, come ad esempio Afrodite.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 56.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 18.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 29.

Nella sua originale ricostruzione, Schmitt attribuisce un peso strategico all'Impero britannico, considerato l'unico vero dominatore dei mari¹¹⁷. Uno *status* che la terra d'Albione si è guadagnata a seguito di due eventi che ne hanno profondamente modificato l'esistenza: la scoperta del Nuovo Mondo e la rivoluzione industriale del XVIII secolo. Cavalcando l'onda della rivoluzione spaziale, l'Inghilterra ultima «una trasformazione elementare»¹¹⁸, trasferendo la sua esistenza dalla terra al mare, diventandone in poco tempo padrona indiscussa e centro di un nuovo impero mondiale, l'Impero britannico. Un impero la cui egemonia viene consolidandosi per mezzo della rivoluzione industriale, mediante la quale l'Inghilterra completa una (ulteriore) trasformazione «sostanziale»¹¹⁹: all'immagine del Leviatano come mostro marino si sostituisce quella della grande macchina. «Tra l'elemento del mare e l'esistenza dell'uomo» – commenta Schmitt – «si frappose un dispositivo meccanico»¹²⁰ in grado di trasformare «i figli del mare nati direttamente dall'elemento marino in costruttori di macchine e manovratori di macchine»¹²¹. Fintantoché la tecnica è contenuta entro un ordinamento concreto, mai potrebbe assumere (tanto nella ricerca quanto nelle applicazioni) i connotati di uno sviluppo illimitato, di quel carattere dirompente che, dalla rivoluzione industriale in poi, ne diviene segno distintivo. Abbracciata e accolta dall'Inghilterra, la rivoluzione industriale conduce allora il progresso tecnico-scientifico verso nuovi orizzonti che ne rafforzano il carattere travolgente, dando altresì maggiore adito al mutamento della struttura internazionale, il cui equilibrio appare ora – soprattutto a causa della rilevanza assunta dagli Stati Uniti (altra potenza marittima) a seguito dei conflitti mondiali – sbilanciato a favore dell'elemento marittimo e del processo spoliticizzante che ne fa capo.

4. Uni-verso e pluri-verso

In un breve scritto datato 1952, Schmitt denuncia il diffuso tentativo di portare a compimento un'unità del mondo, da intendersi non come «generica unità biologica del genere umano», né tantomeno come «unità del traffico e del commercio mondiali», bensì come «unità dell'organizzazione del potere umano che deve pianificare, guidare e dominare la terra intera e

¹¹⁷ Secondo Schmitt, «soltanto nel 1533, con la fondazione della Muscovy Company, l'Inghilterra diede avvio a una politica d'oltremare, affiancandosi così, in una certa misura, alle altre potenze mondiali coloniali» (*Ivi*, p. 53).

¹¹⁸ *Ivi*, p. 55.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 101.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ivi*, p. 102.

l'intera umanità»¹²². Ad angosciare Schmitt è dunque il quesito relativo all'eventuale maturità della terra per poter essere guidata da «un unico centro del potere politico»¹²³. Subito dopo aver definito il significato di questo processo, egli ne individua il principale propugnatore nella logica tecnicistica: «il desiderio di una globale e ben funzionante unità del mondo corrisponde alla visione tecnico-industriale del mondo oggi dominante»¹²⁴. Di qui l'indiscutibile conclusione per cui il problema dell'unità può considerarsi risolto se il destino dell'umanità è davvero la tecnica e non già la politica. Soluzione che Schmitt rigetta sia perché, a suo dire, «il destino continua ad essere rappresentato dalla politica»¹²⁵, sia perché, «considerata in termini astratti, l'unità può costituire un accrescimento tanto del bene quanto del male. Non ogni pastore è un buon pastore, e non ogni unità è un' *Una Sancta*»¹²⁶. Il riferimento polemico è naturalmente rivolto ai nuovi strumenti di comunicazione, all'industria, alle nuove tecnologie utilizzate in campo bellico che alimentano l'immagine «di un'unità tecnico-industriale del mondo»¹²⁷, modificando altresì i concetti di confine e di spazio. Il rischio di una globalizzazione del mondo – che Schmitt pare davvero anticipare sul versante politico – viene a coincidere con l'azzeramento dei confini in favore di uno Stato mondiale foraggiante una forma di omologazione senza precedenti¹²⁸. Una tragica circostanza che annuncia la dissoluzione dello *jus publicum europaeum*, di quel diritto eurocentrico (di cui *Il nomos della terra* è la cronaca del suo inesorabile tramonto), che, dalla scoperta dell'America sino alle soglie dei due conflitti mondiali, ha conferito stabilità e ordine al territorio europeo. È solo muovendo da una radicale messa in discussione della tecnica moderna che Schmitt, a partire dagli anni '40 e '50, approfondisce il tramonto dello *jus publicum europaeum* nel suo complesso, il cui superamento è da ricercare all'interno della dinamica politica che l'ha costituito.

L'inesorabile progresso in campo scientifico, la scoperta di una nuova sfera elementare sottoposta a desiderio di conquista – lo spazio aereo, ben presto divenuto spazio cosmico – accompagna lo *jus publicum Europaeum* al declino. Tra i principali iniziatori di questo processo vengono collocati gli Stati Uniti d'America. Affrancatisi dalla madre patria e superati i problemi

¹²² Id., *Stato, grande spazio, nomos*, p. 270.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ivi*, p. 272.

¹²⁵ Id., *Il concetto di politico*, p. 164.

¹²⁶ Id., *Stato, grande spazio, nomos*, p. 272.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Sul punto si veda anche il saggio di E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanser, Hamburg 1932, trad. it. *L'operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1984, nel quale il filosofo tedesco presagisce l'avvento di un nuovo tipo umano forgiatosi sui campi di battaglia della Grande guerra, portatore di un inedito ordine su scala mondiale grazie alla capacità di governare il progresso tecnico. Cfr. anche *infra*, cap. 6.

della guerra di Secessione, l'America assurgere al ruolo di difensore della libertà, detenendone «il monopolio della custodia [su] tutta la terra»¹²⁹. Monopolio plasticamente rappresentato dalla dottrina Monroe (1823), in forza della quale «il sistema politico dell'emisfero occidentale viene contrapposto in quanto regime della libertà al diverso sistema politico delle monarchie assolute europee del tempo»¹³⁰. Sorta inizialmente a scopo difensivo come istanza ordinatrice del suolo americano, l'iniziativa isolazionista americana, da un certo momento in avanti, assume i tratti di un criterio discriminatorio atto a differenziare due emisferi contrapposti anche sul piano delle concezioni del mondo: «una sorta di linea di quarantena, di cordone sanitario che divide una regione contaminata da una sana»¹³¹, il Vecchio Continente e il Nuovo Mondo, vero erede di quello spirito occidentale ormai giunto al suo vespro in Europa. «Il nuovo Ovest» – scrive Schmitt anticipando l'avvento di un nuovo ordine retto sulla pulsione all'unità propria dello Stato mondiale – «avanza la pretesa di essere il vero Ovest, il vero Occidente, la vera Europa [...]. L'Occidente, con tutto quello che il concetto implica sul piano morale, civile e politico, non venne eliminato o annientato, e neppure detronizzato, ma soltanto spostato. Il diritto internazionale cessava di avere il suo baricentro nella vecchia Europa. Il centro della civiltà scivolava a ovest, verso l'America. La vecchia Europa [...] diventava passato»¹³².

La risposta alla necessità di un nuovo ordinamento che non si ponga come *uni-verso* ma come *pluri-verso*¹³³ viene individuata da Schmitt nella famigerata dottrina del *Großraum*, vero antidoto katechontico allo Stato mondiale tecnicizzato – a causa del quale a Schmitt viene contestato, durante l'interrogatorio svoltosi a Norimberga nel 1947, di aver fornito le basi ideologiche al nazismo¹³⁴.

La prima elaborazione della categoria di “grande spazio” è contenuta ne *L'ordinamento dei grandi spazi* (1939), saggio in cui il giurista sostiene di aver colto nella coppia concettuale *Reich/*

¹²⁹ C. Schmitt, *Beschkuner wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphere*, in «Das Reich», 1942, trad. it. *Acceleratori involontari. Ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, pp. 200-213, cit. p. 204.

¹³⁰ Id., *Il nomos della terra*, p. 369.

¹³¹ *Ivi*, p. 381.

¹³² *Ibid.* Nello specifico, Schmitt vede nella partecipazione alla Conferenza sul Congo (1884-85) la prima, vera forma d'ingerenza americana negli affari europei e quindi il primo segnale di un cambiamento di prospettiva a livello mondiale – continuato poi con l'ingresso del continente americano nella seconda guerra mondiale. Con ciò l'America andò assumendo sempre più il ruolo dell'unica rappresentante dello spirito occidentale e della civiltà europea, dei valori di umanità e libertà, ormai traditi da un continente – quello europeo – sempre più antiquato e conservatore. Cfr. *Ivi*, pp. 273 ss.

¹³³ Per approfondimenti sull'opposizione tra pluriverso e universo come categorie interpretanti la produzione schmittiana del dopoguerra si rimanda a C. Resta, *Stato mondiale o «nomos» della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Parma 2009.

¹³⁴ Cfr. C. Schmitt, *Risposte a Norimberga*.

Großraum la chiave di volta per l'applicazione della teoria dell'ordinamento concreto al diritto internazionale. Scrive così:

«il diritto internazionale quale *jus gentium*, cioè diritto delle nazioni, è anzitutto un ordinamento individuale concreto, vale a dire determinato dall'appartenenza a un popolo e a uno Stato. Il principio ordinatore del diritto delle genti, coordinato dal concetto di “nazione”, è il diritto di autodecisione delle nazioni, oggi universalmente riconosciuto. Ogni ordinamento di popoli a residenza stabile, conviventi o vicini che si rispettano reciprocamente, non è determinato nel solo senso individuale, ma è anche un ordinamento spaziale territorialmente concreto»¹³⁵.

Annunciato il declino della forma-Stato – che fino ad allora aveva incarnato l'idea di un ordinamento concreto – il diritto internazionale necessita di un nuovo assetto spaziale e territorialmente concreto. Assetto che Schmitt individua nel concetto di “grande spazio”, il cui primo e fondamentale esempio storico è proprio la dottrina Monroe¹³⁶. Il significato originario di tale dottrina si basa su tre punti salienti: l'indipendenza dei singoli Stati americani; il divieto di colonizzazione all'interno del loro territorio; e il divieto d'intervento di potenze straniere in quel medesimo spazio. La dottrina Monroe esprime dunque «una massima del non intervento e dell'astensione da ingerenze estranee»¹³⁷, nonché la prima vera formulazione di un *Großraum* nell'ambito del diritto internazionale. Grazie a essa, l'America prende consapevolezza della sua capacità di imporsi come «un grande spazio politico e cosciente della propria libertà», stabilendo quindi «un vero principio spaziale» espressione «dell'unione di un popolo politicamente cosciente, di una idea politica e di un “grande spazio” retto da quell'idea e chiuso agli interventi stranieri»¹³⁸.

Sul finire del XIX secolo, il significato originario della dottrina Monroe subisce tuttavia – come si è visto – un travisamento. Anzitutto, essa diviene un «pretesto per gli interventi imperialistici degli Stati Uniti in altri Stati americani»¹³⁹; in secondo luogo, quell'idea di ordinamento spaziale, concreto e geograficamente determinato si trasforma in un principio universalistico applicabile all'intero globo, con pretese egemoniche di ubiquità e omologazione. L'ideale di un principio non-

¹³⁵ Id., *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin-Wien-Leipzig 1939, trad. it. *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale*, Settimo Sigillo, Roma 1996, cit. p. 3, ora in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, pp. 103-198 (per le citazioni che seguono è stata utilizzata l'edizione del 1996).

¹³⁶ Per approfondimenti cfr. anche Id., *Il nomos della terra*, pp. 368-387.

¹³⁷ Id., *Il concetto d'Impero*, p. 17.

¹³⁸ *Ivi*, p. 19.

¹³⁹ *Ivi*, p. 17.

interventista assume ora la forma di un'ideologia pan-interventistica, decretando così la nascita di un nuovo impero, l'emisfero occidentale.

Ora, la critica al concetto di imperialismo moderno è il presupposto fondamentale del *Großraum*. Ciò nonostante, l'espressione *Reich* – che Schmitt lega al concetto di “grande spazio” – può essere tradotta col termine stesso di “impero”. Di questa ambiguità semantica Schmitt dà in effetti conto, affermando che «*Reich, Imperium ed Empire* non sono la stessa cosa e non sono introspektivamente paragonabili tra loro»¹⁴⁰. Se «*Imperium* ha spesso il significato di una formazione universalistica che comprende il mondo e l'umanità e che è quindi super nazionale, il nostro *Reich* tedesco è essenzialmente nazionalistico e costituisce un ordinamento giuridico essenzialmente non universalistico, basato sulla norma fondamentale del rispetto di ciascun popolo»¹⁴¹. Un'osservazione che sicuramente lascia spazio a molti dubbi, giacché il progetto hitleriano mirava, nel “migliore” dei casi, alla sottomissione delle popolazioni non-ariane, se non al loro totale annientamento, come accaduto con la *Shoah*. Galli, infatti, non manca di notare come – nonostante Schmitt nel 1939 fosse già stato cacciato dal partito – «questa tematizzazione del *Reich* [sia] funzionale agli interessi del regime nazista [e] motivata da una strategia “entrista”»¹⁴². A dire che, «per superare la propria emarginazione politica, Schmitt non manca di infarcire i propri testi di omaggi al nazismo e al suo Führer, nonché di espressioni e concetti antisemiti»¹⁴³; pur tuttavia sapendo che tali teorie avrebbero certamente attirato un'attenzione sospettosa da parte degli ambienti ufficiali nazisti, i quali, nei riguardi della teoria dei “grandi spazi”, non mancano di esprimere numerose riserve. Non a caso, le principali accuse mosse a Schmitt dagli intellettuali nazisti si focalizzano proprio sul fatto che «il *Reich* schmittiano» – prosegue Galli – «è, pur centrato sulla nazione, ancora statualistico e prevede il permanere, nel *Großraum* imperiale, di nazioni organizzate anche se subordinate al *Reich* tedesco»¹⁴⁴ – diversamente dal concetto di *Lebensraum*, determinato biologicamente.

Di diverso avviso è, ad esempio, Alessandro Campi, il quale, prescindendo, per quanto possibile, dalla sua strumentalizzazione in senso nazista operata dallo stesso Schmitt, e focalizzandosi sulle accuse mosse al concetto di *Großraum* – da più parti indicato «come il momento di maggior compromissione di Schmitt con la politica imperialistica del regime hitleriano, come il perfetto

¹⁴⁰ Id., *Il concetto d'Impero*, p. 46.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 870.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

esempio di una prestazione scientifica al servizio dell'ideologia»¹⁴⁵ –, sentenza: «non si è [...] considerato [...] che essa [la teoria del “grande spazio”] rappresenta forse l'unico suo tentativo di immaginare nuove forme di aggregazione del “politico” alternative allo Stato e di dare quindi un senso storico-giuridico e non soltanto teorico-speculativo alla sua riflessione sul declino dello Stato continentale»¹⁴⁶.

A prescindere da tali tematiche e dalle eventuali discussioni riguardanti la paternità o meno del concetto di *Großraum* rispetto a quello di *Lebensraum*, certa è la riluttanza di Schmitt nel prendere pienamente congedo dalla forma-Stato moderna, alla quale egli non ha mai mancato di riconoscere «un minimo di efficiente organizzazione e disciplina interna»¹⁴⁷. Lo Stato, infatti, rimane per Schmitt pur sempre «il vero fondamento di tutto ciò che può essere considerato come l'ordinamento concreto della comunità di diritto internazionale»¹⁴⁸. Ed è questa la ragione di fondo per cui l'idea di un ordinamento costituito da molteplici “grandi spazi” ricalca, in parte, i principi dello *jus publicum europaeum*.

La teoria schmittiana rifiuta quindi l'imperialismo occidentale-americano, difendendo invece il *Reich*, foriero di un vero ordinamento spaziale fondato sulla difesa della nazione da ingerenze esterne e sull'unità del popolo tedesco – mentre l'*Empire* britannico si riduce a «una vuota formulazione e una denominazione abusiva di metodi di espansione e di colonizzazione dell'economia capitalistica»¹⁴⁹. Non possono che esserci «più stati e non può esistere uno “Stato” mondiale che comprenda tutta la terra e tutta l'umanità. Il mondo politico è un pluriverso e non un universo. [...] L'unità politica non può essere, per sua essenza, universale nel senso di un'unità comprendente l'intera umanità e l'intera terra»¹⁵⁰. L'utopico miraggio di un mondo totalmente pacificato comporterebbe il venir meno della distinzione fra amico e nemico: la piena, ma impossibile, neutralizzazione del politico. L'idea di *Großraum* è quindi certamente applicabile su scala planetaria, senza tuttavia per questo condurre all'annichilamento delle «Nazioni, [o degli] Stati, e senza balzare dalla superata vecchia idea di Stato a un diritto mondiale, frutto di aspirazioni

¹⁴⁵ A. Campi, *Introduzione*, in C. Schmitt, *L'unità del mondo e altri saggi*, p. 11.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ C. Schmitt, *Il concetto d'Impero*, p. 50.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 36.

¹⁵⁰ *Id.*, *Il concetto di politico*, pp. 137-138.

imperiali e universalistiche, come avviene nel diritto imperialistico delle democrazie occidentali»¹⁵¹.

La teoria dei “grandi spazi” avrebbe dunque il merito di smascherare il carattere ideologico dell’umanitarismo occidentale nel suo tentativo di configurare il mondo a propria immagine e somiglianza, annullandone le differenze interne e provocando un processo uniformante su scala planetaria. Schmitt presagisce quella che è la vera posta in gioco: la ricerca dell’ordine più adeguato all’organizzazione tecnica planetaria: «il desiderio di una globale e ben funzionante unità del mondo corrisponde alla visione tecnico-industriale del mondo oggi dominante. Lo sviluppo tecnico porta inesorabilmente a nuove forme di organizzazione e centralizzazione. Quindi se davvero la tecnica, e non la politica, è il destino dell’umanità, il problema dell’unità può considerarsi già risolto»¹⁵². La tecnica riduce tutto a sé: esige centralizzazione. Chi domina la tecnica, domina il mondo. Eppure, quella stessa tecnica che permette il governo del mondo sembra oggi continuamente sfuggire di mano: se la tecnica è il destino dell’umanità, allora è un destino che condurrà alla morte¹⁵³. Contro questa «unità globale di un imperialismo planetario-capitalista o bolscevico si alza una pluralità di grandi spazi concreti, pieni di significato. [...] Solo grandi spazi autentici sono capaci di confrontarsi con [l’imperialismo globale]. Il grande spazio pieno di significato contiene la misura e il *Nomos* della nuova terra»¹⁵⁴.

Naturalmente, è doveroso precisare come l’enfasi posta da Schmitt sul concetto di *pluri-verso* (oggi più che mai tangibile) quale veicolo della controtendenza al globalismo e al mondialismo non abbia nulla di che spartire con il concetto di pluralità evocato, per esempio, da una pensatrice come Arendt, la quale fonda la propria proposta teorica sulle nozioni di pluralità e pluralismo delle differenze: «non l’uomo» – scrive Arendt – «ma gli *uomini* abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra»¹⁵⁵. A dire che il significato dei nostri atti si definisce nella pluralità. E questa non

¹⁵¹ *Ivi*, p. 56.

¹⁵² *Id.*, *Stato, grande spazio, nomos*, p. 272.

¹⁵³ Questa la ragione per cui Schmitt, nel pieno della Guerra fredda, è sovente riferirsi ai due blocchi, orientale e occidentale, capitanati rispettivamente da Urss e Usa. Le due super-potenze si fronteggiano a prescindere dalle distinzioni politico-ideologiche che le contraddistinguono. Esse mirano allo stesso obiettivo: centralizzazione, globalizzazione, unità tecnica su scala planetaria. Come oggi, del resto, America e Cina. Di qui necessità di un nuovo ordine mondiale che, però, non acceleri la venuta del tecnicismo, bensì funga da *Katechon*, da forza che freni l’avanzata dell’Anticristo.

¹⁵⁴ C. Schmitt, *Cambio di struttura del diritto internazionale*, trad. it. in *Id.*, *L’unità del mondo e altri saggi*, a cura di A. Campi, Pellicani Editore, Roma 1994, pp. 271-298, cit. p. 297.

¹⁵⁵ H. Arendt, *The Life of the Mind*, a cura di M. McCarthy-Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978, 2 voll., trad. it., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, cit. p. 99. Si rimanda, per approfondimenti, a: A. Papa (a cura di), *Il pensiero plurale. Rileggere Hannah Arendt*, Mimesis, Milano-Udine 2022; A. Musio, *Etica della sovranità*, pp. 161-181.

rimanda a una mera somma di individui, ma al puro “tra”, a qualche cosa, cioè, che unisce e separa gli uomini allo stesso tempo. È, insomma – scrive Davide Sparti –, «il gioco della differenza che costituisce e differisce ogni identità»¹⁵⁶. Identità che, in conclusione, non è già data in modo definitivo, ma costantemente scoperta e riscoperta, articolata nell’esperienza e nell’interazione plurale fra soggetti.

Diversamente, in Schmitt il pluralismo delle differenze – come evidenziato – lascia spazio a un ideale antropologico sintetizzabile nella formula «omogeneità senza eterogeneità»¹⁵⁷, che vede nella diversità e nella pluralità gli aspetti più problematici dell’identità e della coesistenza umana nello spazio democratico. Un’omogeneità che resta centrale in tutta la produzione schmittiana, compresa quella internazionalistica in cui tale omogeneità appare fondata sull’atto (reale e non metaforico) di occupazione della terra e sulla condivisione, al suo interno, di pratiche comuni, valori e tradizioni. Solo un atto di appropriazione/occupazione della terra – nel senso esplicitato ne *Il nomos della terra* – può consentire a una comunità di esistere. Pertanto, se una relazione in senso forte è tale solo nella misura in cui si richiama alla diversità, Schmitt, al contrario, fa riferimento a un caso idilliaco in cui l’omogeneità sostanziale rappresenterebbe l’unica possibile soluzione agli eventuali problemi di coesistenza fra i cittadini¹⁵⁸. Di qui il profondo divario che separa Schmitt da una prospettiva davvero pluralistica in cui l’uguaglianza vive nella diversità e, soprattutto, nel rispetto di questa.

Per un’autrice come Arendt, la democrazia ha una valenza che assume i suoi tratti caratteristici nel processo di riconoscimento di uno spazio comune di reciproca appartenenza, dove una pluralità di uomini agiscono di concerto e si riconoscono reciprocamente come uguali e distinti. La politica nasce infatti nell’*infra*, nel *tra*, e si afferma come relazione, giacché in essa ne va dell’umano e di

¹⁵⁶ D. Sparti, *Nel segno della pluralità: Arendt e la concezione non identitaria dell’identità*, in «*Etica e Politica*», X, 2008, 1, pp. 97-115, cit. p. 106.

¹⁵⁷ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo*, p. 12.

¹⁵⁸ È interessante rilevare come l’omogeneità invocata e difesa da più parti dal giurista possa (con le dovute riserve) venire a coincidere con ciò che può essere realizzato mediante la *psicopolitica* descritta da Han. In entrambi gli autori, infatti, la trasparenza (nel caso di Schmitt, l’intero sistema parlamentare) è posta a oggetto di svariate riflessioni. Nello specifico, Schmitt critica il parlamentarismo poiché, nel momento della decisione, tradisce il principio fondamentale della pubblicità. La votazione che conduce alla decisione avviene, infatti, nell’aula di un parlamento mediante scrutinio segreto, così da poter essere passibile di manipolazione e influenza da parte di gruppi di pressione o élite – con l’evidente dissimulazione della dimensione ‘seria’ della vita. Han, d’altra parte, si mostra critico nei confronti del modo in cui il neoliberalismo sfrutta la trasparenza, generando, all’interno della società, dinamiche che, da un lato, motivano i soggetti a rendere pubbliche tutta una serie di informazioni sensibili, mentre, dall’altro, chi mette in atto la psicopolitica, agisce nell’ombra, rendendosi invisibile. In altri termini, ciò che a Han preme smascherare è il delirio della trasparenza assoluta messa in atto dalla *psicopolitica* neoliberale. Ora, alla luce di tali considerazioni, la nozione di omogeneità invocata dai due autori è, per certi versi, simile: tanto nella democrazia schmittiana quanto nell’odierno sciamismo, infatti, trionfano la dimensione impersonale e l’anonimato, con la differenza che, nella prima, i soggetti, unendosi, danno vita a uno spirito comune, rinunciando, conseguentemente, alla propria individualità; diversamente, all’interno di uno sciamismo, l’omogeneità vige in forza dell’isolamento cui si ritrovano gli stessi soggetti. Cfr. B.-Ch. Han, *Nello sciamismo* e Id., *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, Fischer, Frankfurt am Main 2014, trad. it., *Psicopolitica*, Nottetempo, Roma 2016.

una modalità di interagire nella sfera di uno spazio pubblico «da cui nessun umano può astenersi senza perdere la sua umanità»¹⁵⁹. Detto altrimenti, il potere come agire di concerto ha la sua fonte nella pluralità, che lo caratterizza come assolutamente non-violento. È dunque solo con relazione che nasce la politica, e solo con essa può scomparire. Perentoriamente, Arendt sentenza che se la pluralità fosse superata «il risultato non sarebbe tanto il dominio sovrano di se stessi, quanto il dominio arbitrario di tutti gli altri»¹⁶⁰.

E data l'ambiguità della nozione di *Großraum*, che oscilla costantemente tra declinazioni a carattere imperialistico risalenti agli anni '40, e flessioni anti-imperialistiche costruite sulle accuse mosse al modello di uniformità occidentale, resta il dubbio che l'avversione di Schmitt nei riguardi dell'Occidente e del suo progetto politico sia dipesa dal suo status di "sconfitto". Per quanto Schmitt si sia ritrovato nella reale esigenza di ripensare la sua prospettiva statale ("tradendo" così Hobbes) alla luce del mutamento delle geometrie politiche avvenuto nel dopoguerra, d'altra parte una certa rilevanza parrebbe altresì attribuibile alla perenne ostilità dimostrata dal giurista nei confronti di liberalismo e umanesimo. Uno Schmitt quindi "sconfitto", ma non necessariamente come nazista, bensì come uomo europeo, nostalgico di epoche in cui l'Europa signoreggiava nel mondo. Questa, forse, la ragione che lo porta a invocare un mondo multipolare capace di sottrarsi all'egemonia liberal-americana e comunista. Nessuno dei due modelli verso cui il mondo sembra tendere rappresenterebbe infatti il degno erede della cultura europea e cristiana.

Nel già citato saggio sull'unità del mondo, difatti, Schmitt intravede un comune obiettivo che unisce Stati Uniti e Unione Sovietica – sebbene le due superpotenze appaiano separate dalla famigerata cortina di ferro che Schmitt non esita a definire «distinzione fra amico e nemico»¹⁶¹. A dispetto della loro strutturale diversità (incarnata in due diverse concezioni del mondo: l'una tellurica, l'altra marittima), entrambe le potenze si fanno promotrici di un'identica filosofia della storia, ovvero quella incentrata sul progresso razionale: un «credo evoluzionistico»¹⁶² che vuole l'umanità avanzare verso un sempre maggiore e migliore progresso senza mai arretrare né arrestarsi. Scrive Schmitt, riferendosi alle masse occidentali: «nulla può smuoverle dal loro ideale di un mondo tecnicizzato [...]»¹⁶³. E aggiunge: «queste masse professano una religione della tecnicità, e ogni progresso tecnico appare loro un perfezionamento dell'uomo stesso, un passo avanti verso il

¹⁵⁹ H. Arendt, *Vita Activa*, p. 128.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 173.

¹⁶¹ C. Schmitt, *L'unità del mondo*, p. 275.

¹⁶² *Ivi*, p. 281.

¹⁶³ *Ivi*, p. 282.

paradiso terrestre dello *one world*. [...] Attraverso la tecnica, l'uomo – per natura, dal punto di vista biologico, creatura estremamente debole e indigente – si procura un nuovo mondo nel quale egli è la creatura più forte, anzi addirittura l'unica creatura»¹⁶⁴. E tuttavia, questo «loro [delle masse] ideale di un mondo tecnicizzato [...] è poi quello stesso ideale di unità del mondo annunciato da Lenin quando parlò di unità della terra elettrificata. Infatti: «qui fede orientale e fede occidentale confluiscono l'una nell'altra, entrambe sostenendo di essere la vera umanità, la vera democrazia. E certamente scaturiscono anche dalla medesima sorgente, cioè dalla filosofia della storia del XVIII e del XIX secolo. Appare qui evidente l'unità che sta alla base della dualità. Oggi Est e Ovest sono separati da una Cortina di ferro. Ma le onde e i corpuscoli di una comune filosofia della storia filtrano attraverso la cortina, e formano un'inconcepibile unità»¹⁶⁵.

Dopo aver delineato il presupposto filosofico alla base delle due (non più tanto) diverse concezioni del mondo, Schmitt immagina ora che il conflitto fra le due superpotenze possa essere letto come lo scontro finale per il dominio del mondo verso l'«unità planetaria della pura tecnicità»¹⁶⁶. Contro questo uni-verso Schmitt propone un pluri-verso (degnò erede dello *jus publicum europaeum*) dominato da “grandi spazi” che assurge al ruolo di nuovo *Katechon*. Un potere che frenerebbe l'avanzare dell'anomia rappresentata dalla tecnica (e non più a dal solo elemento marittimo, dato il carattere continentale dell'Urss), poiché con il declino dello *jus publicum europaeum* a venire meno è precisamente la messa in forma della guerra, del conflitto, quindi di quel politico di cui l'epoca moderna è figlia. Senza di esso, senza il suo potere neutralizzante (attivamente inteso), il mondo appare destinato – almeno per uno Schmitt, come visto, avulso a riconoscere il portato etico dell'umanitarismo, cioè non il suo valore ma soltanto l'abuso che se ne fa – al caos. Sono dunque l'opposizione amico-nemico, la *guerre en forme* tra *justi hostes* – ora calati nel pluri-verso dei “grandi spazi” – la sola condizione necessaria per un mondo ordinato.

Avendo sin qui delineato lo spazio, invero solo politico, nel quale prende corpo il contributo schmittiano alla questione della tecnica, diventa ora necessario porre in evidenza alcuni aspetti della sua riflessione che, per la loro natura teologica, aprono alla possibilità di scorgere un ulteriore orizzonte interno non solo al fenomeno in oggetto, ma anche specifico dell'edificio speculativo del giurista tedesco.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 281. Sta qui la differenza che separa la concezione del mondo americana da quella sovietica. Quest'ultima, infatti, sposa progetti «innestati strutturalmente in un movimento dialettico che deve portare all'unità del mondo», la cui ideologia ufficiale, il marxismo, è «filosofia della storia in sommo grado» (*Ivi*, p. 279).

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 283.

¹⁶⁶ *Ibid.*

IV. Teologia e cristianesimo

La possibilità di rintracciare in Schmitt un sostanzialismo di matrice metafisico-teologica pare essere esclusa da più parti. La maggioranza della letteratura secondaria (fatta eccezione per Meier) riconosce infatti nella teologia politica schmittiana un assetto nichilistico – o al più occasionalistico –, escludendo, anche sulla base degli scritti del giurista, qualsivoglia interpretazione di carattere fondazionale – di cui, è bene dirlo, lo stesso Schmitt non ha mai fatto menzione.

Su questo fronte, appare significativa la lettura di Taubes, il quale sembra rintracciare nel movimento sionista che ha condotto alla nascita dello Stato d'Israele (1948)¹ un profondo debito nei riguardi del pensiero schmittiano. Tanto da scoprire durante il suo periodo di ricerca a Gerusalemme iniziato nel 1949 che «quando si è occupato di questioni costituzionali, il ministro della Giustizia israeliano ha richiesto *con urgenza* alla biblioteca dell'università la *Dottrina della costituzione* di Schmitt»². Stupito della lunga lista d'attesa per poter consultare il testo, Taubes racconta: «il bibliotecario capo mi spiegò che il giorno successivo alla mia richiesta relativa al volume schmittiano era giunta una chiamata urgente dal Ministero della Giustizia: “il ministro [...] ha bisogno della *Dottrina della costituzione* di Carl Schmitt per risolvere alcuni difficili problemi emergenti negli abbozzi della costituzione dello Stato d'Israele»³. Mai realmente redatta. «Confesso» – conclude Taubes – «di essere rimasto più stranito che prevenuto all'idea che la costituzione dello Stato d'Israele (che per fortuna a tutt'oggi non esiste) fosse sviluppata seguendo il filo conduttore della *Dottrina della costituzione* di Carl Schmitt»⁴.

Si tratta a tutti gli effetti di una scoperta sconcertante che, se autentica, riconoscerebbe nel pensiero schmittiano uno degli interlocutori privilegiati del movimento sionista. In Schmitt, Taubes rintraccia infatti un intento anti-sostanzialistico, un'infondatezza che emerge in maniera

¹ Theodor Herzl viene unanimemente considerato il fondatore del movimento sionista, sebbene lo stesso termine “sionismo” venga coniato nel 1892 dallo scrittore Nathan Birnbaum. È stato Herzl, «con la forza della sua personalità e con un'energia travolgente, a trasformare il sionismo in un movimento nazionalista coerente, sotto il cui ombrello protettivo raccolse tutte le disparate tendenze [...] che avevano cercato di far rinascere una patria ebraica» (David J. Goldberg, *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from its Origins to the Modern State of Israel*, Penguin Books, London 1996, trad. it. *Verso la Terra promessa. Storia del pensiero sionista*, Il Mulino, Bologna 1999, cit. p. 47). Merito di Herzl fu di aver creato «un ponte tra l'ebraismo occidentale e quello orientale [...]» (*Ivi*, pp. 47-48). Per l'ebraismo la vocazione al ritorno alla Terra promessa è una costante religiosa e culturale. Considerata elemento legittimante della creazione dello Stato d'Israele, è stata inserita nel testo della Dichiarazione d'indipendenza emanata nel 1948, rimanendo un'aspirazione spirituale permanente dell'ebraismo.

² Lettera di Taubes a Mohler (Gerusalemme, 14.2.1952), in J. Taubes-C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate*, p. 113.

³ *Ivi*, p. 215.

⁴ *Ibid.*

paradigmatica anche all'interno di un testo tardo come *Il nomos della terra*, in cui il giurista tedesco individua l'origine del diritto da un atto pratico: la *Landnahme*, l'appropriazione della terra, primo, vero atto di civilizzazione. Considerato il gesto fondamentale per l'istituzione di un ordine, l'atto di appropriazione, lungi dal legittimarsi attraverso il richiamo a un diritto naturale che lo precede, presenta in sé stesso un carattere arbitrario, derivante da una decisione assolutamente infondata. È la decisione del soggetto sovrano – gruppo o singolo – a individuare una terra di cui appropriarsi per fondare una comunità politica dotata di un proprio ordinamento giuridico.

Ma quella di Taubes è una proposta di lettura della legge e del diritto come forza conservatrice dell'ordine esistente promossa dall'egemonia rabbinica. A cui egli contrappone un pensiero apocalittico capace di fissarsi come alternativa di senso per il presente, in forza del carattere emancipativo del messianismo. A partire da queste fondamentali premesse, e muovendo apertamente dalla teologia politica schmittiana, Taubes pone in questione il tema dell'essenza del diritto in un periodo storico estremamente incerto e faticoso, come quello immediatamente successivo al secondo conflitto mondiale. Un periodo che il rabbino non esita a definire «*post Christum*»⁵ in senso decisivo.

Di qui la necessità di una riformulazione del paradigma teologico-politico a partire dal confronto con l'ebraismo, che «“è” teologia politica – questa è la sua “croce”, perché la teologia non viene completamente assorbita nella divisione attraverso il “politico” si esaurisce distinguendosi da ciò che è “politico”, perché la legge non è il primo e l'ultimo termine, perché “perfino” tra uomo e uomo esistono situazioni che “varcano”, che “oltrepassano” la legge – l'amore, la pietà, il perdono [...]»⁶.

Con ciò, prima di entrare nel merito di una possibile interpretazione metafisico-teologica dell'opera schmittiana alla luce del sionismo, si tratterà di approfondire il dibattito tra i due pensatori attraverso la tematica che lo ha scandito per tutta la seconda metà del Novecento, ovvero il rapporto tra teologia e politica, intrecciandola con le figure di quei pensatori – Paolo di Tarso, Hobbes, Spinoza, Benjamin, Scholem – che, più di tutti, hanno saputo interiorizzare ed esprimere tale delicata questione.

1. *Messianismo e teologia politica*

⁵ J. Taubes-C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate*, p. 116.

⁶ *Ibid.*

Il sionismo – definibile in termini generali come un processo storico-politico che assegna alla popolazione ebraica un territorio in cui abitare, ponendo fine alla millenaria esperienza della diaspora – prende corpo all’interno di un più ampio orizzonte, ovvero quello del processo di secolarizzazione europeo, tanto da essere definito da Gershom Scholem – vecchio maestro di Taubes e poi nemico accademico – «un ritorno utopistico degli ebrei alla loro storia»⁷.

Se, da un lato, il sionismo si pone a capo di un processo che secolarizza l’antica speranza del messianismo in una categoria politica – quella del ritorno –, ponendo fine all’esilio per tornare a Sion, dall’altro esso pone una sempre maggiore distanza tra sé e la tradizione religiosa, accelerando quella dialettica interna alla secolarizzazione che concretizza il rischio di una dissoluzione della dimensione religiosa ebraica. Su questo punto, Taubes e Scholem mal si accordano. In una lettera datata 1977 Scholem scrive al primo che a dividerli non è mera «“vanità della vita accademica”», bensì «decisioni esistenziali»⁸ ormai immutabili. Scholem comprende, infatti, come l’accettazione del sionismo comporti il pericolo di dissolvere la dimensione religiosa dell’ebraismo – erodendo così le tradizioni e la memoria storica di un popolo intero – a favore del nuovo discorso politico sionista. In questo quadro, la questione del messianismo comporta, secondo il maestro di Taubes, un «prezzo», che corrisponde a quanto pagato dal popolo ebraico per essersi mantenuto fedele all’idea messianica:

«[il] prezzo imposto dal messianismo [è] quello che il popolo ebraico ha dovuto pagare di tasca propria per questa idea che ha poi consegnato al mondo. La grandezza dell’idea messianica corrisponde all’infinita debolezza della storia ebraica, che durante l’esilio non era pronta a operare sul piano della storia mondiale. [...] C’è qualcosa di grandioso nel vivere nella speranza, ma allo stesso tempo c’è in esso qualcosa di profondamente irreali. Diminuisce il valore specifico dell’individuo, che non può mai realizzarsi pienamente, perché l’incompletezza segna le sue imprese eliminando proprio ciò che ne costituisce il valore più alto. Nell’ebraismo l’idea messianica ha quindi imposto una *vita vissuta nella procrastinazione*, in cui nulla può essere fatto in maniera definitiva, nulla può essere compiuto in modo irrevocabile. Si potrebbe forse dire che l’idea messianica è la vera idea anti-esistenzialista. A rigore, nulla di concreto può essere

⁷ Gershom Scholem, *Who Is a Jew* (1970), in Id., *Devarim be-go. Pirke morahsah ve-tihyah, kibets ye-hevi li-defus Avraham Shapira*, ‘Am ‘Oved, Tel Aviv 1976, trad. it. *Chi è ebreo?*, in Id., *Tre discorsi sull’ebraismo*, Giuntina, Firenze 2005, pp. 9-19, cit. p. 18. Non è qui possibile ripercorrere per intero il complesso e problematico dibattito tra i due pensatori. La questione è infatti molto articolata e meriterebbe uno studio a parte. Per approfondimenti si rimanda a: J. Taubes, *Il prezzo del messianismo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017; E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2019.

⁸ J. Taubes, *Il prezzo del messianismo*, p. 144.

compiuto dall'irredento. Ciò costituisce la grandezza del messianismo, ma anche la sua debolezza costituzionale»⁹.

L'inefficacia dell'azione ebraica nella storia sembra allora dipendere dalla dimensione apocalittica di riferimento. A dire che il popolo ebraico, da secoli fedele all'idea messianica, si sarebbe auto-condannato a vivere al di fuori della storia.

E tuttavia, Taubes, in aperta polemica col maestro, ritiene vitale il nesso fra religione e politica, al punto da non poter ignorare l'impatto della secolarizzazione sul pensiero ebraico.

Per il rabbino ginevrino, messianismo e sionismo appaiono elementi tutt'altro che disgiunti. Presentandosi come l'ideale secolarizzato del messianismo, il sionismo avrebbe introdotto una problematica di carattere teologico-politico nelle fila dell'ebraismo. L'allievo di Scholem, infatti, tenta sin da subito (e cioè a partire dalla nascita dello Stato d'Israele) di sviluppare una genealogia della teologia politica all'interno della storia ebraica attraverso il confronto con Schmitt.

In questo quadro, un indispensabile luogo al fine di meglio comprendere il rapporto tra il rabbino ginevrino e il giurista tedesco riguarda Walter Benjamin e il suo *Frammento teologico-politico*¹⁰. – da Taubes letto in termini paolini¹¹.

Commenta Benjamin nell'incipit del *Frammento*: «solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso ch'egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso»¹². Si tratta – dice Taubes – «di una frase molto difficile. Una cosa è anzitutto chiara: esiste un Messia. Niente chiacchiere – il “messianico”, “il politico” –, niente neutralizzazioni, ma il Messia. Ciò deve essere ben chiaro, qui non si intende il Messia cristiano, si legge: il Messia»¹³. Benjamin prosegue affermando che «nulla di storico può volersi da sé stesso riferire al messianico. Perciò il regno di Dio non è il Telos della Dynamis storica; esso non può essere posto come scopo. Da un punto di vista storico, esso non è scopo, ma termine»¹⁴. Tra storia e

⁹ G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (1959), in «Eranos Jahrbuch», 28 (1959), poi in *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963, trad. it. *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano 2008, pp. 13-45, cit. p. 45.

¹⁰ W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band II, I, Frankfurt am Main 1977, trad. it. *Frammento teologico-politico*, in Id., *Opere complete*, vol. I: *Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, pp. 512-513.

¹¹ J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Fink, München 1993, trad. it. *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997. Il testo nasce da un seminario tenuto a Heidelberg nel 1987, il cui contenuto verte sulla controversa *Lettera ai Romani di Paolo di Tarso*.

¹² W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, p. 512.

¹³ J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, p. 134.

¹⁴ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, p. 512.

redenzione, pertanto, non vi è alcuna continuità, nel senso che tra storico e messianico non vi è alcuna relazione che possa essere posta a partire dalla storia. Per cui la redenzione non è meta del processo storico. Differenti sono le direzioni intraprese dai due processi, con la *dynamis* storica che procede in senso inverso rispetto al messianismo. Ma proprio questa divergenza – afferma Benjamin – «può favorire l'avvento del regno messianico»¹⁵.

Secondo Stimilli, nel *Frammento teologico-politico*, e soprattutto nell'*incipit*, a essere in gioco è «il messianico stesso come “politico”»¹⁶: notazione che rende necessario porre sotto indagine la portata teorica della categoria schmittiana qui chiamata in causa. Cosa resta, infatti, della teologia politica se è il messianismo a essere individuato come ambito d'indagine privilegiato della filosofia della storia (di quella filosofia che vuole rendere operative le categorie teologico-politiche)?

Com'è noto, in *Teologia politica* Schmitt muove dalla constatazione di un legame tra la realtà politica e la struttura dei concetti teologici. Perno di questo nesso è il concetto di sovranità, che si manifesta nell'atto decisivo della sospensione del diritto (dell'ordinamento giuridico). Sovrano è colui che decide in merito all'eccezione, non chi determina la norma giuridica in una situazione di normalità. Sospendere la legge risulta, per Schmitt, un miracolo analogo a quello teologico. E tuttavia, nella sua definizione di teologia politica, Schmitt tende a identificare il teologico con il politico – il quale risulta essenzialmente giuridico –, spostando così l'accento dalla eccezionalità propria della teologia alla legittimità della decisione sovrana come limite ultimo del diritto. In tal senso, l'analogia tra teologia e politica si risolve in una coincidenza tra teologico e politico, tutta però sbilanciata in favore del politico come decisione sovrana sul giuridico.

Qui entra in gioco Benjamin. Se per Schmitt non può esservi nulla al di fuori del *nomos* (qui da intendersi nel suo reale significato di legge e non come unione di ordine e localizzazione), diversamente, l'obiettivo di Benjamin è cogliere nella figura del sovrano l'eccesso di quello stesso *nomos*: «veramente sovrano» – afferma Stimilli – «è il Messia che compie la legge sospendendola»¹⁷. Ma l'equazione tra il politico e il *Nomos* è anche la stessa con cui Taubes si scontra in ambito teologico riguardo l'identità teocratica tra Dio e il legislatore sovrano. La lettura taubesiana di Paolo, difatti, mette in evidenza la struttura eccedente dell'alleanza rispetto alla struttura legale del patto: «la religione è uguale alle legge. Ma se l'equazione viene messa in dubbio? Se le stesse rivolte antinomiche [come quella paolina] diventano religione, non rimane un resto che l'equazione non può mai semplicemente assorbire? Si tratterebbe [...] di un vero

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ E. Stimilli, *Jacob Taubes*, p. 217.

¹⁷ *Ivi*, p. 236.

problema, perché a operare è il “resto” (il resto antinomico!). E ciò significa: è realtà, anche se non “razionale”!»¹⁸. Il resto antinomico di Paolo – il suo porsi aldilà della legge in nome dell’alleanza stipulata con Dio – essendo ciò che eccede l’equazione posta dalla legge e che da questa non può mai essere assorbito, resta per la teologia politica un problema reale, anche se non razionale. Ma così, la teologia politica rischia di venire “liquidata” da una filosofia della storia in cui agisca, celato, il messianismo. Taubes, in altri termini, intende elaborare una nuova definizione della teologia politica, in cui «la teologia» non venga «completamente assorbita nella divisione attraverso il “politico”», e «la legge» non sia «il primo e l’ultimo termine»¹⁹. Insomma, in Taubes non vi è convergenza legittimante tra teologia e politica, ma, al contrario, una cesura. Una cesura attraverso la quale la teologia – scrive ancora Stimilli – «scopre di favorire l’avvento di un operato in sé politico»²⁰.

In questo quadro, dopo Auschwitz – la vera questione da pensare, a partire dalla quale riflettere sul senso della storia – l’unica possibile teologia sembra essere il messianismo come sua definitiva “liquidazione”: una liquidazione differente rispetto a quella teorizzata da Peterson, il quale nega la possibilità del darsi di una teologia politica dal punto di vista teologico, ma un suo esaurimento per eccesso. Un esaurimento mediante cui la teologia politica viene “liquidata” perché messianicamente già compiuta.

Se attraverso la figura di Paolo Taubes pretende consegnare un’immagine della teologia politica risolta nel messianismo – quindi compiuta –, è attraverso il confronto con l’opera di Hobbes (accentando la sfida lanciata dal saggio schmittiano sul *Leviatano*) che il rabbino ginevrino prende seriamente posizione di fronte alla tematica teologico-politica.

2. Il confronto con Hobbes

Nel 1955, Taubes dà alle stampe un saggio intitolato *Theology and Political Theory*²¹, che si apre con un’affermazione lapidaria: «originariamente la teologia emerge come problema di teoria politica»²². Il commento fa qui esplicito riferimento a un passo della *Repubblica* di Platone (II 379 ab) in cui Socrate e Adimanto discutono intorno all’educazione poetica e musicale della gioventù

¹⁸ *Ivi*, p. 238.

¹⁹ J. Taubes, *In divergente accordo*, p. 45.

²⁰ E. Stimilli, *Jacob Taubes*, p. 239.

²¹ J. Taubes, *Theology and Political Theory*, in «Social Research», 22, 1955, pp. 57-68.

²² *Ivi*, p. 57.

nello Stato. L'interesse di Taubes nel citare questo passo sta nel mostrare un'originaria connessione tra teologia e politica, che trae origine da un altro intimo legame, quello tra la metafisica e la teologia. «In Platone» – scrive infatti Taubes – «il problema della teologia è intrinsecamente connesso alla teoria politica»²³. Una connessione che in Platone si rende manifesta nel rapporto tra il mondo delle idee e il suo progetto politico, oggetto di uno scritto – la Repubblica – che si occupa della struttura dello Stato. È pertanto un'istanza politica quella che originariamente muove metafisica e teologia, inscrivendo entrambe in un percorso comune: il legame tra teologia e teoria politica «non è derivato, ma tocca il vero centro di entrambe. In effetti, non c'è teologia che non sia rilevante per l'ordinamento della società. Persino [per] quella teologia che pretende di essere completamente apolitica [...]»²⁴. Di conseguenza, «dal momento che non c'è teologia che non abbia implicazioni politiche, non c'è neppure teoria politica senza presupposti teologici»²⁵. Sulla base di queste premesse, per Taubes a essere in gioco non è – a differenza di quanto possa sembrare – un'ubiquità del politico, bensì del teologico.

È dunque un ambito teologico intrinsecamente connesso al politico la questione che interessa Taubes, e nella quale egli individua tutta l'attualità del discorso hobbesiano letto dalla prospettiva di Schmitt.

Ad attirare l'attenzione di Taubes è l'intimo legame tra lo Hobbes schmittiano e la teocrazia, presupposto implicito di ogni teologia politica. Nell'*incipit* del suo saggio sul Leviatano²⁶, Taubes scrive che gli eventi della politica mondiale tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta del Novecento – ovvero la situazione politica israeliana²⁷ e, soprattutto, la Rivoluzione iraniana (1978-79) – «hanno ridestato nella coscienza pubblica il significato politico della “teocrazia”. Un pezzo di storia che fin dall'Illuminismo avevamo archiviato ci afferra di nuovo. Quanto era considerato “superato”, parla con rinnovata potenza. Il conflitto tra Illuminismo e potere teocratico della Chiesa non è affatto risolto. Al fine di cogliere la situazione spirituale del nostro tempo, occorre quindi imparare a comprendere le fonti del conflitto tra Illuminismo e ortodossia»²⁸.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ivi*, p. 58.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Id.*, *Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes*, in *Id.*, *Religionstheorie und Politische Theologie, Band I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink, München-Paderborn-Wien-Zurich 1983, pp. 9-15, trad. it. *Il Leviatano come Dio mortale. L'attualità di Thomas Hobbes*, in G. Fazio-F. Lijoi (a cura di), *Critica della teologia politica*, pp. 223-232. Cfr. anche la lettera di Taubes a Schmitt del 18/09/78, in *Ivi*, pp. 233-237.

²⁷ Risalgono infatti a quegli anni gli accordi di Camp David (1978), che hanno condotto al trattato di pace israelo-egiziano (1979) con cui lo Stato nordafricano, per primo, riconosce ufficialmente Israele come Stato sovrano.

²⁸ J. Taubes, *Il Leviatano*, p. 223.

Questo il motivo del ritorno a Hobbes, giacché egli rappresenterebbe la «guida»²⁹ per orientarsi all'interno delle problematiche teologico-politiche.

Centrale, per Taubes, è la nota sul «cristallo di Hobbes»³⁰ contenuta ne *Il concetto di politico*, che pone in essere la fondamentale questione dell' "apertura". Un'apertura in due sensi: non solo verso l'alto (la trascendenza), ma anche verso il basso (la concretezza). Difatti – commenta Taubes –, «il *Leviatano* è la risposta politica a una sfida determinata»: la stabilizzazione dell'ordine politico e sociale dopo le guerre civili di religione, ottenibile solo mediante quello Stato che, disponendo «dell'attività religiosa esterna, [...] impedisce la guerra di religione»³¹. Il *Leviatano* rappresenta «l'ABC di ogni politica *post Christum natum*», quella cioè che deve circoscrivere «*Matter, Forme and Power of A Common Wealth, Ecclesiastical and Civil*»³², come recita il sottotitolo dell'opera. Ma a destare l'attenzione di Taubes è soprattutto l'attribuzione, da parte di Hobbes, di un potere legittimante il cristianesimo nella misura in cui riconosce come fondamento dell'autorità sovrana il monopolio decisionale sul culto pubblico contro tutte le *potestas indirectae*.

Taubes nota che se nell'immagine del frontespizio del *Leviatano* si invertono la spada e il pastorale – mettendo la prima a sinistra e il secondo a destra – si ottiene «una perfetta simbolizzazione della dottrina teocratico-medievale della *societas christiana* in quanto *Corpus* unico, il cui capo è Cristo, che domina entrambi i poteri, spirituale e mondano»³³. Cuore della teologia politica hobbesiana, allora, è per Taubes la «Cristo-logica del *Leviatano*»³⁴, portando così alle estreme conseguenze quel passaggio compiuto da Schmitt in *Teologia politica II*, ovvero quello che muove dalla teologia politica sino all'approdo in una vera e propria cristologia politica.

Alla base di questo percorso è posta l'apertura alla trascendenza teorizzata nella nota de *Il concetto di politico*. In questo quadro, la necessità di mettere in evidenza gli elementi teologici presenti nel *Leviatano* muove dalla convinzione che la forma politica non possa esaurirsi in una vuota tautologia: solo tali componenti, infatti, garantirebbero quell'apertura alla trascendenza attestata da Schmitt. Così, il cristianesimo di Hobbes si risolverebbe in quella coazione all'ordine e all'unità in forza della formula "Gesù è il Cristo", la quale acquista valore attraverso l'istanza decisionale sovrana e trascendente aperta sulla struttura artificiale dello Stato e sulla condizione

²⁹ *Ibid.*

³⁰ C. Schmitt, *Il concetto di politico*, pp. 150-152, nota 53.

³¹ J. Taubes, *Il Leviatano*, p. 224.

³² *Ivi*, p. 229.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ivi*, p. 231.

naturale dell'uomo. Ma suddetta condizione naturale va intesa, secondo la lettura schmittiana, «nel senso di *physis*»: «in termini antichi, nella misura in cui presuppone la costanza dei tipi», cioè «in termini pre-evoluzionistici, pre-darwiniani», anche se in modo diverso rispetto al «concetto di *physis* di Aristotele» o al «concetto di natura [...] di Platone o della dottrina teologica cristiana»³⁵. Buono o cattivo, «nel senso di normale o deviato, è sempre riferito da Hobbes alla *situazione*: lo stato di natura è una situazione abnorme, la cui normalizzazione si compie soltanto nello Stato, nell'unità politica. Lo Stato è un regno della ragione, [...] un *imperium rationis* [...], che trasforma la guerra civile nella pacifica coesistenza dei cittadini»³⁶. Qui «il dato abnorme è rappresentato dalla “situazione deviata”, dalla guerra civile. Nella guerra civile, nessun uomo può comportarsi normalmente [...]»³⁷. Quello a cui Hobbes fa riferimento, insomma, è per Schmitt nient'altro che un mero dato situazionale, che nulla ha a che vedere con una vera e propria professione di fede nei confronti di una specifica concezione di natura umana.

In contrasto con Schmitt, Taubes sottolinea la valenza autenticamente cristiana e teologica dell'idea hobbesiana dello stato di natura. «Lo stato di natura (*state of nature*)» – afferma Taubes – «venne differenziato, in una prospettiva teologica, dallo stato di grazia (*state of grace*). Hobbes secolarizza i teologumeni fondamentali del cristianesimo» – ovvero tutte quelle asserzioni che non derivano dalla Rivelazione – e facendo ciò «li conserva»³⁸. Ed è precisamente in virtù di tale processo di secolarizzazione che Taubes interpreta la nascita dello Stato descritta da Hobbes «come trasfigurazione dell'uomo dallo stato creaturale, naturale e privo di grazia, allo stato civile “di grazia”»³⁹. È solo «nel momento in cui l'uomo-lupo si assoggetta al Leviatano, che l'uomo si fa uomo. La ragione è il sommo di questa trasfigurazione. Il divenire-uomo – dell'uomo – sotto il segno del Leviatano, in Hobbes, sta sullo stesso piano del divenire-uomo di Dio in Cristo»⁴⁰. Non sorprende, allora, che la formula centrale della teologia politica hobbesiana sia “*that Jesus is the Christ*”. Lo Stato, da un lato, è quella macchina che permette il farsi uomo dell'uomo, separandolo dalla sua condizione di animalità e di irrazionalità, dall'altro tale separazione si compie attraverso «il farsi uomo di Dio in Cristo»: «ciò che Hobbes descrive è il farsi uomo dell'uomo al cospetto del

³⁵ C. Schmitt, *Il concetto di politico*, p. 150, nota 53.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ J. Taubes, *Il Leviatano*, p. 231.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 232.

“Dio mortale” che si manifesta: il Leviatano-Cristo»⁴¹. «Questa dottrina» – conclude perentoriamente Taubes – «era (e rimane) un boccone teologico e filosofico troppo difficile da ingoiare per la società borghese»⁴². Tematiche, queste, alle quali Taubes si richiama ulteriormente nella lettera scritta a Schmitt nel 1978.

Com'è noto, il principale problema dello Stato moderno rilevato dal giurista è il suo essere espressione di quel centro di riferimento novecentesco che è la tecnica. Nulla, infatti, ha potuto arrestare il processo di progressiva meccanizzazione e neutralizzazione (in senso passivo) dello Stato a opera della società liberal-borghese e della faticosa distinzione tra interno ed esterno – distinzione di fatto consegnata nelle mani delle forze politico-economiche del liberalismo, ora davvero padrone di quella originariamente libera e costituzionalmente garantita sfera privata⁴³.

«Hobbes» – scrive Taubes a Schmitt – «è mortalmente serio quando parla del “*great Leviathan*” come del “*mortal God*” a cui – e questo è il punto decisivo – “*under the immortal God*” dobbiamo “*peace and defence*”. Per questo anche “*that Jesus is the Christ*” non è una vuota formula, ma una frase che ritorna continuamente. Per questo la macchina dello Stato non è un *perpetuum mobile*, un regno millenario, *sine fine*, bensì mortale [...] e dunque sempre fallibile»⁴⁴, come Schmitt sa molto bene.

Il punto decisivo per Taubes è, però, il seguente:

«non è stato il “primo ebreo liberale” a scoprire quel “punto di frattura”, ma l’apostolo Paolo (pure “stimato” moltissimo dal “primo ebreo liberale”). Paolo, a cui io mi rivolgo nelle svolte epocali, distingueva, anche “per il politico”, tra un dentro e un fuori. Senza questa distinzione siamo abbandonati alla mercé dei troni e dei poteri costituiti, che in un cosmo “monistico” non conoscono più un al di là. La delimitazione tra spirituale e mondano può risultare controversa, e va tracciata ogni volta di nuovo (un’attività perpetua della teologia politica), ma se questa separazione non ha luogo, viene a mancare il respiro (occidentale), a noi come a Thomas Hobbes, che, come sempre, distingue tra “power ecclesiastica and civil”»⁴⁵.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Soprattutto, non va sottovalutato il fatto che nel saggio del '38 sul *Leviatano*, Schmitt accusi «la tradizionale interpretazione ebraica» di essersi «ritorta contro il Leviatano di Hobbes» (C. Schmitt, *Sul Leviatano*, p. 123). E, in particolare, Spinoza – da Schmitt definito «il primo ebreo liberale» (*Ivi*, p. 94) –, il quale, nel suo *Trattato teologico-politico* del 1670, ha per primo dato corpo a quella distinzione fra interno ed esterno cheta condotto alla scomparsa del Leviatano come simbolo mitico di unità politica.

⁴⁴ J. Taubes, *Lettera a Carl Schmitt*, 18/09/78, p. 235.

⁴⁵ *Ibid.*

Qui Taubes si riferisce ai passi del saggio schmittiano in cui il giurista attacca le interpretazioni “ebraiche” del Leviatano, ovvero di Spinoza, colui che ha condotto il «germe» del liberalismo «al massimo sviluppo»⁴⁶. Affermando, però, contro Schmitt, che l’origine della fondamentale distinzione interno-esterno risale a Paolo di Tarso – personaggio su cui Schmitt e Taubes hanno discusso a lungo durante i loro incontri e da cui è successivamente nata l’idea del seminario sulla *Lettera ai Romani*⁴⁷.

Ciò che conta in questa distinzione è il fatto che essa deve risultare un’attività perpetua, mai definitiva. Come osserva Stimilli, «tra “stato di natura” e “stato di grazia”, tra “carne” e “spirito”, in termini paolini – o, come si potrebbe dire con linguaggio moderno, tra “natura” e “cultura” [...] –, [...] non c’è un’articolazione finale unitaria, com’è in Hobbes [...]»⁴⁸.

Tra teologia e politica, insomma – prosegue Stimilli –, «non può essere messo in atto alcun processo di identificazione, tale che consenta all’elemento teologico, eccedente rispetto al politico, di mantenersi allo stesso tempo dentro e fuori di esso come ultima autolegittimazione del potere [...]»⁴⁹. Nell’interpretazione che Taubes riserva alla prospettiva messianica di Paolo – tutta giocata sulla natura antinomica del suo gesto –, «la teologia non mira ad un’identificazione con la politica: tra le due non c’è un’articolazione legittimante, piuttosto una cesura, quasi una divergenza, che crea una tensione interna, riprodotta da un’ “attività perpetua” attraverso cui interno e esterno sono di volta in volta continuamente separati e sempre di nuovo differentemente riarticolati»⁵⁰.

Ora, è bene notare che il testo di riferimento di Taubes per affrontare il “caso Schmitt” non è, stranamente, *Teologia politica*, bensì il saggio dell’anno successivo sul parlamentarismo. Imprescindibile, secondo il rabbino, al fine di comprendere le costellazioni problematiche inaugurate dal precedente testo.

3. *Teologia e politica*

Nel saggio del ’55 su teologia e teoria politica, Taubes comprende molto bene il motivo per cui le implicazioni teologiche della teoria politica siano emerse nel XIX secolo, nell’era della morte di Dio, poiché l’obiettivo era «istituire una società sul terreno della neutralità religiosa» o, addirittura,

⁴⁶ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, p. 95.

⁴⁷ Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, pp. 20-21.

⁴⁸ E. Stimilli, *L’enigma del Leviatano e “il primo ebreo liberale”*, in G. Fazio-F. Lijoi (a cura di), *Critica della teologia politica*, pp. 239-259, cit. p. 259. Cfr. anche Id., *Jacob Taubes*, pp. 130-141.

⁴⁹ Id., *L’enigma del Leviatano*, p. 259.

⁵⁰ *Ibid.*

«sull'ateismo»⁵¹. Con la morte di Dio, ciò che viene meno è «il principio della gerarchia»⁵², sostituito con la sovranità popolare immanente. Taubes qui accetta gli assunti schmittiani alla base della critica del parlamentarismo come falsa espressione della sovranità popolare, ma, nello stesso tempo, sferra un attacco al cuore della teoria politica di Schmitt:

«il principio della gerarchia» – osserva Taubes – «presuppone, in tutte le sue manifestazioni, un sovrano che stia “aldilà” dell'ordinamento, che rimanga trascendente rispetto al sistema della legge, che, in quanto “causa prima”, garantisca il sistema dell'ordinamento. Ma tutte queste premesse vengono meno in un'era democratica, il cui principio assume una fondamentale identità tra sovrano e ordinamento KELSEN.... Non c'è alcun sovrano aldilà del potere del popolo, con il popolo, per il popolo. I governanti agiscono come puro “potere esecutivo”, che esegue il volere del popolo. Pertanto, qualsiasi tentativo di reintrodurre, oggi, un ordinamento gerarchico in un'era democratica [...] è destinato a fallire; resta una nostalgia romantica oppure si trasforma in un incubo totalitario, perché le premesse cosmologiche, epistemologiche e teologiche per un ordinamento gerarchico sono state distrutte»⁵³.

Nel saggio sul parlamentarismo, Schmitt muove dall'individuazione del principio democratico fondamentale, ovvero «l'identità di legge e volontà popolare»⁵⁴. Il problema, però, è che, «sia dal punto di vista giuridico che da quello politico o da quello sociale, non si tratta di qualcosa di realmente uguale, quanto piuttosto di identificazioni»⁵⁵. Ovverosia, «non si può mai attingere, in ogni momento, un'identità assoluta ed immediata, in *realitate praesente*. [...] Tutto dipende da come la volontà del popolo viene *formata*»⁵⁶. È, questa, l'impossibilità di richiamarsi a un'unità politica e a un popolo presente a se stesso in ogni momento – di cui Schmitt ha dato conto anche in *Dottrina della Costituzione*.

In questo quadro, il parlamentarismo, basando la sua dottrina sulla libera discussione e la divisione dei poteri, vorrebbe sostituire al dominio della forza quello della ragione. L'esito risulta però fallimentare, giacché tutto il sistema parlamentare non è altro che espressione di argomentazioni irrazionali: «la brutta facciata che copre il dominio dei partiti e gli interessi economici»⁵⁷. Ma non solo. L'impossibilità del parlamentarismo sta nell'aderire all'idea

⁵¹ *Ivi*, p. 59.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ivi*, p. 60.

⁵⁴ C. Schmitt, *La situazione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, p. 14

⁵⁵ *Ivi*, p. 15.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ivi*, p. 8.

democratica di identità tra legge e volontà popolare: «la sostanziale opposizione del potere legislativo e di quello esecutivo contiene in realtà un'opposizione all'idea democratica di identità»⁵⁸. Così, stando alle parole dello stesso Schmitt, «la fede che tutto il potere viene dal popolo assume un significato analogo a quello della fede per cui tutto il potere costituito viene da Dio»⁵⁹. Ecco che allora «una riflessione scientifica sulla democrazia dovrà avere luogo [nell'] ambito [della] teologia politica. Visto che nel XIX secolo parlamentarismo e democrazia erano congiunti a tal punto da essere considerati sinonimi, sarebbe necessario premettere queste riflessioni sulla democrazia. Ci può essere democrazia senza ciò che si chiama parlamentarismo moderno, e ci può essere parlamentarismo senza democrazia, e la dittatura non è l'esatto contrario della democrazia e la democrazia non lo è della dittatura»⁶⁰. Questo è il punto centrale, giacché la fede democratica sull'onnipotenza del popolo è l'equivalente secolarizzato dell'argomento per cui ogni autorità viene da Dio chiama in causa i nessi tra teologia e politica. Ed è sulla base di queste premesse che Taubes muove la sua critica a Schmitt.

Prendendo alla lettera l'assunto fondamentale della democrazia, ovvero l'identità tra legge e volontà popolare attraverso cui i governanti agiscono come puro potere esecutivo che realizza la volontà del popolo, se, cioè, si pretende muovere dalla presenza del popolo nella sua piena immanenza, allora sarebbe contraddittorio sul piano logico, nonché catastrofico sul piano politico, reintrodurre qualsiasi forma di trascendenza. Come osserva Stimilli, «Taubes sa benissimo che Schmitt aderisce in pieno alla concezione immanentista del pensiero democratico⁶¹», poiché ha ben presente i passi di *Dottrina della Costituzione* in cui il giurista ammette come «ogni uscita dall'immanenza negherebbe l'identità democratica» e che ogni «sorta di trascendenza, che venga introdotta nella vita politica di un popolo, conduce a distinzioni qualitative fra alto e basso, sopra e sotto, eletti e non eletti, ecc.»⁶². Ma, soprattutto, «l'appello alla volontà di Dio risulterebbe alla fine contenere «un momento di trascendenza non-democratica»⁶³. Se di ciò Schmitt è consapevole, l'attacco di Taubes non può essere posto in questi termini. Taubes, piuttosto, è interessato al cuore della teoria politica schmittiana, al nesso tra teologia e politica, che permette al giurista di sostenere un legame tra democrazia e dittatura, oltre a legittimare, all'interno della imprescindibile

⁵⁸ *Ivi*, p. 25.

⁵⁹ *Ivi*, p. 20.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ E. Stimilli, *Jacob Taubes*, p. 104.

⁶² C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, p. 311.

⁶³ *Ibid.*

omogeneità del popolo, un'«inevitabile diversità oggettiva fra governare ed essere governati»⁶⁴ – pur non intendendola come distinzione di natura qualitativa.

«La dittatura» – scrive Schmitt – «non è antitesi della democrazia, ma, essenzialmente, superamento della divisione dei poteri, ossia superamento della costituzione, ossia superamento della distinzione di legislativo ed esecutivo»⁶⁵ che caratterizza la forma politica liberale. Muovendo da questi assunti Taubes pretende far risaltare il lato oscuro del potere posto in gioco da Schmitt: per poter essere considerato pienamente esecutivo, il potere non può mai rinunciare pienamente all'elemento gerarchico, alla distinzione tra governanti e governati, ovvero all'eccezione che sospende la norma e reintroduce la trascendenza – seppur in maniera sottile in una posizione immanentista come quella schmittiana. Di qui ne deriva – osserva ancora Stimilli – che «in Schmitt la teologia resta in fin dei conti un fondamento negativo; ciò che rende la politica “esecutiva” e la trasforma in “incubo totalitario”»⁶⁶. Un fondamento trascendente non in quanto la teologia è altro dalla politica, «ma perché è ciò che viene in essa continuamente presupposto e che la eccede, e dalla cui separazione per così dire interna è possibile mettere in atto un *processo di identificazione, un'articolazione unitaria, e per questo immanente, del teologico con il politico*, in cui ciò che eccede la norma sia allo stesso tempo dentro e fuori di essa»⁶⁷. La teologia politica schmittiana mira insomma all'unità tra teologico e politico, un'unità che è totale identificazione, sempre però a favore del politico.

La critica di Taubes, allora, muove da una scissione tra teologia e politica, in cui la prima, una volta denunciata «la *violenza autolegittimante del potere* lasci emergere [...] la sua essenza politica più vera, che non si risolve in tale violenza, ma che ha piuttosto come suo compito più proprio quello di porre definitivamente fine ad essa»⁶⁸. Come scrive Taubes in *On the Symbolic Order of Modern Democracy*⁶⁹ (saggio coevo a *Theology and Political Order*), «le vere origini della fede democratica non stanno in queste equazioni fondamentalmente autoritarie, ma nell'esperienza politica e religiosa delle sette medievali e moderne. Qui l'immagine di Dio non ha preso le tinte del potere, né l'immagine della società ha preso quelle della sovranità arbitraria. La religione non è

⁶⁴ *Ivi*, p. 310.

⁶⁵ *Id.*, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, pp. 58-59.

⁶⁶ E. Stimilli, *Jacob Taubes*, p. 106.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ivi*, p. 112.

⁶⁹ J. Taubes, *On the Symbolic Order of Modern Democracy*, in «*Confluence*», vol. 4, 1, 1955, pp. 57-68.

autorità, ma partecipazione alla comunità; la divinità non è sanzione del potere, ma amore»⁷⁰. Ritorna qui la teologia di Paolo, «che ha aperto la strada a una chiesa “cattolica” universale, riconoscendo che non ci sono barriere tra ebreo e greco, schiavo e padrone»⁷¹. In questo quadro, la prospettiva paolina risulta particolarmente illuminante, poiché in essa «l’unità dell’umanità in “Cristo” non tocca direttamente le stratificazioni politiche e sociali dell’Impero romano. La chiesa universale di Paolo è rimasta un corpo “mistico”, che non si è “incarnato” nella struttura del governo civile. I principati e i poteri politici, dunque, potevano continuare a governare in quanto ordinati e istituiti dall’autorità divina. Paolo ha fondato l’uguaglianza religiosa degli uomini in “Cristo”, ma ha difeso lo *status quo* della disuguaglianza politica nella forma dell’Impero romano»⁷². Teologia e politica, religione e società, risultano, in Paolo, totalmente scisse. Ecco che, allora, attraverso la critica a Schmitt e alla prospettiva di Paolo, Taubes pretende enfatizzare l’assenza di qualsivoglia articolazione legittimante tra politica e teologia, le quali, diversamente, risultano completamente separate: «la teologia» – scrive Taubes – non deve essere «completamente assorbita nella divisione attraverso il “politico”»⁷³, ma necessita di un suo spazio di autonomia che, addirittura, parrebbe capace di inglobare lo stesso politico.

Taubes, difatti, è ben consapevole del modo in cui Schmitt declina il politico: non un semplice ambito delimitato che non è possibile ridurre ad altri domini della cultura umana, ma la sua natura “fagocitante”, ovvero quell’intensità che gli permette di sfondare ogni ambito e condurlo a sé. È dunque l’ubiquità che porta Schmitt ad affermare che il «politico» è il «totale» e che «la decisione su ciò che non è politico comporta sempre una decisione politica, [...] anche per la questione se una determinata teologia sia o non sia teologia politica»⁷⁴. Nella lettera a Mohler del 1952, Taubes chiama in causa l’ultimo contributo di Schmitt, *Il nomos della terra*, domandandosi, anzitutto, se il diritto eurocentrico sia effettivamente al tramonto e, ammesso che lo sia, se sia davvero necessario per gli uomini «rivolgersi agli ordinamenti elementari della loro esistenza terrestre»⁷⁵. Ma non solo. Posto che la comprensione di questo problema sia effettivamente necessaria all’uomo, Taubes non può fare a meno di chiedersi «se il libro sia all’altezza del “tema” e della “situazione presente”»⁷⁶ –

⁷⁰ *Ivi*, p. 70.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ivi*, p. 71.

⁷³ *Id.*, *In divergente accordo*, p. 45.

⁷⁴ C. Schmitt, *Teologia politica*, pp. 29-30.

⁷⁵ J. Taubes-C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate*, p. 114.

⁷⁶ *Ibid.*

ovvero la ricostruzione dell'Europa dopo il conflitto mondiale. Perché quello che oggi il *Nomos* comanda deve ricordare, a dire di Taubes, le parole di Giovanni 13,34: «vi do un comandamento nuovo. Che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amato»⁷⁷. Il punto precipuo resta, secondo il rabbino, la questione di come e se il nuovo «*nomos* della terra [possa] misurarsi con il *nomos* di Cristo»⁷⁸: vi sarà chi obietterà che «Gv 13,34 “appartiene alla teologia» e che «la competenza della giurisprudenza non si spinge fin là!»⁷⁹. Eppure, anche dopo *Il nomos della terra*, resta aperta la questione su «che cos'è il “diritto”»⁸⁰. «Su questo C.S., adesso – dopo la tirannide, per utilizzare un eufemismo – *deve* prendere posizione»⁸¹. E aggiunge: «sono solo gli altri Paesi a dover raccogliere il “materiale” su campi di concentramento e camere a gas? Non è forse compito di quelli cui la Germania sta a cuore guardare per una volta in faccia ciò che è successo *in nome* del popolo tedesco – chiarendo (se è possibile) che cosa è successo e perché? Tutto ciò sarebbe forse assai più adeguato alla “grandezza del tema” del nuovo *nomos* della terra»⁸². Attuando una sorta di rovesciamento della posizione schmittiana (contro dunque la tesi che riconosce «la dimensione totale del “politico”»)⁸³, Taubes – non senza un'implicita critica al giurista – sostiene pertanto che «la domanda sul “diritto” va posta in modo “teologico” [...]»⁸⁴, poiché tutto, oggi, è teologia. Ma pensare dal punto di vista dell'onnipresenza del teologico e non del politico significa, da un lato, chiedersi «come appare un diritto, posto che l'ateismo è il nostro destino» – annotazione con la quale Taubes esprime preoccupazione di fronte a un Occidente privato del diritto divino che, ipoteticamente, dovrebbe soffocare nella follia e nel sangue⁸⁵ –, dall'altro, significa affrontare il fatto che «la dottrina del diritto ci deve ancora una risposta riguardo al “caso decisivo”»⁸⁶. Questa risposta alla teologia non deve cioè – argomenta Stimilli –, «con tutte le implicazioni che il nuovo *Nomos* di Cristo comporta per una filosofia della storia, – seppure atea – dimentic[arsi] le sue radici teologiche»⁸⁷. E aggiunge Taubes: «senza un diritto divino l'Occidente non potrà che soffocare nel

⁷⁷ *Ivi*, p. 115.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 29.

⁸⁴ J. Taubes-C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate*, p. 115.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ E. Stimilli, *Jacob Taubes*, p. 94.

sangue e nella follia, oppure abbiamo la possibilità di distinguere da noi stessi, “a partire dalla situazione terrestre-mortale dell’uomo”, ciò che è diritto e ciò che non lo è?»⁸⁸. Proprio per questo, Taubes si aspetta che Schmitt prenda realmente posizione intorno alla questione di cosa sia il diritto.

La corrispondenza personale con Schmitt e la lettera a Mohler rappresentano, in questo frangente, un materiale assai prezioso, poiché permettono di cogliere ulteriori sfumature circa il nodo della legge e del diritto visto dagli occhi di Taubes. Decisivo, allora, risulta essere quel concetto che, secondo le parole dello stesso Schmitt, costituisce il nucleo centrale del suo paradigma teologico-politico, ovvero il *Katechon*.

Su questo tema, e in particolare sul ruolo dei giuristi e del loro diretto legame con la dottrina katechontica, Taubes scrive che «il *kat-echon*, la forza frenante, su cui Schmitt punta tutto, costituisce già un primo segno del fatto che l’esperienza cristiana del tempo della fine viene addomesticata, scendendo a compromessi con il mondo e i poteri mondani»⁸⁹. Il *Katechon* è, agli occhi di Taubes, ciò che addomestica la concezione del tempo che sta alla base dell’escatologia cristiana e, allo stesso tempo, forza che legittima il potere dello stesso. Esso è dunque una forza legittimante dell’ordine presente, «qualunque ne sia la forma»⁹⁰, che coincide con i giuristi e i rabbini: essi sono gli interpreti e i custodi della legge che si oppongono al messianismo ebraico. Come scrive Taubes, per i giuristi e i rabbini «vale un’unica regola: finché è possibile trovare anche solo una forma giuridica, non importa con quale artificio, è necessario applicarla, altrimenti il caos dilaga»⁹¹. Ciò che, insomma, Taubes rimprovera all’egemonia rabbinica è la volontà di vivere al di fuori della storia. «Ritirarsi dalla storia è [questa] la posizione assunta dai rabbini, la prospettiva, cioè, di opporsi a tutte le correnti messianiche laiche [...]. Vivendo nei “quattro cubiti dell’*Halachah*” [l’insieme delle norme giuridiche della tradizionale dottrina giudaica], l’ebraismo rabbinico, per tutti i secoli dell’esilio, ha sviluppato una straordinaria stabilità delle sue strutture»⁹².

Il *Katechon* deve dunque essere criticato come forza legittimante il potere, incapace di istanza critica. Diversamente, «anche la rivoluzione ha le sue forme ed è “in forma” proprio quando scardina le forme irrigidite, le positività del mondo»⁹³. Agli occhi di Taubes, pertanto, l’apocalittica non coincide con la mera affermazione di un vuoto nichilistico, negazione di ogni forma, bensì in

⁸⁸ J. Taubes-C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate*, pp. 115-116.

⁸⁹ *Ivi*, p. 217.

⁹⁰ J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, p. 186.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Id.*, *Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem*, p. 55.

⁹³ *Id.*, *Abendländische Eschatologie*, Francke, Bern 1947, trad. it. *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, cit. p. 31.

essa è custodita una doppia forza: distruttrice e produttiva. Solamente attraverso una concezione dell'apocalittica come nuova dimensione di senso (e non, come in Schmitt, lo Stato che ponendosi come forza frenante diventa dispensatore di senso) è possibile ritrovare un'alternativa alla logica katechontica. In forza di ciò, l'apocalittica assume una diversa connotazione: lungi dall'imporsi come caos, essa si presenta nei termini di una differente e produttiva dialettica del senso capace di opporre allo *status quo* una dialettica alternativa.

4. *Terra e sionismo*

Le analisi sin qui condotte permettono ora di rispondere circa l'apparente legame tra il sionismo e la schmittiana *Landnahme*.

Nel definire il popolo nomade di Israele, Taubes utilizza l'espressione «luogo storico dell'apocalittica rivoluzionaria»⁹⁴, in cui l'errare e l'estraniamento assumono un significato teologico-politico nella forma della teocrazia. Jan Assmann (curatore tedesco delle opere di Taubes, nonché studioso dei rapporti tra Israele e l'antico Egitto) parla della teocrazia come una delle «forme fondamentali di teologia politica», definendola «subordinazione fino all'eliminazione della guida politica a favore di una pura dominazione divina; il relativo esempio classico è costituito dall'ebraismo classico [...]»⁹⁵. Già questa prima caratterizzazione renderebbe manifesta una strutturale estraneità del popolo ebraico alla terra d'origine, "naturale". Un popolo che, in quanto nomade, rifiuta qualsiasi sovranità politica legata a un territorio.

Taubes, riprendendo le parole di Flavio Giuseppe⁹⁶, osserva come lo storico introduca un termine nuovo «che illustra felicemente l'idea politica del paese: teocrazia. In Israele Dio reclama il dominio del paese intero e manifesta il suo volere con una legge che, oltre a regolare il culto e le consuetudini, determina anche l'ordinamento dello stato e della società»⁹⁷. Con «il concetto di teocrazia Israele si colloca in area araba, cui è proprio qualsiasi moto di rivolta nei confronti di ogni potere umano. La ribellione a ogni ordinamento umano caratterizza in particolare il popolo dei beduini, la nobiltà del deserto. L'organizzazione dei beduini è una "collettività senza autorità", cosa

⁹⁴ *Ivi*, p. 37.

⁹⁵ J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Hanser, München-Wien 2000, trad. it. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino 2002, cit. p. 19.

⁹⁶ Nato Yosef ben Matityahu, Tito Flavio Giuseppe fu uno storico ebreo con cittadinanza romana vissuto nel I secolo dopo Cristo, autore di opere sulla storia del popolo ebraico.

⁹⁷ J. Taubes, *Escatologia occidentale*, p. 40.

che la accomuna alla comunità teocratica d'Israele. Un capo beduino non si chiama mai re, tutt'al più può essere *Sayid el Arab*, portavoce degli arabi. La sovranità sugli uomini, secondo la concezione proto-islamica, spetta soltanto a Dio. Un *mulk*, un regno umano, sarebbe contro Dio»⁹⁸.

Nessun regno umano viene pertanto riconosciuto: «il fatto che le tribù seminomadi di Israele uscite dall'Egitto non abbiano nominato re la loro guida terrena, si spiega con le loro radici beduine»⁹⁹. Ed è, soprattutto, espressione dell'«animo sostanzialmente anarchico di Israele»¹⁰⁰. Rifacendosi alle tesi espresse da Martin Buber, Taubes prosegue affermando che «la teocrazia si basa sull'animo sostanzialmente anarchico di Israele. In essa si manifesta il desiderio dell'uomo di essere libero da ogni legame umano e terreno e di essere legato da un patto con Dio»¹⁰¹. Rimettere tutto il potere a Dio significa che è il popolo ebraico nella sua interezza a partecipare all'alleanza, tramite la quale dà forma alla comunità politica. Comunità che, pertanto, non trova la sua origine in alcun potere terreno.

Ora, se a parere di Buber il popolo d'Israele diventa «partner» di quell'atto giuridico-sacrale che è l'alleanza con Dio, ciò è possibile solo in quanto esso «è già capace di agire e di operare come unità»¹⁰². A dire che «solo un popolo costituito dal punto di vista politico-nazionale può essere partner di un simile atto»¹⁰³. Come nota Stimilli, la fedeltà del popolo ebraico a Dio «è espressione di una *naturale* appartenenza all'essere-del-popolo»¹⁰⁴. Diversamente, per Taubes la «naturale» appartenenza invocata da Buber risulta qualcosa di estraneo:

«la rivelazione di Dio allontana la stirpe di Abramo dalla patria, dal luogo d'origine e dalla casa del padre, e profetizza una terra “che io ti voglio indicare”. Abramo è uno straniero, estraneo alle terre, ai paesi e ai popoli che incontra. La stirpe di Abramo non crede di far parte dei popoli, si considera piuttosto un non-popolo. E proprio questo è il significato del nome “ebreo”. “Abramo degli Ibrì significa infatti: Abramo che appartiene a quelli che passano, che non sono legati ad alcuna fissa dimora, e vivono nomadi, così come il patriarca a Canaan è sempre lo straniero: chi non si trattiene da nessuna parte, infatti, è ovunque soltanto uno straniero, un viandante”»¹⁰⁵.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ivi*, p. 41.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.* Cfr. anche M. Buber, *Das Königtum Gottes*, 1932, in Id., *Werke*, Band II: *Schriften zur Bibel*, Kösel-Lambert Schneider, München-Heidelberg 1964.

¹⁰² M. Buber, *Das Königtum Gottes*, p. 661, trad. it. in E. Stimilli, *Jacob Taubes*, p. 43.

¹⁰³ *Ibid.*, trad. it. in E. Stimilli, *Jacob Taubes*, pp. 43-44.

¹⁰⁴ E. Stimilli, *Jacob Taubes*, p. 44.

¹⁰⁵ J. Taubes, *Escatologia occidentale*, p. 39.

La stessa indicazione di una terra da parte di Dio e rivolta al suo popolo è estranea alla logica della *Landnahme*, giacché, nel caso indicato da Taubes, la presa della terra non deriva da un atto arbitrario, bensì dal diritto divino. Dio solo, infatti, potrà indicare al popolo nomade la terra in cui abitare. Una terra, Canaan, che «per Israele resta sempre una terra promessa – una promessa. [...] La predicazione profetica mantiene [infatti] vivo l’ideale nomade»¹⁰⁶. Poiché «la rivelazione di Dio avviene [infatti] nel deserto. [...] L’esilio è il deserto dei popoli, dove Israele vaga fino alla fine dei giorni»¹⁰⁷.

Ora, contrapporre, come fa Taubes, all’origine naturale un’estraneità dell’essere ebreo, significa, in ultima istanza, revocare il nesso popolo-territorio alla base della statualità moderna e centrale ne *Il nomos della terra*¹⁰⁸. A quel nesso fondato sulla *Landnahme* tra popolo e terra posto da Schmitt, Taubes, di contro, enfatizza il luogo del deserto: terra senza territorio e confini, unica dimora per il non-popolo ebraico. Se la rivelazione avviene nel deserto e «nel deserto Israele diviene suo popolo»¹⁰⁹, l’ideale nomade mantiene presente quella struttura che caratterizza l’estraneità e l’erranza del popolo. «A Israele» – scrive Taubes – «viene sempre ricordato che non è il “padrone” della terra»¹¹⁰. A dire che «in Israele si opera una frattura tra la forza dell’origine e il radicamento al territorio»¹¹¹. Nell’«esilio Israele viene estirpato dalla terra e, contro ogni crescita naturale, viene piantato con le radici verso l’alto»¹¹². Ed è così «che Israele può diventare un “popolo senza spazio” e non perdersi, in quanto sa di essere “il popolo del tempo”, sottratto al radicamento al territorio. Il tempo [...] viene orientato, procede verso qualcosa che non è stato, ma che sarà e che, una volta raggiunto, non andrà nuovamente perduto»¹¹³. Come osserva Stimilli, «Israele sorge [...] come testimonianza della già sempre avvenuta separazione tra natura e storia; un originario snaturamento della natura su cui si fonda il patto ebraico sulla base della reciproca estraneità di Dio e del

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Va notato, però, che Taubes non poteva ancora conoscere il testo schmittiano, poiché pubblicato nel 1950, tre anni più tardi rispetto all’*Escatologia*. In ogni caso, Stimilli non esclude che Taubes potesse conoscere *Terra e mare*, pubblicato nel ’42, che con *Il nomos* condivide la medesima centralità attribuita all’elemento terraneo. Cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes*, p. 45.

¹⁰⁹ J. Taubes, *Escatologia occidentale*, p. 39.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ivi*, p. 33.

¹¹² *Ivi*, pp. 39-40.

¹¹³ *Ivi*, p. 33.

popolo»¹¹⁴. In altri termini, in Israele non c'è spazio per la nostalgia di una naturalità perduta, né per una naturalità – come nel caso di Buber – sempre da rivendicare.

L'approccio di Taubes al problema teologico-politico e a quello inerente la terra sembrerebbe invalidare la tesi di partenza circa la possibilità di interpretare il rapporto terra-mare sullo sfondo di un orizzonte teologico. Nondimeno, l'approfondimento del complesso e intricato rapporto tra Schmitt, il cattolicesimo e la teologia necessita di un'ulteriore tassello per essere completato. Il ruolo attribuito dal giurista al cattolicesimo – soprattutto nei saggi *Cattolicesimo romano e forma politica* e *La visibilità della Chiesa*¹¹⁵ –, l'insistenza mostrata nei confronti dell'elemento tellurico in opposizione a quello marittimo e le tesi sviluppate da Meier (su cui si tornerà ancora nel successivo capitolo) farebbero infatti propendere verso un interessamento – per quanto celato – da parte di Schmitt nei confronti del creazionismo biblico e, più in generale ed esplicitamente, dell'orizzonte teologico-metafisico.

5. *Uno sguardo cattolico alla tecnica*

Un primo e fondamentale riferimento nel senso accennato è rappresentato dal saggio schmittiano sul cattolicesimo, all'interno del quale è posta a tema la capacità della Chiesa di Roma di abbracciare gli opposti, nonché, a un livello superiore, di rappresentare nella realtà concreta il Fondamento, l'Idea di diritto – una capacità che Schmitt non esita a reputare perduta a causa dell'instancabile sviluppo tecnico, scientifico ed economico.

Nel quadro che qui si vuole indagare, risulta di vitale importanza la distanza che, a parere di Schmitt, separerebbe cattolici e protestanti: una distanza misurabile nel loro personale rapporto con l'elemento tellurico. Scrive il giurista in proposito: «pare che i popoli cattolici abbiano, col suolo e con la terra, un rapporto diverso da quello dei protestanti [nei quali si incarnano, secolarizzandosi nella forma di un'etica capitalista, i principi cardini dell'ascetismo protestante]; forse perché quelli, all'opposto di questi, sono per lo più popoli contadini, che non conoscono la grande industria. Il fatto, in generale, ad ogni modo resta»¹¹⁶. E ancora:

«sembra che i popoli cattolici amino il suolo, la Madre Terra, in modo ben diverso: hanno tutti il loro *terrisme*. La natura non è per loro il polo opposto dell'artificio e dell'operare umano, e neppure dell'intelletto

¹¹⁴ E. Stimilli, *Jacob Taubes*, p. 47.

¹¹⁵ C. Schmitt, *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in «Summa», I, 1917/1918, 2, trad. it. *La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, Giuffrè, Milano 1986.

¹¹⁶ Id., *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 21.

e del sentimento o del cuore; piuttosto, lavoro umano e crescita organica, natura e *ratio*, sono un'unità. [...] Le città, edificate secondo questo spirito, appaiono come prodotti naturali del suolo, che si inseriscono nel paesaggio e rimangono fedeli alla loro terra. Nel concetto, in loro essenziale, di "urbano", queste città esprimono un'umanità che resta sempre inaccessibile al meccanismo di precisione di una moderna città industriale. [...] La Chiesa cattolica romana non concepisce tutti quei dualismi, fra natura e spirito, natura e intelletto, natura e arte, natura e macchina, e neppure il loro *pathos* alterno»¹¹⁷.

Il *pathos* dell'unità che Schmitt riconosce per mezzo della *complexio oppositorum* appare come una costante rinvenuta nella *Weltanschauung* cattolica. Karl Barth, ad esempio, rintraccia – polemicamente – nella tendenza a pensare in forma sempre più unitaria il rapporto fra Dio e l'uomo una prerogativa del mondo cattolico, concretizzato nel suo procedere sempre nella forma del «sia-sia», e nella tendenza a ricercare un legame sostanziale con la realtà, che di fatto rappresenta una «teologia dell'*et*»¹¹⁸. Ancora, il teologo Hans Urs von Balthasar, in un saggio dedicato a Barth, definisce quello cattolico un «pensiero ellittico» in cui non si assiste ad alcuna variazione repentina dal «sì al no», in cui non è dato alcun deciso «o così o così», mentre si trovano, invece, «continuità» e «connessioni armoniche»¹¹⁹. Come del resto osserva Leo Scheffczyk, tra cattolicesimo e mondo evangelico intercorre una differente impostazione, «che nel suo nucleo può essere rappresentata dal “solamente” introdotto dalla Riforma [...]»¹²⁰. Riferendosi nuovamente a Barth Scheffczyk nota nel protestantesimo «una distanza molto forte dal pensiero dell'analogia, della polarità e della continuità»¹²¹. Proprio della narrazione protestante è «il *pathos* dell'esclusività, della distanza e della discontinuità tra creatura e Creatore che rafforza in modo marcato la distinzione infinitamente qualitativa tra Dio e l'uomo, tra la grazia e la natura, la Rivelazione e il pensiero naturale»¹²². Non si tratta di riconoscere analogie tra Dio e l'uomo, ma affermarne l'irrimediabile «opposizione»¹²³. Protestante non è il pensiero «dell'*et-et*», ma del “solamente”, nella forma del “*sola fide*”, del “*sola gratia*”, e del “*solus Christus*»¹²⁴. «Il pensiero protestante [...] si propone costantemente [...] nella

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 22-23.

¹¹⁸ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre Wort Gottes. Prolegomeni zur kirchlichen Dogmatik*, I, 1, Zürich 1932, p. 252, in L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1977, trad. it. A. Musio, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 48.

¹¹⁹ H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, trad. it. *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, cit. p. 221.

¹²⁰ L. Scheffczyk, *Il mondo della fede cattolica*, p. 50.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ivi*, p. 51.

¹²⁴ *Ibid.*

forma della radicalità, della decisività e dell'assenza di compromessi, perché ciò che ha a cuore è la totalità, una totalità che, però, deve essere allo stesso tempo compresa in un unico punto»¹²⁵.

Si comprende così l'intento schmittiano di attribuire al protestantesimo un atteggiamento per certi versi analogo a quello riconosciuto da Weber nelle sue indagini. Ciò che, in sostanza, Schmitt sembra voler rimarcare è la distanza che separa la cultura cattolica da quella protestante, dove la prima si pone ancora in un rapporto di rispetto nei confronti della natura e della terra, mentre la seconda cavalca l'onda della modernità adeguandosi con tutta se stessa al razionalismo tecnico-economico. La Chiesa di Roma (e più in generale il razionalismo cattolico), nelle parole del giurista, rinuncia a diventare un mero accessorio del capitalismo moderno, «un istituto sanitario per curare i dolori della libera concorrenza, la gita domenicale, o la vacanza estiva, dell'uomo metropolitano»¹²⁶. Il concetto di natura facente capo al cattolicesimo allontana tale pericolo, poiché a esso «è del tutto estranea [la] separazione fra un mondo razionalisticamente tecnicizzato dal lavoro umano e una natura romanticamente inviolata»¹²⁷ – primariamente in forza di quel rapporto di unità che i cattolici instaurano con la realtà.

Di questa distanza che separa cristianesimo e modernità (la modernità da Weber e Schmitt individuata quale esperienza affine al protestantesimo) ha dato conto anche Guardini, per il quale l'avanzare delle scoperte scientifiche ha conferito all'«esistenza uno spazio libero dove muoversi», ma l'ha privata di «una sua dimora»¹²⁸.

Come si è visto nei precedenti capitoli, profonda è la concordanza tra Schmitt e Guardini in merito all'importanza attribuita al cristianesimo. *Cattolicesimo romano e forma politica* ha rappresentato, in questo senso, uno dei principali punti di riferimento per il *renouveau* cattolico nella Germania del primo Novecento.

La superiorità formale della Chiesa annunciata da Schmitt nel saggio appare minacciata da quel «razionalismo tecnico-economico [che] conosce soltanto un tipo di forma, cioè la precisione tecnica, lontanissima dall'idea di rappresentazione»¹²⁹. Il pensiero economico, nel suo congiungersi con il tecnico, «pretende [infatti] spiegare l'ideale con l'incorporarlo nella materialità»¹³⁰. A causa di questa nuova forma di razionalità, agli occhi di Schmitt risulta «impossibile una riunificazione

¹²⁵ *Ivi*, p. 55.

¹²⁶ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 24.

¹²⁷ *Ivi*, p. 21.

¹²⁸ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, p. 38.

¹²⁹ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 30 e p. 42.

¹³⁰ *Ivi*, p. 42.

fra la Chiesa cattolica e l'odierna forma dell'industrialismo capitalistico», almeno fintantoché «il potere basato su una situazione economica [non] sarà divenuto politico», cioè nell'esatto istante in cui «i capitalisti o i lavoratori giunti al potere si assumeranno la responsabilità, in tutte le forme, della rappresentazione statale»¹³¹. Solo allora «il cattolicesimo saprà adattarsi»¹³² al nuovo ordine sociale e politico. Ma finché ciò non avverrà, nulle sono le speranze schmittiane riposte nella capacità della Chiesa di conservare la propria superiorità formale – speranze svanite di fronte alla consolidata logica tecno-liberale.

Di qui, agli occhi di Schmitt, la necessità di riformulare il baricentro epistemologico in favore di una decisione sovrana pienamente svuotata dell'elemento sacrale. Non a caso – argomenta Galli –, per Schmitt «una cosa è la capacità formale della Chiesa, sempre presente poiché determinata dal suo rapporto con Cristo, altra cosa è l'efficacia politica diretta ed immediata di questa capacità formale. Perché questa seconda abbia senso, sarebbe necessario che il contenuto di mediazione della Chiesa potesse avere ancora valenza politica, che, in un'Europa cristiana, vigesse l'alleanza di trono ed altare»¹³³. Ma la realtà effettuale è un'altra cosa: «proprio sui contenuti della forma rappresentativa ecclesiastica» – prosegue Galli – «si è generata una scissione irresistibile e non più recuperabile (la Riforma) e che per limitarne gli effetti devastanti (le guerre civili di religione, l'inizio tragico dell'età secolarizzata) è stato necessario costruire quell'impresa tecnico-individualistica e contemporaneamente istituzionale (teologico-politica) che è lo Stato moderno, nel quale prevale non più la *complexio*, sì la decisione per la razionalità»¹³⁴.

Della razionalità moderna Esposito parla nei termini di una struttura che «deve limitarsi a confermare, o semplicemente aggiustare, il diritto vigente», mentre solo «la Chiesa di Roma può generare nuovo diritto»¹³⁵. Il nucleo dell'analisi schmittiana, secondo la ricostruzione dello studioso italiano, non può che essere «la potenza della *complexio* romana», «la sua struttura giuridico rappresentativa [che] comprende il momento analogo della *decisione*, incarnata nell'autorità personale del Papa e poi, via scendendo, nella persona dei singoli sacerdoti. [...] La direzione discendente che dall'alto porta in basso, comunicando anche all'ultimo dei ministri il potere della decisione del Cristo»¹³⁶. Direzione che deve essere considerata complementare a quella di carattere

¹³¹ *Ivi*, pp. 49-50.

¹³² *Ivi*, p. 49.

¹³³ C. Galli, *Presentazione*, in *Ivi*, pp. 3-27, ed. Giuffrè, Milano 1986, cit. p. 15.

¹³⁴ *Ivi*, p. 16.

¹³⁵ R. Esposito, *Le categorie dell'impolitico*, p. 43.

¹³⁶ *Ibid.*

ascendente, «che dal basso rimanda all'alto: dal sacerdote al Cristo [...], dalla decisione all'*idea* [...], al radicamento nella *realtà* dell'*idea*»¹³⁷.

In altri termini, lo Stato (privo di contenuti dati e predeterminati), al fine di permettere la coesistenza di decisione e forma, può solo imitare la funzione rappresentativa della Chiesa, sostituendo così alla persona di Cristo un'*idea* assente che, mediante coazione, rende presente.

Queste le parole di Schmitt:

«il processo di progressiva neutralizzazione dei diversi ambiti della vita culturale è giunto al suo termine poiché è arrivato alla tecnica. La tecnica non è più terreno neutrale nella linea di quel processo di neutralizzazione ed ogni politica della potenza può servirsi di essa. Perciò rappresentare l'epoca contemporanea, in senso spirituale, come l'epoca della tecnica può essere solo un fatto provvisorio. Il significato finale si ricava soltanto quando appare chiaro quali tipo di politica è abbastanza forte da impadronirsi della nuova tecnica e quali sono i reali raggruppamenti amico-nemico che crescono su questo terreno»¹³⁸.

Di qui l'accettazione da parte di Schmitt dell'orizzonte della tecnica come l'unico esperibile, nonché la necessità di istituire una nozione di politica "vuota" e adeguata alle circostanze – incapace cioè di rappresentare il Fondamento, se non introducendo in forma laica e secolarizzata la trascendenza. Così facendo, Schmitt darebbe per scontata l'irreversibilità della secolarizzazione in termini di processo generale. A fronte di ciò, si rende necessaria una politica che possa adeguarsi concretamente alla nuova realtà secolarizzata, governata dal razionalismo tecnico-economico:

«si può osservare, quasi in ogni discorso, quanto profondamente il metodo tecnico-scientifico domini oggi il pensiero: ad esempio, nelle tradizionali dimostrazioni dell'esistenza di Dio [...]. L'immaginario dei moderni abitanti delle metropoli è tutto pieno, fino nei suoi ultimi atomi, di concezioni tecniche e industriali, che vengono proiettate nella dimensione cosmica o metafisica. Per questa ingenua mitologia meccanicistica e matematica tutto il mondo è diventato una gigantesca dinamo; e qui non c'è alcuna distinzione di classe. L'immagine del mondo di un moderno imprenditore industriale assomiglia a quella del proletario industriale come un gemello assomiglia all'altro. Perciò si intendono reciprocamente tanto bene, quando lottano uniti per il trionfo del pensiero economico. [...] Il grande imprenditore non ha un ideale diverso da quello di Lenin, e cioè una "Terra elettrificata"; sono soltanto in disaccordo sul metodo migliore per attuare l'elettrificazione»¹³⁹.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, p. 182.

¹³⁹ *Id.*, *Cattolicesimo romano e forma politica*, pp. 27-28.

Ciò di cui Schmitt prende coscienza è la necessità di un vero e proprio cambio di prospettiva e di mentalità, giacché nel secolo della tecnica ogni problema è suscettibile di essere risolto per mezzo di essa. In forza di ciò, il cattolicesimo, con la sua idea politica e superiorità formale, «contraddice [...] tutto ciò che il pensiero economico sente come elemento della propria oggettività, della propria probità e della propria razionalità. Il razionalismo della Chiesa cattolica abbraccia moralmente la natura psicologica e sociologica degli uomini e non concerne, come l'industria e la tecnica, il dominio e l'utilizzazione della materia»¹⁴⁰. La forza del cattolicesimo, insomma, «riposa nell'umano e, insieme, nello spirituale» e alla materia «fornisce una direzione; a differenza del razionalismo tecnico-economico, non dà ricette per la manipolazione della materia»¹⁴¹.

Tale forma di razionalismo ha costruito «nella metropoli moderna [...] un edificio in cui tutto procede in base ai calcoli»¹⁴². In ciò risiede la paura dei cattolici nel constatare

«che qui il concetto di “razionale” è distorto [...]. [...] Razionale significa ormai soltanto un meccanismo di produzione posto al servizio della soddisfazione di qualunque bisogno materiale, senza che ci si interroghi sulla razionalità dello scopo – l'unica cosa importante – a cui quel meccanismo supremamente razionale è disponibile. [Al] pensiero economico [...] ogni cosa va bene, se può essere procurata con i suoi mezzi tecnici [...]. La Chiesa è per quel pensiero uno strano fenomeno, ma non più strano di altre cose “irrazionali”. Ci sono degli uomini che hanno bisogni religiosi: bene, si tratta di soddisfarli adeguatamente. [...] Quando finalmente le lampade perpetue di tutti gli altari cattolici saranno alimentate dalla stessa centrale elettrica che fornisce energia ai teatri e alle sale da ballo della città, allora il cattolicesimo sarà diventato una faccenda comprensibile e del tutto evidente anche alla sensibilità del pensiero economico»¹⁴³.

Ma fintantoché permane anche solo un residuo di idea, l'attitudine resta quella di concepire qualcosa di antecedente al mero dato materiale: una certa forma di trascendenza, un'autorità che proviene dall'alto. «E questo, a un pensiero che vuole trarre le proprie norme dall'immanenza della dimensione tecnico-economico, appare come un'intromissione dall'esterno, una interferenza nell'automatismo della macchina»¹⁴⁴, in cui le cose e gli uomini si governano da sé.

Ovunque infatti «si collochi la dimensione religiosa, questa dimostra sempre la propria efficacia assorbente e assolutizzante, e quando la religione è privata, allora, di rimando, il “privato” viene

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 28-29.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 30.

¹⁴² *Ivi*, p. 31.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 32-33.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 54.

santificato religiosamente»¹⁴⁵. Ma proprio in ciò consiste «il grande tradimento che si imputa alla Chiesa romana», cioè l'incapacità di concepire «Cristo come un privato» e «il cristianesimo come affare privato e puramente interiore, facendone anzi un'istituzione formale e visibile»¹⁴⁶. Pertanto, pur riconoscendo un importante ruolo al cattolicesimo, Schmitt pare provvisoriamente abbandonare la speranza per una piena restaurazione della *complexio oppositorum* che fa capo alla Chiesa di Roma.

La riflessione di Guardini concernente la superiorità del cattolicesimo si muove all'interno del medesimo solco inaugurato da Schmitt nel saggio del '23. In una lettera destinata al giurista, scritta all'indomani della pubblicazione del saggio sull'opposizione polare, il teologo italo-tedesco scrive: «proprio questo è il punto del quale avrei discusso volentieri con Lei. Il mio scritto sul concetto di opposizione polare, al quale lavoravo da vent'anni esatti, è finalmente uscito. Credo che le questioni ivi trattate interessino anche Lei, e per me sarebbe davvero particolarmente prezioso che Lei mi manifestasse le sue vedute»¹⁴⁷. Il saggio guardiniano del '25 è, in effetti, un tentativo di risposta volto a ripensare la natura del cattolicesimo alla luce della (indebita) torsione ermeneutica promossa da Schmitt all'interno di *Cattolicesimo romano e forma politica*; una torsione che – si vedrà – riduce il cattolicesimo a mero prodotto culturale incompiuto e parziale. Declinando così il rapporto tra i due pensatori in una prospettiva che Borghesi, a ragione, definisce «di *concordia-discors*»¹⁴⁸.

Come del resto nota anche Esposito, la superiorità riconosciuta da Schmitt al cattolicesimo ritorna nella definizione di *Weltanschauung* guardiniana¹⁴⁹. *Weltanschauung* – argomenta Guardini – è «un moto conoscitivo volto, in un modo tutto speciale, alla totalità delle cose [...]»¹⁵⁰. È «una presa di posizione di chi guarda di fronte al mondo come gli viene incontro»¹⁵¹. Ma perché questo si realizzi – affinché cioè lo sguardo della *Weltanschauung* possa irrompere nel mondo – occorre un punto di vista che da esso si distanzi. È il gesto di Cristo. Il cui sguardo incarna il moto della *Weltanschauung*. Egli – osserva Guardini – «possiede il potere di far fronte alla struttura concreta, al destino concreto»¹⁵².

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 57.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 63.

¹⁴⁷ Lettera di Guardini a Schmitt, 6/01/1926, trad. it. in G. Magrì, *Dal volto alla maschera*, p. 235.

¹⁴⁸ M. Borghesi, *Romano Guardini. Anatomia della vita e conoscenza affettiva*, p. 102.

¹⁴⁹ Cfr. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, pp. 45 ss.

¹⁵⁰ R. Guardini, *Vom Wesen Katholischer Weltanschauung*, in «Die Schildgenossen», 1923, trad. it. *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 2022, cit. p. 16.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 20.

¹⁵² *Ivi*, p. 33.

Il rilievo posto in essere da Esposito è certamente pertinente. E tuttavia, come già accennato, se l'accordo fra Guardini e Schmitt riguarda l'idea della *complexio*, questa in Schmitt risulta però «sbilanciata verso il polo classico-romanisch»¹⁵³. Confinando così il cattolicesimo in un'ottica conservatrice che mal si accorda con la vera natura della *complexio*, ossia la capacità del punto di vista della fede di trascendere qualsivoglia tipologia storica.

Siffatto nodo problematico risale allo scritto sull'opposizione polare del '25, in cui Guardini mette a punto la sua teoria della polarità, volendo indicare con essa la costante tensione tra immanenza e trascendenza che contraddistingue la vita. L'accento posto sulla nozione di opposizione polare – come si è visto – non ha lasciato Guardini indifferente di fronte al saggio schmittiano sul cattolicesimo. Di notevole interesse appare al teologo italo-tedesco l'enfasi posta sul concetto cattolico-romano di natura, a cui è del tutto estranea la separazione fra un mondo tecnicizzato e una natura romaniticamente inviolata. Nondimeno, alcune perplessità restano. Scrive Guardini: «ho dovuto fare un intervento a Rothenfels e ho sviluppato alcuni pensieri che erano diventati per me particolarmente significativi. [...] Sono stato sollecitato a ciò dallo scritto di Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, del quale però non sottoscrivo tutto. Alcune cose mi sembrano fortemente sovraccentuate. E si incorre nell'errore di identificare “cattolico” e romano»¹⁵⁴.

Commentando il senso dell'obiezione, Magri osserva che «Guardini non scrive “römisch”, come nel titolo del *Büchlein* di Schmitt, ma “romanisch”: che in linguistica e in filologia vale, più o meno, “romanzo” e in storia dell'arte “romanico”. “Romanisch”, cioè, designa in tedesco, più precisamente di “römisch”, l'antitesi, o il polo opposto, di “gotisch” o di “germanisch”: in ogni caso, un “tipo” spirituale, una formazione culturale parziale»¹⁵⁵. Guardini, insomma, nonostante il saggio di Schmitt critichi il modello che fa della Chiesa il “contropolo”, ne coglie la sottile flessione verso una identificazione tra il cattolicesimo e una impostazione classico-romanica. Con il classicismo cattolico che identifica il cattolicesimo come il principio della forma, trascurando – commenta Borghesi – «l'aspetto “informale”, quello della soggettività»¹⁵⁶.

¹⁵³ M. Borghesi, *Romano Guardini. Anatomia della vita e conoscenza affettiva*, p. 102.

¹⁵⁴ R. Guardini, *Rettung des Politischen*, in «Die Schildgenossen», 4, 1923/24, trad. it. in G. Magri, *Dal Volto alla Maschera*, p. 209.

¹⁵⁵ G. Magri, *Dal volto alla maschera*, p. 209.

¹⁵⁶ M. Borghesi, *Romano Guardini. Anatomia della vita e conoscenza affettiva*, p. 50.

Su questo punto convergono le posizioni di Guardini e del giurista Karl Neundörfer¹⁵⁷, il quale, in un contributo del 1926 intitolato *Die Kirchenpolitik des italienischen Faschismus*, associa il cattolicesimo schmittiano al fenomeno fascista, dichiarando: «fondamentalmente la posizione politica del regime italiano unisce in sé un forte antiliberalismo a un filo-cattolicesimo dichiarato, in modo del tutto simile a quello [...] della linea di un Carl Schmitt in Germania»¹⁵⁸. In esso, «però, il cattolicesimo viene preso nella sua essenza solo come un fattore culturale, che si può approvare e favorire anche senza una personale prassi ecclesiale, anzi addirittura con una professione personale di ateismo»¹⁵⁹.

Con queste parole, Neundörfer mostra di cogliere molto bene il pericolo del cattolicesimo schmittiano. Un cattolicesimo nel quale la Chiesa prende corpo quale *complexio oppositorum* solo formalmente. Mentre nella crisi etico-sociale di più ampio respiro che interessa il mondo post-bellico, essa rappresenta solo la forma contro il minacciante caos – della quale Schmitt fa uso in senso politico e culturale, a prescindere dalla sua personale adesione. Rispetto a tale riduzione operata da Schmitt, Guardini prende posizione nel saggio sull'opposizione polare, che, della prospettiva schmittiana rappresenta una rettifica volta a ripensare la natura stessa del cattolicesimo nell'età moderna. Qualora – come accade in Schmitt – il cattolicesimo sia identificato con il polo romanico-classico, escludendo quello gotico-tedesco, la Chiesa si condannerebbe a essere solo uno fra i diversi punti di resistenza contro il dilagare della soggettività moderna – una Chiesa autoritaria, nemica della libertà. Per il sentire moderno – argomenta Guardini già nel 1922 – la religione ricade nella sfera della soggettività, mentre la Chiesa diventa l'oggettività formale e anti-liberale, mero «valore limite del soggettivo, non più vita incarnata, ma [...] formale istituzione»¹⁶⁰.

Come si legge nei *Diari*, per Schmitt «la stessa organizzazione della Chiesa conserva ancora innumerevoli elementi dell'Impero Romano nella sua concreta realtà storica e sociologica. [...] Esteticamente determinato è il classico <...> diritto <?> in contrasto con il romantico. Con tutti gli attributi del classico, specialmente la grande retorica, la costrizione alla chiarezza la religiosità del classico, la coscienza e la responsabilità che gli appartiene, il coraggio del dogma, della dittatura e

¹⁵⁷ A Neundörfer Guardini dedica *L'opposizione polare*, precisando l'imprescindibile influenza del giurista in ordine ai temi trattati nel saggio (Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare*, p. 67). Magrì giunge addirittura a ipotizzare che sia stato proprio Neundörfer a suscitare in Guardini l'interesse per l'opera di Schmitt (Cfr. G. Magrì, *Dal volto alla maschera*, p. 204).

¹⁵⁸ K. Neundörfer, *Die Kirchenpolitik des italienischen Faschismus*, in «Hochland», 1926, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, cit. p. 296.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1922, trad. it. *Il senso della Chiesa*, in Id., *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 9-124, cit. p. 24.

della precisione del dogma, precisione e decisione»¹⁶¹. Dall'appunto di Schmitt risulta evidente come Guardini abbia colto nel segno. La *complexio oppositorum* propria del cattolicesimo e posta al centro del saggio schmittiano del '23 risulta sbilanciata in favore del polo istituzionale, oggettivo, classico-romano. L'accento cade dunque sull'ordine e sul dogma, impropriamente colti da Schmitt quali trasparenti manifestazioni di una dittatura ecclesiale – e non, nel caso dei dogmi, quali esibizioni di una fede teologicamente salda e matura. Guardini coglie così efficacemente il tentativo di strumentalizzazione in chiave politica indirizzato all'ecclesiologia cattolica, che riduce la Chiesa a puro modello di ordine a cui Schmitt dimostra attenzione e interesse. Se, in altri termini, Schmitt ritiene improbabile il superamento della logica tecnico-economicistica moderna, di fronte alla quale il potere della *complexio* esala il suo ultimo respiro, ciò dipende strettamente dalla specifica concezione del cattolicesimo di cui il giurista si fa portavoce, vale a dire un cattolicesimo concepito quale dato parziale e limitato; anomalo perché fissato solo su uno dei due poli – quello romanico –, quindi incapace di abbracciare con efficacia le contrapposizioni.

Da qui si fa strada in Guardini la necessità di affermare lo spazio di libertà proprio della Chiesa di fronte al dilagare della soggettività moderna. «Il cattolicesimo essenziale non è un tipo. [...] Esso abbraccia tutte le possibilità tipiche, come le abbraccia la vita stessa»¹⁶². È trans-strutturale. In questo modo, Guardini corregge quella deriva oggettiva e autoritaria che investe la Chiesa, peraltro sostenuta da Schmitt. Rimarcando così l'unitarietà di libertà e ordine (polo soggettivo e polo oggettivo) all'interno di un'unica totalità.

Contestualmente a Schmitt, Guardini non manca, inoltre, di constatare un profondo cambio di paradigma interno al mondo moderno, che investe il delicato e privilegiato rapporto tra l'uomo e la terra. Per mezzo dell'affermarsi di una cultura anti-cristiana, «l'uomo perde il suo luogo permanente e obiettivo, quale gli era assegnato nella vecchia immagine del mondo, e avverte un senso di abbandono, anzi di minaccia [...]»¹⁶³. E «dove è il suo luogo? Non il suo luogo immediato e naturale, come lo ha ogni oggetto materiale, ma il suo luogo esistenziale? Il Medio Evo aveva risposto: è la terra; e la terra è il centro dell'universo. Così si definiva la posizione dell'uomo nell'insieme dell'essere, la sua dignità e la sua responsabilità. Ma le nuove conoscenze

¹⁶¹ C. Schmitt, *Der Schatten Gottes. Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924*, Duncker & Humblot, Berlin 2014, cit. p. 395, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 296.

¹⁶² R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, p. 42.

¹⁶³ *Ivi*, p. 39.

astronomiche scacciano la terra dalla sua posizione. [...] “Dove” è dunque il luogo dell’esistenza umana?»¹⁶⁴.

In ordine a tale quesito, Schmitt si esprime apertamente – oltre che in *Terra e mare* – nel *Dialogo sul nuovo spazio*. Qui il giurista, riportando un fittizio dialogo tra uno storico (sotto le cui spoglie si cela lo stesso Schmitt), uno scienziato e un «tecono-futurista»¹⁶⁵ americano, si esprime in questi termini: «la Bibbia [...] dal principio alla fine si occupa dell’opposizione fra terra e mare, anzi, ne è addirittura impregnata»¹⁶⁶.

In particolare, «nel primo capitolo del *Genesi*, che narra la storia della creazione, si dice che Dio creò il mondo operando una serie di separazioni successive: dapprima separò la luce dalle tenebre; poi la regione del cielo, il firmamento, dalle acque al di sopra e al di sotto di esso; infine la terra asciutta dal mare, assegnando all’uomo la terra asciutta come dimora»¹⁶⁷. Proprio nella Bibbia è rinvenibile la più decisa presa di posizione a favore di un’esistenza terranea: «Dio ha assegnato all’uomo la terraferma come luogo di residenza, respingendo il mare ai margini di tale luogo. Lì esso sta in agguato come un pericolo costante e una minaccia per l’uomo. Il mare è estraneo e ostile all’uomo, non è uno spazio vitale. Per la Bibbia solo la terraferma lo è»¹⁶⁸. Non è un caso, allora, che l’*Apocalisse* di Giovanni descriva un mostro sorgere dal mare, «una bestia che aveva dieci corna e sette teste, sulle corna dieci diademi e su ciascuna testa un titolo blasfemo» (Ap, 13, 1,2). L’Apostolo, nel narrare di una nuova terra purificata dal male e dal peccato, recita: «*e vidi un nuovo cielo e una nuova terra; Il cielo di prima, la terra di prima sono spariti, Il mare non esiste più*» (Ap 21, 1). Commentando questo passo, Schmitt osserva che «sulla terra purificata e trasfigurata non c’è alcun oceano. Insieme al peccato e al male svanisce anche il mare. [...] Dal racconto della creazione, nel *Genesi*, sino alla fine dell’*Apocalisse*, la Bibbia contiene l’opposizione fra terra e mare»¹⁶⁹.

Le analogie si spingono però ben oltre. Prestando attenzione ai tre significati che Schmitt attribuisce al termine *Nomos* (*Nehmen*, *Teilen*, *Weiden*), l’etimologia del verbo *Weiden* nasconderebbe un celato significato biblico, potendo essere tradotto e con “produrre” e, soprattutto,

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 48.

¹⁶⁵ G. Gurisatti, *Postfazione*, in C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, pp. 105-117, cit. p. 111.

¹⁶⁶ C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, p. 50.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ivi*, pp. 50-51.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 53.

con “coltivare”¹⁷⁰. L’atto di coltivare e di prendersi cura della terra rappresenterebbe, in quest’ottica, il compito proprio dell’uomo: sorprendentemente la medesima mansione assegnata da Dio ad Adamo ed Eva nel Giardino dell’Eden. E nonostante le evidenti differenze tutt’altro che trascurabili tra i due casi – per cui nel primo il possesso della terra deriva da un atto di appropriazione del tutto arbitrario, mentre nel secondo il Giardino è libero dono di Dio –, tale nesso etimologico dimostra l’inaggirabile rilievo che l’elemento tellurico ricopre nella narrazione biblica.

Precisamente in tale contesto, Schmitt, forte delle evidenze tratte dai testi sacri, ritorna sul nesso tra tecnica ed esistenza marittima, per cui

«il centro e il nucleo di un’esistenza terranea – con tutti i suoi ordinamenti concreti – è la casa. Casa e proprietà, matrimonio, famiglia e diritto di successione, tutto questo si forma sulla base di un’esistenza terranea, in particolare della vita dedicata all’agricoltura. [...] Al cuore dell’esistenza terranea sta quindi la casa. Invece al cuore di un’esistenza marittima viaggia la nave, che già di per sé è un mezzo tecnico assai più di una casa, e in modo molto più intenso. La casa è quiete, la nave movimento. Anche lo spazio in cui si muove la nave è uno spazio diverso da quello in cui si trova la casa»¹⁷¹.

E questo ordinamento terraneo, al cui centro è posta la casa, ha con la tecnica un rapporto fondamentalmente diverso rispetto a un’esistenza marittima: «una assolutizzazione della tecnica e

¹⁷⁰ Schmitt fa qui esplicitamente riferimento alla figura di Abramo in cerca di luoghi per la coltivazione e l’allevamento del bestiame. Cfr. Id., *Le categorie del politico*, p. 208.

¹⁷¹ *Ivi*, pp. 77-78. Esaminando la letteratura critica connessa al tema della liquidità si mostrano preziose le analisi condotte dal sociologo polacco Zygmunt Bauman. Egli scrive: «una società può essere definita “liquido-moderna” se le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure. [...] La vita liquida, come la società liquido-moderna, non è in grado di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo» (Z. Bauman, *Vivere in un mondo liquido-moderno, Introduzione*, in Id., *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge 2005, trad. it. *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008, cit. p. VII). Queste «si scompongono e si sciogliono più in fretta del tempo necessario a fargliene assumere una [...]. È improbabile che le forme sociali, siano esse già presenti o soltanto accennate, abbiano a disposizione abbastanza tempo per solidificarsi, né esse possono più servire da quadri di riferimento per le azioni umane e per le strategie di vita a lungo termine, data la loro breve speranza di vita [...]» (Id., *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari 2007, cit. p. 5). A differenza della modernità solida (tellurica, direbbe Schmitt) incardinata su presupposti valoriali forti, sulla ricerca costante di un ordine da promuovere e conservare, che anela all’eternità, la modernità liquida è flusso costante di mutamento, apice del divenire: «la vita nella società liquido-moderna non può mai fermarsi. Deve modernizzarsi [...] o perire» (Id., *La modernità liquida rivisitata, Prefazione*, in Id., *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000, trad. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2011, cit. p. IX). La liquidità, insomma, coinciderebbe con l’assenza di radici e stabilità: puro sradicamento, mancanza di confini e di limiti.

del progresso tecnico [...] che si può riassumere con la formula “tecnica scatenata” si sviluppa soltanto con il presupposto, sul terreno propizio e nel clima di un’esistenza marittima»¹⁷².

Dai passi biblici Schmitt deduce, quindi, la natura malvagia del mare, destinato a essere escatologicamente trasceso e vinto da Dio per mezzo della creazione di un nuovo regno tellurico. Così, la condotta del buon cristiano impedirebbe, a detta del giurista, di prestare consenso all’elemento marittimo, il quale dovrebbe anzi venire inteso come forza nemica da combattere in quanto incarnazione dell’Anticristo, dell’anomia e della liquidità marittima.

A queste latitudini sono però evidenti alcune criticità che si situano proprio al cuore dell’interpretazione teologica in ordine all’opposizione terra-mare. L’equazione proposta, che vede nel mare una rappresentazione del male e del caos, sembrerebbe infatti sfociare in una contraddizione, poiché incapace di concepire, oltre alla terra, anche il mare come creazione divina. Nei testi sacri si legge infatti che «in principio [...] lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gen 1, 2), e che «del Signore è la terra e quanto contiene, l’universo e i suoi abitanti. È lui che l’ha fondata sui mari, e sui fiumi l’ha stabilita» (Sal 24, 1-2). Contro ogni teologia dualistica viene rimarcato che nella mano di Dio «sono gli abissi della terra, sono sue le vette dei monti. Suo è il mare, Egli l’ha fatto, le sue mani hanno plasmato la terra» (Sal 94, 4-5) e che «tutto ciò che vuole il Signore, Egli lo compie in cielo e sulla terra, nei mari e in tutti gli abissi» (Sal 134, 6). Pertanto, se il mare fosse una realtà malvagia, non si comprenderebbe come possa lo spirito di Dio (bene assoluto) esservi immerso, né di come Egli voglia contaminarsi camminandoci sopra. Non solo. Nel *Nuovo Testamento*, Gesù invita Pietro a gettare le reti nel mare di Galilea, con il risultato di un’ingente quantità di pesci catturati. Di contro, se l’interpretazione schmittiana fosse corretta, allora pescare nel mare rappresenterebbe un’empietà. Piuttosto, lungi dall’essere una realtà malvagia, il mare –

¹⁷² *Ivi*, pp. 78-79. Diversamente, oggi si direbbe che l’uomo vive ovunque e in nessun luogo: non perché si muova in continuazione da un luogo a un altro (anche se i mezzi di trasporto lo permetterebbero), ma perché oggi la vita umana è, secondo la nota espressione di Luciano Floridi, «online», costantemente incastrata in un limbo tra l’*online* e l’*offline*. L’*homo technologicus* vive di e nella tecnologia (L. Floridi, *The Ethics of Artificial Intelligence. Principles, Challenges, and Opportunities*, Oxford University Press, Oxford 2022, trad. it. *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022, pp. 123-124). Facendo esplicito riferimento al mondo virtuale creato dall’applicazione *Second Life*, la sociologa Sherry Turkle spiega, ad esempio, come la tecnologia permetta all’individuo di superare molte delle sue paure e insicurezze: vivere in quello che oggi è definito metaverso – osserva Turkle – permette di creare *ex nihilo* «un avatar, una casa, una famiglia e una vita sociale [...]» (S. Turkle, *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, New York 2011, trad. it. *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Einaudi, Torino 2019, cit. p. 3). Il problema è che a distanza di tempo «queste rappresentazioni dell’identità possono sembrare l’identità stessa». Così facendo, la tecnologia elimina il contatto diretto con ciò che realmente è importante: impegnarsi, ad esempio, in una relazione d’amore significa «assaporare le sorprese e le differenze nel guardare il mondo dalla prospettiva di un’altra persona, plasmata da storia, biologia, traumi e gioie. I computer [o le tecnologie] non hanno queste esperienze da condividere» e per questo ridisegnano «il paesaggio della nostra vita emotiva [...]» (*Ivi*, p. 9 e p. 23). Ma soprattutto, adeguandosi alla narrazione schmittiana, si direbbe che la tecnologia elimina il contatto con ciò che è concreto, con la terra, in favore di una liquidità che tutto modifica e per cui nulla è imm modificabile.

come scrive San Tommaso – è segno di Dio quale «oceano infinito [...]»¹⁷³. Il mare è *imago Dei*, e in quanto tale non è destinato alla distruzione, bensì a inverarsi nel regno celeste.

A prescindere dalla contraddizione qui emersa, la cui giustificazione richiederebbe scomodare questioni esegetiche troppo complesse, la natura delle tematiche affrontate da Schmitt nei saggi del dopoguerra farebbe davvero propendere verso l'individuazione di una postura interpretativa di natura teologica. Tanto evidente da contribuire all'immagine di Schmitt come di un autore sinceramente attento e sensibile a tematiche di ordine teologico-metafisico. Immagine che contrasta con l'intento strumentalistico osservato in *Cattolicesimo romano e forma politica*.

Se è dunque l'ambiguità a contraddistinguere il rapporto tra il giurista e il cattolicesimo, il saggio di Borghesi incentrato sulla (non tanto) celata influenza gnostica presente nell'opera di Schmitt si dimostra una tappa obbligata al fine di precisare tale sospetto legame.

¹⁷³ T. d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 11.

V. Una tensione instabile

1. Una lettura alternativa

Le intuizioni poste a tema negli scritti schmittiani coprono un arco temporale molto ampio (più di vent'anni), nel trascorrere del quale si sono susseguiti numerosi eventi – personali e non – che, a parere di alcuni interpreti, hanno alterato il peso esercitato dalla religione e dalla teologia all'interno della prospettiva del giurista tedesco.

Borghesi, conscio di questi eventi, muove dalla necessità di rettificare la narrazione standard elaborata intorno al rapporto tra Schmitt e il cattolicesimo, integrando la prospettiva contenuta nei *Diari*¹ del giurista – con la consapevolezza di non poter pervenire a una risposta univoca circa l'intricato e tormentato legame tra la riflessione giuridico-politica schmittiana e l'influenza della sfera teologica. del giurista.

Generalmente, la narrazione convenzionale, sostenuta da autori quali Benderksy e Tommissen², scandisce il pensiero di Schmitt in due distinte fasi: una cattolica e un'altra, risalente agli anni '20, corrispondente a un decisionismo di matrice laica³. In questa lettura – come testimonia Brian J. Fox –, Schmitt sarebbe rimasto un pensatore «“cattolico” e un “teologo politico” fino alla metà degli anni Venti, quando si orienta verso un decisionismo laico»⁴. Una scelta motivata dal «secondo matrimonio non canonico [...] nel 1926» con Duska Todorović, e che «i commentatori sottolineano spesso [...] come il fattore biograficamente saliente per datare la svolta da un'associazione iniziale con il cattolicesimo politico al suo successivo autoritarismo nazista. Questo successivo approccio alla politica portò Schmitt alla dittatura plebiscitaria negli ultimi anni della Repubblica di Weimar e

¹ Cfr. C. Schmitt, *Jugendbriefe. Briefschaften an seine Schwester Auguste 1905 bis 1913*, Akademie Verlag, Berlin 2000; Id., *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, Akademie Verlag, Berlin 2003; Id., *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Akademie Verlag, Berlin 2005; Id., *Der Schatten Gottes.*; Id., *Tagebücher 1930 bis 1934*, Akademie Verlag, Berlin 2010.

² Cfr. J. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*; P. Tommissen, *Versuch einer Carl-Schmitt Bibliographie*, Academia Moralis, Düsseldorf 1953. Si veda, inoltre, la nuova e più aggiornata bibliografia su Schmitt ad opera di A. de Benoist, *Carl Schmitt. Internationale Bibliografie Der Primär-und Sekundärliteratur*, Arez, Graz 2010.

³ Verrebbe da sé includere anche Meier nel novero di quegli autori che rimarcano l'importanza della dimensione cristiano-teologica nel quadro dell'opera di Schmitt. E tuttavia, Borghesi non cita mai direttamente il filosofo tedesco, se non nella bibliografia generale. Riportando, peraltro, solo il saggio sul dialogo nascosto tra Strauss e Schmitt, ma non quello dedicato alla teologia politica.

⁴ B.J. Fox, *Carl Schmitt and Political Catholicism. Friend or Foe?*, New York Graduate Center, New York City 2015, cit. p. 5.

poi ad accettare prontamente il regime nazionalsocialista una volta che questo regime era salito al potere»⁵.

Contro questa narrazione, Borghesi, forte anche della lettura degli epistolari, dei diari personali del giurista, delle testimonianze di persone vicine al giurista e dei contributi del biografo Reinhard Mehring – per il quale «oggi un’interpretazione “cattolica” [di Schmitt] è a dir poco rischiosa»⁶ –, ritiene doveroso rimodulare il peso del cattolicesimo nello Schmitt degli anni ’10, a cui, diversamente, viene attribuito «un ruolo marginale nella formazione e nell’evoluzione del pensiero dell’autore»⁷. L’ipotesi profilata nel saggio vede dunque la formazione giovanile di Schmitt articolarsi in tre distinti momenti: «una fase gnostico-manichea» – influenzata dalla lettura di autori quali Däubler e Otto Weininger; «una fase di convivenza e di tensione “instabile” tra manicheismo e cattolicesimo» – sancita dall’interesse per le opere di Konrad Weiss e Franz Blei; e, infine, «una terza fase di ritorno al manicheismo giovanile»⁸. A onor del vero, va detto che la lettura gnostica e manichea qui proposta non viene valutata da Borghesi come una verità inoppugnabile, volendo evitare di comprendere Schmitt come «un autore integralmente manicheo e gnostico senza che il cristianesimo eserciti in lui alcuna influenza»⁹. Compito, quest’ultimo, in realtà impraticabile, data l’ambiguità che circonda la figura di Schmitt nella sua interezza – tanto intellettuale quanto personale.

Restando nel solco della prospettiva promossa da Borghesi, i riferimenti circa l’importanza del cattolicesimo nei saggi schmittiani poc’anzi citati non dovrebbero essere totalmente sottovalutati. Scritti come *Cattolicesimo romano e forma politica* e *La visibilità della Chiesa* si collocano, infatti, all’interno della seconda fase del pensiero di Schmitt, in cui il cattolicesimo ricopre, a tutti gli effetti, un ruolo centrale nello sviluppo della riflessione del giurista. Convinzione a cui si deve restare fedeli nonostante il commento di Mehring per cui Schmitt sarebbe solo un fedele occasionale: «anche se di tanto in tanto andava in chiesa e celebrava i giorni sacri importanti, i rituali quotidiani della religione non significavano molto per lui. Era senza dubbio una persona religiosa, ma che rivendicava il diritto a una definizione sovrana del proprio cristianesimo»¹⁰. In

⁵ *Ibid.*

⁶ R. Mehring, *A “Catholic Layman of German Nationality and Citizenship”? Carl Schmitt and the Religiosity of Life*, in J. Meierhenrich-O. Simons (a cura di), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, New York 2016, pp. 73-95, cit. p. 75. Cfr. anche Id., *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, C.H. Beck Verlag, München 2009, di cui esiste una traduzione inglese dal titolo *Carl Schmitt. A biography*, Polity Press, Cambridge 2014.

⁷ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 12.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 13.

¹⁰ R. Mehring, *A Catholic Layman*, p. 79.

formula: «Schmitt non era un figlio fedele della Chiesa»¹¹. Un giudizio, questo, che pur non volendo negare l'importanza dei contributi più “cattolici” di Schmitt, certamente mette in guardia sulla natura della credenza religiosa del giurista, che – si vedrà – potrebbe persino essere definita strumentalistica.

Una valutazione diversa è invece riservata agli scritti del dopoguerra – o comunque successivi all'allontanamento di Schmitt dal nazionalsocialismo –, tra cui compaiono *Terra e mare, Il nomos della terra* e *Dialogo sul nuovo spazio*. Saggi nei quali emergerebbe, invero, quel sottinteso intento strumentalistico che il giurista riserverebbe al cattolicesimo. A testimoniare lo è il già citato saggio di Neundörfer, il quale – come si è visto – associa il cattolicesimo di matrice schmittiana al fascismo italiano, enfatizzando così il carattere meramente culturale, formale e antiliberalista del cattolicesimo stesso in una prospettiva che può persino dichiararsi atea.

Le critiche di Neundörfer appaiono qui del tutto in linea con il giudizio di Mehring per cui «oggi un'interpretazione “cattolica” [di Schmitt] è a dir poco rischiosa»¹². Il cattolicesimo del giurista risulterebbe difatti appiattito sulla mera funzione di argine (*Katechon*) contro il dilagare della completa anomia. Con l'operazione tentata nel dopoguerra – ovvero la ri-cattolicizzazione della sua opera – «rigorosamente respinta dal cattolicesimo tedesco» –, soprattutto alla luce della «offensiva pubblicazione del 1950»¹³. Le confessioni contenute in *Ex Captivitate Salus* (1950), infatti, documentano tale intento¹⁴. Nondimeno, sentenzia Mehring, «il cattolicesimo maggioritario non accettò Schmitt come partigiano integerrimo e cattolico dogmaticamente convinto. Schmitt aveva una visione simile e nelle sue ultime opere non si è presentato più come un vero pensatore “cattolico”»¹⁵.

2. L'influenza di Marcione

Nell'economia generale del saggio, Borghesi attribuisce una significativa rilevanza al contesto storico e culturale della Germania del primo Novecento; nel cui ventre viene a costituirsi un primo,

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, p. 75.

¹³ *Ivi*, p. 90

¹⁴ Diversi sono i riferimenti a narrazioni bibliche presenti nel testo: la vergogna provata da Adamo ed Eva per la loro nudità a seguito del peccato – condizione che Schmitt attribuisce a se stesso, un prigioniero imbarazzato per la sua detenzione; le figure di Caino e Abele – che rappresentano il politico, la guerra, la coppia amico-nemico, e, più in generale, il fratricidio da cui ha avuto inizio la storia dell'umanità; infine, svariati accenni a Dio e alla Chiesa. Cfr. C. Schmitt, *La sapienza della cella*, pp. 81 ss.

¹⁵ R. Mehring, *A Catholic Layman*, p. 90.

fondamentale impulso manicheo. Negli anni immediatamente precedenti al primo conflitto mondiale, nel pieno di quel processo denominato dallo storico George Mosse «nazionalizzazione delle masse»¹⁶, intellettuali e accademici divengono i principali fautori dei processi di educazione e della collettività, quali depositari di un sapere finalizzato all'esaltazione delle strutture politico-sociali della Germania guglielmina. Nella ricostruzione di Mosse, a partire dall'Ottocento la Germania avrebbe subito un imponente processo pedagogico finalizzato alla costituzione, mediante simboli politici, religiosi e svariati rituali, di una nuova religione improntata al culto della Nazione come simbolo del processo di secolarizzazione che ha condotto alla traduzione in termini secolari e politici di forme e simboli teologici. In questo nuovo quadro, il culto della Nazione, la mobilitazione delle masse e il risveglio del sentimento nazionalista determinano il fallimento della politica di equilibrio inaugurata da Bismarck, aprendo così alla concreta possibilità della guerra. Una guerra accolta con fervore dagli intellettuali tedeschi, interpreti di un risveglio spirituale finalizzato a curare la crisi spirituale e morale dell'individualismo borghese. Così da consentire alla «cultura in armi» di diventare «la linfa *del manicheismo teologico e filosofico tedesco dei primi del Novecento*»¹⁷.

Quest'ultimo poggia su quelle che sono le polarità ontologiche che caratterizzano l'esistenza umana. Come scrive Guardini, «questo è quello che i miti e le cosmogonie in sostanza vogliono dire quando parlano della lotta tra i due principi fondamentali della vita. Solo che la loro concezione è ancora in balia di quello che si potrebbe chiamare il peccato originale metafisico: una delle due parti è definita buona, l'altra cattiva; uno spirito, l'altro materia; la luce e la tenebra; o addirittura il divino o il terrestre»¹⁸. Se, dunque, il manicheismo procede correttamente nell'individuare le polarità, esso commette invece l'errore di pensare tali polarità non come co-esistenti ma come contrapposizioni e contraddizioni etico-metafisiche. «A questo manicheismo filosofico» – scrive Borghesi – «la Grande Guerra fornì l'occasione per radicalizzarsi», trasformando «le polarità ontologiche in polarità morali tra nemici politici e storici precisi, Inghilterra e Francia, identificandole con alcune polarità tipiche della Modernità già in parte avversate: [...] l'inglese diviene [...] il rappresentante della *Zivilisation* in guerra con la *Kultur* tedesca»¹⁹. È così disegnata

¹⁶ G.L. Mosse, *The Nazionalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, Howard Ferting Pub, New York 1975, trad. it., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna 1975.

¹⁷ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 31.

¹⁸ R. Guardini, *L'opposizione polare*, p. 197.

¹⁹ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 33.

la lotta tra un polo rappresentante le qualità morali dei tedeschi e un altro incarnante il male delle spiritualità francesi e inglesi²⁰.

È in particolare grazie all'opera di Adolf von Harnack che il manicheismo filosofico viene rilanciato nel contesto culturale tedesco del Novecento. Lo storico e teologo tedesco pubblica nel 1921 un'opera interamente dedicata alla figura di Marcione²¹, favorendone così la diffusione negli ambienti accademici. Tra i precetti fondamentali della visione teologica di Marcione (comuni anche allo gnosticismo) trovano spazio: la concezione di Dio come sconosciuto, la separazione del creatore del mondo dal Dio supremo, la concezione di Dio come bene assoluto e del creatore come entità intermedia e inferiore e l'elevazione del singolo dal mondo a Dio. A prescindere dalle differenze che separano le due correnti, ciò che primariamente le accomuna è la comune visione nefasta dell'uomo e del mondo, con l'ultimo descritto alla stregua di una prigionia da cui fuggire²².

Al cuore della teologia di Marcione sta una fondamentale contrapposizione tra due divinità. Da un lato, il Dio straniero rispetto al mondo, che rigetta lo «spargimento di sangue e la guerra»²³, dall'altro il Dio creatore, ebraico, artefice del mondo e promotore di una legge morale crudele e tirannica. «Anche il Dio della Legge» – scrive Borghesi – «ha un Figlio, simile a Cristo, ma costui non porta l'amore e la salvezza, bensì rappresenta il Dio della guerra e del combattimento. Infatti, il Dio giusto ha creato il mondo e l'uomo, inerme e debole, ma non ha creato la materia che preesiste e che viene usata da Satana, ribelle e corruttore dell'uomo, per costruire un mondo e un regno alternativo al suo»²⁴.

²⁰ Massimo Mori riporta il comune sentimento tedesco dell'epoca, affermando che «tutti gli aspetti negativi della modernità devono essere imputati alla *Zivilisation*, che ovviamente ricalca, volgendo da positivo in negativo il significato del termine, la *civilisation* francese. Essi sono il frutto del modo in cui francesi e inglesi, attraverso un processo che si consolida con il razionalismo illuministico, hanno interpretato il progresso storico: avanzamento delle conoscenze tecniche, delle conquiste materiali, del miglioramento esteriore delle condizioni sociali ed economiche, nonché di un concetto di libertà che separa l'individuo dalla comunità, esaltandone gli aspetti egoistici» (M. Mori, a cura di, *Gli intellettuali e la Grande Guerra*, Il Mulino, Bologna 2020, cit. p. 22).

²¹ A.V. Harnack, *Marcion. Das Evangelium von Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundierung der katholischen Kirche*, J.C. Heinrichs, Leipzig 1921, trad. it. *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero. Una monografia sulla storia dei fondamenti della Chiesa cattolica*, Marietti, Genova-Milano 2007.

²² Scrive Harnack in merito alle differenze tra gnosticismo e marcionismo: «nello gnosticismo la religione viene determinata dalla gnosi, mentre in Marcione è determinata dalla fede (*pistis*) nel Cristo crocefisso; lì si riunisce l'aristocrazia degli uomini spirituali, qui i chiamati sono i fratelli più umili; lì è sovrano nell'abisso e nel silenzio il Dio innominabile, qui è Sovrano Dio come Cristo; lì lo spirito dell'uomo ha la sua discendenza dal Dio supremo, qui Dio è lo straniero assoluto e si avvicina per la prima volta con la Redenzione; lì dominano miti extrabiblici, qui mancano; lì la dottrina della discesa e della salita delle anime è fondamentale, qua manca; lì lo spirito ritorna alla sua patria, qui diventa la sua patria un paese straniero; lì domina una tradizione apostolica segreta, qui manca; lì i malvagi rimangono malvagi, qui sono suscettibili di redenzione; lì c'è una magia di misteri, qui manca» (A.V. Harnack, *Marcione*, p. 294).

²³ *Ivi*, p. 195, nota 46.

²⁴ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 55.

Punto di partenza da cui muove la riflessione di Marcione è, allora, la teodicea, «la questione “Unde Malum?”»²⁵. Quesito al quale il teologo greco trova «risposta nella parola dei due alberi in Lc 6,43; l’albero buono non può dare frutti cattivi, né l’albero cattivo può dare frutti buoni. Ciò significa che il Bene è separato dal male (posizione dualista)»²⁶. Ad essere rifiutato da Marcione è, pertanto, il tema della caduta e del peccato originale come origine del male del mondo, a cui il teologo oppone un gesto di separazione tra creazione e redenzione. Se, infatti, il fine è la purificazione del mondo dal male, il legame tra Dio creatore (del male e del mondo) e Dio sconosciuto (buono e redentore) deve essere spezzato. E tuttavia, la malvagità del Dio creatore non sta, per Marcione, nella cattiveria morale, bensì «nella giustizia (*iustitia*) nel senso di giustizia formale (“occhio per occhio, dente per dente”) e della pratica giudiziaria [...]»²⁷. La giustizia diviene allora il cuore della natura del Dio creatore. Ma così facendo – osserva Borghesi –, Marcione opera una «lacerazione tra ebraismo e cristianesimo, ponendo l’amore da una parte e la legge dall’altra; separa i due Testamenti causando una frattura e un’antitesi in Dio»²⁸, a cui segue, necessariamente, una trasformazione della Sua natura. Il Dio ordinatore, privo di misericordia, diventa un despota che procede secondo la volontà della legge suprema, che apprezza l’obbedienza, la sottomissione e che annienta i nemici. E tuttavia, agli occhi di Marcione la giustizia tirannica di questo Dio è «troppo debole per poter salvare o redimere l’uomo», obbligandolo «a intervenire continuamente nella storia per punire i trasgressori» attraverso il Figlio: non Cristo, «ma un guerriero [...] “giusto e ordinatore”»²⁹, artefice di un mondo tenebroso in cui l’uomo appare dominato da Satana. Il processo di purificazione del mondo richiede, allora, la negazione della creazione e la perdita della morale ebraica, nonché della cosmologia, dell’estetica e dell’ontologia greche: «la duplice rinuncia di Marcione a ogni speculazione filosofica [...] e all’intera eredità della Legge» – commenta Harnack – «conduce alla totale ricusa [...] di entrambe le radici del “genio” dell’occidente: il Greco (“cosmologia, metafisica, elemento estetico”) e il Giudaico (“moralismo, elemento legale, autorità”)»³⁰. Solo così Marcione può concludere la sua teologia con il ritorno vittorioso di Cristo e del Dio sconosciuto che sconfiggono Satana e redimono il mondo.

²⁵ A.V. Harnack, *Marcione* p. 14.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ivi*, p. 172.

²⁸ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 56.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ A.V. Harnack, *Marcione*, p. 225.

Poste queste premesse, diventa ora necessario indagare l'ambiguo rapporto tra Schmitt e la tradizione gnostico-manichea. E per fare ciò, secondo Borghesi, risulta vitale introdurre la figura di un pensatore che ha avuto una notevole influenza sulla formazione intellettuale del giurista tedesco, ovvero Otto Weininger, autore di una delle più controverse opere dell'intero panorama filosofico, *Sesso e Carattere*³¹.

3. *Il manicheismo nel giovane Schmitt*

Fra i temi centrali del saggio di Weininger vi è la bisessualità del soggetto, che può collocarsi dinamicamente in una scala di gradazioni tra maschile e femminile. In questa scala, il massimo grado del maschile si manifesta negli individui profondamente spirituali ed etici, mentre quello femminile appare preminente negli individui dediti al piacere e all'incoscienza. Da ciò deriva l'obiettivo precipuo di ogni individuo (maschio o femmina): prendere coscienza della propria sessualità allo scopo di approdare al massimo grado di maschile, ripudiando il femminile. Solo così sarà possibile entrare in contatto col divino. In questo modo, Weininger si fa promotore di una dialettica conflittuale tra sessi, dove, in pieno spirito gnostico e manicheo, anche la realtà intera appare scissa tra un principio di bene – Dio, la forma – e uno di male – Satana, la materia informe.

La teologia di Weininger si basa sul modello del peccato metafisico, secondo il quale il maschile-spirituale si ritrova gettato nella carne e nella materialità – il femminile – e da questo deve emanciparsi per potersi innalzare nuovamente a Dio. Si ritrovano, pertanto, in Weininger, le contrapposizioni tipiche del pensiero gnostico-manicheo: Dio-Satana, maschile-femminile, forma-materia. E saranno proprio queste a produrre una certa influenza sul pensiero del giovane Schmitt.

Non è infatti scorretto definire l'opera di Schmitt come una *Kulturkritik* indirizzata alla cultura giuridica e politica del suo tempo. Scevra di banalità, essa si mostra come una forte e tutt'altro che sottile accusa allo spirito borghese e liberale. Accanto a testi di natura giuridica come *Über Schuld und Schuldarten*³² (1910), *Legge e Giudizio* (1912) e *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo* (1913), fioriscono, infatti, opere di carattere letterario, quali *Schattenrisse* (1913) e *Aurora Boreale* (1917). Saggi nei quali Schmitt pronuncia per la prima volta aspre critiche nei confronti del modello di vita borghese dominato dall'individualismo, dalla burocratizzazione e,

³¹ Per approfondimenti sul nesso tra Weininger e il tema del solipsismo come negazione di dipendenza, si vedano: A. Musio, *Otto Weininger. La presupposizione del soggetto*, in «Cultura tedesca», 2003, pp. 215-231; Id., *Da Musil a Weininger. Il solipsismo della libertà*, in «Studia austriaca XVIII», 2010, pp. 97-123.

³² C. Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, in «Strafrechtliche Abhandlungen», Karl von Lilienthal in der Schletterschen Buchhandlung, Breslau 1910.

come dirà qualche anno più tardi, dallo spirito occasionalistico. Sin dai primi scritti l'obiettivo del giurista appare infatti chiaro: istituire un ordine culturale, politico e giuridico laddove lo spirito liberal-borghese ha fallito.

A emergere è qui una prima opposizione polare tipicamente schmittiana, ovvero la coppia ordine-disordine, «che traduce», secondo Borghesi, quella di origine gnostica «di Forma e Vita nel diritto, nella cultura e nella politica»³³ – dove la forma è ordine, mentre la vita disordine. Difatti, «la critica alla cultura borghese e al dualismo tra forma e vita che contraddistingue le opere giuridiche e letterarie presuppone un dualismo manicheo tra spirito e materia, tra idea ed empiria, tra anima e corpo»³⁴. Uno Schmitt, almeno negli anni '10, segnato dall'influenza dello gnosticismo – nonostante l'educazione cattolica ricevuta³⁵.

Ora, genesi e scopo dell'opera schmittiana appaiono comprensibili alla luce della crisi politica della modernità, di cui il giurista è uno dei più attenti osservatori. Come scrive Galli,

«il nucleo propulsivo della prestazione schmittiana sta nel suo essere “situata”; proprio dal collocarsi in uno specifico contesto storico di crisi – la crisi terminale della modernità, e storicamente la crisi della politica tedesca tra il 1914 e il 1945, reinterpretata come crisi europea e mondiale –, Schmitt trae occasione per risalire all'origine di crisi, alla crisi originaria, della stessa epoca moderna in generale, per ricostruirla e decostruirla criticamente tanto nelle sue categorie fondative (il razionalismo e il pensiero dialettico), quanto nelle sue istituzioni»³⁶.

Schmitt pensa insomma davanti alla fine della mediazione politica moderna, radicalizzando però questa crisi al fine di risalire all'origine della politica. Un'origine la cui «struttura è [...] *realmente* contraddittoria», data la discrasia che intercorre tra prassi e forma, tra la decisione concreta e l'Idea che deve essere realizzata – «il suo essere sospesa fra contingenza e Idea»³⁷. Tale crisi, infine, appare «insuperabile e inconciliabile»: «*non* è mai rimuovibile, e permane *all'interno* di ogni ordine»³⁸.

³³ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 95.

³⁴ *Ivi*, p. 96.

³⁵ Parlando del padre e del nonno, Schmitt afferma: «essi erano profondamente cattolici [...]. Per noi [la famiglia Schmitt] Bismarck era il cattivo. [...] Io conosco la Chiesa cattolica da questo lato» (C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, p. 157). Ovvero dal lato di una famiglia cattolica, tedesca, perseguitata dalla *Kulturkampf* del cancelliere Bismarck.

³⁶ C. Galli, *Genealogia della politica*, pp. VIII-IX.

³⁷ *Ivi*, p. X.

³⁸ *Ibid.*

Di questa mancata concordanza Schmitt dà conto già nei saggi giovanili degli anni '10. *Über Schuld und Schuldarten* – commenta Nicoletti – è incentrata «sul concetto di colpa e sui tipi di colpa. Il suo scopo è quello di individuare quale rapporto vi sia tra i concetti di intenzione (*Vorsatz*) e negligenza (*Fahrlässigkeit*) e il concetto di colpa all'interno del diritto penale vigente per verificare poi con quale giustificazione l'intenzione e la negligenza siano denominati tipi di colpa (*Schuldarten*)»³⁹.

Oltre alla tematica giuridica, per Nicoletti emergerebbe con chiarezza il dualismo del reale che fa da sfondo al pensiero di Schmitt, incentrato sulle coppie interno-esterno, essere-dover essere e forma-realtà: «l'orizzonte è dunque quello del neokantismo e della sua ribellione nei confronti dei tentativi di fare della realtà ideale, del mondo soggettivo, una semplice copia della attualità esterna, dominata da regole ferree della necessità, una ribellione che trovava certo il suo consenso nella cultura cattolica dell'inizio del secolo [...]»⁴⁰. E, a ben vedere, è lo stesso Schmitt a criticare l'impostazione positivista, sostenendo l'impossibilità di ricavare dal dolo e dalla negligenza (fatti empirici) il concetto penale di colpa. La colpa penale deriva, piuttosto, dalla cattiva volontà giuridica (non morale) di un soggetto che, oggettivando la sua volontà, si trova ostacolato dalla volontà ordinatrice dello Stato, che, gerarchicamente superiore, antepone il suo fine a quello del soggetto dichiarandolo colpevole. Attraverso tale declinazione del concetto di colpa – osserva Borghesi –, Schmitt si oppone al monismo ontologico del positivismo che vorrebbe ricavare da meri fatti empirici un concetto di colpa che, strutturalmente, li trascende; valorizzando così «un dualismo tra interiore ed esteriore»⁴¹.

Analoghe appaiono le intenzioni contenute in *Legge e Giudizio*, la cui intuizione fondamentale consiste nel riconoscimento di uno scarto – manifestante il carattere ineludibile di ogni decisione – tra la norma per come appare nel testo di legge e la sua applicazione concreta. Numerosi sono i riferimenti, in questo testo, al concetto di prassi giudiziale, che però risulta essere qualcosa di ben diverso dalla teoria giuridica, vale a dire dall'applicazione della legge e della dottrina giuridica. Scrive Schmitt: «la prassi è qualcosa di diverso da una dottrina giuridica applicata: della dottrina giuridica utilizza piuttosto i risultati in modo del tutto autonomo e specifico. Ne diventa anzi per così dire padrona, mostrando che definire una decisione come praticamente corretta non significa solo che essa è “pratica” perché adeguata a far fronte a determinate esigenze emergenti dagli scambi economici, ma piuttosto che la correttezza nell'ambito della prassi dipende dalla sua corrispondenza

³⁹ M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 18.

⁴⁰ *Ivi*, p. 19.

⁴¹ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 120.

a criteri specifici»⁴². Ancora, nella prefazione a *La dittatura*, Schmitt afferma: «già in un mio studio del 1912, comparso con il titolo *Gesetz und Urteil*, il valore giuridico della decisione in quanto tale, indipendentemente dal suo contenuto materiale giusto o ingiusto, veniva assunto a fondamento di un'indagine sulla prassi giuridica»⁴³. Affermare, come fa Schmitt, che la decisione giudiziale debba essere pura decisione significa evidenziare tanto il carattere contingente della prassi giuridica quanto l'impasse che occorre ogni qualvolta il giudice debba applicare una norma a una fattispecie concreta e impreveduta. Egli risulta infatti impossibilitato a ricavare dalla legge, dalla norma, indicazioni esaurienti per una sua applicazione.

Per il giurista, dunque, si tratta di riconoscere che «ciò che nella prassi indica la correttezza giuridica di una decisione e ciò che l'elaborazione giuridica mostra come valido si manifestano su piani concettualmente distinti»⁴⁴. Se si assumesse il criterio di conformità alla legge come principio esclusivo della decisione giudiziale, e se la fattispecie non rientrasse nei casi previsti dalla legge, non si potrebbe pervenire ad alcuna decisione. Per superare tale stallo, Schmitt accetta la distinzione tra teoria e prassi, al punto tale da riconoscerla come un elemento costitutivo del diritto. Sino a sottolineare il carattere fittizio e convenzionale della norma giuridica:

«se si fosse stati consapevoli di aver sempre a che fare, anziché con la “volontà” di un legislatore storico, con tutta una serie di momenti e contenuti “metapositivi” configurati come se in essi fosse fissata la volontà del legislatore reale e se, consapevoli di questa finzione, si fosse tratta da ciò una adeguata indicazione interpretativa, non sarebbero sicuramente mancati preziosi risultati tanto sul piano teorico che su quello pratico»⁴⁵.

La validità della legge non rinvia, pertanto, alla teoria giuridica, «ciò che conta non è tanto il tipo o la modalità di regolamentazione prescelta, quanto il fatto stesso che una regolamentazione vi sia»⁴⁶. Ecco allora che la decisione, intesa come applicazione della norma al caso concreto, si configura con la sintesi capace di mediare tra teoria e prassi – una sintesi che si giustifica solo ed esclusivamente nell'attestazione di una discrepanza tra la dimensione teorica e quella pratica, tra norma e fattispecie concreta. Ed è proprio in virtù di tale discrasia che la decisione presuppone un momento di indifferenza contenutistica: la legittimità della decisione deriva, infatti, non dalla sua

⁴² C. Schmitt, *Legge e Giudizio*, p. 7.

⁴³ Id., *La dittatura*, p. 13.

⁴⁴ Id., *Legge e Giudizio*, p. 12.

⁴⁵ *Ivi*, p. 38.

⁴⁶ *Ivi*, p. 65.

conformità alla legge positiva, ma dalla sua semplice capacità di produrre un ordine, a dire che «il diritto va pensato in relazione al fatto che il suo significato consiste propriamente nel dare una regola»⁴⁷. Il che significa – sottolinea Galli – «che il Diritto è realizzabile solo attraverso un atto politico che assuma come propria origine l'assenza di Diritto [...]»⁴⁸.

Ora, nell'alveo della produzione schmittiana degli anni '10 emergono tematiche che, secondo Borghesi, «s'intrecciano con [una] fonte della formazione intellettuale [del giurista], trascurata dagli interpreti e venuta alla luce grazie ai diari, ovvero il rilievo che assume l'opera *Sesso e Carattere* di Otto Weininger»⁴⁹. In questo quadro, Mehring nota come in Schmitt le riflessioni weiningeriane relative alla realtà e all'amore confluiscono nella sua produzione giuridica: si tratta del tema della «“devozione ad un'idea”», che il giurista «utilizzò subito per scopi accademici, trasponendo l'idea dell'amore all'idea del diritto e scrivendo con la massima concentrazione le sue conclusioni su una filosofia dello Stato»⁵⁰.

Per Weininger, l'uomo proietta su un'altra creatura umana

«quell'ideale di un essere dotato di valore assoluto, che egli non sa trovar realizzato in se stesso [...]; ciò, e null'altro che ciò, significa il suo *amore* per quella creatura. [...] L'amore è la massima, più possente espressione della volontà di valore, per ciò in esso si palesa, come in nessun'altra cosa al mondo, la vera essenza dell'uomo, di questo essere condannato ad oscillare fra spirito e corpo, [...] di questo essere partecipe sia della divinità che dell'animalità. *L'uomo soltanto quando ama è completamente e per ogni riguardo se stesso*»⁵¹.

E tuttavia, l'Io è rintracciabile solo ed esclusivamente nel solipsismo più estremo – come sarà evidente più avanti.

L'amore, nell'orizzonte weiningeriano, non è rappresentazione di un legame fondante la relazione io-tu, ma mero strumento, mediazione empirica attraverso cui l'uomo giunge all'Idea, cioè a Dio. Per il filosofo austriaco, l'amore è pura illusione perché la donna è priva di anima: può ottenerla soltanto mediante la negazione della propria femminilità. In questo quadro, l'uomo appare come l'unico possessore della via della salvezza e cerca, per questo, di riparare alla caduta metafisica della donna elevandola alla sua dimensione spirituale. Nei diari schmittiani sono presenti

⁴⁷ Ivi, p. 67.

⁴⁸ C. Galli, *Genealogia della politica*, p. X.

⁴⁹ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 131.

⁵⁰ R. Mehring, *Carl Schmitt*, p. 43. La traduzione è tratta dalla versione inglese.

⁵¹ O. Weininger, *Sesso e Carattere*, pp. 312-313.

alcuni riferimenti che, seppur non espliciti, lasciano intendere un'influenza da parte della filosofia di Weininger:

«l'uomo cerca di perdersi, si butta via. L'uomo d'affari, lo studioso l'artista hanno un'idea e un compito, una causa. La donna non ha una causa. Si riposa in se stessa. Quando gli uomini femminili fanno di questo un narcisismo e un'indolenza autocompiaciuta, e applicano alla loro patetica vanità e alla loro autocoscienza la frase che gli uomini hanno inventato: "Sii te stesso", ciò è ripugnante, ridicolo e non merita altre parole. Gli uomini effeminati trasformano il riposo in sé della donna in una grassa e scimmiesca autosufficienza, le donne maschiline trasformano l'impegno dell'uomo per il riposo in sé un desolante > *radau* < e in un'arroganza. Entrambi sono egualmente sgradevoli. Ma l'uomo è lotta e disprezza il riposo»⁵².

Da queste parole emerge, in tono weiningeriano, un'accezione di uomo come essere caratterizzato dalla lotta per un'idea e dal compito di realizzarla nella realtà, sino alla totale dissoluzione individuale. Come afferma Borghesi, parafrasando le parole di Mehring, «questa dialettica tra essenza-idea, mediazione e mondo empirico» – la discrasia tra Idea e concretezza di cui dà conto Galli – «verrà trasposta da Schmitt [...] dalla filosofia dell'amore alla filosofia del diritto»⁵³.

Ne *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, l'io empirico trascende se stesso nello Stato, con questo che si incarna applicando il diritto – l'Idea – nella concretezza politica. Se in Weininger – osserva Borghesi – l'uomo «è colui che è capace di negare il mondo e il proprio tempo, riaffermando la propria soggettività solitaria e solipsistica», in modo analogo, «per Schmitt, l'uomo come lo Stato, e più tardi il Sovrano, deve riaffermare l'unità della forma nel mondo empirico negando tutto il resto»⁵⁴. A dire che tanto Schmitt quanto Weininger evocano l'immagine del «*Superuomo* che si eleva dall'io empirico all'io ideale»⁵⁵.

Weininger è, a tutti gli effetti, uno degli autori maggiormente rappresentativi della crisi del soggetto novecentesco esperita nel contesto culturale austriaco, inaugurata dall'opera del filosofo Ernst Mach. Mach si fa infatti promotore di una serrata decostruzione filosofica del reale culminante nel totale smantellamento dell'io, il cui valore viene ora riconosciuto solo in senso pratico e la cui effettività risulta tutt'altro che necessaria. Come osserva Musio, alla base del pensiero di Mach sta «il rifiuto radicale della categoria aristotelica di *sostanza*»⁵⁶, ricacciata in

⁵² C. Schmitt, *Tagebücher: Oktober 1912 bis Februar 1915*, pp. 44-45, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 145.

⁵³ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 145.

⁵⁴ *Ivi*, p. 152.

⁵⁵ *Ivi*, p. 154.

⁵⁶ A. Musio, *Da Musil a Weininger*, p. 102.

quella che il filosofo austriaco definisce «l'abitudine dell'uomo di desiderare con un nome ciò che sembra durare nel tempo e di esprimerlo con il pensiero, allo scopo di salvarne le singole parti da una reciproca contraddizione»⁵⁷.

Quella che, insomma, è la distinzione fra spirito e materia nascerebbe in Mach da una mera esigenza dell'intelletto umano – poi divenuta abitudine – che, però, può anche non essere soddisfatta, lasciando dunque aperta la possibilità di una totale identità tra le due componenti. In questo quadro, si tratterebbe di riconoscere «il monismo che costituisce la realtà e che sempre istintivamente si cerca di rigettare»⁵⁸. La realtà si risolverebbe, allora, in un insieme di sensazioni e di aggregazioni, tanto che «non l'io è il primario, ma gli elementi (le sensazioni). Gli elementi formano l'io»⁵⁹. In conclusione, esclusa l'esistenza della sostanza, il reale non può che ridursi a un costante flusso di sensazioni.

La prospettiva filosofica abbracciata da Weininger muove proprio dalle intuizioni machiane sul rapporto io-realtà. Sino al punto di giustificare – superando anche lo stesso Mach – un atteggiamento esistenziale di stampo metafisico che, di fronte al riconoscimento dell'inconsistenza della realtà, individua nella posizione solipsistica l'unica via per la piena realizzazione dell'io. Un io che, diversamente da Mach, esiste però «non *come* ogni altro ente»⁶⁰ ma come elemento del tutto estraneo al mondo empirico. Di qui la presa di distanza di Weininger dal monismo machiano, respinto in favore di una struttura dualistica (gnostica) del reale, composta dall'empirico e da ciò che lo trascende – «la cui esistenza è, però, un puro presupposto»⁶¹.

Nondimeno, il giungere alla dimensione meta-empirica (spirituale) deve essere concepito come il compito umano per eccellenza, vale a dire – commenta ancora Musio – «uno specifico *dovere*, in virtù del quale il solipsismo metafisico diventa anche il contenuto di una scelta *etica*, se non dell'unica scelta etica possibile»⁶² in Weininger.

In questo quadro, al centro del saggio schmittiano del '14, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, sta la relazione triadica Stato-Diritto-individuo, con il primo inteso come soggetto

⁵⁷ E. Mach, *Antimetaphysische Vorbemerkungen*, in K.R. Fischer (a cura di), *Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein*, WUV, Wien 1999, p. 93-113.

⁵⁸ *Ivi*, p. 100.

⁵⁹ *Ivi*, p. 105.

⁶⁰ A. Musio, *Da Musil a Weininger*, p. 112.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ivi*, p. 114.

portatore del compito di trasporre l'idea di Diritto nella concretezza politica. Scrive Schmitt, in proposito:

«il diritto come norma che non deve essere giustificata a partire dai fatti, che attribuisce valore, pura, rappresenta logicamente il primo elemento della serie; lo Stato realizza la connessione di questo mondo ideale con il mondo dei fenomeni empirici reali, rappresentando l'unico soggetto dell'*ethos* giuridico; l'individuo, però, come singolo essere empirico, scompare, per essere ricompreso dal diritto e dallo Stato come compito di realizzare il diritto, e per ricevere egli stesso il proprio senso da un compito, e il suo valore in questo mondo compiuto secondo le sue proprie norme»⁶³.

Poiché «l'eternità non si coglie con la propria scala»⁶⁴, il diritto – quale ente ideale – appartiene a una zona di essere diversa rispetto a quella attinente i fatti e gli individui.

In Weininger è posta la medesima questione: nell'uomo – quel genio che deve operare la mediazione tra forma e concretezza – «ogni volontà più profonda è orientata verso l'esistenza completamente al di là del tempo, verso il valore assoluto: è identica al bisogno di immortalità. [...] Ogni uomo sta in una qualche relazione con l'idea del supremo valore, con l'idea dell'assoluto e di quella perfetta libertà che egli ancora non possiede *perché è anche determinato*, ma che egli può conquistare»⁶⁵, perché lo spirito ha potere sopra la natura. È «questa la relazione dell'uomo con l'Idea in genere, o con la divinità»⁶⁶. In questo quadro, osserva Schmitt, anche all'individuo è riconosciuta una dignità, ma solo per tramite dello Stato, giacché esso non è «una costruzione che gli uomini si sono fatti, ma, al contrario, è lo Stato a fare di ogni uomo una costruzione. La grande organizzazione sovra-personale non è fatta dai singoli come loro opera; non si inserisce nella serie dei mezzi e de fini di ancora così tanti uomini; [...] *Lo Stato afferma l'individuo e lo inserisce nel suo ritmo*»⁶⁷.

È dunque a partire da questa strutturale discrasia tra forma e realtà, tra Idea e concretezza, colta a partire dalla speculazione weiningeriana che Schmitt risulterebbe comprensibile – almeno negli anni '10 – come un autore largamente influenzato dallo gnosticismo. Se, infatti, «il diritto è un pensiero astratto»⁶⁸, «un'idea straniera rispetto al mondo della storia e dell'empiria»⁶⁹ – come

⁶³ C. Schmitt, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, p. 22.

⁶⁴ *Ivi*, p. 42.

⁶⁵ O. Weininger, *Sesso e Carattere*, p. 287.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ C. Schmitt, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, p. 88.

⁶⁸ *Ivi*, p. 47.

⁶⁹ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 172.

scrive Borghesi –, allora il tema dello straniero richiama, secondo gli studi di Jonas, lo gnosticismo antico: «il concetto di Vita straniera è una delle parole simbolo maggiormente espressive che si incontrano nel linguaggio gnostico, ed è nuova nella storia del linguaggio umano in generale. Ha equivalenti in tutta la letteratura gnostica, per esempio nel concetto di Marcione del “Dio straniero” [...]; o il “Padre sconosciuto” di parecchi scritti gnostico-cristiani. Il suo corrispondente è “l’assoluta trascendenza” del pensiero neoplatonico»⁷⁰. Vi sarebbe, in sostanza, una condanna del mondo materiale all’interno delle opere giovanili di Schmitt, altresì testimoniata dalle pagine dei *Diari*, in cui si legge: «vedo il mio corpo e lo odio, la morte è in questa carne [...]. Il mio corpo mi appare come il nemico [...]. Il mio corpo è la prigioniera»⁷¹. In Schmitt, dunque, conviverebbero due anime distinte: l’una razionale, l’altra misteriosa e figurante un pensiero esoterico. Nicolas Sombart – amico della famiglia Schmitt – chiama tutto questo con il nome di «“gnosi”»⁷². Ed è convinto che nel giurista esistano «due correnti di pensiero fra loro contrastanti e incompatibili. Era un uomo di scienza, di pensiero concettuale [...]. Nello stesso tempo, era anche un *miste*, un’*epòpto* che non trasmette le sue conoscenze in formule e concetti, ma in simboli e immagini»⁷³. Dietro alla scientificità che lo caratterizza, sta «la sua mitologia privata»⁷⁴.

Dell’uomo Weininger scrive, parimenti: egli «è *solo* nell’universo, in eterna, immane solitudine. Egli non ha nessuno scopo fuori di sé, non ha niente d’altro per cui vivere; egli è di là da ogni volere, potere ed essere schiavo: lontana sotto di lui la umana comunità; sepolta ogni etica *sociale*. Egli è solo, *solo*. Ma appunto e soltanto così egli è *uno e tutto*»⁷⁵.

Ciò significa, in ultima istanza, che per ripristinare un qualche rapporto con la totalità precedentemente negata, l’uomo può fare affidamento unicamente sulle irrealizzabili esperienze dell’autonomia e del solipsismo. In altri termini, se nell’ottica di Weininger il meta-empirico (la sola dimensione dotata di valore) non intrattiene alcun rapporto con l’empirico, allora ad esso si

⁷⁰ H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1972, trad. it. *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1992, cit. p. 44.

⁷¹ C. Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, p. 166, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 175.

⁷² N. Sombart, *Spaziergänge mit Carl Schmitt*, Hanser Verlag, München-Wien 1984, trad. it. *Passeggiate con Carl Schmitt*, Ogni uomo e tutti gli uomini Edizioni, Bologna 2011, cit. p. 26.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ O. Weininger, *Sesso e Carattere*, p. 212.

perviene esclusivamente mediante il solipsismo, quindi mediante la negazione del mondo, di sé, dell'altro e della propria corporeità⁷⁶.

Altre testimonianze attinenti all'influenza manichea nel giovane Schmitt risalgono al 1913, anno in cui il giurista annota nei suoi diari di aver letto l'opera di Ignaz von Döllinger (teologo gallicano scomunicato dalla Chiesa cattolica) sulle eresie dualistiche in epoca medievale: «letto Döllinger sulle sette gnostiche, ho riscoperto il mio dualismo con grande interesse»⁷⁷. Attraverso lo studio di Döllinger e von Harnack – scrive Borghesi – «Schmitt approfondisce con impegno lo studio sullo gnosticismo antico [...], trovando nella lotta tra spirito e materia un'area di famiglia affine [...]]»⁷⁸. Tale lotta assumerà nel 1916, in *Aurora Boreale*, l'immagine dello scontro tra Cristo e Anticristo, dove quest'ultimo è paragonato al Demiurgo: «c'è una forza misteriosa nella imitazione di Dio. Dio ha creato il mondo e lui lo riproduce [...]. Il misterioso mago trasforma il mondo, cambia l'aspetto della terra e assoggetta la natura. Essa lo serve [...]. Gli uomini che si lasciano ingannare da lui vedono soltanto il favoloso risultato, la natura sembra essere superata, irrompe l'epoca della sicurezza; si provvede a tutto, una intelligente previsione e pianificazione sostituisce la provvidenza; la provvidenza la “fa” lui, come se fosse una qualsiasi istituzione»⁷⁹.

Se il 1913 rappresenta l'anno in cui Schmitt approfondisce i suoi studi sulla gnosi, il 1914 segna invece un punto di svolta nella vita del giurista, con la morte del suo amico Wülfing, lo scoppio della Prima guerra mondiale e la possibilità offerta dallo Stato prussiano a coloro che si sarebbero arruolati di potersi sposare senza dover seguire tutto l'iter giuridico canonico⁸⁰. Ed è grazie a questa concessione che Schmitt e Pabla Dorotic, senza documenti, riescono a convolare a nozze. Ma questo rappresenterà l'unica gioia per lo Schmitt di quegli anni. Infatti, la perdita dell'amico, le

⁷⁶ In questo quadro, appaiono del tutto ragionevoli le riflessioni elaborate da Musio inerenti il nesso sovranità-solipsismo rappresentate dall'immagine del «labirinto della sovranità» (Cfr. A. Musio, *Etica della sovranità*, pp. 13-62 e pp. 227 ss.). Muovendo dalle tre fondamentali caratteristiche – in senso arendtiano – che una sovranità assoluta dovrebbe presentare – «imprevedibilità dell'esito, irreversibilità del processo e anonimità degli autori» (H. Arendt, *Vita Activa*, p. 162) –, Musio giunge alla inevitabile conclusione che una sovranità piena individuale non possa mai realmente configurarsi, se non sullo sfondo di una concezione gnoseologica di stampo solipsistica. A essere evidente è il dato fenomenologico per cui l'esistenza umana è intrinsecamente relazionale. Evidenza, questa, che impedisce all'uomo di affrancarsi totalmente dal mondo, dall'ambiente che lo circonda e dagli altri soggetti: quindi di affermarsi come assolutamente sovrano da solo. Il lato problematico della sovranità individuale – afferma con ciò Musio – «rimanda all'incompatibilità della condizione umana con le categorie di una radicale padronanza e indipendenza» (A. Musio, *Etica della sovranità*, p. 227). Di qui l'unica possibile declinazione della sovranità umana come intrinsecamente relazionale – e dunque positiva. Una sovranità che, arendtianoamente, deve presupporre quel riferimento all'agire di concerto che ne è fondamento essenziale e imprescindibile. Solo così essa può venire intesa e come *Selbstedenken* – ovvero il pensare da sé, prescindendo da qualsivoglia forma di dominio e come capacità di stare nella relazione, scorgendone, dunque, la forza.

⁷⁷ C. Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, p. 103, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 176.

⁷⁸ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 177.

⁷⁹ Id., *Aurora Boreale*, p. 88.

⁸⁰ Cfr. A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 179.

pressioni della famiglia (contraria al matrimonio) la guerra e l'esame per l'abilitazione da avvocato, fanno sprofondare il giurista in una vera e propria crisi esistenziale. Crisi a cui si accompagna una presa di posizione netta nei confronti del cristianesimo:

«sono smarrito e mezzo [morto]. Barcollo ed esito come un uomo ferito, il mio cervello è stanco, spento, sbiadito. Nessuna fede, nessuna disperazione, nessuna rabbia, nessuna indignazione, solo un pietoso nulla [...] Di notte grido alle divinità silenziose e sconosciute per chiedere aiuto e consiglio, supplico la Madre di Dio e tutti i santi; ma tanto varrebbe pregare per una scatola di legno. Perché uno siede così solo al mondo e implora con gli sguardi da tutte le parti per aiutarlo, ma resta comunque solo? [...] Sono finito»⁸¹.

Schmitt si sente perso, è in preda alla disperazione e la sua fede vacilla: «il cristianesimo non ha nulla a che fare con l'Europa. La guerra attuale lo dimostra. Forse il cattolicesimo. Ma che sia maledetto!»⁸². Di più ancora. Nel dicembre del 1914, Schmitt annota nel suo diario alcune riflessioni che rappresentano il rovesciamento delle posizioni espresse nei successivi saggi sul cattolicesimo:

«non esiste una successione di Cristo in senso giuridico. Ma la Chiesa cattolica intende il suo papato in senso giuridico come una successione da Cristo che legalizza il papa attraverso una catena di mediazioni. Questo non è scandaloso? Qualcuno l'ha già riconosciuta in tutta la sua malvagità [?] Se uno ha un briciolo di intelligenza e vede i palazzi dei vescovi e le accoglienti case dei parroci, urlerebbe di risa e di rabbia se i benestanti abitanti di queste case uscissero a predicare la povertà e si definiscono come consiglieri privati di Cristo. Veramente, concili convenzionali e segreti di Cristo»⁸³.

Una critica, questa, rivolta alla Chiesa colpevole di aver tradito la povertà evangelica e lo spirito di Cristo. E in questo quadro, la crisi di natura esistenziale vissuta da Schmitt si combina con quella religiosa, al punto che – scrive Borghesi – «la visione gnostica [ne] è un risultato, una espressione evidente»⁸⁴.

Ora, con l'addestramento militare nel 1915 la crisi esistenziale e religiosa di Schmitt si acuisce. Scrive il giurista, nei *Diari*: «voglio pregare, riconoscere Dio, ho il sospetto che questa sia una prova importante che Dio mi ha fatto passare. [...] Ho riconosciuto il Dio di questo mondo, il Dio della Legge, e che lo indossa con amore, bellezza ed eleganza. Conosco il Dio dell'Amore, ma

⁸¹ C. Schmitt, *Tagebücher: Oktober 1912 bis Februar 1915*, pp. 157-158, trad. it. in *Ivi*, p. 180.

⁸² *Ivi*, p. 229, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 181.

⁸³ *Ivi*, p. 267, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 181.

⁸⁴ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 182.

posso solo rimanere in silenzio su di lui. Ti preoccupi dell'ingiustizia? Allora credi nel Dio di questo mondo. Tu non sei un cristiano (No, gnostico)»⁸⁵. Come in Marcione, il Dio creatore non è, per Schmitt, caratterizzato da amore e misericordia, ma da giustizia e potenza. Questa riflessione sull'Assoluto, iniziata dal giurista ai tempi dell'addestramento militare, lo porta, in *Aurora Boreale* – concluso proprio in quell'anno –, a porre una fondamentale distinzione tra il Dio dell'Oriente e il Dio dell'Occidente, dove il primo abbandona il mondo alla sua dannazione – «l'Oriente, nella sua astratta consequenzialità, ha maledetto la terra quando ne riconobbe la cattiveria; non è capace di amare la terra, la teme o la disprezza e vorrebbe sottometterla» –, mentre il secondo lo salva – «i grandi europei la amano [la terra] e la trovano buona nonostante tutti gli orrori [...]»⁸⁶. Se, dunque, Schmitt condivide con gli gnostici una visione apocalittica incentrata sulla concezione del mondo come puro meccanicismo privo di spirito, egli, però, non condivide con essi lo spirito impolitico e rinunciatario, ritenendo, al contrario, impensabile abbandonare la realtà concreta al suo tragico destino. Dei due dèi descritti da Marcione – il Dio straniero del mondo e il Dio creatore –, Schmitt si schiera con il secondo. La testimonianza di questa preferenza è riportata da Richard Seewald, un pittore che con Schmitt ha intrattenuto alcune conversazioni. «Ricordo vivamente [le] conversazioni con lui», scrive Seewald: «durante una passeggiata in *Ludwigstraße*, mi tenne una lezione su Marcione, [io] ho cercato di contraddirlo quando ha definito la giustizia quintessenza di Dio. Egli ha facilmente accantonato la mia obiezione che l'amore fosse il peso della bilancia di questa giustizia, l'ha accantonata con facilità»⁸⁷. La scelta di Schmitt per il Dio della Legge comporta l'accettazione dei suoi precetti basati sull'imperativo che Harnack descrive così: «devi amare colui che ti ama e odiare il tuo nemico» – diversamente dal Dio buono, che invece impone: «ama il tuo nemico e prega per coloro che vi perseguiranno»⁸⁸.

È questo Dio che Schmitt incontra nella sua crisi religiosa: il Dio della dialettica amico-nemico, creatore e despota, garante di pace e sicurezza. Di fronte all'esperienza della guerra e della dittatura, di fronte a un mondo “infernale”, privo di misericordia e amore, Schmitt ritiene che il Dio buono non possa far altro che allontanarsene. Diversamente dal Dio creatore – giusto ma privo di misericordia –, il cui unico obiettivo è operare giustizia: questo, secondo Borghesi, «il modello per la sua teologia politica»⁸⁹. Pertanto, la teoria schmittiana «del Dio dell'Occidente, la sua futura

⁸⁵ C. Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, p. 167, trad. it. in *Ivi*, p. 192.

⁸⁶ Id., *Aurora Boreale*, p. 85.

⁸⁷ Id., *Die Militärzeit*, p. 526, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 195.

⁸⁸ A.V. Harnack, *Marcione*, p. 163.

⁸⁹ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 196.

teologia politica, non nasce dalla riflessione sulla teologia cattolica che tiene insieme il Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, la legge e l'amore, ma da un marcionismo dialetticamente e tragicamente rovesciato»⁹⁰. Come testimonia anche Peter Uwe Hohendahl, la prospettiva politica di Schmitt «non è Cristo redentore, ma l'opposizione tra creazione imperfetta e redenzione. [...] Dividendo la figura di Cristo in una parte prometeica (la ribellione) e una parte epimetea (l'obbediente) [...] Schmitt taglia con forza tutti gli aspetti utopici del politico»⁹¹. Per Schmitt, insomma, accettare la decadenza del mondo non è un'opzione percorribile. Da giurista, egli è mosso dal compito di porre ordine nella realtà, servendosi di una teologia politica capace di mettere a tema la figura del *Katechon* e frenare il sopraggiungere dell'Apocalisse.

Così – ammonisce Schmitt –,

«ci sarebbe rimasta solo una via: dichiarare senza mezzi termini – con lo gnostico Marcione – il mondo quale opera del demonio, in cui eternamente la mancanza di spirito trionferà sullo spirito. Qui va ricercata la radice della paura di “un universo fallito per sempre”, dove non avrebbe né senso né scopo volere qualcosa di giusto e di buono; Dio sarebbe impotente e abbandonato; tutta la storia del mondo una canzonetta suonata da qualche sciocco perdigiorno su uno strumento stonato; il mondo sarebbe irrimediabilmente rovinato; il miserabile scimmiettamento di una nobile immagine, la creatura di uno sfacciato plagiatore, che ha rubato il progetto di una grande opera ricavandovi una caricatura; una creazione della scimmia di Dio»⁹².

Ma il Dio della Legge, con Schmitt, non è disposto ad abbandonare il mondo, bensì interviene costantemente allo scopo di ristabilire l'ordine perduto nell'orizzonte di una teologia politica cristiano-marcionita che, secondo Fox, si adatta «facilmente agli interessi politici secolari di Schmitt e fornisce una base metafisica al suo statalismo»⁹³. Una conferma di ciò che Taubes ha sempre affermato, ovvero la presenza, nella teologia politica schmittiana, di un primato della politica sulla teologia.

Alla luce del quadro appena delineato resta da chiarire l'origine dell'avvicinamento di Schmitt alla Chiesa e della sua rinnovata fede nel mondo cattolico.

4. *La svolta cattolica?*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ P. Hohendahl, *Political Theology Revisited. Carl Schmitt's Postwar Reassessment*, in «Konturen», University of Oregon, 2008, pp. 1-28, cit. p. 21 (link: <http://journals.oregondigital.org/konturen/article/view/1266/1286>).

⁹² C. Schmitt, *Aurora Boreale*, p. 89.

⁹³ B.J. Fox, *Carl Schmitt and Political Catholicism*, p. 121.

L'anno che sancisce il riavvicinamento – invero del tutto strumentale – di Schmitt al cattolicesimo precedentemente criticato è il 1917. Come il giurista riporta nei diari datati 1925-1929: «ho letto le mie lettere d'amore degli anni 1913 e 1914 con un disgusto personale, come le dichiarazioni dei nostri appassionati di guerra dell'agosto 1914, poi dal 1917 il mio entusiasmo per la Chiesa cattolica»⁹⁴. Questo rinnovato entusiasmo, secondo Borghesi, appare indicativo dell'influenza di Blei, il quale condivide con il giurista «la critica all'epoca presente [e] il ritorno alla religione dei padri [...]»⁹⁵. Scrive Schmitt: «chi sa ancora cos'è il protestantesimo? Si è arrivati al punto che i cattolici devono dare lezione ai protestanti [...]. Il cattolico non trapianta la sua individualità nel contenuto della sua fede, ma nella sua devozione alla Chiesa, nella sua libera scelta della Chiesa come mediatrice, proprio come una donna sceglie il marito»⁹⁶.

Fanno eco qui le riflessioni degli anni '20 incentrate sulla superiorità formale della Chiesa, declinata nella capacità di rappresentare pienamente l'Idea e di produrre una *complexio oppositorum*. Di queste riflessioni Nicoletti dà un giudizio rilevante. Secondo l'autore italiano, infatti, in *Cattolicesimo romano e forma politica* Schmitt non elabora un'apologia della Chiesa, né tantomeno vuole giustificare teologicamente la politica. Diversamente,

«si tratta [...] della consapevolezza della crisi e forse dell'esaurirsi della creazione politica per eccellenza della storia occidentale, ossia dello Stato, e della necessità di trovare un'istanza politica alternativa capace di salvare l'Europa dalla sfida delle altre potenze: insomma un *Katechon* che trattenga la venuta dell'Anticristo. Il cattolicesimo interessa Schmitt come modello formale cui ispirarsi più che come contenuto positivo; ogni forma politica per poter instaurare un ordine concreto deve presentare questi requisiti di *complexio oppositorum*, di capacità rappresentativa, di trascendenza personale. Qui riemerge il nodo della teologia politica: l'analogia tra teologia e politica sta ad indicare il compito per l'istanza politica di ripetere ciò che l'istanza teologica ha operato»⁹⁷.

Secondo questa lettura, il cattolicesimo e la Chiesa interesserebbero a Schmitt perché custodi della razionalità giuridica e della capacità rappresentativa di un'autorità personale, entrambi fattori di primaria importanza per la politica moderna e occidentale. Detto altrimenti, se da un lato Schmitt certamente elogia la capacità propria della Chiesa di tenere insieme gli opposti nella formula dell'*et-et*, nella conclusione di *Cattolicesimo romano e forma politica*, tuttavia, il giurista sottopone

⁹⁴ C. Schmitt, *Tagebücher 1925 bis 1929*, p. 448.

⁹⁵ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 262.

⁹⁶ C. Schmitt, *Die Militärzeit*, p. 176.

⁹⁷ M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, p. 253. Sul punto si veda anche C. Galli, *Genealogia della politica*, pp. 254-255.

l'istituzione pontificia a un bagno di realtà, intimandola a decidersi per un polo e, conseguentemente, a spezzare l'unità della *complexio*:

«c'è [...] una decisione dei giorni presenti, dell'attuale situazione, di ogni singola generazione, e questa non può essere rinviata. Qui, anche se non può dichiararsi per alcuno dei partiti in lotta, è inevitabile che la Chiesa si schieri di fatto da una parte, a quello stesso modo, ad esempio, in cui, nella prima metà del XIX secolo, si schierò dalla parte dei controrivoluzionari. E questo io credo: che, in quello scontro d'avanguardie fra Mazzini e Bakunin, la Chiesa cattolica e il concetto cattolico d'umanità siano stati dalla parte dell'idea e della civiltà occidentale, più vicini a Mazzini che non al socialismo ateo dell'anarchismo russo»⁹⁸.

Nella temperie della Rivoluzione russa e della conseguente diffusione su scala globale del comunismo (manifesto per eccellenza dell'ateismo) Schmitt intima la Chiesa a schierarsi a favore dell'Occidente contro l'Oriente anarco-socialista. Nessuna mediazione, nessun compromesso è più possibile: è giunta l'ora dell'*aut-aut*.

Dei due termini che compongono il titolo dell'opera, "Cattolicesimo romano" e "forma politica", Schmitt, insomma, opta per il secondo. Dando così ragione a quei critici di fede cattolica che – come osserva Galli – hanno definito questo testo «più un'interpretazione politica del cattolicesimo [...] che non una cattolicizzazione della politica»⁹⁹. Un'intenzione, questa, che trova conferma anche nelle vicissitudini personali che accompagnano Schmitt a partire dalla metà degli anni '20. Vistososi negare il divorzio dalla moglie, Pabla Dorotic, «nel 1925 il giurista reagisce e decide di sposare la Todorović, cristiana di rito ortodosso, assumendosi l'onere e le conseguenze della sua decisione: la scomunica e l'esclusione dai sacramenti»¹⁰⁰. Questo evento segna profondamente l'animo del giurista, che nei diari si esprime così: «il Papa è il successore di Pietro, ma non il successore di Cristo, ma il governatore, *vicarius Christi*, non il *vic. Peter*. Quindi due linee di continuità molto diverse, Cristo è sempre nella Chiesa, anche Pietro è sempre nella Chiesa, negando il Signore»¹⁰¹. La frustrazione di Schmitt si rivolge qui contro il clero. E aggiunge: «nella Chiesa protestante non ci sono preti e solo laici, nella Chiesa cattolica ci sono solo preti e nessun laico; che terribile elezione papale. Vecchi cardinali si chiudono a chiave, si sussurrano consigli politici a vicenda, ed eleggono un vecchio Papa. Preferisco la peggiore marmaglia romana; che < è > almeno

⁹⁸ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, p. 69.

⁹⁹ C. Galli, *Genealogia della politica*, pp. 259-260.

¹⁰⁰ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 312.

¹⁰¹ C. Schmitt, *Tagebücher 1925 bis 1929*, p. 334, trad. it. in *Ibid.*

ancora acclamazione; ora l'acclamazione è scomparsa dalla Chiesa»¹⁰². Sembrano qui risuonare le accuse mosse qualche anno prima all'interno del saggio sul parlamentarismo, in cui Schmitt rimprovera ai partiti una mancanza di serietà (della vita), giacché «oggi [essi] non si affrontano più in una discussione di opinioni, bensì in quanto gruppi di potere sociali o economici, calcolano i vicendevoli interessi e possibilità di potere e, su questo fondamento attuale, concludono transizioni e coalizioni»¹⁰³. Così facendo, il parlamentarismo tradirebbe i suoi ideali di trasparenza e pubblicità in favore di una segretezza fondata su interessi economici. Come il parlamentarismo, anche la gerarchia ecclesiastica compie un atto di tradimento: «il cattolicesimo romano tradisce il cristianesimo a Roma e Roma il cristianesimo ed erige su questi mondi in rovina l'impalcatura della sua borghesia celibe; il dominio dei vecchi assetati di potere»¹⁰⁴.

Su questo versante, nell'ottobre del 1926 Schmitt associa la Chiesa cattolica spoliticizzata e svuotata della sua dimensione spirituale al potere economico: «vedo il ridicolo e il cattivo, l'animale di ogni concorrenza, l'impolitico e quindi il pauroso di ogni aspirazione al potere privato, che non è rappresentato apertamente. I miliardari e i papi romani, i due appartengono insieme, perché non governano, ma amministrano, sono pastori dell'anima e del corpo, invece di regnare politicamente, perché entrambi ingannano e hanno segreti commerciali e operativi [...]. Proprio la segretezza, l'invisibilità, che io temo tanto, la vedo ora, come uomo sano – e non ho più paura»¹⁰⁵. Questa annotazione, invero di grande rilievo, mostra la distanza che ormai separa Schmitt dalla Chiesa dopo soli tre anni dalla pubblicazione di *Cattolicesimo romano e forma politica*. Una Chiesa la cui *complexio* viene ormai intesa alla stregua di una strategia doppiogiochista, poiché «Roma indebolisce il forte e uccide il debole. La Chiesa aspetta l'esito della lotta tra le potenze imperialiste, per unirsi al vincitore; come una cerva che attende con calma la fine della lotta tra i cervi»¹⁰⁶.

Le riflessioni intorno al ruolo della Chiesa si intrecciano poi con la conclamata crisi della Repubblica di Weimar, la quale, agli occhi del giurista e al pari dell'istituzione pontificia, si fa rappresentante dello *status quo*, della legalità spogliata di legittimità, incarnando così la crisi della politica e del politico. Oggi – ammonisce Schmitt – «il sentimento antiromano non è più così forte contro la Chiesa (sarebbe illusione, se lo si pensasse [...]), ma contro il fascismo, la dittatura, il

¹⁰² *Ivi*, p. 347, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 313.

¹⁰³ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, pp. 7-8.

¹⁰⁴ *Id.*, *Tagebücher 1925 bis 1929*, p. 364, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 313.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 369, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 314.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 340, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 315.

cesarismo, cioè contro ogni stato reale. Roma = stato. Pacifismo = neutralismo»¹⁰⁷. Quel sentimento antiromano rivolto alla Chiesa e da Schmitt denunciato all'inizio di *Cattolicesimo romano e forma politica*, ha pertanto modificato la sua traiettoria, rivolgendosi ora contro Mussolini e la dittatura fascista incarnante uno Stato reale. Queste parole mostrano il profondo mutamento di prospettiva abbracciato dal giurista, preambolo della sua adesione al nazionalsocialismo. Ritenendo ormai tramontata la funzione ordinatrice dello Stato e la capacità rappresentativa della Chiesa, Schmitt ritrova il manicheismo e lo gnosticismo giovanili: «sento il mio destino: destino gnostico, ascetismo itinerante, esaltato dalle condizioni disumane dell'era industriale»¹⁰⁸.

In questo quadro, Schmitt abbraccia quella che Borghesi definisce «una teo-politica manichea, gnostica»¹⁰⁹. Allontanandosi dalle produzioni dei primi anni '20, Schmitt comprende di non aver più bisogno del paradigma teologico politico elaborato nel '22, poiché – afferma ne *Il concetto di politico* – «l'appoggio teologico complica spesso i concetti politici poiché sposta la distinzione di fondo in campo teologico-morale o quanto meno mescola ad esso ed in tal modo per lo più accade che le finzioni normativistiche o un opportunismo pratico-pedagogico turbi la conoscenza delle conflittualità esistenziali»¹¹⁰. Tolto di mezzo il rapporto analogico con la teologia, Schmitt può ora edificare – come osservato anche da Strauss – la sua teoria del politico su quella antropologia pessimistica propria di autori laici del pensiero politico:

«teorici della politica come Machiavelli, Hobbes, spesso anche Fichte, con il loro “pessimismo” in realtà non fanno altro che presupporre la reale possibilità o concretezza della distinzione amico e nemico. In Hobbes [...] la concezione “pessimistica” dell'uomo, la sua esatta comprensione che proprio la convinzione, presente nelle due parti antagoniste, di essere nel buono, nel giusto e nel vero provoca le ostilità più violente, e alla fine addirittura il *bellum* di tutti contro tutti, devono essere intese non come parti di una fantasia paurosa e sconvolta [...], ma come i presupposti elementari di un sistema di pensiero specificatamente politico»¹¹¹.

Così facendo, la teologia politica schmittiana, contraddistinta dall'opposizione amico-nemico, riattualizza – secondo Borghesi – «la posizione manichea per la quale non è l'elemento teologico che fonda il politico [...] ma è l'antagonismo politico che si ritrova in un modello teo-mitologico manicheo»¹¹², sussistente fintantoché resiste la figura dell'avversario. Una posizione, questa, che, se

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 487, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 317.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 360, trad. it. in A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 318.

¹⁰⁹ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 330.

¹¹⁰ *Id.*, *Il concetto di politico*, p. 149.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 149-150.

¹¹² A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 330.

accettata, darebbe ragione anzitutto ad Assmann, per il quale «tutti i concetti più pregnanti – ma forse è il caso di parlarne più modestamente come di alcuni concetti centrali – della teologia sono concetti politici secolarizzati»¹¹³. A dire che la teoria della secolarizzazione formulata da Schmitt in *Teologia politica* non è in grado di spiegare il passaggio dal teologico al politico, e certamente non attraverso l'analogia. Ma, soprattutto, una teologia politica manichea getterebbe una nuova luce sulla critica di Peterson, per il quale Schmitt si sarebbe imposto di giustificare teologicamente la politica affermando il primato di quest'ultima sulla teologia e sulla trascendenza. Come sentenzia lo stesso Peterson, «soltanto sul terreno del giudaismo e del paganesimo può esistere qualcosa come una “teologia politica”»¹¹⁴. E tuttavia, «l'annuncio cristiano del Dio unitrino si pone al di là del giudaismo e del paganesimo, in quanto il mistero della Trinità esiste soltanto nella divinità stessa, non nella creatura umana»¹¹⁵. Secondo Peterson, dunque, è solo il dogma trinitario che infrange qualsivoglia tentativo di giustificare teologicamente la politica nella forma di un monoteismo politico – incarnato qui nell'Impero romano di Costantino. Volendo Schmitt – come sostenuto anche da Taubes – implicitamente affermare un'asimmetria tra l'elemento teologico e quello politico tutta sbilanciata a favore del secondo, egli favorirebbe, paradossalmente, il ritorno a un modello neopagano. Dimostrando altresì l'intento puramente strumentale, opportunistico e occasionalistico con il quale Schmitt, negli anni, si è servito del cattolicesimo e della funzione rappresentativa facente capo alla Chiesa di Roma.

Naturalmente, non si può di certo ignorare la natura degli scritti nei quali emerge la prospettiva gnostico-manichea in opposizione al cristianesimo che ha caratterizzato la riflessione di Schmitt. Lo gnosticismo diviene infatti centrale a partire da diari personali, che, per quanto importanti ai fini di una completa comprensione della biografia intellettuale dell'autore, non possono scavalcare, in termini di importanza, le opere pubblicate. Nondimeno, le informazioni contenute all'interno delle pagine dei *Diari* – filtrate dalla chiave interpretativa di Borghesi – risultano oltremodo significative, poiché convogliano la letteratura critica verso un'ipotesi interpretativa del tutto originale, mediante la quale diviene possibile cogliere le ambiguità e le incomprensioni che hanno caratterizzato il rapporto tra Schmitt e il cattolicesimo.

Di più ancora. Rimarcando l'influenza dello gnosticismo nell'economia della riflessione schmittiana, la lettura di Borghesi rende ragione della profonda tragicità che sovente permea l'opera del giurista. Di questa tragicità ne è testimone Meier, la cui lettura cade nella trappola dello

¹¹³ J. Assmann, *Potere e salvezza*, p. 21.

¹¹⁴ E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, p. 72.

¹¹⁵ *Ibid.*

gnosticismo ignorandone la portata. Solo alla luce di quel dualismo gnostico così radicato nel pensiero di Schmitt è infatti possibile cogliere le ragioni di quelle contraddizioni che nella lettura di Meier emergono con tanta intensità.

5. *Il nemico nel suo significato teologico*

Nell'ottica di Meier la teologia politica di Schmitt risulta ultimamente fondata sulla Rivelazione: a dire che «la fede nella verità» di Genesi 3,15 «è il fondamento su cui è costruit[o]» l'intero impianto argomentativo del giurista tedesco; tant'è che se «la dottrina del peccato originale ha per oggetto l'antitesi tra bene e male, Dio e Satana, ubbidienza e disubbidienza» allora tale dottrina esige la decisione «tra il *credo* incondizionato e il *non credo*»¹¹⁶. A dire che «l'uomo trova la sua salvezza solo nell'ubbidienza dettata dalla fede» e che «in virtù della sua origine divina, l'uomo vive in uno stato in cui è messo alla prova ed è sottoposto a giudizio. Il suo agire storico sottostà a un comandamento»¹¹⁷. Con ciò, la polemica che Schmitt rivolge contro il liberalismo, l'umanitarismo e la tecnica quali pulsioni neutralizzanti assumerebbe un significato del tutto singolare. In quelle che sono la nuova scienza e le tecno-scienze il giurista «riconosce una “nuova teologia”», nonché «l'“autodeificazione antidivina”», incentrate sul sogno irenico di un «mondo del nuovo uomo» coincidente con «il mondo di un nuovo Dio»¹¹⁸.

Quando in *Teologia politica* Schmitt parla, riferendosi a una delle figure-chiave del movimento anarchico, Pierre-Joseph Proudhon, della lotta contro Dio combattuta in nome dell'umanità¹¹⁹, egli attacca la morale umanitaria perché in essa vede «il “veicolo” di una “nuova fede” che si oppone a Dio. La combatte perché in essa riconosce un “acceleratore” di quel processo che porta all'autodeificazione dell'uomo. Dove l'umanità vale come “valore più alto”, grande è il pericolo che cada vittima dell'oblio “ogni relativizzazione dell'uomo in base a una trascendenza o a un aldilà”»¹²⁰. Quando, insomma, la tecnica si avvicina pericolosamente alla religione, Schmitt le si oppone perché essa «si richiama ai “valori” della religione cristiana e promette di realizzarli in questo mondo»¹²¹.

¹¹⁶ H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, p. 40.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 44.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 29.

¹¹⁹ Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, p. 72.

¹²⁰ H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, p. 54.

¹²¹ *Ivi*, p. 55.

Di più ancora. La possibilità stessa di una unificazione del mondo e la scomparsa del politico equivarrebbero, per Schmitt, all'annullamento della Parola di Dio trasmessa in Genesi 3,15. Dove, nel contesto dell'episodio della caduta, è scritto "Voglio porre ostilità fra il tuo seme e il suo seme". Secondo lo Schmitt di Meier, allora, un mondo neutralizzato e spolicizzato sarebbe l'eventualità prima da combattere, poiché in esso trionferebbe l'Anticristo, il nemico assoluto, l'ingannatore, la cui forza sta nell'assumere le sembianze di Cristo promettendo pace e sicurezza in un mondo che nega la corruzione morale degli uomini.

Naturalmente, Genesi 3,15 non è l'unico credo su cui Schmitt fonderebbe la sua teologia politica. Significativo è certamente anche il motto hobbesiano *Jesus is the Christ*¹²². Ma anche il dogma della seconda venuta di Cristo, a seguito della quale verrà portata a compimento la redenzione del mondo mediante l'istituzione del Regno di Dio.

L'uomo – specifica Schmitt – è quella creatura portata a rispondere a tutte quelle domande che ne mettono in questione l'esistenza¹²³, vale a dire, in questo specifico contesto, rispondere al comando divino e tentare, con tutte le forze, di fronteggiare l'Anticristo. Contro il precetto cristiano dell'amore assoluto contenuto nei Vangeli di Luca e Matteo per cui bisogna amare indistintamente i propri nemici – la cui natura cristiana dovrebbe, nel quadro sinora delineato, orientare il pensiero del giurista –, lo Schmitt di Meier dimostra una fondamentale ossessione per l'ostilità¹²⁴. Ossessione la quale – osserva Meier – si presenta come «il tallone d'Achille di Satana, poiché la "natura" di Satana pone limiti alla sua stessa arte della dissimulazione. La lotta "pro" o "contro" l'ostilità, ossia ammettere o negare tale ostilità, diventa perciò criterio teologico-politico di prim'ordine»¹²⁵. Tant'è che «l'Anticristo potrebbe instaurare il suo dominio in maniera duratura soltanto se gli riuscisse di convincere gli uomini del fatto che la promessa di *pace e sicurezza* è diventata realtà, come del fatto che guerra e politica appartengono definitivamente al passato, come anche del fatto che loro – gli uomini – non hanno più da decidere fra amico e nemico e di conseguenza alla lunga neanche tra Cristo e Anticristo»¹²⁶.

¹²² Cfr. *Ivi*, p. 18 e pp. 190-196.

¹²³ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, pp. 79 ss.

¹²⁴ «Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano» (Lc 6, 27-28). Mt 5, 43-45 recita: «avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo* e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti».

¹²⁵ H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, p. 56.

¹²⁶ *Ivi*, p. 57. Scrive Meier: «il motto pace e sicurezza è usato in riferimento all'Anticristo sulla base di una lunga tradizione. Nel libro Ludus de Antichristo viene fatta pronunciare una frase all'Anticristo: «post eorum casum, quos vanitas illudit, pax et securitas universa conclusit (vv. 413/414)» (*Ibid*, p. 57, nota 67).

Di qui la ragione – in parte già indagata – che conduce Schmitt a considerare indispensabile il nemico, il quale avrebbe il pregio di determinarsi da sé come nemico quando aggredisce l'altro, mettendone in discussione la forma di esistenza, conducendo così a una presa di coscienza del proprio io e della propria identità. Una consapevolezza, questa, che, a dire di Meier, non può essere conseguita dal rapporto con l'amico: questi, infatti, non esorta all'azione, né provoca la "risposta", né tantomeno «è capace di infrangere il "corazzarsi del proprio io"»¹²⁷. Diversamente, la figura del nemico diventerebbe fondamentale nel processo di auto-consapevolezza di sé e della propria identità. «Se non dobbiamo apertamente amare il nostro nemico» – prosegue Meier – «allora siamo in ogni caso rimandati a lui e abbiamo bisogno del suo per arrivare al nostro "proprio"»¹²⁸. Il nemico, insomma, risulta talmente necessario da spingere Schmitt a esclamare: «*Eureka*, ho trovato: è il nemico. Non è bene che l'uomo non abbia nemici»¹²⁹, poiché «l'autoinganno fa parte della solitudine»: «ci si classifica [solo] attraverso il proprio nemico»¹³⁰. Detto altrimenti, Schmitt si sentirebbe obbligato ad agire e a elaborare una teoria politica condita di concetti polemici perché provocato esistenzialmente dal nemico.

A una più attenta analisi, le osservazioni schmittiane in ordine a questi temi, filtrate dalla lente di Meier, mostrano svariate criticità – soprattutto se valutate da una prospettiva fenomenologica. L'enfasi posta sul ruolo del nemico quale unica figura in grado di condurre all'auto-comprensione di sé si rivela infatti fallace.

Nella *Grande Etica*, Aristotele, allo scopo di rilevare – come d'altronde nell'*Etica Nicomachea* – il decisivo ruolo assunto dall'amicizia, giunge ad affermare che «quando vogliamo conoscere noi stessi potremo conoscerci guardando all'amico»¹³¹. Segno, questo, dell'altrettanta importanza che, necessariamente, deve essere conferita alla figura dell'amico in ordine a quel processo di soggettivazione autonoma del sé.

Ma di fronte a questa e innumerevoli altre testimonianze che possono essere segnalate sul piano fenomenologico, la speculazione schmittiana resta sorda. Di queste intuizioni lo Schmitt di Meier sembra incapace di coglierne l'evidenza, rimarcando piuttosto l'incidenza dell'ostilità. Un'enfasi, questa, che può essere chiarita solo in forza di un radicato dualismo manicheo e dell'influenza esercitata da Weininger.

¹²⁷ H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, p. 97.

¹²⁸ *Ivi*, p. 98.

¹²⁹ C. Schmitt, *Glossario*, p. 204.

¹³⁰ *Id.*, *La sapienza della cella*, p. 89 e p. 92.

¹³¹ Aristotele, *Grande Etica*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1983, cit. p. 86. Si veda anche *Id.*, *Etica Nicomachea*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1999, in particolare il Libro VIII.

Nell'immaginario schmittiano descritto da Meier, il nemico prende forma, in un'opposizione storico-concreta, nel volto di Michail Bakunin.

Tra i massimi teorici dell'anarchismo, Bakunin rappresenta il sovvertitore di ogni ordine fondato sull'autorità – teologica o secolare che sia. Ma poiché – argomenta Meier – ogni contrapposizione politica è, in fondo, una contrapposizione teologica, Bakunin diventa un teologo dell'a-teologia, il cui scopo precipuo sarebbero quello di sferrare «un attacco alla verità rivelata» e negare «l'esistenza di Dio»¹³². Egli «vuole sbarazzarsi dello Stato e respinge la pretesa universale rivendicata dal cattolicesimo romano»¹³³. La difesa dell'ostilità è dunque dovuta, in Schmitt, a un motivo teologico, con la lotta contro l'ostilità definibile solo in riferimento alla provvidenza divina. Con l'affermazione di Genesi 3,15 – scrive Meier – «Schmitt non lascia più alcun dubbio sul fatto che la lotta col *proprio, reale, totale nemico* si avvicina al massimo grado d'intensità solo qualora sia contro un avversario di cui si contesta la dignità morale, di cui si mette in discussione la dignità storica, di cui viene negata l'ortodossia religiosa, oppure laddove la lotta avvenga contro un nemico che attacca l'avversario da parte sua come *nemico assoluto*. Lo stadio estremo di ostilità comincia laddove i nemici stanno uno di fronte all'altro in un rapporto *asimmetrico*»¹³⁴.

L'asimmetria dello scontro cui Meier fa sovente riferimento parrebbe mettere in discussione il credo schmittiano secondo il quale il nemico è l'*hostis*, il nemico pubblico, colui che, nonostante il ruolo assunto nelle geometrie del politico, è degno di rispetto – così da evitare di dirigere su di lui forme d'odio o di discriminazione, trasformandolo in un criminale o in un nemico dell'umanità. Questo atteggiamento vale, però, solo per il nemico reale, in carne e ossa, per quell'uomo che Dio ha posto sul mio cammino rendendolo mio nemico e, di conseguenza, parte del più ampio disegno della Provvidenza¹³⁵. Quando, infatti, ne *La sapienza della cella* Schmitt rievoca il fratricidio commesso da Caino («Adamo ed Eva ebbero due figli, Caino e Abele. Così comincia la storia dell'umanità. Questo è il volto del padre di tutte le cose. Questa la tensione dialettica che tiene in moto la storia del mondo, e la storia del mondo non è ancora alla fine»)¹³⁶, egli ricorda anche che il nemico – il fratello – è legato a me da una comunanza che trascende ogni umana decisione e/o riconoscimento: «il nemico» – afferma Meier – «diviene nemico giusto in virtù del mio

¹³² H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, p. 31.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ivi*, p. 105.

¹³⁵ Cfr. *Ivi*, p. 102.

¹³⁶ C. Schmitt, *La sapienza della cella*, p. 92.

riconoscimento, però è mio fratello per via del suo e del mio essere, quindi di una determinazione che non siamo noi a governare»¹³⁷: l'inimicizia posta da Dio e confermata da Genesi 3,15.

Posti però di fronte al confronto escatologico tra Cristo e Anticristo, gli uomini «devono arrivare a una “unione o separazione” per la vita o la morte»¹³⁸; e solo alla luce di tale decisione l'esistenza umana trova il suo senso più pieno. È dunque la decisione tra Dio e Satana, Cristo e Anticristo, a comportare la distinzione tra amico e nemico. Come del resto suggerisce il penetrante commento di Ernst Niekisch, «il modello del rapporto amico-nemico è dato dal rapporto tra Dio e Satana», dove, però, «essi non stanno uno di fronte all'altro come due oppositori egualmente degni di rispetto e onore che devono misurare le loro forze nel combattimento, per determinare l'ordine gerarchico che deve esserci fra loro.

Tra Dio e Satana, insomma, infuria la *lotta decisiva* che in base all'ordine provvidenziale delle cose deve concludersi col trionfo di Dio e l'annientamento di Satana. Fin dall'inizio, infatti, Dio è sempre l'“amico” e Lucifero il “nemico”»¹³⁹.

Così, il proposito dell'uomo consisterebbe nell'arginare la trionfale marcia dell'Anticristo e resistere alla sua volontà. Con la consapevolezza, però, che il compito decisivo, cioè la definitiva sconfitta con il conseguente annientamento di Satana e della sua stirpe, spetta solo ed esclusivamente a Dio. Solo Dio potrà sconfiggere il suo nemico assoluto, estirpando così l'inimicizia dal mondo e rifondando un nuovo Eden dominato da pace e sicurezza. E tuttavia – questo il nodo problematico che, secondo Meier, circonda la teologia politica schmittiana – se anche il nemico provvidenziale (incluso l'Anticristo) fosse strumento di Dio e del suo piano, e l'esito del conflitto già stabilito in partenza, allora risulterebbe poco comprensibile la “realtà” del nemico, poiché questi rischierebbe di dissolversi in un tutto nel quale la distinzione tra bene e male svanisce. Il teologo politico, ne conclude Meier, non sarebbe allora in grado di offrire nessuna vera e propria guida all'agire umano¹⁴⁰.

L'enfasi con cui Schmitt argomenta a favore della necessità del nemico, del conseguente scontro mortale, così come la teoria del *Großraum* incentrata sull'idea di *pluri-verso*, sembrerebbero porsi in contraddizione con la natura del messaggio cristiano, da sempre veicolante ideali di pace e universalità. L'unicità e l'universalità del mistero salvifico di Cristo hanno, difatti, il merito di

¹³⁷ H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, p. 105.

¹³⁸ *Ivi*, p. 122.

¹³⁹ E. Niekisch, *Zum Begriff des Politischen*, in «Widerstand. Zeitschrift für nationalrevolutionäre Politik», VIII, 12, 1933, pp. 369-375, cit. p. 369, trad. it. in *Ivi*, p. 125, nota 6.

¹⁴⁰ Cfr. H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, pp. 261-265.

chiarire il carattere universale della salvezza fondata unicamente sulla fede in Dio e l'accoglimento della Sua parola. E tuttavia, leggendo tra le righe dello Schmitt di Meier, suddetta universalità, pur non potendo non essere riconosciuta dal giurista, passa quasi in secondo piano a favore dell'ostilità dichiarata in Genesi 3,15.

Con una non del tutto evidente torsione interpretativa, Meier non comprende la natura veterotestamentaria del Libro della Genesi e, parimenti, la necessità di una sua reinterpretazione alla luce del Nuovo Testamento – nel quale l'ostilità dichiarata nel terzo capitolo cede il passo a una forma di resistenza non violenta e all'insegnamento dell'amore assoluto che esorta gli uomini ad amare i propri nemici. Dal punto di vista almeno della teologia cattolica la ricognizione condotta da Meier appare ben poco ortodossa.

Dal punto di vista teologico, il peccato originale è indicativo della condizione nella quale Adamo ed Eva, i progenitori dell'umanità, sono incorsi dopo aver tradito la fiducia di Dio. La vicenda è nota: Adamo ed Eva vengono tentati dal Serpente-Satana, che li induce con l'inganno a mangiare i frutti proibiti dell'albero della conoscenza del bene e del male, tradendo così la promessa fatta al Padre. Dio decide allora di punire questo gesto destituendo Adamo ed Eva dalla loro condizione originaria provocandone la caduta e rendendoli mortali.

Karol Wojtyła, nel suo saggio *Segno di contraddizione*, ripercorre, però, questo episodio, osservando come la narrazione presente in Genesi lasci molti spazi a un errore interpretativo circa la vera natura del peccato originale¹⁴¹. Una volta avvicinati dal Serpente, Eva confessa il divieto imposto da Dio: «del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: “Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete”» (Gen. 3, 3). In tutta risposta, il Serpente: «“Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male”» (Gen. 3, 4-5).

Per Wojtyła, il discorso del Serpente incarna quella che lui definisce «l'anti-Parola»¹⁴²: Satana, padre della menzogna, mette dapprima in discussione la veracità di Dio e, successivamente, la natura dell'Alleanza. «Il Dio dell'Alleanza» – scrive Wojtyła – «viene presentato alla donna come un sovrano geloso del mistero del suo dominio, come un avversario dell'uomo a cui bisogna opporsi, a cui bisogna ribellarsi»¹⁴³. Consapevole della natura dell'uomo e della donna, creati a immagine e somiglianza di Dio, Satana trae la sua conclusione: come può l'uomo essere *imago Dei* se viene privato della conoscenza del bene e del male? In questo modo Satana pretende instillare il

¹⁴¹ K. Wojtyła, *Segno di contraddizione*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

¹⁴² *Ivi*, p. 38.

¹⁴³ *Ivi*, p. 39.

dubbio: Dio non avrebbe creato uomo e donna a sua immagine e somiglianza. Al contrario, per gelosia, negherebbe loro la piena consapevolezza.

E tuttavia, Satana «non ha nulla del Prometeo»¹⁴⁴, ammonisce Wojtyła. Il suo non è un gesto di liberazione dell'uomo da una condizione di inferiorità e di inconsapevolezza – per quanto non siano mancati «tentativi di trapiantare il mito di Prometeo nel terreno della Genesi», cioè «di affermare l'uomo a prezzo di Dio»¹⁴⁵. Questo il nodo centrale da sciogliere. Quella di Satana è una ribellione improntata a favore dell'autonomia. Oggetto del desiderio di Satana è precisamente ciò che Dio ha pensato per lui in quanto Lucifero – letteralmente “portatore di luce”, l'angelo più bello del Paradiso. Satana, però, non vuole dipendere: questa la natura della sua ribellione. Egli, come del resto osserva Anselmo, pretende ottenere ciò che gli spetta – e anche di più – in piena e totale autonomia, senza dover sacrificare la sua libertà di fronte al volere del Padre¹⁴⁶. Conscio di ciò, Satana proietta la sua frustrazione, il desiderio di rivalsa e autonomia, su Adamo ed Eva. Uomo e Satana condividerebbero pertanto la medesima condizione di assoggettamento a Dio. Il loro scopo sarebbe dunque quello di liberarsi dalle catene di questa sbilanciata relazione.

È a queste latitudini che si consuma l'incomprensione connessa al tema del peccato originale. Dio non ha impedito ad Adamo ed Eva di mangiare il frutto dell'albero perché intenzionato a trattenerli in una condizione di ignoranza circa la conoscenza del bene e del male. Al contrario, nella condizione originaria in cui si trovavano prima della caduta, i due progenitori erano in grado di relazionarsi direttamente con Dio, potendo dunque contare su una conoscenza diretta del bene. Diversamente, era dal male che Dio voleva tutelare Adamo ed Eva. Intimando loro di non mangiare il frutto dell'albero, Dio era ben cosciente della corruzione e della caducità derivante dal male. Volendo, con quel divieto, unicamente preservare le Sue creature dalla corruzione.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 41.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 42. Qui Wojtyła fa riferimento al tentativo di applicare il concetto marxiano di alienazione alla religione, secondo il principio per cui «nella religione l'uomo priva se stesso del proprio diritto all'umanità in vantaggio di Dio, cioè in vantaggio di un concetto che si è formato da solo, assoggettandosi, quindi, ad un suo proprio prodotto!» (Cfr. *Ivi*, p. 44).

¹⁴⁶ A. d'Aosta, *De casu diaboli*, trad. it. in Id., *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969, pp. 215-262. Scrive Anselmo: «se [il diavolo] avesse perseverato nella giustizia, non avrebbe mai peccato, né sarebbe stato infelice» (*Ivi*, p. 224). Diversamente, il diavolo «abbandonò la giustizia volendo qualcosa che non doveva volere, e così peccò. [...] Tutto quello che aveva doveva volerlo [...], ma non poteva volere che la giustizia o il proprio utile o piacere. [...] Il diavolo non poté certo peccare volendo la giustizia. [...] Dunque peccò volendo qualcosa che gli piaceva e non aveva, e che allora non doveva volere, ma che poteva aumentare la sua felicità. [...] E quando volle ciò che Dio non voleva che egli volesse, volle in modo disordinato essere simile a Dio», contro la volontà di Dio (*Ivi*, pp. 224-225).

Per acquisire una certa valenza, l'argomentazione di Meier dovrebbe implicare, allora, la totale identificazione tra Satana e il Nemico¹⁴⁷. Ma presupposto ultimo di tale riconoscimento sarebbe – alla pari di Dio con il Figlio – l'incarnazione del diavolo nella figura del nemico reale: tesi che nuovamente condurrebbe il discorso verso una rappresentazione manichea.

Benché tali indicazioni si presentino inaggirabili per chiunque pretenda discutere di teologia, l'attenzione dello Schmitt di Meier si irrigidisce comunque sul pericolo rappresentato dalle forze del male capeggiate dall'Anticristo – il cui più grande potere sta nella capacità di dissimulare la sua presenza e la sua esistenza, mascherandosi da redentore dell'umanità. Di qui il compito fondamentale dell'uomo nella storia: resistere all'Anticristo e abbattere i nemici (reali, umani) di Dio. Il cristianesimo abbracciato dallo Schmitt di Meier attribuisce all'ostilità un ruolo preminente nell'attesa della definitiva battaglia per l'umanità – condotta da Dio contro le forze del male –, da cui verrà edificato il nuovo Regno di Dio a carattere universale.

Solo a Dio, sembra lasciare intendere Meier – rifiutando così l'universalità della Chiesa che attinge all'universalità dell'unico disegno divino di salvezza del mondo – è concessa l'autorità di istituire un regno davvero universale, giacché ciò potrà verificarsi solo a seguito della definitiva sconfitta di Satana. Qualora, diversamente, siffatto regno venisse istituito nel regno della temporalità umana, esso – a causa dell'imperfezione umana e del peccato che accompagna l'uomo dalla caduta – potrebbe subire pericolose derive che ne comprometterebbero lo scopo originario. Trasformandosi, come Schmitt ha descritto con puntualità, in un mondo dominato da un nuovo Dio, la tecnica. Attuando tale strategia argomentativa e interpretativa, Meier trasforma, senza mezzi termini, il giurista in un intransigente fondamentalista di matrice cattolica.

Di qui la necessità di fondare la decisione politica sulla fede, poiché solo la contrapposizione tra Cristo e Anticristo può essere indicata come il caso decisivo, il caso serio per antonomasia, su cui non è possibile sospendere la decisione. «Nella partecipazione politica» – osserva Meier – «l'uomo si esaurisce interamente ed esistenzialmente perché in essa viene investita totalmente la sua esistenza»¹⁴⁸: questo il senso primo e ultimo del carattere “totale” e fagocitante del politico che riconduce a sé ogni forma di contrapposizione. Contrapposizione che, in tal senso, ritrova nella declinazione religiosa il suo fondamentale significato: la lotta religiosa, difatti, «è la lotta in cui la vera fede si scontra con la fede eretica»¹⁴⁹. In tale lotta «è raggiunto il *grado d'intensità estremo di*

¹⁴⁷ Nell'ebraismo, da cui il nome deriva, *Satana* significa “accusatore” o “avversario”, ma non “nemico”. Nel Nuovo Testamento, il diavolo compare come “nemico” nella prima epistola di Pietro: «siate [voi fedeli] temperanti, vigilate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro, cercando chi divorare» (1 Pietro, 5,8).

¹⁴⁸ H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, p. 85.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 112.

*una associazione o dissociazione. L'ostilità più intensa risulta essere l'ostilità determinante. In tale ostilità sono in gioco dominio, ordine e pace "in senso eminente". Che la politica di tutti i giorni rappresenti semplicemente un debole riflesso di questo caso, che essa, proprio commisurandosi a quello, appaia più o meno politica e che vi si opponga perfino in vario modo e debba, per quanto può, ostacolarlo – tutto ciò non significa affatto che esso non sia comunque centrale»¹⁵⁰. Talmente centrale che l'uomo si esaurisce sul piano della stessa esistenza politica, giacché il politico ubbidisce «a una determinazione *teologica*» o a «un'autorità [...] senza che lui possa opporre resistenza. Come potrebbe essere altrimenti *investito interamente* se non in virtù del suo amore o della sua ubbidienza?»¹⁵¹.*

6. Il «brutto» caso dell'Epimeteo cristiano

In questo quadro, risulta significativo il ruolo piuttosto enigmatico che lo stesso Schmitt si attribuisce, vale a dire quello di Epimeteo cristiano: un concetto che evoca diversi fenomeni e con la cui semantica il giurista definisce – per certi versi opportunamente – il proprio «brutto, indegno e tuttavia autentico caso»¹⁵² personale.

Nella narrazione offerta dalla mitologia greca Epimeteo è un Titano, fratello di Prometeo, colpevole, quest'ultimo, di aver attirato su di sé le ire di Zeus dopo aver scelto deliberatamente di sottrarre il fuoco agli dèi per donarlo all'umanità. Sotto questo aspetto, Prometeo rappresenta la perfetta antitesi del fratello: il primo (etimologicamente "colui che pensa prima" di agire) astuto, ma anche ribelle; il secondo ("accorto in ritardo") sprovveduto ma fedele¹⁵³. Presentando se stesso quale Epimeteo, Schmitt mette in campo un parallelismo significativo. L'Epimeteo cristiano, infatti, trovandosi in una paradossale condizione affine più allo spinozismo che non al cristianesimo, si

¹⁵⁰ *Ivi*, pp. 112-113.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 133.

¹⁵² C. Schmitt, *Colloquio con Eduard Spranger*, in *Id.*, *Ex Captivitate Salus*, pp. 11-14, cit. p. 14.

¹⁵³ Nel mito, Epimeteo accetta, contro la raccomandazione del fratello, un dono da Zeus, la bellissima Pandora: una creatura plasmata dalle mani del dio dell'Olimpo allo scopo di vendicare il torto subito da Prometeo. Zeus manda Pandora tra gli uomini con una dote, un vaso, e le assegna il compito di far innamorare Epimeteo. Dopo le nozze, Epimeteo, consapevole della pericolosità del vaso che Pandora ha portato con sé, decide, invano, di nascondere. Tormentata dalla curiosità, Pandora apre il vaso, diffondendo tra gli uomini sciagure quali la fatica, la malattia e la morte.

dimostra, da un lato, obbligato a decidere, dall'altro incapace di poter incidere sul tragitto della storia, poiché tutto già stabilito a priori¹⁵⁴.

L'enigmatica figura dell'Epimeteo cristiano emerge in prima battuta all'interno del breve saggio-recensione all'opera *Meaning in History* di Löwith, intitolato *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*¹⁵⁵, in cui, peraltro – come si evince dal titolo – Schmitt consegna al lettore la sua personale concezione cristiana della storia.

Questa, secondo il giurista, emergerebbe in forza di tre specifici paradigmi. Il primo concerne il parallelismo attraverso cui l'auto-comprensione storica del XX secolo si è articolata. Questa – scrive Schmitt –, «mettendo in parallelo storicamente la propria epoca e quella della guerra civile romana e del primo cristianesimo, [...] ha compiuto il curioso tentativo di comprendere storicamente se stess[a] attraverso il paragone con un'epoca totalmente diversa, distante da noi duemila anni»¹⁵⁶. Singolare, in questo parallelismo, è l'importanza riconosciuta al primo cristianesimo, le cui analogie continuano «a comparire in autori opposti e con opposte conclusioni [...]»¹⁵⁷. Nello specifico, Schmitt mette in risalto il fatto che sia il pensiero ciclico – teorizzante l'eterno ritorno dell'uguale – sia quello escatologico trovano nel parallelismo storico «la dimostrazione della fine di un *aion*, la certezza di un tempo consumato, di un “tempo esaurito”»¹⁵⁸. Da ciò, «il pensiero ciclico ne trae la conseguenza di un nuovo anno cosmico, il pensiero progressista ne deduce la crescita spiraliforme verso un tempo più perfetto, quello escatologico invece l'attesa della fine imminente»¹⁵⁹. In questo quadro, è «il Cristo» a dover trasformare il parallelismo in identità, perché per lui gli avvenimenti centrali dell'*aion* cristiano – avvento, crocifissione e resurrezione del Figlio dell'Uomo – rimangono vivi in una presenza immutata»¹⁶⁰.

¹⁵⁴ All'interno dell'*Etica* Spinoza la libertà puramente come assenza di coazione. Agendo in funzione delle sole leggi della natura, e data la formula *Deus sive Natura* che rende i due termini sovrapponibili, a essere libero è solo Dio. Egli, infatti, agisce libero da qualsiasi costrizione, ma non nel senso che possa o non possa creare. Da questa concezione seguono due conclusioni: la rigorosa necessità del tutto e l'assenza di ogni finalità. Rispetto alla prima, Spinoza scrive che «in natura non si dà alcunché di contingente, ma ogni cosa è determinata, ad esistere e ad operare in una determinata maniera, dalla necessità dell'essenza di Dio» (B. Spinoza, *Etica*, 1677, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2009, cit. p. 37, Prop. 29). Della seconda, invece, nell'*Appendice* alla prima parte dell'opera, Spinoza afferma che tutto ciò che accade «è predeterminato da Dio, non per la libertà della sua volontà o per un assoluto beneplacito, ma per l'assoluta natura o infinita potenza di Dio» (*Ivi*, p. 45).

¹⁵⁵ C. Schmitt, *Drei Möglichkeiten eines christliche Geschichtsbildes*, ma pubblicato con il titolo redazionale *Drei Stufen historischer Sinngebung*, in «Universitas», 8, 1950, pp. 927-931, trad. it. *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso*, pp. 249-254, cit. p. 249.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 251.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 252.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

La seconda immagine riguarda invece «il problema della conciliazione della fede escatologica con la coscienza storica»¹⁶¹. Una conciliazione quasi sempre negata, poiché «la viva attesa di una fine ormai imminente sembra togliere ogni senso alla storia e opera una paralisi escatologica [...]»¹⁶². Contro questa paralisi escatologica si oppone l'immagine del *Katechon*, della forza che trattiene e differisce la fine dei tempi, la quale è posta, all'interno del *Nomos*, dalla concezione schmittiana dell'impero cristiano: «non credo» – scrive il giurista – «che la fede cristiana originale possa avere in generale un'immagine della storia diversa da quella del *kat-echon*. La fede in una forza frenante in grado di trattenere la fine del mondo getta gli unici ponti che dalla paralisi escatologica di ogni accadere umano conducono a una grandiosa potenza storica quale quella dell'impero cristiano dei re germanici»¹⁶³.

L'immagine del *Katechon* lascia infine spazio alla terza e ultima rappresentazione, quella dell'Epimeteo cristiano. Quale incarnazione di tale figura, Schmitt ritiene che la storicità cristiana si fondi sull'Incarnazione compresa come un «evento storico di infinita, inappropriabile, inoccupabile unicità»¹⁶⁴. Ma proprio per questo l'agire storico, per il cristiano, è segnato da «mancanza, privazione e fortificante impotenza»¹⁶⁵. Schmitt, in proposito, osserva che «il Cristo guarda indietro verso eventi compiuti e vi trova una ragione interna e un nucleo simbolico, nell'attiva contemplazione dei quali il senso oscuro della nostra storia continua a svilupparsi»¹⁶⁶. Questo sguardo a posteriori gettato sulla storia è, per Schmitt, quello dell'Epimeteo cristiano, che si trova nella paradossale condizione di dover rispondere di qualcosa già da sempre prestabilito e compiuto. Per comprendere il senso di quest'immagine, secondo il giurista è necessario prendere in esame il saggio di Friedhelm Kemp, per il quale «il nostro agire è un compiere a posteriori e un anticipare; agli occhi di Dio, esso è un eseguire ciò che era predeterminato [...] un eseguire a partire da ciò che era già sempre prescritto e, insieme, nella cieca conoscenza della nostra libertà, una coraggiosa e fiduciosa anticipazione»¹⁶⁷. Tale comprensione, tuttavia, non esclude che l'Epimeteo sia esente da colpe e che non possa commettere errori o talvolta vere e proprie aberrazioni. Egli, difatti, non

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Id.*, *Il nomos della terra*, p. 44.

¹⁶⁴ *Id.*, *Un giurista davanti a se stesso*, p. 253.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ F. Kemp, *Der Dichter Konrad Weiss*, in «Wort und Wahrheit», 4, 1949, cit. pp. 284-285.

potendo conoscere il disegno provvidenziale, sa di essere schiavo di storici errori che, col senno di poi, può riconoscere.

In altri termini, l'Epimeteo cristiano si trova a dover rispondere di un'azione che non ha, in realtà, alcuna possibilità di incidere sulla storia: a dire che l'azione storica dell'uomo non può condurre ad alcuna redenzione, ma obbliga soltanto a rispondere di ciò che è stato "semplicemente" eseguito. Il decisionista Schmitt decide pertanto l'ineluttabile, anticipa un già deciso – cioè: non decide propriamente nulla. La concezione schmittiana della storia mostra qui la sua peculiare struttura teologica: il *Katechon*, trattenendo la fine, inaugura un tempo in cui nulla può veramente avvenire, perché il senso del divenire storico viene indefinitamente differito. E tuttavia, tale rivendicazione – come osserva giustamente Agamben –

«sconta una pesante eredità teologica e assomiglia all'irresponsabile colpevolezza (o incolpevole responsabilità) che sembra definire la situazione etica del nostro tempo e che i funzionari nazisti, a cominciare da Eichmann (che si dichiarava colpevole di fronte a Dio, ma non di fronte alla legge) hanno costantemente invocato per giustificarsi. Una decisione che decide un già sempre deciso, un'azione storica che ha smarrito nel tempo il suo senso può soltanto assumere una colpa di cui non è disposta a pagare le conseguenze, o, viceversa, scontare una pena di cui si sente incolpevole»¹⁶⁸.

Il puntuale commento di Agamben centra effettivamente il fulcro del problema. Attribuendosi il ruolo di Epimeteo cristiano, Schmitt sembra infatti non accorgersi della fallacia che sottostà al suo ragionamento. Potendo giudicare il suo operato solo in un secondo momento, la figura dell'Epimeteo scivola in una forma di irresponsabilità dove la condizione di incertezza che circonda il suo agire lo autorizzerebbe non tanto a delegare il dovere di rispondere delle proprie azioni, quanto piuttosto a considerarsi totalmente delegittimato di fronte alla responsabilità di queste ultime. E se è pur vero – arendtianamente – che l'azione è imprevedibile e che l'uomo non è l'autore ma solo l'attore¹⁶⁹, ciò – sempre arendtianamente – non toglie comunque la responsabilità rispetto a quando dipende direttamente dal soggetto agente.

Come Eichmann, anche Schmitt, allora, metterebbe in campo una struttura argomentativa tale per cui la semplice obbedienza alla legge – di Dio, in questo caso, o a quella che Schmitt considera tale – lo esonererebbe da ogni possibile accusa o forma di responsabilità per le azioni commesse. Come per il funzionario nazista, nessuno era veramente colpevole; o meglio, nessuno si sentiva

¹⁶⁸ G. Agamben, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, pp. 7-28, cit. p. 17.

¹⁶⁹ Cfr. H. Arendt, *Vita Activa*.

colpevole: alla pari di un burocrate, Schmitt avrebbe semplicemente tentato di svolgere il suo ruolo interpretando al meglio gli ordini imposti¹⁷⁰.

In ordine alla ricostruzione suggerita da Meier, gli aggettivi utilizzati da Schmitt per definire il suo ruolo di Epimeteo cristiano non sono infatti casuali. Nascosto tra le righe vi sarebbe, invero, una forma di giudizio *ex post* nei riguardi del suo passato tra le fila del Partito Nazionalsocialista. Adesione che si comprenderebbe alla luce del suo costante e instancabile tentativo di combattere i nemici del politico, ovvero quei fattori neutralizzanti in senso passivo, incarnazioni dell'Anticristo. Questi pretenderebbero annullare l'ostilità per far spazio alla venuta del Nemico. Contro di essi – scrive Meier –, «Schmitt nel 1922 mette in campo l'“idea politica del cattolicesimo”. Nel 1939 egli proclama il Reich come depositario di un'idea politica che “si diffonde in un determinato grande spazio” e come centro di un nuovo, policentrico, ordine politico della terra. Nel 1963 si appella al partigiano come ultimo esempio di forza capace di opporre resistenza mobilitando un'idea politica [...] contro il “sistema di irremovibile oggettività”»¹⁷¹. L'antisemitismo che fa capo a Schmitt – senza voler sminuire l'evidente pregiudizio razziale e disumanizzante attuato nei confronti della popolazione ebraica – avrebbe, in tal modo, «le sue radici più profonde nella sua fede nella Rivelazione», giacché «l'ebraismo ha fin dall'inizio e senza incertezze negato che “Gesù è il Cristo”»¹⁷². Un'ostilità, questa, che avrebbe condotto Schmitt tra le braccia del nazionalsocialismo, il cui fine – osserva il giurista – «è espresso nella frase del Führer: “Difendendomi dall'ebreo io lotto per l'opera del Signore”»¹⁷³.

Siffatta ricognizione nasconde, però, una problematica alquanto insidiosa. Anzitutto, Meier non sembra tenere conto del documento *Nostra Aetate* stilato durante il Concilio Vaticano II dell'ottobre 1965, nel quale viene finalmente sospesa l'accusa di deicidio rivolta al popolo ebraico. Muovendo dall'insegnamento di San Paolo, e in forza del mistero divino della salvezza, la Chiesa cattolica riconosce gli inizi della sua fede già nei patriarchi e in Mosè. Ricorda, inoltre, la discendenza degli apostoli – sue fondamenta – dal popolo ebraico, così come la discendenza di quei primi discepoli che hanno annunciato il Vangelo di Cristo. Cristo, difatti, si è volontariamente sottomesso – in virtù dell'amore assoluto – alla Sua passione e alla morte, con il fine di redimere i peccati di tutti gli uomini e di garantire la salvezza di ogni uomo.

¹⁷⁰ Sul punto, per approfondimenti, si rimanda al noto saggio di Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963, trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2012.

¹⁷¹ H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, p. 218.

¹⁷² *Ivi*, p. 235.

¹⁷³ C. Schmitt, *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen jüdischen Geist*, 1936, cit. p. 14.

Piuttosto, l'antisemitismo schmittiano potrebbe divenire comprensibile alla luce dell'influenza esercitata dalla filosofia weiningeriana, il cui apogeo è rappresentato da *Sesso e carattere*, uno scritto nel quale proliferano riferimenti volti a demonizzare la figura della donna, più in generale la femminilità, da Weininger (autore omosessuale ed ebreo, ma al contempo antisemita e prossimo alla misoginia)¹⁷⁴ associata a quell'ebraismo inteso non come «una confessione religiosa giuridicamente riconosciuta», ma come «una tendenza dello spirito, come una costituzione psichica»¹⁷⁵. Rispetto all'unione tra ebraismo e femminilità, questa si spiega, nelle traiettorie weiningeriane, a causa della genealogia matriarcale propria del giudaismo, in cui a prevalere è il rapporto matrilineare, dove è ritenuto ebreo chi nasce da madre ebrea – oltre a chi si apre alla via della conversione volontaria¹⁷⁶.

È muovendo da queste credenze che Weininger formula il suo personale giudizio sull'ebraismo, soprattutto in relazione al rapporto con il cristianesimo, possibile vettore dell'antisemitismo facente capo a Schmitt.

Anzitutto, l'ebraismo viene rimproverato di una totale mancanza di rapporto con il divino: «il monoteismo ebraico» – scrive il filosofo austriaco – «non ha nulla a che fare con la vera credenza in Dio, esso ne è piuttosto la negazione [...]. Qui non si ha una religione tratta dalla ragione pura, ma piuttosto una credenza da vecchie bigotte sorta da una sporca paura»¹⁷⁷.

Tale deleterio giudizio (particolarmente disturbante se letto con la coscienza storica di ciò che è seguito alla folle speculazione weiningeriana) conduce Weininger a definire l'ebraismo come una categoria che, metafisicamente, può essere concepita «in funzione di uno *stato anteriore all'essere*» caratterizzato dalla «mancanza di qualsiasi convincimento», dall'«incapacità di qualsiasi amore, cioè di completa dedizione e di sacrificio»¹⁷⁸. In ciò si consuma la distanza che separa ebraismo e cristianesimo. Dove al primo corrisponde l'essere «più dilacerato, più povero di identità interiore», mentre al secondo l'essere «più credente e più fidente in Dio: [...] termini di una antitesi

¹⁷⁴ Scrive Weininger: «come in altri non si ama se non ciò che si vorrebbe essere senza che lo si sta completamente, del pari in altri si odia ciò che non si vuol essere e che pure, in parte, sempre si è». Questa, secondo il filosofo austriaco, la radice dell'antisemitismo. Cfr. O. Weininger, *Sesso e carattere*, p. 389.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 388.

¹⁷⁶ Secondo l'autore, nell'ebraismo sono rinvenibili numerosi tratti afferenti alla femminilità, tra cui: «la sua completa incomprendimento per la proprietà fondiaria [...], la sua predilezione per la ricchezza mobile [ossia i beni mobili]» – assieme al «nomadismo e al suo essere senza patria», che però interessano soltanto l'ebraismo e non la donna – «son quasi simboli della sua natura» (*Ivi*, p. 407). Di più ancora. Quella che Weininger definisce «arroganza ebraica» si spiega mediante la totale mancanza di «coscienza di sé», con la quale, per giunta, «si sente il bisogno di accentuare il valore della propria persona avvilendo l'altro» (*Ivi*, p. 392). Giacché «l'Ebreo genuino, come la donna, non possiede un Io, epperò nemmeno un valore proprio» (*Ibid*). Conseguentemente, «lo speciale tipo di intelligenza che si suole apprezzare nell'Ebreo e nella donna da un lato non è che la maggiore accortezza di un più grande egoismo [...]; ciò, perché entrambi non hanno in sé una misura originale per il valore, un regno dei fini» (*Ivi*, p. 403).

¹⁷⁷ *Ibid*.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 412.

irriducibile»¹⁷⁹. Tanto che, agli occhi di Weininger il cristianesimo è «supremo eroismo [...], e l'eroe rappresenta quanto può esservi di più opposto»¹⁸⁰ a quell'ebraismo che è suprema viltà.

Alle latitudini schmittiane, è però il rapporto con la figura di Cristo a generare il nodo problematico determinante. Nelle parole del filosofo austriaco, l'incomprensione è quella condizione che caratterizza il rapporto tra il «vero Ebreo»¹⁸¹ e la figura di Gesù. Come il primo «non sta in alcuna relazione con Gesù»¹⁸², così il secondo sta in un rapporto del tutto peculiare con l'ebraismo; al limite della contrapposizione. «Cristo» – scrive Weininger – «fu ebreo, ma solamente per superare in sé, nel modo più assoluto, l'ebraicità. [...] L'ebraismo fu il peccato originale speciale di Cristo; e la sua vittoria sull'ebraicità fu ciò che lo fece più ricco di un Buddha, di un Confucio e di tutti gli altri. Cristo è l'uomo più grande perché s'è misurato col maggiore avversario. Forse egli è, e rimarrà, l'unico Ebreo cui sia riuscito di vincere a fondo l'ebraicità [...]»¹⁸³.

Per uno Schmitt interessato al manicheismo, le parole di Weininger non possono che risuonare come una conferma delle proprie inclinazioni filosofiche, esistenziali e politiche. L'ebraismo va ricacciato non solo perché volutamente indisposto verso il dogma dell'Incarnazione, ma perché incapace di stabilire una relazione con il divino. Relazione senza la quale l'uomo-genio è impedito a elevarsi spiritualmente e ripristinare la condizione divina che gli è propria.

7. Un celato creazionismo?

L'interpretazione di Meier, per quanto a tratti discutibile, ha certamente il merito di mostrare il (forse troppo) profondo vincolo che lega il giurista di Plettenberg all'orizzonte cristiano, lasciando peraltro aperto uno scorcio interpretativo che, forte anche di alcune intuizioni sviluppate dallo stesso Schmitt, permetterebbe di leggere il pensiero teologico-politico del giurista sotto una lente squisitamente teologica. Un'importante testimonianza in tal senso – relativa, nello specifico, alla possibile interpretazione teologica dell'elemento tellurico – è offerta dal saggio *Dialogo sul potere*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 413.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ivi*, p. 417.

Qui il giurista, discutendo con un immaginario e giovane interlocutore, tenta di dare risposta al quesito relativo all'origine del potere – vero nodo teorico di tutta la prima parte del saggio –, che Schmitt non esita a rintracciare – specialmente in un'epoca secolarizzata come quella moderna – nella dimensione specificamente umana. All'interrogativo circa l'origine del potere «un tempo si sarebbe risposto: il potere deriva o dalla natura o da Dio»¹⁸⁴. Oggigiorno, però, l'uomo si sente infinitamente superiore alla natura: «con l'aiuto della tecnica l'uomo, creatura debole per natura, si è innalzato enormemente al di sopra del suo ambiente. È diventato il signore della natura e di tutte le creature terrestri»¹⁸⁵. Rispetto a Dio, invece, «l'uomo moderno [...] ha la sensazione che si ritragga» o che lo abbia «abbandonato»¹⁸⁶, giacché «l'odierno uomo di media cultura si affretta a citare automaticamente la sentenza di Nietzsche: “Dio è morto”»¹⁸⁷. Pertanto, se il potere non deriva né dalla natura né da Dio, resta un'unica possibilità: «il potere che un uomo esercita sugli altri uomini deriva dagli uomini stessi [...]: “Homo homini homo”»¹⁸⁸. Questa origine umana del potere è pertanto esemplificata nella dialettica protezione-obbedienza di hobbesiana memoria¹⁸⁹, per cui è la necessità di protezione o, che è lo stesso, la necessità di sopravvivere ad animare la logica interna al potere sovrano.

Dopo averne spiegato l'origine, Schmitt precisa come il potere, pur scaturendo dalla dimensione umana, presenta comunque un «“plusvalore”»¹⁹⁰. Anche quando viene esercitato con il pieno consenso di tutti coloro che ne sono soggetti, infatti, il potere mantiene «un suo significato peculiare [...]», tant'è che esso resta «qualcosa di più della somma di tutti i singoli consensi che ottiene sia del loro prodotto»¹⁹¹. A dire che «il potere è una dimensione peculiare e autonoma, anche rispetto al consenso che lo ha creato, e [...] anche rispetto allo stesso potente»¹⁹². In questo quadro, ogni uomo, non importa quanto potente, «rimane vincolato ai limiti della *physis* umana [...]»¹⁹³, poiché

¹⁸⁴ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 13.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 17.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 14.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 14 e p. 16.

¹⁸⁹ «L'obbedienza» – scrive Schmitt – «non è certo gratuita, ma in qualche modo motivata. Perché gli uomini tributano il loro consenso al potere? In certi casi per fiducia, in altri per paura, a volte per speranza, a volte per disperazione. Ma hanno comunque bisogno di protezione, e cercano questa protezione nel potere. Dal punto di vista umano il legame tra protezione e obbedienza rimane l'unica spiegazione del potere. Chi non ha il potere di proteggere qualcuno non ha nemmeno il diritto di esigerne l'obbedienza. E viceversa: chi cerca protezione e la ottiene non ha il diritto di negare la propria obbedienza» (*Ivi*, p. 17).

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 18.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ivi*, p. 20.

¹⁹³ *Ibid.*

anch'egli deve mangiare, bere e dormire: «si ammala», «invecchia»¹⁹⁴ e, inevitabilmente, muore. Così, se la dimensione umana è a tutti gli effetti legata ai limiti della *physis* e della corporeità, ciò indica necessariamente la presenza di un sostrato ontologico relativo all'essere dell'uomo. Una convinzione a cui Schmitt pare profondamente fedele, giungendo ad affermare – riferendosi ad alcuni defunti amici, ma, si potrebbe ipotizzare a tutti gli uomini – che a «noi tutti ci lega la quiete del silenzio e l'imperdibile mistero dell'origine divina dell'uomo»¹⁹⁵.

Naturalmente, il semplice richiamarsi di Schmitt a un sostrato riporta alla parentesi più oscura della sua biografia, ovvero l'adesione al Partito Nazionalsocialista nel 1933. In quell'anno, Schmitt saluta l'avvento della nuova politica hitleriana in questi termini: «il mondo nuovo del diritto nazionalsocialista non si può neppure in alcuno modo comprendere, e tantomeno giustificare o fondare coi concetti e le forme del sistema di Weimar»¹⁹⁶. Le vecchie distinzioni – statale e non-statale, pubblico e privato, ecc. – non valgono più: «noi siamo qui dinanzi a un problema di diritto statale completamente nuovo»¹⁹⁷. La grande e terribile novità apportata dal nazionalsocialismo, nota Emmanuel Lévinas, risiede nell'assunzione di una radicale fatticità, per mezzo della quale l'uomo verrebbe ridotto alla sua esistenza concreta – ponendosi quindi in radicale contrapposizione rispetto a quella che il filosofo francese definisce la «nozione europea di uomo»¹⁹⁸. Quest'ultima subirebbe dunque una drastica riscrittura sulla base di una strategia argomentativa che ancora l'essenza dell'uomo alla fatticità, rendendo così il soggetto prigioniero della propria situazione e impossibilitato a separarsi dal mero dato biologico. Il nazismo, insomma, si identificherebbe con un

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Id.*, *Ex Captivitate Salus*, p. 80.

¹⁹⁶ *Id.*, *Stato, movimento, popolo*, p. 256. Per approfondimenti sulla tematica dell'essenza del diritto nazionalsocialista, che Schmitt ha messo in risalto durante gli anni della sua militanza, si rimanda al prezioso saggio di T. Gazzolo, *La fatticità del diritto. Il nazismo e la fine delle "vecchie distinzioni"*, in T. Gazzolo-S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco*, pp. 229-252.

¹⁹⁷ *Id.*, *Stato, movimento, popolo*, p. 278.

¹⁹⁸ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, «Esprit», 26, 1934, trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, cit. p. 29.

pensiero che forza l'identificazione dell'individuo con la propria esistenza concreta¹⁹⁹. L'uomo diventa sangue, razza e terra: *Blut und Boden* – secondo la nota formula coniata dall'allora Ministro dell'agricoltura e dell'alimentazione nazionalsocialista Richard Walter Darré²⁰⁰.

La possibilità che il sostrato menzionato da Schmitt nel *Dialogo* possa assumere un significato meramente biologico può essere scartata su due fronti. In primo luogo, a norma della natura del saggio. Come osserva infatti Gurisatti nella *Postfazione*, l'intento che si cela dietro queste pagine corrisponderebbe al tentativo, da parte di Schmitt, di smarcarsi dalle accuse di favoreggiamento e collaborazione con il nazismo, rendendo così qualsivoglia riferimento, anche solo implicito, a un sostrato biologico pericolosamente in linea con il razzismo del Terzo Reich – un'ipotesi che certamente il giurista vorrebbe scongiurare, dato il desiderio di riabilitare la propria figura agli occhi della comunità giuridica e non solo.

Secondariamente, è la stessa insistenza mostrata da Schmitt nei confronti della *physis* umana – quindi sulla presenza di un non immediatamente evidente sostrato ontologico – a presentarsi come un'ulteriore prova a sfavore dell'ipotesi “biologista”. Assecondare la linea interpretativa ontologica significherebbe identificare il sostrato in questione con quella forma di soggettività che Guardini definirebbe ontologica. Una soggettività, vale a dire, legata alla corporeità – da intendersi qui come

¹⁹⁹ Posto in questi termini, il profondo legame con la fatticità da cui muove l'ideologia nazionalsocialista trova alcuni punti in comune con l'impostazione manichea e gnostica. Nell'ottica di Eric Voegelin, ad esempio, il quadro concettuale nel quale si inserisce lo gnosticismo riveste un interesse dal punto di vista politico-sociale. Esso viene infatti definito come «il tratto essenziale della modernità», caratterizzata, a sua volta, da un atteggiamento di rifiuto nei confronti della realtà sia materiale che della saggezza ereditata dalle passate generazioni – in particolare di natura giudaico-cristiana (E. Voegelin, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1952, trad. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Roma 1999, cit. p. 161). Questo rifiuto distintivo dello gnosticismo conduce, come diretta conseguenza, alla necessità di creare un mondo altro in cui poter vivere: una dimensione fantastica nella quale poter rimodellare e riorientare gli elementi della realtà. Tra le ideologie moderne che, secondo Voegelin, presentano tratti indiscutibilmente gnostici, trovano posto marxismo e nazionalsocialismo (Cfr. Id., *Gnostische Politik*, «Merkur» n. 6, trad. it. *Politica gnostica*, in «I Quaderni di Avallon», n. 30, 1992). Per Voegelin, marxismo e nazismo sono forme di gnosticismo (rovesciato) che si prefiggono come obiettivo la fuga dal mondo, che si trasforma in una fuga all'interno del mondo stesso, ma in una nuova forma d'essere. In entrambi questi movimenti politici, un'élite spirituale stabilisce il bene e il male in termini rigidamente dualistici e considera come proprio compito l'estirpazione del male dal mondo per fondare un nuovo ordine sociale. La dimensione storica dell'esistenza umana, con i suoi limiti e le sue contraddizioni, è respinta, in favore di una visione apocalittica di purificazione della società attraverso una frenetica celebrazione della violenza.

²⁰⁰ Alla base dell'ideologia di Darré sta la fusione tra un razzismo di matrice culturale e una teoria della razza di derivazione pseudo-scientifica che ha rappresentato il quadro teorico per la diffusione del progetto eugenetico e di sterminio perpetrato durante gli anni del regime. Contraddistinto da uno spirito decisamente anti-capitalista, anti-liberale e anti-industrialista, il ruralismo – che nella sua forma tradizionale pone la vita agreste e contadina alla base della società, in opposizione al degradante e massificante processo di urbanizzazione – è espressione di un profondo pessimismo culturale emerso negli ambienti dell'*intelligentia* tedesca anche prima dell'ascesa di Hitler. Ma è grazie a Darré che tale concezione subisce, negli anni '30, una decisiva torsione, sino a porsi come base ideologico-culturale per la diffusione di un razzismo biologico. Di fronte alla decadenza culturale e morale che investiva la Germania dell'epoca, le SS e i contadini vengono investiti del compito di custodire un patrimonio genetico specificamente tedesco, nonché di incarnare l'avanguardia ariana allo scopo di colonizzare l'Europa orientale alla ricerca di quello spazio vitale tanto caro a Hitler. Cfr. R.W. Darré, *Blut und Boden, ein Grundgedanke des Nationalsozialismus*, in «Odal», III, 1934/35. Per approfondimenti su tali tematiche si veda A. D'Onofrio, *Razza, sangue e suolo. Utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*, ClioPress, Napoli 2007.

Leib, corpo vivente, e non come *Körper*, mero «aggregato di pulsioni esposto alle potenze della natura»²⁰¹ – quale fondamento dell'essere persona.

Per il teologo italo-tedesco, quello di persona è «un concetto ontologico, [...] che si riferisce all'uomo come tale e non alle sue doti e prestazioni. L'uomo in quanto uomo è persona anche se scarsamente dotato, anche se non colto, anche se insignificante»²⁰².

In una prospettiva creazionista, la dimensione teologica dell'uomo diviene elemento essenziale dell'essere e dell'esistenza umana. L'uomo della Rivelazione, quindi l'uomo posto nell'avvenire storico da Dio, è uomo teologico, il cui essere e la cui esistenza risultano contrassegnati in modo radicale dal loro darsi come *images Dei* – con l'incarnazione che rappresenta, al contempo, la dimensione umana di Dio e la dimensione divina dell'uomo. Da ciò ne deriva la comprensione dell'aspetto teologico dell'uomo solo in virtù del manifestarsi di Dio in forma umana. Una forma che coincide con l'orizzonte entro cui Dio si rivela definitivamente e si rende visibile: Dio e uomo risultano così profondamente uniti che la manifestazione divina si realizza quando assume la forma umana. A dire che, alla luce dell'Incarnazione, la natura umana può esistere come manifestazione della Rivelazione di Dio.

Quale dato fondamentale dell'Incarnazione, la manifestazione della dimensione antropologica di Dio rende comprensibile come questa sia il luogo dove Dio si fa visibile all'uomo. Così, alla dimensione antropologica di Dio risulta connessa la dimensione teologica dell'uomo. L'esistenza umana, strettamente dipesa dal rapporto con Dio, si concretizza come esistenza 'chiamata', cioè nata e fondata nella chiamata divina, a cui l'uomo, direbbe Schmitt, deve fare risposta.

Alla luce di questa realtà, il vero significato dell'uomo non si esaurisce nella funzione di segno rappresentativo del divino nel vasto ambito dell'universo, ma consiste soprattutto nella comunione intima e personale con Dio. Di qui il possibile significato della formula di Däubler posta alla fine del *Dialogo sul potere*: «nonostante tutto essere uomo resta una decisione!»²⁰³. Un monito a restare

²⁰¹ R. Guardini, *Der Mensch. Umriss einer christlichen Anthropologie (1931-1939)*, trad. it. *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013, cit. p. 55.

²⁰² Id., *Ethik. Vorlesungen and der Universität München (1950-1962)*, Matthias-Grünewald Verlag-Ferdinand Schöningh Verlag, Mainz-Paderborn 1953, trad. it. *Etica*, Morcelliana, Brescia 2001. Al centro dell'antropologia guardiniana è dunque posto un nucleo ontologico totalmente indisponibile, connaturato all'essere-persona, che è sempre sperimentato come un qualcosa di dato: «precisamente» – scrive Guardini – «ricevo me stesso come questa determinata persona» (*Ivi*, p. 507). E ciò è reso possibile dalla relazione con la Persona assoluta, Dio, giacché ogni uomo non solo è posto da Dio quale suo "Tu", ma «Dio è quell'Essere che è capace di fare di ogni uomo il "Tu"» (*Ivi*, p. 244). La persona trova dunque il suo senso più pieno nella relazione (personale) con Dio, poiché «ciascuno si trova nella singolarità irripetibile della risposta responsabile di fronte a Dio che lo chiama. [...] Non c'è persona senza Dio; poiché la natura ontologica della persona sussiste nel fatto che l'uomo è chiamato da Dio, che Dio si è posto in relazione con l'uomo dandogli del Tu. A partire da Dio l'uomo è persona – e a partire da Dio egli è libero» (*Ivi*, p. 222 e p. 835).

²⁰³ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 44.

umani, recante in sé la speranza che l'uomo non dimentichi la sua origine terrena, la sua discendenza dalla terra, quindi, la parola di Dio.

E tuttavia, la declinazione onto-teologica che si riflette nelle osservazioni di Schmitt è più apparente che reale, distaccandosi tanto da una genuina dottrina creazionista quanto da un'antropologia biblica. All'interno del *Dialogo* Schmitt pone una questione essenziale per una prospettiva che vuole definirsi teologica e cristiana. Ma lo fa attraverso un'operazione che, di fatto, strumentalizza *in toto* la prospettiva creazionista. Alla domanda del suo giovane interlocutore circa la possibilità che il potere esercitato dall'uomo possa derivare da Dio, Schmitt risponde: «allora colui che lo esercita sarebbe portatore di un carattere divino; con il suo potere si avvarrebbe di qualcosa di divino, sicché si dovrebbe rendere onore, se non proprio a lui, quantomeno al potere di Dio che si manifesta in lui. È questo che significa l'espressione latina "Homo homini deus"»²⁰⁴. E poco dopo osserva: «chi crede a un Dio buono e onnipotente non può dire che il potere sia cattivo, e nemmeno neutro»²⁰⁵. Di qui la menzione (imprecisa, ma che trova comunque riscontro) delle parole di papa Gregorio Magno: «Dio è l'Essere sommo e il sommo Potere. Tutto il potere viene da Lui, ed è e rimane nella sua essenza buono e divino. Se il diavolo avesse potere, anche questo potere, nella misura in cui è, appunto, potere, sarebbe buono e divino. Solo la volontà del diavolo è cattiva. [...] Il potere rimane in sé buono e divino»²⁰⁶. Parole, queste, che Schmitt commenta affermando: «solo la *volontà* di potere è cattiva, mentre il potere è in sé sempre buono»²⁰⁷.

Dall'evidenza del testo si comprende come Schmitt non sposi seriamente questa tesi. La prospettiva da lui assunta, e condivisa con il suo interlocutore, diversamente, fa derivare il potere direttamente dall'uomo secondo la formula "Homo homini homo". Rispetto a ciò, qualora si volesse rintracciare un significato onto-teologico nella riflessione proposta nel *Dialogo*, il giudizio sulla malvagità connessa esclusivamente al volere e non al potere in sé e per sé rappresenterebbe un'aporia impossibile da superare. Ancor più che teologicamente, tale prospettiva diverrebbe problematica politicamente ed eticamente, se si operasse una sostituzione del soggetto del brano: non più il diavolo, ma Hitler. In ordine a tale ipotesi, le parole del giurista risuonerebbero come un estremo e raggelante tentativo di giustificare la sua iniziale adesione al nazionalsocialismo. Come a

²⁰⁴ *Ivi*, p. 15.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 32.

²⁰⁶ *Ivi*, pp. 32-33. La frase corretta recita: «si tenga presente che la volontà di Satana è sempre malvagia, ma il suo potere non è sempre ingiusto. Perché la sua volontà dipende da lui, mentre il suo potere dipende dal Signore. [...] Ecco che un solo e medesimo spirito è chiamato ad un tempo "del Signore" e "cattivo": è del Signore per la permissione d'un giusto potere, è cattivo per il desiderio d'una volontà ingiusta» (Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, vol. I, tomo I, Città Nuova, Roma 1992, cit. p. 177).

²⁰⁷ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 33.

voler definire il consenso accordato a Hitler alla stregua di un (legittimo) errore di valutazione – caratteristico dell'Epimeteo – dettato dalla dimensione del potere di cui il Führer è stato investito. Attraverso una strumentalizzazione creata *ad hoc* al limite della blasfemia, e motivata dalla incontestabile bontà del potere, Schmitt pretenderebbe così discolparsi da qualsiasi accusa di collaborazionismo. Solo Dio avrebbe potuto conferire a Hitler tanto potere. Un potere di per sé buono; tradito unicamente dalla cattiva volontà di chi lo ha esercitato.

Rispetto a quanto emerso dalle indagini sin qui condotte, la possibilità di poter leggere l'edificio teorico schmittiano sotto la lente di una prospettiva metafisico-teologica di matrice cristiana risulta davvero problematica. In aggiunta alle criticità interne ai singoli saggi, il fine ultimamente strumentalistico del cattolicesimo individuato da Schmitt esclude qualsivoglia ipotesi interpretativa di tale natura. Piuttosto, come lucidamente segnalato da Borghesi, le criticità di cui la riflessione schmittiana si fa portatrice – e, insieme, la lettura di Meier – troverebbero spiegazione in quella «tensione instabile tra manicheismo e cattolicesimo»²⁰⁸ che, sin dalla fase giovanile, ne ha caratterizzato la traiettoria.

Definitivo, in questo senso, il giudizio di Borghesi per cui in *Teologia politica II* l'anima gnostico-manichea di Schmitt verrebbe finalmente alla luce. Il frammento tratto dall'opera teatrale di Jakob Michael Lenz *Caterina da Siena* è paradigmatico: «mio padre mi guardava minaccioso, come un Dio offeso che ama. Ma egli avrebbe teso tutte e due le mani – Dio contro Dio (ella trae un piccolo crocifisso dal suo seno e lo bacia) – Salvami, salvami, mio Gesù, che seguo, dal suo braccio!... Salvami, salvami da mio padre e dal suo amore, dalla sua tirannide»²⁰⁹. A emergere qui è un conflitto gnostico-manicheo tra il Padre e il Figlio che, nota Borghesi, spezza qualsivoglia analogia tra il teologico e il politico. Quella di Schmitt, in conclusione, «non è una secolarizzazione del modello cristiano ma il paradigma gnostico-manicheo»²¹⁰.

8. Il ritorno della sostanza

Sebbene Borghesi sia estremamente cauto nell'esprimere giudizi definitivi circa il nesso triadico Schmitt-cattolicesimo-agnosticismo, preferendo piuttosto riferirsi a un'instabile tensione tra le due fedi, la lettura proposta da Meier – fondata sul dato della Rivelazione – posta di fronte al dualismo manicheo emerso nei *Diari* non può che risultarne ridimensionata. Un ridimensionamento, questo,

²⁰⁸ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 12.

²⁰⁹ C. Schmitt, *Teologia politica II*, p. 100.

²¹⁰ A. Borghesi, *Carl Schmitt*, p. 352.

che coinvolge anche la delicata questione della tecnica, aprendo più di qualche dubbio sulla sua possibile declinazione in senso teologico-cristiano.

Della tecnica in relazione alla teologia politica fondativa offerta dalla lettura di Meier si potrebbe discutere nei termini di una minacciosa manifestazione delle pulsioni neutralizzanti facenti capo alla figura dell'Anticristo, alle sue svariate manifestazioni e, più in generale, ai nemici del politico. Quale centro di riferimento proprio del XX secolo, la tecnica si mostrerebbe finalizzata a produrre una piena e definitiva neutralizzazione del politico, contrapponendosi alla verità posta da Genesi 3:15. Ma le preponderanti contraddizioni emerse nella lettura di Meier, comprensibili solo alla luce di un manicheismo dialetticamente rovesciato, obbligano a una rivalutazione generale della tecnica tale da invertire il giudizio negativo precedentemente espresso.

Forte dell'influenza esercitata da Marcione, Schmitt mostra di comprendere appieno il dualismo divino che contraddistingue la teologia gnostico-manichea. Da un lato il Dio straniero rispetto al mondo, amorevole e misericordioso, dall'altro il Dio creatore e tirannico. Dimostrando di assumerne in via definitiva il precetto tale per cui «devi amare colui che ti ama e odiare il tuo nemico»²¹¹, Schmitt si decide per il Dio della Legge portatore di giustizia, potenza e conflitto. In formula: il Dio del politico. Questo il (vero) modello della teologia politica schmittiana, che ultimamente spiega l'enfasi posta sull'inarrestabile conflittualità che anima non solo la politica moderna, ma l'intera esistenza umana. E dalla quale Schmitt pare incapace di congedarsi.

Nondimeno, le riflessioni contenute nei testi degli anni '50 (in particolare *Dialogo sul potere*, *Dialogo sul nuovo spazio* e *La sapienza della cella*) inaugurano un nuovo corso nella produzione schmittiana. Non solo perché il giurista sposta la sua attenzione a tematiche inerenti il diritto internazionale (di cui è piuttosto *Il nomos della terra* a esserne il prodotto maturo), ma anche e soprattutto perché, indagando il fenomeno tecnico all'interno di un più ampio spettro teorico, Schmitt si fa portatore di preziose analisi, dall'evidente sensibilità filosofica, che permettono di segnalare le allarmanti incidenze di un inarrestabile sviluppo tecnologico sul piano dell'esistenza umana.

A essere messa (implicitamente) in discussione in questi saggi è segnatamente quella filosofia weiningeriana incentrata sulla svalutazione del corpo in favore di un esasperato solipsismo colto quale unica condizione per il recupero dello stato divino originario dell'uomo – in termini schmittiani, la sovranità come autonomia. Attraverso una puntuale critica della tecnica e della tecnologia, lo Schmitt degli anni '50 prende davvero le distanze da un pensiero anti-sostanzialistico,

²¹¹ A.V. Harnack, *Marcione*, p. 163.

rivalutando il portato ontologico della corporeità attraverso una mossa teoretica che attesta una dipendenza dell'uomo dalla sua *physis*. Un'urgenza, questa, che si rende tale in funzione del nuovo orizzonte inaugurato dalla tecnica moderna, la quale, assumendo l'uomo quale oggetto delle proprie manipolazioni, rischia di ridurne lo statuto ontologico a mero materiale umano perfettamente manipolabile. Far fronte a questo radicale processo di detronizzazione dell'uomo, riaffermandone lo statuto ontologico e sostanziale – dal quale deriva ultimamente un compito etico di responsabilità –, risulta essere la chiave per impedire il darsi di un drammatico scenario dominato da un tragico anti-umanesimo.

VI. Oltre il politico

Nel saggio introduttivo a *L'uomo e la tecnica* di Spengler (scritto risultato di una conferenza del 1931) Giuseppe Raciti definisce il filosofo tedesco come il primo pensatore ad aver posto «una domanda nuova e fondamentale per la filosofia»¹, vale a dire, nelle parole dello stesso Spengler, «che significa tecnica? Qual è il suo senso nella storia, quale il suo valore nella vita dell'uomo, quale il suo posto morale o metafisico?»². In largo «anticipo su Heidegger» – prosegue Raciti – «e in anticipo anche su quella autentica “bibbia” della riflessione sulla tecnica che è l'*Operaio* di Ernst Jünger (1932) [...], Spengler [...] è il primo ad accostare [...] due elementi pericolosamente dissonanti – filosofia e tecnica – o più precisamente, [...] *tecnica e metafisica*»³.

Il filosofo tedesco diverrebbe così il primo pensatore a porsi la domanda circa il luogo della tecnica, a chiedersi «qual è il rango della tecnica nel quadro della metafisica occidentale», sino a scoprire che la tecnica non è affatto riconducibile all'uso più o meno adeguato di uno strumento, di un utensile, di un congegno»⁴. Diversamente, essa «riguarda immediatamente un altro e ben più vasto ordine di problemi, riguarda la “filosofia della vita”», vale a dire «il modo caratteristico in cui nel pensiero europeo di quegli anni [...] si designa l'ambito [...] della metafisica»⁵. In questa specifica dimensione, «*la tecnica*» – dichiara enfaticamente Spengler – «è *la tattica dell'intera vita*. È la forma del comportamento nella lotta, che si può identificare con la vita stessa»⁶. Una caratterizzazione, questa, a cui il filosofo tedesco – specifica Raciti – giunge «dopo l'*opus magnum* del Diciotto», *Il tramonto dell'Occidente*⁷, in cui la tecnica «è il contrassegno della “decadenza”», della *Zivilisation* in opposizione alla secolare *Kultur*, segno «della degenerazione che attacca l'organismo e lo trasforma in organizzazione»⁸. La tecnica ha qui un'accezione «meccanica»: solo «un aspetto e per di più secondario della grande tecnica umana, [...] solo un momento, non particolarmente significativo [...] della inestinguibile metafisica della tecnica»⁹.

¹ G. Raciti, *Like a Rolling Stone*, in O. Spengler, *L'uomo e la tecnica*, p. VII.

² O. Spengler, *L'uomo e la tecnica*, p. 8.

³ G. Raciti, *Like a Rolling Stone*, pp. VIII-IX.

⁴ *Ivi*, p. IX.

⁵ *Ivi*, p. X.

⁶ O. Spengler, *L'uomo e la tecnica*, p. 16.

⁷ Id., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1923, trad. it. *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 2008.

⁸ G. Raciti, *Like a Rolling Stone*, pp. X-XI.

⁹ *Ivi*, p. XI.

È dunque solo con la conferenza del 1931 che Spengler prende pienamente coscienza del portato metafisico della tecnica, distinguendola e dalla mera meccanicità e dal significato di decadenza precedentemente attribuitale. Rispetto alla ricostruzione proposta da Raciti diventa però necessario porre una rettifica.

Senza voler disconoscere l'importanza della riflessione di Spengler nel panorama filosofico novecentesco, l'opera di Schmitt parrebbe invero anticipare il nesso tra tecnica-metafisica posto in essere dal filosofo tedesco nel 1931. Come già precedentemente evidenziato, nella conferenza *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* del 1929 Schmitt definisce la tecnica come una «metafisica attivistica»:

«lo spirito del tecnicismo, che ha portato alla fede di massa in un attivismo antireligioso dell'aldiquà, è spirito, forse spirito maligno e diabolico, ma non tale da essere tolto di mezzo come meccanicistico e da essere ascritto alla tecnica. Esso è forse qualcosa di raccapricciante, ma in sé non è nulla di tecnico e di macchinale. Esso è la fiducia in una metafisica attivistica, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo sulla natura, e quindi anche sulla *physis* umana, la fede nell'illimitato "superamento degli ostacoli naturali", nelle infinite possibilità di mutamento e di perfezionamento dell'esistenza naturale dell'uomo in questo mondo. Si può ritenere tutti ciò fantastico o satanico, ma non si può dichiararlo semplicemente una morta mancanza di anima, senza spirito e meccanicistica»¹⁰.

Con queste parole, Schmitt sembra aver spazzato via ogni dubbio riguardante l'unico e apparente significato strumentale della tecnica. Riconoscendone un carattere spirituale, la tecnica diviene ora propaggine di una fede in una metafisica immanentistica e contraddittoria.

Contro un'immagine della tecnica come veicolo di un'unità del mondo a trazione occidentale – produttrice della globale diffusione di spoliticizzazione, liberalismo e umanitarismo –, la riflessione schmittiana parrebbe allora celare una profonda sensibilità filosofica – dal giurista mai realmente colta esplicitamente – che gli garantirebbe una collocazione di primo piano nell'alveo dei filosofi della tecnica novecentesca.

In questo quadro, diventa allora necessario indagare alcuni dei meno noti assunti della critica schmittiana della tecnica, da intendersi ora non più solo come *Weltanschauung* atta a produrre una totale e definitiva neutralizzazione del politico, ma anche come fenomeno di più ampia e complessa portata filosofica. Capace cioè di ridefinire interamente il suo strutturale rapporto con la dimensione umana, tanto da una prospettiva politica quanto antropologica.

¹⁰ C. Schmitt, *Le categorie del politico*, p. 181.

Naturalmente, ignorare il contesto storico e personale che fa da sfondo agli scritti schmittiani degli anni '50 non è realmente possibile. Espulso da quello stesso partito a cui aveva affidato le speranze per la sovversione del mondo liberal-borghese, e conseguentemente emarginato dal mondo accademico, l'immagine che di Schmitt ne deriva è quella di un uomo profondamente solo, melanconico, ancorato a un passato ormai trascorso o a un presente alternativo che non si è realizzato. Quindi uno Schmitt non realmente angosciato dai risvolti etico-politici dell'ingegneria bio-tecnica, quanto piuttosto deluso per non essere in possesso del potenziale tecnico, di contro ora nelle mani dell'Occidente liberale e (filo-)americano: quelle *élites* che sperano di padroneggiare la tecnica dando vita a un nuovo *nomos* della terra universalistico. Questa la ragione per la quale, alle latitudini schmittiane, la tecnica sembra esaurirsi come vettore di un'immagine del mondo altra rispetto a quella condivisa da un giurista, tedesco, indubbiamente europeo, che dall'esperienza della guerra esce, su tutti i fronti, irrimediabilmente sconfitto.

Non è un caso, allora, che l'interessamento mostrato da Schmitt nei riguardi della rivoluzione tecnica e delle sue conseguenze sul piano politico sia condiviso anche da un autore come Jünger – pensatori accomunati, assieme a Heidegger, non solo dalla tragica esperienza del nazismo¹¹, ma anche dall'essere iscritti, più o meno unanimemente, nel variegato panorama della «Rivoluzione

¹¹ Sul rapporto tra Schmitt e il nazismo si vedano, almeno: J.W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*; T. Gazzolo-S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco*. Per una puntuale ricognizione del complesso e ambiguo rapporto tra Jünger e il Terzo Reich si rimanda a N. Wachsmann, *Marching under the Swastika? Ernst Junger and National Socialism 1918-33*, in «Journal of Contemporary History», 1998, 33, 4, pp. 573-589. Infine, relativamente a Heidegger si vedano: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bands 94-100, la cui traduzione, ancora incompleta, è edita da Bompiani con il titolo *Quaderni neri*; D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014; Id., (a cura di), *I Quaderni neri di Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2016; G. Anders-H. Arendt-H. Jonas-K. Löwith-L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998.

conservatrice»¹². Se Schmitt resta per Jünger un «interlocutore privilegiato»¹³ è perché entrambi condividono un terreno comune, quello del nichilismo nel suo stretto rapporto con la tecnica colta come veicolo di un nuovo ordine globale¹⁴. Comune a entrambi è dunque la consapevolezza di come il nulla del nichilismo si riveli attraverso la potenza della tecnica. Da Schmitt colta come

¹² Il termine fu coniato dallo scrittore e poeta austriaco Hugo von Hoffmannsthal in occasione di un intervento tenuto presso l'università di Monaco nel 1927 dal titolo *Gli scritti come spazio spirituale della nazione* (H. Von Hoffmannsthal, *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation*, in Id., *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*, Band 10, Fischer, Frankfurt am Main 1979-80, riportato nella traduzione italiana con il titolo *Le opere come spazio spirituale della nazione*, Morcelliana, Brescia 2019) per indicare una corrente di pensiero nata in Germania tra le due guerre mondiali che, pur nella diversità dei suoi esponenti, si caratterizza per una puntuale riflessione sulla cultura nazionale, per il primato attribuito ai valori spirituali e all'arte al fine di ricercare una terza via politica oltre il capitalismo e il comunismo. Nella storiografia, il termine assume una connotazione chiara grazie allo studio del filosofo svizzero Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, trad. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida*, Akropolis/La Roccia di Erec, Napoli-Firenze 1990, il quale delinea le tre immagini-guida alla base di questo fenomeno: la concezione ciclica della storia di ispirazione nietzscheana, l'interregno – quel punto della storia in cui «si sta sgretolando un vecchio ordinamento ma non se ne è ancora ben chiaramente delineato uno nuovo» (*Ivi*, p. 98) –, il nichilismo (attivo) – per cui i promotori della Rivoluzione conservatrice aspirano alla distruzione dello *status quo* come necessaria condizione per la creazione di un nuovo ordine. Per una panoramica generale ma puntuale sull'argomento si vedano, ad esempio: S. Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, trad. it. *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Donzelli Editore, Roma 1995; E. Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, a cura di A. Krali, SugarCo, Milano 1997; O.M. Gnerre, *Materiali. Reinterpretare la Rivoluzione conservatrice*, Editoriale Scientifica, Napoli 2021. Si segnala, inoltre, C. Galli, *Genealogia della politica*, e la relativa bibliografia, in cui l'autore prende posizione contro il tentativo di includere Schmitt nell'alveo dei pensatori della Rivoluzione conservatrice, giacché l'itinerario schmittiano si iscrive in una critica radicale alle logiche politiche della modernità. Quindi in «una genealogia della politica moderna che in quanto tale si sottrae, almeno in linea di principio, ai “dualismi”, e quindi anche all'ingenuità di opporre “valori” di destra e “disvalori” di sinistra» (*Ivi*, p. 150). Infine, sul rapporto intellettuale e personale tra Heidegger, Schmitt e Jünger che qui, per ovvie ragioni, non può essere analizzato nella sua interezza, si rimanda, sempre a titolo di esempio, a: E. Jünger-M. Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1989; E. Jünger-C. Schmitt, *Der Gordische Knoten*, Klett-Cotta, Stuttgart 1953, trad. it. *Il nodo di Gordio*, Adelphi, Milano 2023; E. Jünger-C. Schmitt, *Briefe 1930-1983*, Klett-Cotta, Stuttgart 1999; C. Galli, *Genealogia della politica*, in particolare pp. 149 ss e la relativa bibliografia; C. Resta, *Nichilismo, tecnica, mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2013; G. Grimaldi, *Oltre le tempeste d'acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*, Carocci, Roma 2015; B. Radloff, *Heidegger and Carl Schmitt. The Historicity of the Political (Part One)*, in «Heidegger Studies», 2004, 20, pp. 83-99; Id., *Heidegger and Carl Schmitt. The Historicity of the Political (Part Two)*, in «Heidegger Studies», 2005, 21, pp. 75-94.

¹³ A. Gnoli-F. Volpi, *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 1997, cit. p. 57.

¹⁴ Sulla scorta di Nietzsche, Jünger dichiara nichilistica la «condizione normale» dell'epoca, che assume un carattere dirompente e destinale «al cui influsso nessuno può sottrarsi» (E. Jünger, *Über Die Linie*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. in E. Jünger-M. Heidegger, *Oltre la linea*, pp. 47-104, cit. p. 57). Il nichilismo appare quindi dotato di un preminente carattere ubiquo capace di coniugarsi con sistemi d'ordine e portatore di un'omologazione su scala planetaria che cancella le differenze attraverso un processo di riduzione e svanimento (Cfr. anche F. Volpi, *Itinerarium mentis in nihilum*, in *Ivi*, pp. 9-45). Schmitt, diversamente, preferisce rintracciare i tratti del nichilismo nel processo di secolarizzazione, origine della modernità – soprattutto politica –, che però ha perduto di vista il percorso originario, sfociando in una dissoluzione degli antichi ordini, senza essere in grado di proporre di nuovi.

metafisica attivistica e nuova religione cui risulta necessario fornire una risposta¹⁵; da Jünger compresa nei limiti di una forza annientatrice che trova la sua ragion d'essere nel processo di estinzione del vecchio mondo (quello borghese-individualista, i cui valori appaiono inadeguati nell'era dei conflitti totali perché troppo abituati alle comodità e al lusso della vita agiata)¹⁶ e dai cui legami essa deve sciogliersi per poter finalmente liberare nuove energie. La fondamentale intuizione concerne quindi l'apparente inesorabilità di un processo destinato a produrre un'unificazione del globo terrestre, ora assoggettato all'imperativo del calcolo e della scienza.

A questo riguardo, lo scenario dipinto da Jünger appare ai suoi occhi – diversamente da Schmitt –, oltre che ineluttabile, anche auspicabile. In *Oltre la linea*, in implicito dialogo con il giurista tedesco, Jünger osserva infatti che «la formazione di grandi spazi e il suo carattere sempre più evidente di guerra civile indicano che non si tratta più di movimenti di Stati nazionali, ma della preparazione di un'unità più vasta all'interno del quale ci si dovrà allora spettare una maggiore protezione e una libera esistenza dei popoli e delle nazioni»¹⁷. Forte di questo processo planetario, si «rende necessario lo Stato mondiale»¹⁸. Un corso che, per mezzo della globalizzazione tecnica, permetterà di giungere a un rinnovato equilibrio, anche a fronte di quell'apparente dualismo tra capitalismo e bolscevismo in atto nella seconda metà del Novecento – nei confronti del quale anche

¹⁵ A partire dai saggi *La mobilitazione totale* (1930) e *L'operaio* (1932) e dall'esperienza della Prima guerra mondiale, Jünger scorge l'emergere di un nuovo tipo umano, l'Operaio, che sancisce una netta rottura rispetto all'individualismo borghese. Un tipo umano destinato a dominare la (nuova) Forma della tecnica, da Jünger interpretata in senso eminentemente metafisico come manifestazione di un pensiero alla cui attività l'Operaio è chiamato a rispondere e attribuire forma, ordinandola secondo precisi intenti. Immagazzinare l'energia del nulla senza diventarne vittima, ma traendo da essa la forza per erigere una nuova forma del mondo: questo la finalità di cui Jünger investe l'Operaio. La nuova forma del mondo tratteggiata da Jünger è la mobilitazione totale, processo di fusione tra guerra e lavoro – nato nel solco dei due conflitti mondiali –, che trasforma il soldato in lavoratore e l'assetto internazionalistico degli Stati-nazione in uno spazio liscio e indifferenziato. «Un gigantesco processo lavorativo», acceleratore della secolarizzazione, che, tuttavia, diversamente da quanto inteso da Schmitt, non si esplica solo in ambito religioso, ma investe tutti i campi e tutte le attività umane (E. Jünger, *Die Totale Mobilimachung*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. *La mobilitazione totale*, in Id., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, pp. 113-138, cit. p. 118). La forza annientatrice della tecnica trova allora la sua ragion d'essere nel processo di estinzione del vecchio mondo – quello borghese-individualista, i cui valori appaiono inadeguati nell'era dei conflitti totali perché troppo abituati alle comodità e al lusso della vita agiata –, dai cui legami deve sciogliersi per poter finalmente liberare nuove energie. La fondamentale intuizione concerne quindi l'apparente inesorabilità di un processo destinato a produrre un'unificazione del globo terrestre, ora assoggettato all'imperativo del calcolo e della scienza.

¹⁶ Scrive Jünger: nel borghese «c'è il bisogno di sicurezza e il tentativo di negare l'aspetto pericoloso dell'esistenza e di chiudere ermeticamente lo spazio vitale, in modo tanto impenetrabile da impedire ogni irruzione dall'esterno» (Id., *L'operaio*, p. 19). Egli, dunque, «riconosce nella sicurezza il proprio valore supremo e la assume come punto di riferimento della sua condotta di vita» (*Ivi*, p. 271).

¹⁷ Id., *Oltre la linea*, p. 94.

¹⁸ *Ivi*, p. 81.

Jünger esprime numerose riserve¹⁹. Accogliendo il capitale insegnamento di Schmitt, che scorge nella forma-Stato una particolare costruzione storica concretamente ordinata propria dell'età moderna e destinata a tramontare, Jünger decreta allora conclusa l'epoca della statualità, ora soppiantata dalla nuova era dell'Operaio. Un'era dominata dall'illimitato spazio marittimo a cui, per Schmitt, fa da desolante contraltare una terra priva di confini e svuotata di valori, preda della scatenata rivoluzione tecnica²⁰.

Se non è dunque possibile prescindere totalmente dal contenuto politico delle riflessioni schmittiane, qui sta – anche a causa della mancanza di una vera e propria letteratura critica – la difficoltà di un itinerario che prevede come finalità principale la verifica della fecondità del tracciato teorico schmittiano a proposito del senso della tecnica e delle sue ricadute sulla vita umana da un punto di vista non più evidentemente politico, bensì etico-antropologico – per quanto questo non sia, com'è noto, almeno *prima facie* il cuore delle preoccupazioni schmittiane. Per ovviare a questa difficoltà, il seguente capitolo dovrà necessariamente muovere dall'analisi dei principali contributi novecenteschi sul tema per giungere sino alla bioetica quale «*coscienza critica della civiltà tecnologica*»²¹.

¹⁹ «La bilancia oscilla oggi tra due grandi partner; il globo è ripartito in due metà, una occidentale e una orientale [...]. Intano non bisogna lasciarsi confondere dalla polemica e dai suoi sviluppi: chi guardi in maniera più spregiudicata noterà con stupore una notevole e crescente uniformità che va estendendosi al di sopra dei singoli paesi [...] in quanto stile globale. [...] Un'unica e medesima tecnica viene fatta progredire verso la perfezione» (Id., *Der Weltsaat. Organismus und Organisation*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda, Parma 1998, cit. p. 30). Sia Schmitt che Jünger ritengono che l'Europa possa rappresentare una terza forza, il punto di risoluzione del conflitto (Cfr. Id., *Oltre la linea*, p. 82 e C. Schmitt, *L'unità del mondo*, p. 201).

²⁰ È doveroso però precisare che come nonostante la mai rinnegata fascinazione per la Figura dell'Operaio, Jünger appare ben consapevole delle potenziali derive totalitarie del processo di mobilitazione, preludio di forme di totalitarismo post-ideologico. Il cui unico antidoto sarebbe la salvaguardia di spazi di resistenza, ovvero luoghi di libertà preclusi all'Operaio e alla sua legge tecnica, resi tali dall'emergere di due nuove figure, opposte all'Operaio, ovvero il *Waldgänger* (Ribelle) e l'Anarca, che il filosofo tedesco investe del compito di difendere il nucleo inviolabile di quelle forze impegnate nel processo di spiritualizzazione della terra (Cfr. E. Jünger, *Der Waldgang*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. *Trattato del Ribelle*, Adelphi, Milano 1990; Id., *Eumenswil*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 17, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. Guanda, Parma 2001). «Organizzare in maniera unitaria» – scrive Jünger – «è compito della tecnica, dell'industria, dell'economia e della circolazione, del commercio, dei sistemi di misura e della difesa», mentre «la libertà deve invece regnare nella varietà, là dove i popoli e uomini sono differenti. Ciò vale per la loro storia, la loro lingua e la loro razza, i loro costumi, usi e leggi, la cultura, l'arte e la religione» (Id., *Der Firede*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. *La pace*, Guanda, Parma 1993, cit. pp. 52-53) Laddove, insomma, per Schmitt permane un radicale rifiuto di qualsivoglia visione unificante e spolitizzante, proprio in quel rinnovato spazio spolitizzato per Jünger si schiude il seme di un'altra politica fondata sulla forma post-statuale dell'impero mondiale, che giunge a identificarsi con la terra, portando così a compimento il processo di «spiritualizzazione» della stessa (Id., *An der Zeitmauer*, in Id., *Sämtliche Werke*, Band 8, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, trad. it. *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000, cit. p. 67). Ma affinché anche l'uomo possa saper corrispondere a tale epocale rivoluzione, è necessario che anche lui sappia convertire il proprio sguardo dalla potenza del nulla alle nuove manifestazioni dell'essere. Per Jünger, quindi, la rivoluzione tecnica del mondo corrisponde – scrive Resta – «a una rivoluzione della terra, a un rivolgimento cosmico che chiede all'uomo una profonda e analoga “conversione” spirituale» (C. Resta, *Nichilismo, tecnica, mondializzazione*, pp. 57-58). Sul punto si veda anche C. Galli, *Genealogia della politica*, pp. 141 ss.

²¹ A. Pessina, *Bioetica*, p. 43.

1. *Una nuova immagine della natura*

Quella che oggi viene considerata un'attività tipicamente umana, in origine – ovvero nella più antica cultura greca – era una prerogativa divina: la *téchne* quel monopolio delle divinità, che a esse apparteneva a livello sostanziale. Invero riservata ai pochi, gli uomini potevano far uso di essa unicamente per concessione divina. Solo grazie alla divisione del lavoro e allo sviluppo di nuove invenzioni la tecnica ha potuto essere riconosciuta come prodotto umano: insieme di procedure che si acquisiscono e si rinnovano nel tempo.

Il *Prometeo incatenato* di Eschilo è un tipico esempio dell'antica considerazione del carattere umano della tecnica connessa con i timori legati al suo sviluppo²². Nel mito, il Titano Prometeo è punito dagli dèi per aver donato agli uomini il sapere tecnico nella forma del fuoco, permettendo loro di diventare «saggi e padroni della loro mente»²³.

In questo specifico contesto, i mezzi tecnici non godono ancora di un'innovazione tale da prefigurare una piena presa di potere sulla natura, che appare quale unico modello di riferimento per l'istituzione di un complesso di leggi e di una morale. Della natura, insomma, l'uomo si serve con l'intento di costituire un regno umano dentro l'onnipotente regno naturale. Difatti, se il termine *téchne* rimanda, nel suo più ampio significato, a un generale e generico 'saper fare', di fronte a una natura immutabile che si sottrae a qualunque tentativo di dominio da parte dell'uomo, la *téchne* viene a configurarsi come quella forma di sapere atta a rendere le leggi immutabili della natura finalmente intelligibili. Quelle leggi al cui dominio la tecnica deve rinunciare e dalle quali può solo attingere le modalità per realizzare il proprio saper fare.

Nella *Metafisica*, Aristotele osserva come la tecnica si generi «quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili»²⁴. Lo Stagirita considera quindi la tecnica una forma di conoscenza dotata di proprie, specifiche regole, che, originante dall'esperienza, si eleva dal particolare per conoscere il generale – ovvero le cause. In questo dinamico processo, la tecnica, lungi dall'assoggettare la natura, la asseconda: rimanendo inscritta nella sua potenza, la *téchne* permette alla natura di dispiegarsi in tutta la sua potenza. Essa è dunque *medium* tra uomo e natura, in un contesto in cui, però, il primo si rapporta alla seconda non allo scopo di sottometterla, ma di comprenderla e assecondarla.

²² Eschilo, *Prometeo incatenato*, trad. it. Einaudi, Torino 1995.

²³ *Ivi*, p. 22.

²⁴ Aristotele, *Metafisica*, trad. it. Rusconi, Milano 1993, 981a 5, cit. p. 3.

Si è visto come Guardini nel saggio *La persona* riconosca nella tecnica un prodotto dello spirito originante da una genuina volontà di creazione. Se la personalità è una delle forme proprie della persona, la sua interiorità si determina non solo in forza dello spirito, ma anche mediante le forme dell'agire e del creare, vale a dire quelle prestazioni il cui scopo è edificare qualcosa affinché esista. Nulla di utilitaristico, però, si cela dietro a suddette prestazioni, bensì solo la pura volontà di rivelare un senso, di creare una forma in sé capace di esprimere. La tecnica, definibile come un insieme di attività guidate da uno scopo, rientra a pieno titolo all'interno di queste forme dell'agire. Ma a differenza dell'animale, il quale producendo strutture e forme perfette semplicemente si adegua alla natura non creando realmente nulla, l'uomo fa propria la forma dell'agire tecnico (una «volontà di cultura», come scrive ne *La fine dell'epoca moderna*)²⁵ allo scopo di creare un ambiente affrancato dal mondo naturale. Un atto creativo in cui riposa, nondimeno, il rischio di una completa sottomissione e distruzione della natura²⁶.

Ma è all'interno delle *Lettere dal lago di Como* (1923-1925) che Guardini prende coscienza, forse per la prima volta, del cambiamento in atto nei confronti del mondo naturale ad opera del progresso tecnico-scientifico. Durante il soggiorno nella località lombarda il teologo italo-tedesco intuisce il carattere decisivo insito nella tecnica nell'era post-moderna: la volontà di potenza orientata alla sottomissione del mondo naturale. Se in origine l'atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura si fondava sul rispetto, nella misura in cui ancora era rinvenibile una certa armonia tra mondo naturale/organico e mondo artificiale²⁷, ora Guardini coglie la rinnovata consapevolezza cui l'uomo è giunto: egli «non si accontenta più solamente di essere, di vivere, di agire, ma [...] si rende conto di tutto ciò, ne conosce le cause, ne intuisce i rapporti, ne scopre le analogie, osserva i meccanismi interni degli avvenimenti. E questo comportamento è caratteristico precisamente di ogni campo dell'attività umana del giorno d'oggi e lo riscontriamo sia nella

²⁵ Segnala Guardini: nell'evo moderno «il mondo cessa di essere creazione e diviene “natura”; l'opera umana non è più servizio reso in obbedienza a Dio, ma “creazione”; l'uomo che prima era adoratore e servitore, diviene “creatore”. Considerando il mondo come “natura”, l'uomo lo situa in se stesso; e concependo se stesso come “personalità” si fa signore della propria esistenza; nella sua volontà di “cultura” egli intraprende la costruzione dell'esistenza come opera propria. L'origine di questo concetto coincide con i fondamenti della scienza moderna» (R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, p. 45).

²⁶ La tecnica porta «l'essere da cui essa viene costruita in una contraddizione con il senso del proprio esistere», al punto «da infrangere ogni logica della natura. Solo se quest'essere fin dal primo istante reca in sé la possibilità di trarsi fuori dalla natura, cioè è definito a partire dallo spirito, può intraprendere qualcosa di talmente paradossale e tragico – ma al tempo stesso di tanto grande» (Id., *La persona*, p. 146).

²⁷ Emblematico l'esempio – contenuto nella *Lettera seconda* – della barca a vela, che pur essendo un prodotto artificiale, ben si armonizza con la realtà naturale che lo circonda. Le vele si muovono infatti armoniosamente grazie alla forza del vento. Cfr. Id., *Briefe vom Comer See*, Matthias Grünewald, Mainz 1927-1981, trad. it. *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 2022, in particolare pp. 17 ss.

determinazione di un fine tecnico, sia nella vita quotidiana»²⁸. Questo nuovo e caratteristico atteggiamento conduce all'acuirsi della volontà di potenza, la quale emerge specificamente in quel tipo di conoscenza che rinuncia a immergersi nell'oggetto e nel suo contesto per «vivere in lui», ma che, diversamente, «raduna le cose, le decompone, le ordina in caselle, ne acquista padronanza e possesso [...]»²⁹: in una parola, le domina. Grazie alle conoscenze acquisite dalla scienza, l'uomo può dare libero sfogo alla sua *hybris* rinunciando a rispettare l'equilibrio della creazione. Contrariamente a un pensiero, come quello schmittiano *prima facie*, interessato a porre in evidenza i risvolti de-politicizzanti della tecnica, ecco emergere il portato etico e antropologico della riflessione guardiniana, preoccupata delle derive assunte da questo rinnovato potere. Se la storia mostra, da una parte, che l'uomo ha sempre costruito ogni cosa ponendo la sua umanità al centro, modellando i suoi prodotti al fine di adattarli alle sue esigenze – in «unione con la natura e perciò [...] così profondamente naturale» –, dall'altra questo «è ciò che va perdendosi»³⁰ nell'era della macchina.

Riflettendo sulle modalità per mezzo delle quali si è consumato il declino dell'evo moderno, Guardini, ne *La fine dell'epoca moderna* (1950) – opera che, assieme a *Il potere* (1951), approfondisce e porta a compimento le precedenti riflessioni dell'autore sul tema della tecnica –, giunge a comprendere il fine ultimo dell'agire dell'uomo, il quale «sa che, in ultima analisi, non si tratta né di utilità, né di benessere, ma di dominio; dominio nel senso estremo della parola, che si esprime in una nuova struttura del mondo»³¹. Ecco che la natura «diviene sempre più un insieme complicato di relazioni e di funzioni che si possono cogliere solo per mezzo di simboli matematici»: in ultima analisi, una «natura-non naturale»³².

Le riflessioni appena emerse sembrano dunque suggerire l'acquisizione da parte dell'uomo di una facoltà sovrana sul mondo naturale. Un'ambizione coltivata da quell'individuo non più disposto a conservare una posizione marginale all'interno del mondo che abita, ma che ora pretende invece dominare. E tuttavia, ciò che all'uomo si manifesta come potere sovrano, si rivela essere, in fondo, una semplice parvenza. Giacché l'autonomia derivante dalla tecnica nasconde, in realtà, molte

²⁸ *Ivi*, p. 38.

²⁹ *Ivi*, p. 55.

³⁰ *Ivi*, p. 84.

³¹ *Id.*, *La fine dell'epoca moderna*, p. 66.

³² *Ivi*, p. 81.

insidie, presentandosi piuttosto come la più fatale illusione sovrana che assoggetta e schiavizza l'uomo – ormai «non-umano» e portatore di un processo «innaturale»³³ – a una nuova logica.

Siffatto processo non deve tuttavia essere foriero di un atteggiamento di resistenza o di rifiuto nei confronti della tecnica. Tra le prime otto lettere (scritte nel 1923) e la nona (risalente al 1925) è dato cogliere – osserva Borghesi – «una vera e propria “svolta” nella valutazione del tempo storico»³⁴, a cui Guardini resterà fedele anche negli anni a seguire. Nel 1923 il giudizio è radicalmente negativo: angosciato dalla minaccia rappresentata dalla razionalità tecnica per l'uomo – la cui esistenza rischia di essere svuotata di senso, privata delle dimensioni spirituali ed etiche che le pertengono –, Guardini definisce questo processo come «“non-umano”, [...] se lo si misura col metro dell'uomo che è vissuto finora; [e] innaturale, se lo si misura col metro della natura che è esistita finora»³⁵. Di qui una duplice opzione: rifiutare l'epoca attuale, in quanto «tutto ciò che vi è di nuovo toglie all'uomo dell'antica cultura la possibilità di essere»³⁶, oppure il suo accoglimento come una sfida a cui deve rispondere un tipo umano adeguato al compito storico. Il superamento dell'orizzonte della critica romantica (nostalgica di un passato che non può tornare) al fine di immergersi totalmente nel presente: questa è la strada che Guardini ora indica come l'unica percorribile. «Il nostro tempo è dato a ciascuno di noi come terreno sul quale dobbiamo stare e che ci è proposto come compito che dobbiamo eseguire»³⁷. D'altra parte, «il nostro tempo non è una via sulla quale dover procedere, esteriore a noi stessi. Noi stessi siamo il nostro tempo! [...] Siamo in rapporto col tempo come lo siamo con noi stessi, lo amiamo e lo odiamo in un medesimo sentimento»³⁸.

Un mondo sarà dunque condannato a sparire, ma non è detto che sulle sue rovine non possa edificarsi un nuovo orizzonte, giacché «la storia non è un processo naturale, ma un divenire umano, che non si compie da se stesso, ma deve essere voluto»³⁹. E colui che può e deve volerlo è «un nuovo tipo umano, dotato di una più profonda spiritualità, di una libertà e di una interiorità nuove,

³³ Id., *Lettere dal lago di Como*, p. 86.

³⁴ M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, p. 205.

³⁵ R. Guardini, *Lettere dal lago di Como*, p. 83.

³⁶ *Ivi*, p. 89.

³⁷ *Ivi*, pp. 91-92.

³⁸ *Ivi*, p. 92.

³⁹ Id., *Sorge um den Mensch*, Matthias Grünewald, Würzburg 1958, trad. it. *Ansia per l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1970, vol. I, cit. p. 291.

di una capacità di assumere forme nuove e di crearne»⁴⁰. Creare, cioè, «una tecnica più forte, più ponderata, più “umana”»⁴¹.

Il ritrovato ottimismo di Guardini nell’ultima lettera lascia spazio a una più cupa disamina sulla natura della tecnica risalente al saggio *La persona*, pubblicato, significativamente, nel 1939 – anno in cui Guardini viene allontanato dall’Università di Berlino per la sua opposizione al regime hitleriano⁴². In queste pagine, Guardini definisce la tecnica come un’attività che «scaturisce da una genuina volontà di creare», ovvero dallo spirito, «dalle sue tensioni e dal suo rischio; proprio perciò, nel senso immediatamente tipico della natura, è meno sicura»⁴³. Difatti, ogni emergere «d’una forma e attività superiore fa sì in un primo momento che la perfezione dello stadio anteriore sia sconvolta, cosicché il nuovo, di fronte a essa, appaia barbarico»⁴⁴. Questo il giudizio di Guardini in merito all’origine della tecnica: «se si contempla pienamente il fenomeno della tecnica nella sua totalità e non ci si lascia gustare lo sguardo dall’inganno dei trapassi insensibili, si vede che esso scaturisce dalla volontà non affatto “naturale” di distruggere l’esistenza com’è data, per costruirne una nuova; di creare una configurazione del mondo che esprima un senso dello spirito»⁴⁵. In ciò sta

⁴⁰ Id., *Lettere dal lago di Como*, pp. 97-98.

⁴¹ *Ivi*, p. 98. È significativo osservare come Guardini attribuisca il compito di disciplinamento etico della tecnica non solo a un nuovo tipo umano, ma anche all’Europa – declinando così la sua prospettiva anche in un orizzonte politico. Il compito riservato all’Europa «non consiste nell’accrescere la potenza che viene dalla scienza e dalla tecnica, benché naturalmente farà anche questo, ma nel domare la potenza. L’Europa ha prodotto l’idea della libertà, dell’uomo come della sua opera; ad essa soprattutto incomberà, nella sollecitudine per l’umanità dell’uomo, pervenire alla libertà anche di fronte alla sua propria opera» (Id., *Europa – Wirklichkeit und Aufgabe*, in Id., *Damit Europa werde. Wirklichkeit und Aufgabe eines zusammenwachsenden Kontinents*, Grünewald, Mainz 2003, trad. it. *Europa – realtà e compito*, in Id., *Europa. Compito e destino*, pp. 16-29, cit. p. 26). Soprattutto, Guardini sostiene che «l’immagine europea dell’uomo è determinata nel modo più profondo dal cristianesimo» (Id., *Europa und Jesus Christ*, in Id., *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1946, trad. it. *L’Europa e Gesù Cristo*, in Id., *Europa. Compito e destino*, pp. 41-61, cit. p. 42) Solo tramite l’azione salvifica di Cristo l’uomo ha potuto svincolarsi dall’«incantesimo della natura» acquisendo da essa e da se stesso (come ente naturale) «un’indipendenza» che non avrebbe mai potuto raggiungere attraverso uno sviluppo solo naturale (*Ibid*). Errato è credere che lo sviluppo delle scienze e della tecnica si sia affermato in contraddizione al cristianesimo. È vero piuttosto il contrario: il progresso tecnico e scientifico, a cui è connesso il rischio della tecnica moderna, è stato possibile solo sul fondamento dell’indipendenza personale che Cristo ha donato all’uomo (Cfr. *Ivi*, pp. 42-43).

⁴² Il regime nazionalsocialista vide ben presto in Guardini un pericoloso nemico per via della sua capacità – scrive Agostino Gemelli, che conobbe Guardini nel 1924 – di portare «i suoi uditori a vivere in un mondo di pensieri in cui non erano soliti essere condotti e li abituava a un modo di ragionare che piaceva molto, specie ai più giovani, privi di pregiudizi di scuola. Di qui il vivo interesse che egli destava» (A. Gemelli, «*Il Signore*» di Romano Guardini, in «*Vita e Pensiero*», 10, 1949, pp. 524-532, cit. p. 524). La critica guardiniana al nazismo trova invero la sua specifica collocazione nel passaggio all’epoca moderna, in cui «l’uomo esce dall’ordine di Dio e pretende per sé un’autonomia che nell’idealismo tedesco s’inturgida in una *ybris* senza riscontri e che poi trova la sua ultima espressione politica in forme statali che s’accaparrano un illimitato dominio sull’uomo e sul mondo» (R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Drei Versuche*, Würzburg 1958, trad. it. *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in Id., *Scritti filosofici*, vol. II, p. 137).

⁴³ Id., *La persona*, p. 144.

⁴⁴ *Ibid*, nota 3.

⁴⁵ *Ivi*, p. 145.

lo splendore della tecnica, ma anche il suo rischio: sostituire il dato con qualcosa di fatto. E «quando ciò avviene non è affatto vero che la vita ne guadagni in sicurezza e benessere»⁴⁶.

Il rischio insito nella tecnica, per come enucleato da Guardini, potrebbe, a un primo sguardo, richiamare logiche sottese alla biocrazia nazista, che, affidando la proprietà del corpo allo Stato, sostituisce l'idea di persona con quella di dato biologico, a sua volta ricondotta alla pura determinazione di razza. Si tratta di quel progetto eugenetico da Guardini identificato come «biologizzazione dell'intera esistenza»⁴⁷. L'uomo viene sospinto a considerare se stesso come un vivente certamente più sviluppato del semplice animale, ma che, in fondo, sta sul suo stesso piano: egli viene così «respinto giù nell'anonimia della natura e reso disponibile alla presa del potere»⁴⁸. Liquidando così «personalità», «singolarità», «dignità e responsabilità» a meri “accidenti” non più colti quali tratti espressivi «l'essenziale dell'uomo»⁴⁹.

Pur condividendo alcune affinità, le tesi di Guardini sulla tecnica e sul nazismo si collocano in registri argomentativi distinti. Nel suo saggio *La persona*, Guardini delimita infatti i rischi della tecnica all'interno di un orizzonte che abbraccia l'intero mondo naturale e il fragile equilibrio che lo sorregge. Ma anche quando – come visto – l'analisi si focalizza esclusivamente sull'uomo e sulla possibilità che possa essere ridotto, mediante la tecnica stessa, a mero materiale umano, né Guardini né altri pensatori che per certi versi ne condividono il tracciato (Heidegger, Arendt, Schmitt o Anders) fanno esplicito riferimento alla dimensione ideologica del nazismo.

Nondimeno, Guardini non manca di prendere posizione anche intorno a queste tematiche, soprattutto in ordine all'atroce impiego delle innovazioni tecniche e scientifiche da parte del regime hitleriano. Proseguendo in una più dettagliata analisi delle implicazioni dell'hitlerismo, Guardini osserva infatti come il progetto eugenetico necessiti del supporto di un'ideologia in grado di soppiantare il carattere spirituale dell'uomo. Questa «la si trovò nell'idea del sangue e della razza, per la quale ogni momento essenziale e importante viene dalla costituzione biologica dell'uomo» – comprese «personalità, carattere e qualità morali»⁵⁰. Ma tutto ciò non è ancora sufficiente, secondo Guardini. Nell'uomo, infatti, «risiede un che di più profondo, che parimenti dovette essere portato nel raggio del potere, cioè il suo nucleo religioso»⁵¹. «A qualcosa di misterioso chiamato “sangue”

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Id., *Der Heilbringer in Mythos. Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, 1946, trad. it. *Il Salvatore. Una riflessione politico-teologica*, Morcelliana, Brescia 2020, cit. p. 95.

⁴⁸ *Ivi*, p. 93.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 91.

⁵¹ *Ivi*, p. 94.

avrebbero dovuto rivolgersi tutti i sentimenti dell'adorazione, del timore, dell'amore, della dedizione, del sacrificio. Contemporaneamente dovevano essere estirpati tutti quei valori, virtù e atteggiamenti che si frapponavano: giudizio spirituale, convinzione personale, responsabilità della propria coscienza, consapevolezza dell'eterno valore della persona etc. Tutto ciò fu presentato come "estraneo alla specie", come "depravazione cristiano-giudaica", [...] come "ostilità contro la vita"⁵². Così «la convinzione cristiana del valore imprescindibile della persona e la pietà del rapporto individuale con Dio furono sostituiti e rimossi da una religiosità il cui senso stava esclusivamente nei contesti di stirpe e popolo»⁵³.

La speranza di Guardini tuttavia non travalica. Nel secondo dopoguerra il teologo italo-tedesco torna a riflettere sulla tecnica, declinando la sua proposta da una prospettiva certamente meno cupa e al contempo più consapevole.

L'uomo ha il compito di «superare se stesso con uno sforzo risoluto e aprirsi a ciò che forse minaccia la sua stessa natura, così come è stata plasmata dalla storia»⁵⁴; e cioè assumere in positivo il potenziale contenuto nel radicale cambiamento operato dalla tecnica. Il momento della decisione intorno alla tecnica appare allora ineludibile sia per Schmitt che per Guardini. Con la fondamentale differenza che se il primo rifiuta la tecnica – decidendosi contro di essa e in favore di un nuovo *nomos* della terra che possa domarne la potenza –, il secondo la accoglie – decidendosi per essa. A dire che – scrive Esposito – l'uomo deve «misurarsi a fondo con [lo] specifico portato [della tecnica], con ciò che essa spinge al centro dell'esistenza, vale a dire il *potere*»⁵⁵, la volontà di domino di cui è espressione.

In Guardini, «la scienza come concezione razionale della realtà e la tecnica come complesso del nuovo ordinamento dell'azione, reso possibile dalla scienza, imprimono un nuovo carattere all'esistenza: il carattere del potere, ovvero della potenza in un senso che diremo acuto»⁵⁶. Ma proprio in quanto potere, la tecnica chiama l'uomo alla politicizzazione definitiva, ovvero all'assunzione della tecnica e alla decisione intorno a essa. Ciò – scrive Esposito – «non solo non contrasta con l'impegno teologico dell'uomo ultramoderno, ma ne discende direttamente»⁵⁷ – come ora si vedrà.

⁵² *Ivi*, p. 95.

⁵³ *Ivi*, pp. 95-96.

⁵⁴ *Id.*, *La fine dell'epoca moderna*, p. 64.

⁵⁵ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, p. 61.

⁵⁶ R. Guardini, *Il potere*, pp. 150-151.

⁵⁷ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, p. 62.

Consapevole di questo impegno, Guardini ricava la necessità del comando dell'uomo (il dovere del potere) da un preciso comando divino: «l'uomo non può essere uomo e oltre a ciò esercitare o meno un potere; esercitare quel potere è essenziale per lui. A ciò lo ha destinato l'Autore della sua esistenza»⁵⁸. Per essere simile a Dio l'uomo deve dunque esercitare il potere, giacché «in questo dono di potere, nella capacità di farne uso e nell'imperio che ne consegue, consiste la naturale somiglianza a Dio dell'uomo»⁵⁹. Se dunque la radice della somiglianza con Dio risiede nel potere, esso però – contrariamente a quanto espresso nel *Dialogo sul potere*, in cui Schmitt fa derivare il potere solo dall'uomo – «non è un diritto autonomo dell'uomo, ma qualche cosa che gli è stato prestato»⁶⁰. Ne consegue che non appartenendo all'uomo, l'esercizio del potere deve rispondere a Dio. Ma il potere qui posto a tema non è un potere qualsiasi, bensì un potere capace di dominare il proprio potere: «il senso essenziale del mondo futuro sarà il domare lo stesso potere»⁶¹, a dire che solo attraverso una sua gestione responsabile l'uomo può scongiurare il rischio di perdere la propria umanità. Ed è rispetto a questa esigenza che, secondo Guardini, è naufragato il moderno, ovvero nella rottura della bipolarità uomo-Dio a favore del primo. Non eccesso, ma difetto di potere: il rifiuto di governarlo. Di governare un potere che non collima con l'imposizione della volontà «a ciò che è dato dalla natura» ma che «significa possedere, formare, creare partendo dalla conoscenza, una conoscenza che accetta ciò che l'essere è in se stesso e lo esprime nel “nome”, cioè nella parola essenziale. [...] poiché si muove entro la creazione di Dio [il potere] ha il compito di continuare come storia e come cultura, nello spazio della libertà finita, quello che Dio nella sua assoluta libertà ha creato come natura»⁶². Della tecnica e della potenza che ne deriva, insomma, è necessario accettare il rischio e assumere il dato positivo.

Guardini, dunque, da un lato esorta ad accettare l'orizzonte storico della tecnica per meglio comprenderne le dinamiche interne, dall'altro non rinuncia tuttavia a metterne in luce le incipienti

⁵⁸ R. Guardini, *Il potere*, p. 129.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, p. 130.

⁶¹ *Ivi*, p. 171.

⁶² *Ivi*, p. 130.

contraddizioni, mostrando, sotto questo aspetto, una certa sintonia con le riflessioni di Heidegger, di cui, peraltro, il teologo è stato un appassionato lettore⁶³.

2. Il tracciato metafisico della tecnica

Il tracciato teorico heideggeriano inerente il senso della tecnica trova la sua specifica collocazione all'interno del più ampio orizzonte metafisico e post-metafisico che il filosofo tedesco ha fatto oggetto delle sue riflessioni sin dalla pubblicazione di *Essere e tempo* nel 1927⁶⁴.

Com'è noto, la metafisica occidentale corrisponde per Heidegger a quello specifico pensiero rappresentativo nato con Platone e culminato in Nietzsche che, pensando l'essere a partire dall'ente e come ente, ne ha tradito la verità riducendolo a mero oggetto intelligibile attraverso le categorie della metafisica classica. Obiettivo di Heidegger, in questo contesto, è pervenire a un nuovo inizio,

⁶³ La filosofia esistenziale di Heidegger ha sempre affascinato Guardini. Ne è testimonianza la raccolta delle lezioni berlinesi del 1930 sotto il titolo *Der Mensch* (R. Guardini, *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie*, trad. it. *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, in Id., *Opera omnia*, vol. III /2, Morcelliana, Brescia 2009), dove Guardini interpreta il *Dasein* heideggeriano come la condizione esistenziale dell'uomo seguita alla caduta. A interessare Guardini è qui la modalità attraverso cui Heidegger si avvicina all'essere mediante un tracciato che muove dall'esistenza: un'esperienza a tutti gli effetti reale che diviene successivamente «*via ontologica*» (M. Borghesi, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, p. 91). Nel descrivere la parabola storica che ha condotto al tramonto dell'epoca moderna, Guardini attribuisce una certa rilevanza a quell'esperienza reale che è l'angoscia heideggeriana. Questa è il sentimento proprio dell'essere-per-la-morte, dell'esistenza stretta nella propria finitudine che non riconosce più alcun "oltre" che la trascenda. In Heidegger, difatti, l'esistenza autentica si dà solo nella misura in cui essa assuma consapevolmente la morte come destino dell'esistenza. Pertanto, se è certamente vero che nell'angoscia «si disvela la totalità dell'essente [...]», la sua condizione di finitezza, il fatto cioè «che l'esserci stesso può essere annientato, o addirittura che esso ha già intrapreso il movimento che lo condurrà al nulla», d'altra parte è proprio in forza dell'angoscia che l'ente prende consapevolezza di essere, al contempo, «qualcosa che viene respinto dal nulla, [...] qualcosa che è altro rispetto al nulla». E «questa esperienza dà all'esserci il controllo su di sé, gli dischiude la propria eccezionalità e lo rende capace di provare la vera gioia [...]» (R. Guardini, *L'uomo*, pp. 494-495). Ma ciò vale solo a determinate condizioni: che la finitezza sia quella «che fa seguito alla caduta, la finitezza dopo il peccato» (*Ivi*, p. 495). Pertanto, l'angoscia heideggeriana può esistere solo a seguito del peccato, «perché solo dopo il peccato vi è il nulla che la suscita», vale a dire «il nulla interiore, che minaccia l'uomo a partire dal senso e dalla direzione assunti dal suo percorso esistenziale» (*Ivi*, p. 495 e pp. 496-497). Ora, è anche nella perdita di questa consapevolezza esistenziale che si consuma il declino dell'epoca moderna. «Mentre nel sentimento cosmico moderno il fatto della limitatezza d'ogni sostanza e d'ogni divenire era sommerso dal sentimento del Tutto infinito» – scrive Guardini – «ora tale sentimento si estingue, e ad ogni punto dell'essere affiora il limite e con questo anche la possibilità di ciò che è "dall'altra parte" dell'essere» (R. Guardini, *Religion und Offenbarung*, Würzburg 1958, trad. it. *Fenomenologia e teoria della religione*, in Id., *Scritti filosofici*, 2 voll., Fratelli Fabbri, Milano 1964, vol. I p. 235), ovvero il nulla come minaccia dell'essere. In esso «opera l'incidenza di quella potenza di cui abbiamo già parlato: la morte» (*Ivi*, p. 236). Dinanzi alla morte l'uomo subisce una capitolazione che è l'esito di una profonda stanchezza esistenziale, a opera della quale egli «ha rinunciato su larga scala alla protesta» contro di essa, «perché non è più capace di sopportare il conflitto quasi costitutivo che insorge in lui, ed ha quindi rigettato da sé un elemento essenziale dell'onore ontologico» (Id., *Zu Rainer Maria Rilke Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, München 1953, trad. it. *Rainer Maria Rilke. Le Elegie duinesi come interpretazione dell'esistenza*, 2 voll., Morcelliana Brescia 1974, vol. II, p. 487). Con queste parole si precisano i limiti entro il quale prende corpo l'incontro tra Guardini e l'esistenzialismo heideggeriano. Di quest'ultimo il teologo condivide l'istanza per cui l'autocomprensione di sé – che deriva da un'esperienza di un uomo finito e situato – è la via per l'essere, ma ne rifiuta l'esito, giacché quella fondamentale polarità tra essere e nulla come condizione dell'uomo finito, qualora pretendesse porsi come l'ultima parola intorno all'uomo, «diverrebbe» – osserva Borghesi – «una dialettica manichea per la quale il Nulla, la morte, dissolverebbe senza rimedio il suo contropolo, la vita» (M. Borghesi, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, pp. 92-93).

⁶⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 2, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, trad. it. Longanesi, Milano 1970.

a un nuovo pensiero dell'essere che possa porsi in una posizione sì privilegiata rispetto a esso, ma al contempo estraneo alla dicotomia soggetto-oggetto propria della modernità. All'esserci (*Dasein*), quale unico ente in grado di porsi la domanda sull'essere – per il quale «nel suo essere, ne va di questo essere stesso»⁶⁵ –, Heidegger attribuisce il compito di sviluppare siffatta nuova forma di pensiero, che possa incontrare l'essere e porsi in ascolto nel suo costante manifestarsi e ritrarsi.

Della storia della metafisica occidentale narrata da Heidegger la tecnica rappresenta il perfetto compimento. Essa è l'apogeo di quel pensiero rappresentativo che comprende l'essere a partire dall'ente, riducendo il mondo e tutto ciò che lo abita a mera materia plasmabile e manipolabile. Passibile, cioè, di essere conosciuta mediante il linguaggio calcolante e razionalizzante della tecnica e della scienza.

Senza poter entrare nel dettaglio della complessa ontologia heideggeriana, a essere decisiva è qui la distanza individuata dal filosofo tedesco tra la concezione greca della tecnica – da intendersi come *téchne* (*pòiesis*), quindi come una delle vie, assieme all'arte e al linguaggio, del disvelamento (*alétheia*) dell'Essere⁶⁶ – e quella moderna nata in seno al progresso tecnico e scientifico, la quale, anche nell'essere ugualmente un modo del disvelamento, si pone in radicale discontinuità rispetto al produrre tipico della *pòiesis*.

Da qui, la fondamentale importanza attribuita da Heidegger all'espressione *Bestand* (“fondo”), indicante l'operare proprio della tecnica moderna: essa «disvela il reale come “fondo”»⁶⁷ e «concentra l'uomo nell'impiegare il reale come “fondo”»⁶⁸. Osservazioni che, nel linguaggio heideggeriano, segnalano la singolarità del rapporto che la tecnica moderna, edificata sulle fondamenta della scienza, intrattiene con la natura. Da quest'ultima la tecnica pretende energia da estrarre, impiegare, sfruttare; e ciò che viene sfruttato ha una specifica posizione: appunto il fondo. Scrive Heidegger: «[oggi] una determinata regione viene provocata a fornire all'attività estrattiva carbone e minerali. La terra si disvela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. [...] L'agricoltura è diventata industria meccanizzata dell'alimentazione. L'aria è richiesta per la fornitura di azoto, il suolo per la fornitura di minerali, il minerale ad esempio per la fornitura di uranio, l'uranio per l'energia atomica, la quale può essere utilizzata sia per la distruzione sia per

⁶⁵ *Ivi*, p. 31.

⁶⁶ «Dalle origini fino all'epoca di Platone la parola *téchne* si accompagna alla parola *episteme*. Entrambe sono termini che indicano il conoscere nel senso più ampio. Significano il “saperne qualcosa”, l’“intendersene”. La *téchne* è un modo dello svelamento. Essa disvela ciò che non si produce da se stesso», ciò che deve essere portato all'essere (Id., *Die Frage nach der Technik. Wissenschaft und Besinnung*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954, trad. it. *La questione della tecnica*, goWare, Firenze 2017, cit. p. 38).

⁶⁷ *Ivi*, p. 46.

⁶⁸ *Ivi*, p. 43.

usi di pace»⁶⁹. Evidente è allora il mutamento di prospettiva dal quale e nel quale opera la tecnica moderna: più che *pòiesis* essa è «provocazione»⁷⁰ che riduce la natura a oggetto impiegabile dall'operare umano. E quella struttura metafisica che permette l'utilizzazione degli enti come meri oggetti è riportata da Heidegger con il termine *Gestell*, «impianto»⁷¹. Il *Gestell* pone l'ente – mondo e uomo – al centro del processo di oggettivazione metafisica, che diviene ora pura «risorsa»⁷² – a dire, con Guardini, che nel processo di oggettivazione del mondo «la natura riceve un carattere di disponibilità», nella misura in cui essa «non viene più sentita come la grandezza-originaria, che si fa incontro all'uomo e con le sue forme lo appella, ma come materiale per la sua volontà, come spazio per il suo disporre e progettare»⁷³ che «non conosce nessun “mistero”, ma problemi»⁷⁴.

Rispetto a questo quadro, Heidegger segnala come l'accezione tipicamente moderna di *animal rationale*⁷⁵ sia stata accantonata in favore della formula *homo est brutum bestiale*, simbolo dell'oltreuomo nietzscheano: un «uomo rovesciato» la cui razionalità viene posta al servizio dell'animalità – ribaltando i termini della tradizionale definizione di uomo –, mentre la stessa

⁶⁹ *Ivi*, pp. 39-40.

⁷⁰ *Ivi*, p. 39.

⁷¹ Id., *Einblick in das was ist*, 1949, in Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, trad. it. *Sguardo in ciò che è*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 19-108, cit. p. 165.

⁷² *Ivi*, p. 48. Come ricorda Grimaldi, quello che Heidegger definisce *Gestell* «è in realtà il processo di modernizzazione e industrializzazione che in Occidente ha segnato il passaggio dal feudalesimo al capitalismo» (G. Grimaldi, *Oltre le tempeste d'acciaio*, p. 201). Difatti, per Heidegger, «una regione è *gestellt*, “presa di mira”, in vista del carbone e del minerale metallifero che affiorano in essa» (M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, p. 49). Lo sfruttamento intensivo delle risorse consuma gli enti ridotti a «“pezzi di riserva”» (*Ivi*, p. 66). Ciò comporta non solo lo sfruttamento indiscriminato della natura, bensì anche l'omologazione degli enti, la perdita della loro qualità. Questa, dunque, la critica heideggeriana al capitalismo occidentale. D'altra parte, nemmeno il bolscevismo può pensarsi come reale alternativa al *Gestell*. Con il primo addirittura considerato lo sfondo emblematico nel cui solco la struttura di pensiero metafisico-occidentale imperniata sulla volontà di potenza incessantemente volta all'accrescimento prende forma in maniera paradigmatica. Sebbene Lenin parli di comunismo, esso «è qualcosa di essenzialmente altro rispetto ad ogni tipo di “marxismo”. [...] Il “comunismo” è un processo metafisico, ossia una conformazione essenziale dell'ente nel suo insieme in cui si compie definitivamente l'epoca occidentale della metafisica» (Id., *Ernst Jünger*, p. 399). Al di là della critica mirata al comunismo, Heidegger non manca di constatare come, nell'ordine internazionale della guerra fredda, si sia in presenza di uno scontro tra volontà di potenze che si appropriano di Stati e ideologie per condurre la loro personale rivoluzione: «il “proletariato”, che diviene tale in primo luogo attraverso il comunismo, è uno strumento di potere tra gli altri. [...] Le attuali comunità statali – democratiche, fasciste, bolsceviche –, e le loro forme miste, sono facciate» (*Ivi*, pp. 400-401).

⁷³ R. Guardini, *Die Situation des Menschen*, Akademievorträge, München 1953, trad. it. *La situazione dell'uomo*, in Id., *Natura Cultura Cristianesimo*, p. 195. Qui il vero punto di convergenza tra Heidegger e Guardini: il riconoscimento dell'accezione nichilistica della volontà di potenza quale orizzonte entro il quale determinare l'essenza della tecnica moderna. Borghesi ricorda, tra l'altro, come Guardini sia stato uditor della conferenza heideggeriana sul senso della tecnica del '53. Cfr. M. Borghesi, *Romano Guardini, Dialettica e antropologia*, p. 201.

⁷⁴ *Ivi*, p. 194.

⁷⁵ Heidegger si esprime criticamente nei confronti di questa definizione, nella misura in cui essa racchiude in sé il pensiero metafisico sull'uomo, operando un'indebita giustapposizione tra ragione e animalità. Al punto da poter dedurre l'essenza dell'uomo dalla sua animalità, a cui basterebbe aggiungere la ragione come sua specifica facoltà. Cfr. sul punto: M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, trad. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994; Id., *Briefe über den «Humanismus»*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, trad. it. *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, che è una risposta alla conferenza del 1945 tenuta da Jean-Paul Sartre dal titolo *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946, trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Armando Editore, Roma 2008.

animalità subisce a sua volta una radicale inversione, giacché essa non attiene più solo a una corporeità soggetta alle pulsioni, ma riconosce altresì la propria ragione nella volontà di potenza⁷⁶. Ecco che il rovesciamento dell'*animal rationale* in *brutum bestiale* originato da Nietzsche conduce a una mentalità calcolante e razionalizzante attuata in quella volontà di potenza come puro istinto teso all'immediato padroneggiamento del reale: quello «sfruttamento illimitato della terra quale giacimento di materie prime e l'impiego disincantato del “materiale umano” al servizio dell'incondizionato conferimento alla volontà di potenza del potere della sua essenza fondamentale»⁷⁷. Infinitamente rimpiazzabile, l'uomo ridotto a materiale umano (quell'uomo – segnala Guardini – «preso sempre più decisamente come *ob-jectum*, come oggetto») ⁷⁸ rischia non solo di non solo di smarrire il suo essenziale rapporto con l'essere, ma di diventare inumano, mero oggetto tra gli oggetti, passibile di essere sottoposto a quello sguardo reificante proprio della scienza che lo incontra solo attraverso la funzionalità del calcolo. Anche nel caso dell'uomo, pertanto – come scrive Guardini – «l'obiettivo è il dominio; un'umanità pianificata e guidata, invece dell'umanità che si dispiega liberamente».⁷⁹ Anticipando scenari realizzatisi oggi attraverso le biotecnologie – in cui la generazione sembra trasformarsi in mera produzione orientata a vincere la *casualità* dei dinamismi naturali – Heidegger intuisce come l'uomo venga assunto dallo sguardo tecnico come la «materia prima più importante»⁸⁰. Sino al punto in cui verranno create vere e proprie «fabbriche per la produzione artificiale di materiale umano»⁸¹ – quelli che oggi sono i laboratori di ricerca sperimentali in genetica o le cliniche che, dall'avvento della tecnica della *Fivet*, giungeranno grazie all'ingegneria genetica alla confezione dei figli come prodotti a catalogo.

Confrontarsi con la logica oggettivante della tecnica implica, per l'esserci, la comprensione circa la sua peculiare forma di esistenza come essere-nel-mondo, cioè come apertura: «l'espressione “sono” è connessa a “presso”. “Io sono” significa, di nuovo: abito, soggiorno presso...il mondo come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo»⁸². Alla pari di quello che lega madre e figlio, il rapporto tra l'uomo e la terra non può che definirsi in virtù della familiarità.

⁷⁶ M. Heidegger, Nietzsche, p. 775 e pp. 780-781.

⁷⁷ *Ivi*, p. 807.

⁷⁸ R. Guardini, *La situazione dell'uomo*, p. 194.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 197-198.

⁸⁰ M. Heidegger, *Oltrepasamento della metafisica*, p. 62.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Id.*, *Essere e tempo*, p. 78.

Riscoprire questo rapporto originario appare come l'unica ancora di salvezza alla fredda e impersonale presa della tecnica, che – come Jünger ha mostrato – non risparmia alcuna attività umana, compresa quella contadina, ove l'onnipervasività del dato tecnico prende forma nell'immagine della macchina – «la macchina, la sua essenza. L'assistenza che essa richiede, lo sradicamento che procura»⁸³. L'agricoltura subisce quindi, per mezzo del *Gestell*, una ristrutturazione secondo il suo ordinamento, divenendo «industria alimentare meccanizzata»⁸⁴.

A prescindere dalla soluzione prospettata da Heidegger per approdare al nuovo pensiero dell'essere – l'arte e il sacro –, degna di nota e significativa è la *pars destruens* della sua riflessione, quella che pone al centro della logica razionalizzante della tecnica moderna il suo carattere di provocazione. Una provocazione che viene colta (erroneamente) dalla logica tecno-scientifica come lo strumento per eccellenza finalizzato alla realizzazione del desiderio umano di sovranità.

Di qui l'urgenza – procedendo anche oltre le coordinate heideggeriane – di un'analisi che permetta di valutare la praticabilità di un processo che, a mezzo della tecnica, si pensa possa rendere l'uomo sovrano e autonomo, mentre in realtà lo smarrisce come 'materiale umano' disponibile.

È proprio al cuore della proposta teorica di Heidegger che si consuma tutta la distanza con Schmitt. Sebbene entrambi comprendano la necessità di una riflessione attorno al senso della tecnica e alle sue provocazioni, Schmitt – come osserva Galli – «segue una via “formativa”», vale a dire una via che certamente, alla pari di quella heideggeriana, riconosce nella tecnica una metafisica, ma senza che «“metafisica” significhi un “discorso dell'Essere” o un accenno a un mitico evento non-umano»⁸⁵. Per il giurista tedesco, infatti, metafisica è «“orizzonte epocale”», espressione dell'epoca, che – come già osservato rispetto a Jünger – necessita di essere governata politicamente⁸⁶. Diversamente, per Heidegger il punto di vista metafisico a partire dal quale Schmitt suole comprendere l'origine della modernità «è, in un'ottica heideggeriana, ancora “metafisica”; e quindi, anche se entrambi pensano la tecnica [...] non “tecnicamente” ma come verità della moderna ragione valorativa e impositiva [...], danno tuttavia alla questione della tecnica risposte differenti»⁸⁷. In Heidegger, difatti, la tecnica assume un carattere destinale, per via del quale l'uomo è costretto ad assecondarne il compimento. Se Heidegger riconosce l'impossibilità per la politica o

⁸³ Id., *Contributi alla filosofia*, p. 383.

⁸⁴ Id., *Sguardo in ciò che è*, p. 49.

⁸⁵ C. Galli, *Genealogia della politica*, p. 143.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ivi*, p. 154.

per la filosofia di costituirsi come differenza rispetto alla tecnica⁸⁸, Schmitt, al contrario, riconosce ed enfatizza lo scarto tra tecnica e politica in favore di quest'ultima. In un contesto, tuttavia, in cui la politica si mostra annichilita dalla neutralità della tecnica. Di qui l'esigenza di una forma, di una gestione politica della tecnica mediante decisione, che si instauri proprio a partire dal riconoscimento di questo scarto.

Ora, rispetto al quadro sin qui delineato, risulta evidente come la critica elaborata da Heidegger relativa alla tecnica si presenti quale elemento-cardine funzionale a mostrare l'inadeguatezza del pensiero metafisico tradizionale⁸⁹. Pur non potendo ignorare l'autorevolezza della riflessione heideggeriana su questi temi, è chiaro, alla luce di quanto detto, che la critica della tecnica elaborata dal filosofo tedesco, giacché situata nel solo orizzonte metafisico, rischia di risentire dello stesso dinamismo implicito nel tracciato schmittiano, quello di essere cioè la semplice occasione – per quanto correttamente rinvenuta – per un discorso 'altro'. Proprio per questo, Günther Anders, che di Heidegger è comunque espressione, appare capace di una tematizzazione più diretta e autonoma del tema, elaborando una vera e propria «antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia»⁹⁰ in grado di scavare nell'intimo di quel delicato rapporto tra l'uomo e la tecnica, stravolto e ridefinito proprio a mezzo dell'impresa tecnica, delle sue conseguenze e dei suoi piani di applicazione.

3. *Tecnica e destino*

Tra le disfunzioni proprie della post-modernità segnalate da Heidegger rientra certamente, per Schmitt, l'uso sproporzionato dell'energia atomica, ma anche e soprattutto l'uniformità prodotta

⁸⁸ Heidegger promuove, infatti, la fondazione di una rinnovata relazione con gli enti che non si espliciti nell'orizzonte di un essere pensato sulla base dell'ente. Se la tecnica rappresenta il culmine della metafisica, per poter superare questo scoglio si rende necessario un nuovo inizio, «l'altro pensiero» (*Martin Heidegger intervistato dallo «Spiegel»*, p. 287), ovvero quel pensiero che «dalla domanda guida (che cos'è l'ente?, domanda sull'entità, essere) [passa] alla domanda fondamentale: che cos'è la verità dell'Essere? [...] Questo passaggio, inteso storicamente, è il superamento – e precisamente il primo, nonché il primo possibile – di tutta la “metafisica”» (Id., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 65, Klostermann, Frankfurt am Main 2014, trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, cit. p. 183). Per compiere tale superamento, indispensabile è «il grande rovesciamento [...], quel rovesciamento in cui l'ente non è fondato in base all'uomo, bensì l'essere umano è fondato in base all'Essere» (*Ivi*, p. 195). Il saggio sulla questione della tecnica dipinge allora un quadro in cui è posta una polarità di fondo: da un lato, la tecnica, quale apogeo del pensiero metafisico occidentale, che pensa l'essere in base all'ente; dall'altro, il nuovo inizio, che non intende pensare l'essere in base all'ente, ma che, al contrario, voglia instaurare con gli enti un rapporto altro rispetto a quello metafisico. Un rapporto che finalmente coglie gli enti in quanto cose e non come oggetti, a differenza della metafisica classica che intende gli enti quali oggetti per un soggetto.

⁸⁹ Concependo la tecnica come modo del disvelamento dell'essere, Heidegger ne colloca il portato all'interno di quell'orizzonte metafisico che – ritrovando nella tecnica il suo vertice – riduce l'essere a mero ente, reificandolo per mezzo di un pensiero rappresentativo che pretende giungerne a conoscenza mediante osservazione e calcolo.

⁹⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, p. 3.

dalla rivoluzione tecnica quale diretta conseguenza dell'incessante fabbricazione di prodotti tecnici, di cui il giurista denuncia l'insorgere nel *Dialogo sul nuovo spazio* e nel *Dialogo sul potere*.

Di queste dinamiche, che incidono sul delicato rapporto uomo-tecnica, Günther Anders rappresenta uno dei più acuti osservatori. I due volumi de *L'uomo è antiquato* si rivelano, in questo senso, come una feroce critica al processo di detronizzazione inaugurato dalla tecnica, la quale, spodestando l'uomo dalla sua posizione privilegiata all'interno del cosmo, ha rivendicato per sé il ruolo di vero soggetto della storia.

Nel percorso teorico di Anders il confronto con la filosofia heideggeriana è sempre stato serrato⁹¹. Quando nel 1979 viene dato alle stampe il secondo volume de *L'uomo è antiquato* lo scenario politico che ne fa da sfondo lascia presagire un'imminente guerra nucleare tra le due forze antagoniste in lotta, Usa e Urss. Il destino dell'umanità risposa sotto la costante minaccia di un'apocalisse nucleare.

L'intento sotteso alla proposta teorica andersiana è sin da subito chiaro: rifiutare i risvolti nichilistici delle riflessioni sul senso della tecnica propri dei contributi di Heidegger e Jünger. È contro i «predicatori di senso», i «chiacchieroni della consolazione e dell'edificazione», adoratori del «gergo dell'autenticità», che rimpiangono nostalgicamente valori spirituali del passato resi sterili dalla modernità che bisogna schierarsi⁹². Soprattutto, ciò che heideggerianamente non siamo è «pastori dell'essere»: «piuttosto, ci consideriamo *i pastori del nostro mondo di prodotti e apparecchi*, che ha bisogno di noi, per quanto ci sovrasti per potenza, in qualità di servitori [...]. Certo, noi, i custodi delle apparecchiature, ci guardiamo bene dall'esprimere, anzi anche solo dal pensare, questa nostra idea, *l'idea-chiave della nostra epoca, che i nostri prodotti sono ontologicamente e assiologicamente superiori a noi uomini*»⁹³.

Questo breve ma incisivo ammonimento racchiude già in sé due delle categorie più feconde dell'antropologia andersiana: vergogna e dislivello prometeici. L'espressione vergogna prometeica riflette la convinzione tipica del soggetto post-moderno di essere una creatura imperfetta perché – a differenza delle macchine – generata e non fabbricata. Di «non essere fatto per nulla»⁹⁴. Da qui, la

⁹¹ Di Heidegger Anders ricorda essere «mediocre moralmente quanto grandioso speculativamente» (Id., *L'uomo è antiquato*, vol. II, p. 6).

⁹² *Ivi*, p. 24. Con tono sarcastico, Anders afferma che «quando le testate nucleari si accumulano, non ci si può fermare ad interpretare l'*Etica nicomachea*» (Id., *Gewalt. Ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, Knauer, München 1987, trad. it. in L. Pizzighella (a cura di), *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano-Udine 2008, cit. p. 77, nota 2), né tantomeno «si può passare la propria vita a occuparsi di ontologia, e quindi della domanda sull'essere, se non sappiamo nemmeno se esisteremo o no [...]» (Id., *Die Zerstörung einer Zukunft*, 1979, trad. it. *La distruzione del futuro*, in *Ivi*, cit. pp. 77-78).

⁹³ Id., *L'uomo è antiquato*, vol. II, p. 260.

⁹⁴ Id., *L'uomo è antiquato*, vol. I, p. 33.

volontà di delegare l'essere e il destino della propria condizione ontologica alla tecnica. Dimenticando come essa sia invece intrinsecamente correlata al dato naturale e alla terra⁹⁵.

Conseguenza immediata del sentimento di vergogna esperito nei confronti delle macchine – sorprendentemente affine sul piano politico alla dialettica potere-impotenza schmittiana, per cui anche il leader più potente non può mai dirsi pienamente sovrano, giacché nell'esercizio del suo potere è costretto a subire l'influsso di poteri indiretti provenienti dalla cosiddetta «*antichambre*»⁹⁶ – il dislivello prometeico si configura invece come il riconoscimento della sempre più crescente divaricazione tra l'uomo e i suoi stessi prodotti, i quali appartengono di fatto al dominio della tecnica. Il riferimento polemico è ovviamente alla bomba atomica, esemplare della più sofisticata ingegneria che, tenendola sotto scacco, condanna l'intera umanità alla minaccia di un'apocalisse nucleare.

Rispetto a questo contesto, vale a dire un'epoca marchiata dalla detronizzazione dell'uomo a favore della tecnica, la polemica andersiana si rivolge tanto contro quelle posizioni metafisiche che si pongono la domanda sull'essere, quanto contro le teorie antropologiche che riconoscono all'uomo una posizione privilegiata nel mondo⁹⁷. L'ammonimento di Anders è categorico: se di un 'chi' nella storia ha ancora senso parlare, questi non è più l'uomo – ormai spodestato dal suo trono

⁹⁵ Una prima e preliminare formulazione della vergogna prometeica viene delineata all'interno di *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, Bolvin & Cie, Paris 1937 (trad. it. *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015), testo nel quale è confluita la conferenza tenuta da Anders nel 1929 presso la *Kantgesellschaft* di Francoforte, intitolata *Die Weltfremdheit des Menschen*. All'interno di questo saggio giovanile, Anders muove dalla categoria heideggeriana di grettezza, scrupolosamente depurata da ogni possibile lettura di tipo teologico in modo che essa venga a coincidere con un puro dato di fatto indicante la contingenza a cui è esposta l'esistenza umana. Attraverso un tracciato che ricorda molto da vicino i classici dell'antropologia filosofica (Gehlen, Scheler e Plessner, su tutti), Anders individua nella condizione di estraneità la cifra caratterizzante il movimento esistenziale proprio dell'uomo. Questi esperisce l'estraneità rispetto al mondo che lo circonda a motivo della necessità di produrre mezzi di sussistenza con il fine di crearsi un ambiente in cui vivere, affrancandosi dalla natura. In questa attività, l'uomo scopre se stesso come un ente libero, ma al contempo «vittima» della sua stessa libertà, giacché «essere liberi significa essere estranei; non legati a niente di preciso, non essere tagliati per niente di preciso; trovarsi nell'orizzonte del qualunque [...]» (*Ivi*, p. 67). Nel qualunque, l'uomo incontra anche il suo io, il quale, «pur essendo nel mondo, è [però] estraneo a se stesso» (*Ibid*). Dalla fondamentale consapevolezza circa l'estraneità e la distanza quali condizioni che ne segnano l'esistenza, l'uomo scopre la sua contingenza «come "proprio io" (che non si è scelto); come uomo che è proprio così com'è (benché possa essere tutt'altro); come proveniente da un'origine a cui non corrisponde e con la quale tuttavia deve identificarsi; come "qui" e "ora"» (*Ivi*, pp. 57-58). Impossibilitato a scorgere una perfetta coincidenza tra sé e il proprio io, poiché esposto al costante fluire del divenire e del cambiamento, l'uomo inizia a sperimentare il catastrofico sentimento di vergogna «dell'origine» (*Ivi*, p. 67).

⁹⁶ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 24. La geniale intuizione colta da Schmitt in queste pagine sta nel confermare la dipendenza del sovrano dagli influssi di potere provenienti dalla moltitudine di figure – anche non di governo – che giornalmente lo circondano nell'esercizio delle sue attività. «Così facendo [i potenti] sono incappati in nuove e spesso grottesche forme di dipendenza» – verso il proprio «*chauffeur*» o l'«*amante*» (*Ivi*, pp. 23-24). In altri termini, «davanti a ogni camera del potere diretto si forma un'anticamera di influssi e poteri indiretti» a cui nessun potere umano può sottrarsi (*Ivi*, p. 24). E «quanto più il potere si concentra in un determinato punto, in un determinato uomo o gruppo di uomini come in un vertice, tanto più si acuiscono il problema del corridoio e la questione dell'accesso al vertice» (*Ivi*, p. 25).

⁹⁷ Scrive Anders: «la domanda "che cos'è l'uomo" (o in modo più pretenzioso, per così dire più esistenziale: "chi è?"), domanda che anche Heidegger ha posto ancor senza esitazione, non ha senso finché non si chiariscano i presupposti (cosa che non ha fatto neppure lui, Heidegger) su quello che si intende con il "che cosa" (o con il "chi"), cioè quale tipo di risposta ci aspettiamo o crediamo di doverci aspettare» (G. Anders., *L'uomo è antiquato*, vol. II, p. 116).

–, bensì la tecnica. Le principali teorie formulate nell’ambito dell’antropologia filosofica, insomma, si macchiano, secondo Anders, di un radicale pregiudizio figlio di un’autentica «arroganza» che vorrebbe riconoscere all’uomo una privilegiata posizione nel cosmo a spese di tutte le altre specie esistenti nell’universo⁹⁸. Con la definizione heideggeriana dell’uomo come «pastore dell’essere»⁹⁹ a rappresentare il culmine di tale atteggiamento.

Sporcata da un sostanziale «antropocentrismo», la formula coniata da Heidegger vede nell’uomo il centro del mondo: egli «“è” [...] non soltanto nello stesso senso del mondo, ma in un altro senso speciale», che fa risplendere «il blasone del suo onore metafisico [...]; si tratta di un *antropocentrismo pudibondo*, di un nuovo genere di antropocentrismo, perché non si asserisce, a dir il vero, che il mondo ci sia per l’uomo, ma al contrario che *l’uomo c’è per il mondo*»¹⁰⁰. Alla base dell’analitica esistenziale di Heidegger starebbe dunque «il desiderio di procurare all’uomo una missione metafisica, di dargli a intendere che ha un compito, oppure di giustificare *ex post*, quale compito, ciò che fa comunque»¹⁰¹. Così, il pensiero heideggeriano si rivela in tutta la sua essenza quale disperato tentativo di far fronte alla fondamentale assenza di una posizione dell’uomo nel cosmo. Nulla, insomma, a dire di Anders, legittima la filosofia a deputare l’uomo, o qualsiasi altro ente, oggetto della sua speculazione.

Tale *status* appartiene ora alla tecnica, cui Anders attribuisce – concordando con Heidegger – un carattere destinale, assegnando altresì a questa osservazione una valenza concettuale dirompente. Il progresso tecnico che ha interessato i paesi occidentali nel dopoguerra non può essere infatti considerato un evento neutrale. Non se l’avanzare della società tecnocratica si accompagna all’esercizio di una violenza dissimulata che conduce allo snaturamento dell’essere dell’uomo. «Noi – e con “noi” intendo la maggioranza dei nostri contemporanei viventi nei paesi industriali» – scrive Anders – «*abbiamo rinunciato* (o ci siamo lasciati costringere a questa rinuncia) a *considerare noi stessi* (o le nazioni, o le classi o l’umanità) *come i soggetti della storia*; ci siamo detronizzati (o lasciati detronizzare) e *al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un solo altro soggetto: la tecnica*»¹⁰².

È proprio a queste latitudini che si colloca la richiesta di sovranità formulata dall’uomo nei confronti della tecnica, per mezzo della quale egli pretende liberarsi dalle catene della contingenza e

⁹⁸ *Ivi*, p. 117.

⁹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull’«umanismo»*, p. 56.

¹⁰⁰ G. Anders, *L’uomo è antiquato*, vol. I, pp. 183-184.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 183.

¹⁰² *Id.*, *L’uomo è antiquato*, vol. II, p. 258.

della natura al fine di esprimere, in senso più pieno, la sua libertà e autonomia. Nondimeno, alla pari di quel potere che in Schmitt assume una dimensione autonoma – un «“plusvalore”» che lo rende «qualcosa di più sia della somma di tutti i singoli consensi che ottiene sia del loro prodotto»¹⁰³ – anche la tecnica si rivela sostanzialmente ingovernabile. Per quanto la creazione di sempre più innovative tecnologie esprima la radicata aspirazione umana alla sovranità, è attribuendo alla tecnica lo status di nuovo soggetto della storia che l'uomo scivola in un pericoloso orizzonte in cui i prodotti tecnici da lui stesso fabbricati assumono un potere smisurato, infrangendo così definitivamente il mito di Prometeo.

L'interrogativo attinente al rapporto uomo-tecnica posto in essere da Anders, allora, lungi dal riflettere la domanda ontologica circa l'essere dell'uomo, rispecchia piuttosto la non più scontata possibilità di definirlo quale essere libero e storico. Che sia dunque necessaria un'antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia e che questa debba rispondere alle domande sopra menzionate dipende strettamente dal fatto che la tecnica è divenuta il nuovo soggetto della storia. Questa la vera sfida del presente. La cui urgenza si estende di fronte all'eventuale apocalisse nucleare, che rappresenterebbe la fine della civilizzazione.

E tuttavia, sottolinea Anders, proprio questo diffuso modo di dire tradisce una celata gerarchia ontologica. Non la fine della vita o della specie umana, ma la fine della civilizzazione: «gli uomini di Stato da Truman a Kissinger a Carter (e i mass media americani senza eccezione)» – scrive Anders – «quando parlano della minaccia della fine (atomica) non la chiamano mai “end of mankind” bensì sempre “end of civilization”, dando a intendere che ciò che ai loro occhi in nessun caso deve andare distrutto e in ogni caso deve venir salvato non è l'umanità, con il suo passato e il suo futuro, bensì il mondo dei prodotti e dei mezzi di produzione»¹⁰⁴. Di qui la rivoluzione tecnica su scala globale che nel tracciato schmittiano si configura nella pericolosa istituzione di un *universo* dai tratti uniformanti, e che in Anders è invece espressa mediante il concetto di «ontologia economica ragionata»¹⁰⁵: una riconfigurazione del reale per mezzo dell'economia e delle tecnoscienze (quel processo di «“economicizzazione” dell'uomo» che, nelle parole di Guardini, «tende a trattare l'uomo nella stessa guisa con cui la macchina tratta la materia da cui ricava i suoi prodotti»)»¹⁰⁶ orientato a imporre una declinazione produttivistica della realtà e degli enti in cui il

¹⁰³ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 18.

¹⁰⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, p. 259.

¹⁰⁵ Id., *L'uomo è antiquato*, vol. I, p. 170.

¹⁰⁶ R. Guardini, *Il potere*, p. 159.

caos del mondo viene ridefinito «in un vero *cosmo* di prodotti»¹⁰⁷. Il tutto in conformità ai due assiomi che ne regolano l'impulso interno: «l'esemplare unico non è»¹⁰⁸; «ciò che non si può utilizzare non è»¹⁰⁹.

Dal primo assioma deriva la tesi per cui la realtà, in un mondo dominato da prodotti in serie, coincide con la riproduzione. Nel rapporto che intercorre tra il modello e la sua riproduzione, pertanto, ad assumere il carattere di 'reale' (da una prospettiva economica) è proprio la merce riprodotta, che diviene «tanto più reale, quanto maggiore è il numero di esemplari in cui può essere venduta»¹¹⁰. A essere in gioco qui è dunque una riconfigurazione dello statuto ontologico su base economica che ravvisa «l'essente»¹¹¹ solo e unicamente nell'entità della serie, nel suo essere o meno passibile di riproduzione, e non nella sua intrinseca unicità¹¹². Dal secondo assioma deriva, invece, la scarsa «dignità ontologica delle cose non fabbricate in genere»¹¹³, vale a dire degli oggetti naturali e di quegli elementi che, nel processo seriale di produzione, vengono scartati perché inutilizzabili. Degna di nota, in tal senso, è la potenziale applicabilità a carattere universale di tale logica, giacché «qualsiasi cosa, letteralmente, può venir dichiarata immeritevole di esistere, a seconda della situazione economica, e quindi essere condannata a scoria eliminabile»¹¹⁴. Persino l'uomo, ora compreso unicamente come 'pastore' di quei prodotti da lui stesso fabbricati. Un uomo, vale a dire, perfettamente integrato in quel sistema tecnico che – a dire di Schmitt – non solo lo priva della propria individualità, ma, considerandolo alla stregua di un mero prodotto fungibile, ne ridefinisce persino lo statuto ontologico riducendolo al solo aspetto funzionale.

Un nuovo ruolo è dunque quello assunto dalla tecnica, la quale non si limita a essere soggetto della storia, ma pretende imporsi quale sua finalità – con l'uomo impegnato a conservarla contro la distruzione che essa stessa produce. Ecco che l'esistenza umana viene allora investita di un nuovo

¹⁰⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I. p. 175. In tal senso, l'ontologia economica ragionata va considerata alla stregua di «un'etica; un'etica che si pone il compito di redimere il caos del mondo dalla sua condizione di materia prima [...]» (*Ibid.*).

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 169.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 173.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 170.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² L'esempio riportato da Anders riguarda i turisti e il loro strumento preferito: la macchina fotografica. I turisti – spiega Anders – appaiono molto spesso «irritati» ogniqualvolta incontrano esemplari unici in un mondo di prodotti in serie. Per ovviare a questa difficoltà, essi portano con sé «un arnese mediante il quale posso tramutare l'esemplare unico [...] in "soggetto di illustrazione"», privandolo della sua esemplarità per renderlo un oggetto infinitamente riproducibile – cioè «un oggetto che può avere un'esistenza legittima di riproduzione in un universo di riproduzioni» (*Ivi*, p. 171). Per i turisti, insomma, a essere reale non sono i luoghi visitati, ma la loro riproduzione visiva, la loro immagine.

¹¹³ *Ivi*, p. 173.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 174.

significato e la stessa sopravvivenza assume un rinnovato valore: l'uomo deve esistere affinché, mediante il lavoro e il consumo, possa servire i mezzi di produzione. A scomparire – secondo le parole di Guardini – è perciò «la possibilità della produzione individuale, e [...] al tempo stesso quell'elemento umano, attivo, che vitalmente opera col corpo e con lo spirito nel lavoro manuale»¹¹⁵. Tutto ciò perché, nell'era della tecnica, lo scopo degli scopi consiste nel provvedere alla produzione dei mezzi: l'uomo, in accordo con il suo ruolo di pastore di prodotti ed apparecchi, deve evitare che questi esistano senza di lui¹¹⁶.

A emergere in questo desolante scenario è dunque il ritratto di un uomo inadeguato al proprio tempo, ridotto a mero ingranaggio della produzione macchinale. E tuttavia, l'appartenenza a un apparato obbliga l'uomo a riconoscere i limiti del proprio corpo – i limiti derivanti da quella *physis* umana su cui Schmitt ha insistito con fermezza: incapace di reggere la performatività richiesta dal sistema, egli non riesce ad essere performativo come il sistema richiede. Quest'uomo, la cui identità è smarrita nel continuo flusso della produzione, si trova costretto a dover migliorare la sua struttura limitata attraverso lo *Human Engineering*. In quest'ottica, l'uomo-ingegnerizzato non prova nessuno scrupolo nel trattare se stesso e ciò che lo circonda al pari di materia prima da sfruttare.

Il trionfo delle tecno-scienze, che, nel loro incessante quantificare, misurano l'utilizzabilità di ogni ente, richiama allora l'esigenza di un (nuovo) principio etico conforme alle modificate circostanze. Principio di cui Hans Jonas è considerato il principale teorico.

4. *L'esigenza di una nuova etica*

La comprensione di Schmitt circa la necessità di fronteggiare attivamente i risvolti etico-antropologici prodotti dalla moderna tecnologia richiama qualche tratto – pur mantenendo entrambe, ovviamente, una specifica autonomia – dell'etica della responsabilità verso il futuro

¹¹⁵ R. Guardini, *Il potere*, p. 153.

¹¹⁶ «Se questi (ma la definizione è insoddisfacente) “tecnocrati”, nonostante tutto, ritengono *degni di essere conservati* anche *l'esistenza dell'umanità*, è soltanto perché ai loro occhi ci devono essere dei *proprietari che scongiurino l'eventualità che i prodotti e i mezzi di produzione sussistano senza un padrone e senza un senso, in modo dunque miserevole*» (G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, p. 260)

teorizzata da Jonas ne *Il principio responsabilità*¹¹⁷ come imprescindibile risposta alle nuove sfide poste dallo sviluppo tecno-scientifico – di fronte alle quali l’etica tradizionale appare inabile¹¹⁸.

La diagnosi avanzata da Jonas non lascia spazio a dubbi: gli enormi progressi ottenuti in campo scientifico e tecnologico offrono all’uomo una potenza senza pari, smisurata. Ma a questa potenza si accompagna, contrapponendosi, una fondamentale impotenza che oscura i vantaggi del progresso: è la possibilità dell’eccesso a cui l’uomo si trova esposto, e che sfocia nella smisurata tracotanza di un «Prometeo definitivamente scatenato»¹¹⁹. Un’esigenza che Jonas motiva anche a ragione della natura stessa della tecnica.

Pur concordando con Heidegger nel concepire l’essenza della tecnica come qualcosa di non-tecnico, Jonas – diversamente anche da Anders – non appare disposto ad attribuirle una connotazione destinale. Indispensabile, piuttosto, è per l’autore impedire che la tecnologia possa assumere una dimensione fatalistica, affinché «non si tramuti per noi in un destino che senza accorgerci ci siamo noi stessi procurati»¹²⁰. Una richiesta che emerge contestualmente anche in Schmitt, il quale, conscio del potenziale carattere destinale che la tecnica assume nell’epoca post-moderna¹²¹, condivide al contempo la consapevolezza dell’importanza di un cambio di direzione affinché tale scenario possa essere scongiurato. Diversamente da quella sviluppatasi in epoca pre-moderna – considerabile alla stregua di un possesso e di «un inventario esistente di strumenti e di procedimenti» utilizzati «per le necessità della vita»¹²² –, la tecnica moderna si definisce infatti come «un’impresa», «un impulso dinamico» che «non mira a raggiungere un punto di equilibrio o

¹¹⁷ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Civilisation*, Insel, Frankfurt am Main 1979, trad. it. *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

¹¹⁸ Posto il mutamento dell’agire umano dovuto all’ampliamento delle capacità umane per mezzo della tecnologia, l’etica tradizionale appare inadeguata poiché: «tutto ciò che aveva a che fare con il mondo extra-umano, cioè l’intera sfera della *techne* (ad eccezione della medicina) era eticamente neutrale – sia rispetto all’oggetto, sia rispetto al soggetto di tale agire [...]»; «ogni etica tradizionale è antropocentrica»; «l’entità “uomo”, come la sua condizione fondamentale, era considerata costante nella sua essenza, e non essa stessa oggetto di una *techne* capace di darle forma»; «il bene e il male di cui l’agire doveva occuparsi erano strettamente connessi all’atto, sia nella prassi stessa, sia nella sua portata immediata, e non erano oggetto di pianificazione a lungo termine» (Id., *Tecnologia e responsabilità. Riflessioni sui nuovi compiti dell’etica*, in Id., *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1974, trad. it. *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 41-63, cit. p. 44).

¹¹⁹ Id., *Biological Engineering. A Preview*, trad. it. *L’ingegneria biologica: una previsione*, in Id., *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, pp. 221-256, cit. p. 233.

¹²⁰ Id., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, trad. it. *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992, cit. p. 29.

¹²¹ Scrive Jonas: «se Napoleone disse: “La politica è il destino”, oggi si può dire: “La tecnica è il destino”» (*Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main 1985, trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, cit. p. 12). Schmitt, invece, come già accennato, scrive che «la tecnica, e non la politica, è il destino dell’umanità [...]» (C. Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*, p. 272).

¹²² H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, p. 8.

di “saturazione” [...], bensì [...] in caso di successo diventa l’occasione di ulteriori passi in tutte le direzioni possibili [...]»¹²³. A dire che le nuove tecniche «possono suggerire, produrre, persino imporre nuovi scopi cui nessuno prima aveva mai pensato, e questo semplicemente grazie all’offerta della loro realizzabilità»¹²⁴. L’intento, dunque, non è solo rintracciare le radici metafisiche della tecnica, con il rischio di trasformarla in destino, ma fornire risposte a questa nuova situazione. Pensare, cioè, a un’etica su scala planetaria che non sia cieca di fronte al carattere “umano” della tecnica. In quanto «forma dell’agire», la tecnica deve essere «espost[a] a un esame morale», giacché «è possibile usare lo stesso potere sia a fin di bene che di male»¹²⁵.

La tecnica – come del resto osservato anche da Schmitt – non è neutrale, ma presenta in sé – a dire di Jonas – due caratteri determinanti per stabilirne il portato innovativo: «ambivalenza degli effetti» e «inevitabilità dell’applicazione»¹²⁶. Ogni facoltà considerata in sé e per sé è sempre «buona e diviene cattiva solo in seguito a un abuso»¹²⁷ (ne è un esempio il linguaggio: in sé un bene che diviene male quando è utilizzato per recare danno al prossimo). La stessa logica, tuttavia, non è applicabile alla tecnica moderna, giacché, anche quando è impiegata per scopi buoni e non solo malvagi, essa «ha in sé un lato minaccioso, che a lungo termine potrebbe avere l’ultima parola»¹²⁸. Il rischio di un eccesso in ordine alla tecnica è dunque sempre presente: ciò che è male, ovvero dannoso, è infatti alimentato proprio «dal procedere del bene, ovvero dell’utile»¹²⁹. Alla tecnica, insomma, è negata una zona «franca di neutralità etica»¹³⁰, senza la quale gli effetti del suo procedere risultano, per l’appunto, ambivalenti.

Se è dunque corretto sostenere che il possesso di una facoltà non implica immediatamente il suo impiego (possedere il dono della parola, ad esempio, non significa essere necessariamente loquaci), tale rapporto, tuttavia, non vale per l’insieme delle attuali capacità tecniche. «Questo rapporto così evidente tra potere e fare» nell’orizzonte tecnologico – argomenta Jonas – assomiglia «più al

¹²³ *Ivi*, pp. 10-12.

¹²⁴ *Ivi*, p. 11.

¹²⁵ *Ivi*, p. 28.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 28-29. In verità, tra i motivi che costituiscono la tecnica come un fatto nuovo e particolare Jonas ne indica cinque. Oltre all’ambivalenza degli effetti e l’inevitabilità dell’applicazione rientrano tra questi anche le «proporzioni globali nello spazio e nel tempo» – per cui ogni applicazione moderna della tecnica produce effetti cumulativi che si estenderanno anche alle future generazioni; la «rottura dell’antropocentrismo» – per cui la responsabilità per l’uso della tecnica deve ora includere la totalità dei viventi, e non essere circoscritta al bene dell’uomo; «l’emergere del problema metafisico» – vale a dire la domanda circa le condizioni di possibilità della vita alla luce del potenziale distruttivo e apocalittico della tecnica. Cfr. *Ivi*, pp. 30-36.

¹²⁷ *Ivi*, p. 28.

¹²⁸ *Ivi*, p. 29.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

rapporto tra poter respirare e dover respirare che a quello tra poter parlare e parlare»¹³¹. Ogniqualevolta, infatti, una nuova possibilità si dischiude per mezzo della tecnica, essa «costringe» alla sua applicazione «in grande e sempre più in grande», sino al punto da diventare «un bisogno vitale duraturo»¹³². Non solo, pertanto, alla tecnica moderna è negata una neutralità etica, ma «anche la benefica divisione tra possesso ed esercizio di un potere»¹³³. Questa la ragione che ne comporta l'inevitabile applicazione. Da cui ultimamente deriva l'incapacità dell'etica tradizionale di far fronte ai cambiamenti prodotti dalla moderna tecnologia, nel cui ambito a essere trasformata è propriamente «la natura dell'agire umano»¹³⁴. Ma «poiché l'etica è connessa con l'agire, da ciò dovrebbe derivare che la mutata natura dell'agire umano richiede anche un mutamento dell'etica»¹³⁵. Specialmente alla luce del rinnovato ruolo attribuito all'uomo quale «oggett[o] della tecnologia»¹³⁶.

Di fronte a siffatto scenario, l'uomo è dunque obbligato eticamente a farsi carico delle conseguenze a lungo termine delle proprie azioni e delle capacità amplificate dalla tecnica. E poiché – ammonisce Schmitt – «è proprio il potere a essere sfuggito di mano agli uomini [...]»¹³⁷, il loro sguardo dovrà pertanto essere proiettato – in senso jonasiano – verso il futuro e rivolto alla tutela del mondo in cui abiteranno le nuove generazioni. Uno sguardo che possa finalmente comprendere come la risoluzione delle disfunzioni della post-modernità non possa passare attraverso la tecnica, che, quale instancabile e ingovernabile potenza dai tratti fagocitanti, di esse è decisiva origine.

Com'è noto, la tecnica rappresenta per Schmitt il centro di riferimento specifico del XX secolo, vale a dire quell'orizzonte entro il quale interpretare e risolvere le più urgenti questioni dell'epoca – a prescindere dalla loro vera natura. Sotto questo profilo, Jonas, in modo analogo ma autonomo rispetto a Schmitt, concepisce la tecnica alla stregua di «una ininterrotta impresa collettiva che progredisce secondo le proprie “leggi di movimento”»¹³⁸, da cui altresì derivano «in misura notevole i problemi che poi [essa stessa] si trova a dover risolvere tramite un ulteriore passo avanti»¹³⁹, progredendo di volta in volta sempre di più secondo il suo specifico carattere anti-

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ivi*, p. 30.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Id.*, *Tecnologia e responsabilità*, p. 42.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ivi*, p. 55.

¹³⁷ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 39.

¹³⁸ *Id.*, *Tecnica, medicina ed etica*, p. 7.

¹³⁹ *Ivi*, p. 13.

entropico – per cui le dinamiche afferenti la tecnica e il suo progresso, se lasciate a se stesse, si spingono «verso stadi di sé sempre “superiori” e mai “inferiori”»¹⁴⁰. La guerra o la sua minaccia, l'«esaurimento delle riserve naturali», «le necessità di dominio o di “controllo” nei grandi e popolosi stati della nostra epoca»¹⁴¹: tutti questi sono fattori che agiscono come impulsi al progresso tecno-scientifico, orientato a risolvere le incipienti problematiche dell'epoca contemporanea – da esso stesso generate.

La formulazione del principio responsabilità come capacità di prevedere gli eccessivi effetti dell'agire vuole pertanto porsi come una rinnovata categoria contrapposta alla *hybris* umana: «poiché la tecnica è entrata oggi giorno a far parte di quasi tutto ciò che riguarda l'uomo – vivere e morire, pensare e sentire, agire e patire, ambiente e cose, desideri e destino, presente e futuro –, in breve, poiché è divenuta un problema centrale e pressante per l'intera esistenza dell'uomo sulla terra, essa concerne anche la filosofia e deve esistere perciò una sorta di filosofia della tecnologia»¹⁴².

Tale filosofia, si pone il compito di far emergere un rinnovato principio di responsabilità – per la natura e per le future generazione – che chiama in causa ogni uomo. Nello specifico, a fare problema tanto in Schmitt quanto in Jonas è l'applicazione del potere derivante dalla moderna tecnologia nell'orizzonte dell'umano, vale a dire in quel campo di saperi pratici come, ad esempio, l'ingegneria genetica¹⁴³. Di qui il risvolto critico nei confronti di pratiche intenzionate a modificare arbitrariamente i caratteri genetici dell'essere umano al fine di realizzare individui “migliori”. Modificare intenzionalmente la natura umana produrrebbe una rottura con l'«“essenza” normativa dell'uomo», riducendolo a mero ingranaggio di un processo che – come Schmitt segnala nel *Dialogo sul potere* – sfugge al controllo dell'uomo, trasformandosi in una semplice «reazione a catena»¹⁴⁴. Di qui, nella prospettiva jonasiana, l'urgenza di un'etica della responsabilità quale forma di tutela della dignità umana, limitando quel processo di reificazione che assume l'uomo come

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 12.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 13-14.

¹⁴² *Id.*, *Il principio responsabilità*, p. 7.

¹⁴³ Questa la giustificazione che ha condotto l'oncologo Van Reasselaer Potter a introdurre, negli anni '70, il termine bioetica quale scienza della sopravvivenza capace di integrare conoscenze biologiche e principi etici (Cfr. V.R. Potter, *Bioethics. The Science of Survival*, in «Prospectives in Biology and Medicine», 14, 1970, pp. 120-153; *Id.*, *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971). Come del resto annota Pessina, il termine bioetica riflette una consapevolezza molto diffusa in quegli anni: «il progresso tecnico-scientifico è ambivalente, contiene in sé la possibilità del miglioramento delle condizioni di vita ma anche quella dell'autodistruzione dell'umanità» (A. Pessina, *Bioetica*, p. 3). Di qui la richiesta di una nuova disciplina in grado di adattarsi all'ormai mutato quadro valoriale, rispetto al quale l'etica tradizionale appare incapace di fornire criteri sufficienti. Incommensurabile è quella situazione in cui l'uomo diventa, per la prima volta, primo responsabile della sopravvivenza dell'intero pianeta.

¹⁴⁴ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 38.

oggetto di pratica medica e genetica. La medesima preoccupazione che emerge con decisione in *Vita Activa*, dove Arendt – che di Heidegger è una delle più influenti allieve, sulla scorta di un pensiero sulla natalità che appare proprio come il rovescio dell’essere-per-la-morte heideggeriano – mette in guardia circa l’incontrollabile accrescimento delle tecno-scienze, apparentemente destinate ad assumere uno sguardo verso il mondo non solo disincantato, ma anche freddo e sterile.

5. *Al di là della terra*

Tra le più attente lettrici di Schmitt – al punto che la sua personale riflessione filosofico-politica può essere considerata anche una risposta e al contempo una soluzione alle contraddizioni insite nel pensiero gius-politico schmittiano¹⁴⁵ –, Arendt segnala il rischio, invero già realizzatosi, insito nel progresso tecno-scientifico che pretende disconoscere l’autenticità e l’irripetibilità dell’esistenza in favore di una logica spersonalizzante che assume l’uomo come mero «materiale umano»¹⁴⁶ – un ulteriore ente fra gli enti, oggetto passibile di studio e analisi scientifica.

Contro questa narrazione, Arendt si batte per (ri)affermare il carattere di libertà e la facoltà iniziatrice proprie dell’uomo prendendo le distanze, tra l’altro, da una delle categorie centrali dell’analitica esistenziale di Heidegger, ovverosia «l’essere-per-la-morte» – mediante la quale si definisce autentica un’esistenza solo nella misura in cui è esposta all’angoscia che scaturisce dal prendere coscienza della propria finitudine¹⁴⁷ –, in favore di un pensiero che metta a tema l’idea che ciascun essere umano, nel suo venire al mondo, sia iniziatore: qualcuno che può agire nel mondo e sul mondo dando vita a qualcosa di nuovo¹⁴⁸. Nel loro essere liberi, insomma, gli uomini sono iniziatori, preparati cioè «al compito, in verità paradossale dal punto di vista logico, di istituire un

¹⁴⁵ Sul punto si veda A. Musio, *Etica della sovranità*, pp. 149-190, in particolare pp. 149-162 e pp. 168-172. Lo scopo delle pagine del saggio è mostrare, da un lato, come in Arendt Schmitt sia sempre stato un autore molto presente, le cui teorie hanno rappresentato una sfida da cui la pensatrice non poteva in nessun caso esimersi. Dall’altro, l’intento è anche quello di mostrare come l’enfasi posta da Arendt sulle categorie di pluralità e agire di concerto rappresentino una risposta (“incompleta”) al decisionismo schmittiano quale portatore di una sovranità avulsa al pluralismo delle differenze che può realizzarsi solo all’interno di un orizzonte solipsistico.

¹⁴⁶ H. Arendt, *Vita Activa*, p. 137.

¹⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 289-324. Per approfondimenti sul rapporto Heidegger-Arendt si rimanda a: D.R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996; F. Fistetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editori Riuniti, Roma 1998.

¹⁴⁸ Sul punto si veda anche la tesi di laurea di Arendt intitolata *Liebesbegriff bei Augusti» Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin 1929, trad. it., *Il concetto d’amore in Agostino*, SE, Milano 2004, in cui l’autrice segnala come «la vita costantemente minacciata dalla morte non [sia] vita, in quanto [...] permanermene esposta al rischio di perdere ciò che è [...]. La vita felice si trova là dove il nostro essere non incontrerà la morte» (*Ivi*, p. 25).

nuovo inizio perché essi stessi sono nuovi inizi e perciò iniziatori, e la capacità stessa di iniziare è radicata nella natalità, nel fatto che gli esseri umani vengono al mondo in virtù della nascita»¹⁴⁹.

È in questo quadro che Arendt, in *Vita Activa*, propone una fenomenologia della condizione umana. Indicando tre attività umane fondamentali – lavorare, operare e agire¹⁵⁰ –, la pensatrice le fa corrispondere alle condizioni esistenziali preminenti con cui l'uomo vive la sua vita sulla terra, e cioè vita, essere-nel-mondo e pluralità, sicché queste tre attività attengono alle condizioni più generali dell'esistenza: nascita e morte, natalità e mortalità. Significativa, rispetto a ciò, è quindi l'importanza attribuita da Arendt alla categoria della natalità, perché essere uomini significa appartenere alla terra e ciò fa sì che non si nasca per morire, bensì per incominciare¹⁵¹. L'uomo – come spiega Papa – è un *essere-per-la-nascita*¹⁵².

¹⁴⁹ Id., *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009, cit. p. 243.

¹⁵⁰ Cfr. Id., *Vita Activa*, p. 8 ss. In ordine a queste tre attività, Volpi ne risalta l'influsso heideggeriano. Se l'argomentazione proposta da Arendt nel saggio del '58 muove da una critica della tecnica e del moderno mondo del lavoro, dando risalto per converso alla dimensione dell'agire e dell'azione ai fini di un'autentica comprensione della dimensione del politico – «distinto dalla "politica"» –, «era stato proprio il giovane Heidegger a mostrare [...] che il carattere originario della vita umana è l'agire, la "prassi" intesa nel senso aristotelico di "azione" e distinta dalla "produzione" e dalla "teoria"» (F. Volpi, *Hannah Arendt: «Martin Heidegger compie ottant'anni»*, in Id., (a cura di), *Su Heidegger*, pp. XII-XV, cit. p. XIII). Heidegger, infatti, «aveva mostrato come il privilegio tradizionalmente accordato alla teoria e il corrispondente primato della presenza avessero fatto della prassi umana un oggetto lì presente, una cosa tra cose, da osservare e descrivere» (*Ibid.*). Deriverebbe dall'influenza esercitata dal pensiero heideggeriano, dunque, la distinzione posta da Arendt tra *vita activa* – quella dedicata a questione politiche e pubbliche – e *vita contemplativa* – quella incentrata sulla pura contemplazione della realtà: un tempo considerata l'unico modo di vita veramente libero. Ancora, si potrebbe dire con tono heideggeriano, è stato l'emergere di un pensiero rappresentativo di stampo metafisico ad aver ridotto l'esperienza dell'agire, di cui il politico si nutre e si arricchisce, a un ennesimo ente tra gli enti pienamente intelligibile mediante gli strumenti della ragione. In modo analogo, Arendt propone un rovesciamento del teoreticismo tipico del pensiero politico occidentale, che occulta e scredita il carattere aperto dell'azione in favore di categorie fisse e a essa eterogenee. Con il rischio che l'intero spettro dell'azione possa essere ricondotto entro l'orizzonte tecnico della produzione, specialmente all'epoca moderna, in cui ogni attività umana è ridotta a lavoro «e il Politico è ormai soltanto mera politica», cioè tecnica di gestione e amministrazione del potere (*Ivi*, p. XIV). Proprio allo scopo di opporsi a tale tendenza moderna, Arendt pretende recuperare tutti quei caratteri dell'agire politico screditati dalla tradizione: l'imprevedibilità, l'irreversibilità, la pluralità e l'irripetibilità.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 182.

¹⁵² Cfr. A. Papa, *Nati per incominciare*, p. 11. L'enfasi posta sulla natalità consente ad Arendt di definire l'uomo come iniziatore, quindi libero (di agire di concerto) in uno spazio plurale assieme ai suoi simili: «con la nascita di ogni uomo» – scrive la pensatrice – «si riafferma quell'originario inizio, in quanto con ogni nascita s'introduce qualcosa di nuovo in un mondo preesistente e che continuerà a esistere dopo la morte di ciascuno» (H. Arendt, *What is Freedom?*, ARENDT 1961, trad. it., *Che cos'è la libertà?*, in Id., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, cit. p. 222.). Il nuovo nato, con la sua capacità iniziatrice, si colloca nella storia interrompendone il *continuum*. Egli può pertanto essere considerato alla pari di un miracolo, l'assolutamente imprevedibile, che rompe il circolo vizioso della necessità, giacché la nascita è *initium* e cominciamento. Colui che nasce è arbitro di se stesso, incarna quel pensare da sé (*Selbstdenken*) privo di condizionamenti, potendosi dunque porre in una posizione giudicante rispetto a ciò che lo circonda. Insomma, la categoria di *natalità* sta a significare la condizione umana in virtù dell'essere nati e non dell'essere mortali. Grazie alla nascita gli uomini divengono iniziatori, quindi soggetti politici capaci di agire di concerto in uno spazio plurale, quindi, infine, liberi. Nascono come *qualcuno* di unico a motivo della propria libertà, l'uomo si pone in grado di sconvolgere il regolare processo storico, introducendo un nuovo inizio. Sul punto, in *Vita della mente*, Arendt scrive che «ogni uomo deve la sua vita [...] alla nascita, l'ingresso si ogni creatura nuova che, come qualcosa di completamente nuovo, fa il suo ingresso nel continuum temporale del mondo. Lo scopo della creazione dell'uomo fu di rendere possibile un *inizio* [...]» (Id., *La vita della mente*, p. 546.). Ponendo l'uomo continuamente di fronte al problema della libertà, il nuovo nato insegna dunque che la morte non può essere segno del fallimento esistenziale. L'esistenza umana non è una condanna, e la morte non decreta l'impossibilità di agire e muoversi in uno spazio comune, assaporando così la libertà.

A ben considerare, la bruciante questione concernente l'ingegneria genetica posta a tema da Arendt, a cui ella contrappone l'inatteso e il miracolo della nascita, può essere intrecciata al pensiero schmittiano. Per quanto le soluzioni proposte dal giurista non siano – come visto – sovrapponibili a quelle arendtiane, l'orizzonte tematico è in realtà il medesimo e concerne, nuovamente, la sovranità.

Come annota Papa, l'impulso alla progettazione e costruzione dell'origine si configura in Arendt «anzitutto come problema politico»¹⁵³. L'insieme delle pratiche relative alla biologia genetica applicate all'umano – così come «la vita *frozen*» (la vita in provetta) – «che introducono l'artificialità nella sfera pubblica, [possono] infatti esporre proprio la politica a un grave fraintendimento: ritenere cioè che anche per le cose di governo si possa ricorrere alle parole della biologia, ma soprattutto alle *tecnai*, per controllare il tasso di natalità e la vita stessa, al fine per esempio di sostituire le classi dominanti, o di fabbricare delle nuove *élites* migliorando le doti naturali delle future generazioni, ma inevitabilmente minacciandone le libertà ingenite»¹⁵⁴.

Ciò che Arendt coglie nelle pratiche bio-mediche connesse alla genetica è invero il tentativo di sostituire l'agire – fondamentale attività essenziale alla politica – con il fare, il produrre con il fabbricare. Il tutto allo scopo di pervenire a un'accezione di sovranità schmittianamente intesa, quale sinonimo di autonomia, che si configura nel tentativo di rimuovere l'imprevedibilità dell'azione. Dell'azione – attività massimamente rappresentativa dell'agire – gli uomini sono completamente impotenti a contrastarne «la [...] naturale imprevedibilità»¹⁵⁵. Se i tratti essenziali dell'azione sono l'imprevedibilità, l'irreversibilità, l'illimitatezza e l'anonimità¹⁵⁶, allora la libertà non può che configurarsi come preliminare conoscenza dell'azione, di cui sarebbe possibile anticipare e governare gli esiti: libertà coincide qui con sovranità e autonomia.

Veicolando una forma di sovranità che pretende creare arbitrariamente un ordine dal nulla, le pratiche di *bio-engineering* – pericolosamente affini al decisionismo schmittiano prima maniera – mettono a tema un'identificazione tra autonomia e libertà che – osserva Arendt – «è sempre stata data per scontata dal pensiero politico come da quello filosofico»¹⁵⁷. Ma «se fosse vero che la sovranità e la libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe essere libero, perché la sovranità,

¹⁵³ A. Papa, *Il corpo dimenticato*. Person-engineering e personismi, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 107, No. 1-2 (Gennaio-Giugno 2015), pp. 473-480, cit. p. 474. Sulla categoria della *natalità* in Arendt si rimanda al già citato Id., *Nati per incominciare*, in particolare pp. 153-179.

¹⁵⁴ Id., *Il corpo dimenticato*, pp. 474-475.

¹⁵⁵ H. Arendt, *Vita Activa*, p. 210.

¹⁵⁶ «L'exasperazione per la triplice frustrazione inevitabilmente connessa all'agire – imprevedibilità dell'esito, irreversibilità del processo e anonimità degli autori [...]» (*Ivi*, p. 238).

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 252.

l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità»¹⁵⁸. In altri termini, siffatta autonomia o sovranità mal si accorda con la pluralità, poiché per poter essere affermata positivamente deve irrimediabilmente sottintendere un campo d'azione essenzialmente solipsistico, in cui «il risultato non sarebbe tanto il dominio sovrano di se stessi, quanto il dominio arbitrario di tutti gli altri»¹⁵⁹. Una soluzione invero auspicata dalle pagine del *Dialogo sul potere*, in cui, però, è anche messo a tema – commenta Musio – «il nesso [...] tra *debolezza* e *dipendenza* che Arendt finisce genialmente per rovesciare, perché la sovranità risulti possibile proprio entro forme di dipendenza che sappiano onorare, anziché mortificare, quella pluralità umana che resta inaccettabile per ogni forma di solipsismo gnoseologico e politico»¹⁶⁰. A dire che la soluzione prospettata da Arendt parla, «in modo tutt'altro che ingenuo, della gioia di abitare un mondo comune, indicando come la speranza per la vita personale e politica si schiuda solo quando le presone davvero si incontrano con la loro libertà, sorreggendosi a vicenda»¹⁶¹.

In un saggio pubblicato nel 1963, in piena Guerra fredda, *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Arendt si domanda: «la conquista dello spazio da parte dell'uomo ha accresciuto o diminuito la sua statura?»¹⁶². Il quesito non è affatto scontato, né tantomeno può essere derubricato a banale preoccupazione dettata dalle circostanze storiche e politiche del tempo. Diversamente, l'interrogativo segnala un'autentica e genuina apprensione per i mutamenti prodotti dalle tecnoscienze che coinvolgono l'uomo «in quanto umano»¹⁶³ – vale a dire, la sua specifica condizione di essere umano.

Adottando una postura schmittiana, Arendt avverte che l'imporsi della tecnologia e del linguaggio scientifico ha determinato una distorsione nel rapporto tra l'uomo e la terra – luogo di esistenza autentica. L'imperare della tecnologia, del linguaggio algebrico e scientifico avrebbero infatti condotto l'uomo alla totale perdita del suo intimo e originario legame con quella terra di cui è figlio. Divenuto ormai *homo faber*, l'uomo moderno auspica infatti un futuro in cui l'intero universo – egli compreso – possa essere osservato attraverso le lenti razionalizzanti e calcolanti della scienza: puro fenomeno reso intelligibile da una moltitudine di leggi scientifiche che ne

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ A. Musio, *Nel labirinto della sovranità*, in A. Papa (a cura di), *Il pensiero plurale*, pp. 93-116, cit. p. 112.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 114.

¹⁶² H. Arendt, *Man's Conquest of Space*, in «American Scholar», XXXII, 1963, ristampato con il titolo *The Conquest of Space and the Stature of Man*, in Id., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1968, trad. it. *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, in Id., *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, cit. p. 83.

¹⁶³ *Ibid.*, nota 1.

spiegherebbero il corretto funzionamento. «Il rischio a cui l'umanità è esposta [allora]» – commenta Papa – «è quello di arrivare a vivere in un mondo compreso solo da pochi, dagli scienziati che, in nome di un sapere superiore, si arrogherebbero a loro volta il diritto di governare sui molti, [...] su tutti i non-scienziati che parlano il linguaggio comune, il linguaggio dei più, degli ingenui, di coloro che sono ignoranti e in posizione *originaria*»¹⁶⁴, vale a dire ancora con i piedi ancora ben saldi a terra, con la quale – schmittianamente – preservano il legame natale.

Se la vita umana naturalmente intesa trova la sua intrinseca dimensione nell'essere «sempre ricca di eventi che in definitiva si possono raccontare mediante una storia o scrivendo una biografia»¹⁶⁵, questo stesso portato rischia un fondamentale stravolgimento per mezzo di un'incondizionata applicazione della logica scientifica. Lo scienziato, infatti, valuta l'uomo alla stregua di mero materiale biologico liberamente plasmabile e perfezionabile: semplice vita organica presente nell'universo che, alla pari di altre, diviene oggetto di ricerca.

Ermeticamente chiuso nel proprio laboratorio, lo scienziato dimentica che gli uomini sono entità «uniche, insostituibili, irripetibili»¹⁶⁶. E proprio in questa dimenticanza – tratto distintivo della *forma mentis* dell'*homo faber* – ne va della politica come spazio comune di reciproca appartenenza, dove una pluralità di uomini liberi – allo stesso tempo uguali e distinti – agiscono di concerto. Alle latitudini arendtiane, la politica nasce infatti nell'*infra*, nel *tra*, e si afferma come relazione: tale spazio fisico è l'essenza e l'ambito del politico. Nella politica correttamente intesa ne va dunque dell'umano, di una modalità di interagire in spazio pubblico «da cui nessun umano può astenersi senza perdere la sua umanità»¹⁶⁷, dove dominio e sovranità restano esclusi. Dire politica equivale ad affermare il potere come agire di concerto. Affrancarsi, cioè, concretamente da quella sovranità – tradizionalmente schmittiana, assolutamente irrelata e solipsistica, con il fine – e qui sta la risposta di Arendt come rovescio delle tesi schmittiane – di affermare un potere che ha la sua fonte nella pluralità, potendolo così caratterizzare come non-violento.

Rispetto a ciò, la perdita di relazione riguarda prima e soprattutto la terra, di cui l'*homo faber* è diventato artefice, sino al punto di giungere a «“creare” la natura»¹⁶⁸. Ma la fabbricazione non coincide con l'azione, giacché fabbricare significa aderire all'ordine scientifico del mondo, rivendicandone la prevedibilità e la misurabilità, mentre l'azione manifesta una connaturata

¹⁶⁴ A. Papa, *Nati per incominciare*, p. 157.

¹⁶⁵ H. Arendt, *Vita Activa*, pp. 69-70.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 69.

¹⁶⁷ H. Arendt, *Vita Activa*, p. 128.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 312.

dimensione connessa all'imprevedibilità, all'evento e all'inaspettato. Mai pienamente passibile di un controllo definitivo¹⁶⁹.

L'obiettivo dello scienziato diventa allora la creazione di un mondo alla *mercé* del calcolo, perfettamente intelligibile e misurabile. Nell'epoca dell'onnipervasività della tecnica e della scienza, infatti, l'uomo moderno ha a disposizione ingenti quantità di «materiale umano»¹⁷⁰: «la storia politica recente» – argomenta Arendt – «è piena di esempi che indicano come il termine “materiale umano” non sia una metafora; e lo stesso vale per tutta una quantità di esperimenti scientifici moderni nel campo dell'ingegneria sociale, della biochimica, ecc., che tendono tutti quanti a trattare e a modificare il materiale umano come ogni altra materia. [...] Il solo risultato possibile è in ogni caso quello di uccidere l'uomo, se non necessariamente come organismo vivente, almeno “in quanto” uomo»¹⁷¹. Perché l'uomo appartiene alla terra e di essa è figlio. La terra è la «vera quintessenza della condizione umana»¹⁷². E nel momento in cui l'uomo procede a estraniarsi dalla terra, egli – commenta Papa – «interrompe il suo essere in relazione, cessa di essere figlio, cessa [...] di essere uomo in quanto uomo e persino di essere animale»¹⁷³. In conclusione. Il problema rilevato da Arendt sta nella dimenticanza operata dall'uomo nei confronti della propria condizione naturale e umana, verso la quale prova ora risentimento, volendo rinnegare il suo essere-figlio e la temporalità che ne segna ineluttabilmente il tracciato ontologico.

Poste le basi attraverso la ricognizione di alcune tra le più autorevoli voci nel campo della filosofia contemporanea, diviene ora necessario approfondire le tesi schmittiane sul senso della tecnica al fine di giudicarne la portata e la fecondità.

6. *Le nuove sfide del presente*

Un primo importante contributo in tal senso è rappresentato dai saggi *Dialogo sul potere* e *Dialogo sul nuovo spazio*, entrambi pubblicati negli anni '50, in uno dei momenti di massima crisi personale e professionale di Schmitt. Com'è noto, dopo essere stato incarcerato con l'accusa di

¹⁶⁹ «L'idea che solo ciò che sto facendo è reale – perfettamente vera e legittima nel dominio della fabbricazione – è definitivamente smentita dal corso effettivo degli eventi, dove nulla accade più spesso dell'assolutamente inaspettato. Agire nella forma del fare, ragionare nella forma del “calcolare le conseguenze”, significa eliminare l'inaspettato, l'evento stesso, dato che sarebbe irragionevole e irrazionale aspettare ciò che non è che un' “infinita improbabilità”» (*Ivi*, p. 223).

¹⁷⁰ *Ivi*, 137.

¹⁷¹ *Ibid* e nota 15, p. 268.

¹⁷² *Ivi*, p. 2.

¹⁷³ A. Papa, *Nati per incominciare*, p. 169.

collaborazionismo con il regime nazionalsocialista, Schmitt torna a pubblicare, proprio a partire dal 1950, saggi di varia natura, tra cui i due sopraccitati per mezzo dei quali il giurista pretende (tacitamente) fornire spiegazioni della sua scelta di aderire al regime e prendere posizione in merito a nuove questioni concernenti tematiche passate sempre un po' sotto traccia nella sua produzione, come il senso della tecnica. Con ciò, Schmitt appare ora più consapevole di una dimensione altra della tecnica (non solo politica) a cui riconosce una certa autonomia

Il nodo teorico fondamentale posto al centro del *Dialogo sul potere* concerne l'origine e le modalità con cui l'uomo esercita il potere di cui è in possesso. Rispetto al primo punto, Schmitt sostiene che «un tempo si sarebbe risposto: il potere deriva o dalla natura o da Dio»¹⁷⁴. Oggi, tuttavia, l'uomo si sente infinitamente superiore alla natura, tant'è che, «con l'aiuto della tecnica», egli, «creatura debole per natura, si è innalzato enormemente al di sopra del suo ambiente. È diventato il signore della natura e di tutte le creature terrestri»¹⁷⁵. E anche per quanto concerne Dio, «l'uomo moderno [e ancor di più post-moderno] ha la sensazione che si ritragga» o che lo abbia «abbandonato»¹⁷⁶. L'unica possibile origine del potere resta – contrariamente a quanto espresso poc'anzi da Guardini – l'uomo stesso.

A queste latitudini, le riflessioni di Anders sembrano trovare una loro precisa collocazione. Nell'epoca dell'onnipervasività del dato tecnico, infatti, l'uomo post-moderno, provando un radicato sentimento di vergogna per la propria origine, conduce all'estremo questo suo sentimento fabbricando mezzi tecnici sempre più raffinati e, per certi versi, micidiali, sino ad approdare in uno scenario drammaticamente dominato dalla più totale impotenza nei confronti di quegli stessi prodotti.

L'uomo, infatti, vede nel proprio potere – non in quello di Dio, della natura o «delle presunte forze della morale o della civiltà» – un «qualche cosa di assoluto o infinito»¹⁷⁷. Assoluto non nel senso di una *creatio ex nihilo*, ma di una «*potestas annihilationis*: la *reductio ad nihil* [è il] potere di cui noi stessi disponiamo. L'onnipotenza che da tempo avevamo agognato, con animo prometeico, l'abbiamo realmente acquistata, seppure in forma diversa da quella sperata. Dato che possediamo la forza di apprestarci vicendevolmente la fine, siamo i signori dell'Apocalisse. L'infinito siamo noi»¹⁷⁸.

¹⁷⁴ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 13.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 17.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 14.

¹⁷⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, p. 225.

¹⁷⁸ *Ibid.*

Il riferimento polemico è ovviamente alla bomba atomica e all'incontrollato impiego dell'energia nucleare nel contesto del secondo dopoguerra. Tema rispetto al quale Schmitt si è espresso nettamente all'interno del *Dialogo sul nuovo spazio*, nel quale emerge l'urgenza di una risposta alle nuove sfide poste dallo sviluppo tecnico e scientifico.

Alla già analizzata discussione tra Altmann – lo storico che incarna le posizioni di Schmitt – e Neumeyer – lo scienziato di formazione classica – sull'opposizione terra-mare segue l'intervento di McFuture, perfetta incarnazione delle innovative spinte tecnologiche e della logica tecno-razionale. Dopo aver esordito definendo i suoi interlocutori – e le loro idee – «antiquati»¹⁷⁹, McFuture incalza: «non viviamo da più di dieci anni nell'era dell'energia atomica? Nessuno di voi due ha ancora ben afferrato questo fatto. Tutte le nostre concezioni di spazio e tempo, di natura e storia sono mutate in senso nucleare. Quanto poi ai cosiddetti elementi [acqua, aria, terra e fuoco] posso dirvi che oggi siamo in grado di fabbricarne di artificiali»¹⁸⁰.

A riemerge prepotentemente è qui il tema dell'onnipervasività della tecnica. In forza della vergogna esperita nei confronti della propria condizione ontologica, l'uomo ha delegato alla tecnica la risoluzione delle più disparate problematiche, dando il proprio consenso – secondo le parole pronunciate da McFuture – a un processo di “artificializzazione” del mondo e dell'esperienza. Ma a essere oggetto primario del monito di McFuture, nonché delle preoccupazioni di Anders, è l'energia nucleare. Con la bomba atomica divenuta il veicolo per la sottomissione dell'intera umanità alla minaccia dell'estinzione. Qualora la bomba venisse impiegata per il conseguimento di uno scopo – osserva Anders –, «il minimo dei suoi effetti sarebbe più grande di qualsiasi scopo (politico, militare) [...]»¹⁸¹, al punto che l'effetto del presunto mezzo (la bomba) metterebbe fine allo scopo. Nell'era dell'atomica, infatti, non ha più senso domandarsi se l'uomo sia in grado di agire, quanto piuttosto chiedersi se la specie umana continuerà a esistere o meno. Nella sua incalcolabile portata distruttiva, la bomba rappresenta la fine della storia.

Tra le patologie che segnano l'epoca post-moderna trovano dunque posto eccesso e impotenza. A dire che l'uomo si dimostra contemporaneamente incapace di indirizzare il proprio potere e di governarlo, al punto da trasformarsi nella vittima designata di quel poderoso processo da lui stesso inaugurato. Di qui la rilevanza di un pensiero responsabile che possa rendere l'uomo consapevole della necessità di una gestione razionale e accorta del progresso tecnico e scientifico.

¹⁷⁹ C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, p. 63.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, p. 234.

Ora, a dispetto del suo ruolo di storico, Altmann comprende appieno il ragionamento di McFuture. La condizione storica dell'uomo è, a tutti gli effetti, mutata. Ai vecchi problemi ne sono subentrati di nuovi; e, per questo, diventa necessario chiedersi «quale sia la nuova domanda»¹⁸², vale a dire la nuova sfida posta dalla tecnica quale – come si è detto con Jonas – impresa dai caratteri anti-entropici che esige centralizzazione. Sino al punto di trasformare l'uomo nel suo oggetto specifico in forza di quel corso che impone – secondo le parole di Guardini – «la biologizzazione e la sociologizzazione dell'esistenza [...]»¹⁸³.

Di fronte al suggerimento messo in campo da Altmann circa la necessità di comprendere l'insorgere di nuove questioni – e, se si vuole, l'importanza della responsabilità segnalata da Jonas – all'interno di questo rinnovato scenario, McFuture cambia registro. Per lui, simili argomenti risultano inutilmente complicati. È più opportuno optare per «semplicità» e «chiarezza»¹⁸⁴: con una mentalità totalmente proiettata verso il nuovo corso della storia (quello attuale dell'era tecnologica), McFuture sostiene che, ormai, i problemi sono diventati «semplici fatti»¹⁸⁵. E «chi non ha capito dove stiamo andando perde la coincidenza e, semplicemente, rimane indietro»¹⁸⁶.

In qualità di scienziato, Neumeyer non può che concordare con McFuture nel constatare l'ineludibilità del progresso. Nondimeno, egli coglie un punto significativo: «deve rimanere sempre qualcosa di umano», giacché «esistono limiti morali invalicabili per ogni fare umano, anche [...] per la scienza»¹⁸⁷. La risposta di McFuture si mostra, se non evasiva, certamente frettolosa. Poiché, se è doveroso attenersi «alle norme della morale»¹⁸⁸, altrettanto lo è rinunciare a porre limiti alla ricerca scientifica. «Sarebbe la fine della nostra civiltà!. Tanto valeva rimanere nel più profondo Medioevo! [...] La libertà della ricerca è sacra e illimitata»¹⁸⁹.

Ancora una volta, è Jonas ad approfondire il tema della responsabilità del ricercatore nell'ambito dei suoi studi. In relazione alla radicata convinzione circa la libertà di ricerca – che le parole di McFuture fanno emergere prepotentemente – Jonas sostiene che non vi sarebbe alcuna interferenza etica nell'ambito scientifico, giacché l'unico valore riconosciuto dalla scienza è il sapere, e raggiungerlo il suo scopo. Nondimeno, Jonas considera parziale questa immagine che la scienza dà

¹⁸² C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, p. 64.

¹⁸³ R. Guardini, *Rainer Maria Rilke*, vol. II, p. 487.

¹⁸⁴ C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, p. 64.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 65.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

di sé, perché a essere mutato è l'originario precetto che, fino all'età moderna, guidava la ricerca, ovvero la pura osservazione. Se un tempo lo scopo precipuo del sapere era la comprensione dei fenomeni e degli enti, oggi le tecno-scienze reclamano la capacità di modificare questi stessi enti e fenomeni. Ma modificare significa influire sul mondo reale, «toccando così potenzialmente il benessere di altri»¹⁹⁰. Questa pratica, che ormai poco ha a che fare con il puro sapere, deve sottostare al giudizio etico e giuridico, poiché «non appena si presentano il potere e il suo impiego entra in gioco la moralità»¹⁹¹.

Eppure, di fronte ai potenziali abusi segnalati da Jonas e messi in luce da Neumeyer relativi all'applicazione e l'utilizzo degli strumenti tecnici, McFuture ne parla nei termini di semplici «problemi di sicurezza che in questo momento è meglio tralasciare»¹⁹². Ciò che conta per il tecnofuturista è spostare l'attenzione degli interlocutori su un altro piano argomentativo, quello del progresso, al fine di renderli pienamente consapevoli del cambiamento in atto.

Proprio attraverso le parole di McFuture, Schmitt elabora un giudizio straordinariamente anticipante sul ruolo delle ICT (Tecnologie dell'informazione e della comunicazione), che, nell'odierna società digitale, istituiscono un innovativo spazio informazionale che produce decisivi cambiamenti a livello dell'esperienza. «Con l'ausilio delle nostre apparecchiature» – osserva McFuture – «otteniamo prestazioni e velocità che superano ogni umana facoltà sensoriale e ogni forza muscolare. Con l'ausilio delle nostre apparecchiature calcoliamo cifre e serie numeriche che vanno al di là della capacità di un cervello umano; ci troviamo dunque da molto tempo in un nuovo mondo, in un aldilà, se volete. Solo che non ve ne siete ancora accorti»¹⁹³.

Come osserva Floridi, «le ICT stanno mutando la natura vera e propria, e in tal senso il significato stesso, della realtà, trasformandola in un'infosfera»¹⁹⁴. Ciò che, mediante i suoi ammonimenti, McFuture, allora preconizza è la cosiddetta dimensione dell'*onlife*, in cui il soggetto, data la sua mutata e rinnovata natura di agente informazionale – come si vedrà anche in seguito –, vive un'esistenza a metà tra la dimensione dell'*online* e dell'*offline*, producendo altresì una fusione delle esperienze fisiche e digitali che, interagendo, si fondono dando origine a un ambiente ibrido in cui ogni singolo individuo è sempre connesso all'ambiente digitale mediante gli *smartphone* o i

¹⁹⁰ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, p. 69.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, p. 64.

¹⁹³ *Ivi*, p. 66.

¹⁹⁴ L. Floridi, *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014, trad. it. *La Quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, cit. p. 44.

*laptop*¹⁹⁵. A prodursi è così un fondamentale spostamento che, spogliando la terra del suo ruolo di dimora, assume l'infosfera come realtà vissuta all'interno della quale i confini di ciò che è reale vengono costantemente ridefiniti¹⁹⁶. Obbligando così l'uomo a oscillare tra due ambienti contrapposti.

Rispetto a siffatto nuovo orizzonte, lo storico Altmann avverte la necessità di formulare un'ulteriore domanda, che però McFuture blocca sul nascere, argomentando: «non sarebbe meglio se ci dedicassimo adesso alla soluzione di compiti pratici»¹⁹⁷ – dato che il progresso tecnico-scientifico si pone quale soluzione ultima a tutti i problemi? «Non è un fatto» – prosegue – «che nel cosmo si aprono nuovi spazi infiniti? Non è un fatto che stiamo già dando l'assalto alla stratosfera? [...] Nuove imprevedibili scoperte ci attendono ancora. Vuole forse sottrarsi a un simile appello di un nuovo mondo?»¹⁹⁸.

Prescindendo dal carattere strettamente geopolitico della risposta di Altmann (ancora connesso al tema dell'opposizione terra-mare), a essere degna di nota è la preoccupazione antropologica ed esistenziale che si cela dietro le sue parole. Un'inquietudine resa tale dal nesso tra tecnica «scatenata»¹⁹⁹ ed esistenza marittima, che, ultimamente, si spiega in relazione all'immagine della casa e all'esperienza dell'abitare.

Osservando i mutamenti in atto nell'epoca moderna, Guardini scrive che «l'esistenza ha ora uno spazio libero dove muoversi, ma non più una sua dimora»²⁰⁰. A dire che in forza del progressivo avanzare dello sviluppo tecnico-scientifico, «l'uomo perde il suo luogo permanente e obiettivo, quale gli era assegnato nella vecchia immagine del mondo, e avverte un senso di abbandono, anzi di minaccia [...]»²⁰¹. E «dove è il suo luogo? Non il suo luogo immediato e naturale, come lo ha ogni oggetto materiale, ma il suo luogo esistenziale? Il Medio Evo aveva risposto: è la terra; e la terra è il centro dell'universo. Così si definiva la posizione dell'uomo nell'insieme dell'essere, la sua dignità e la sua responsabilità»²⁰². Schmitt, analogamente, ritrova nella casa «il centro e il nucleo di

¹⁹⁵ Osserva Floridi: «poiché le interfacce divengono progressivamente meno visibili, diviene più sfumato il limite tra il *qui* (analogico, basato sul carbonio e offline) e il *là* (digitale, basato sul silicio e online)», tanto che oggi «il mondo digitale online trabocca nel mondo analogico offline, con il quale si sta mescolando» (*Ivi*, p. 47). Al punto che nel prossimo futuro la distinzione tra online e offline diverrà ancora più sfumata.

¹⁹⁶ Per approfondimenti si veda anche A. Pessina, *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

¹⁹⁷ C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, p. 66.

¹⁹⁸ *Ivi*, pp. 66-67.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 77.

²⁰⁰ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, p. 38.

²⁰¹ *Ivi*, p. 39.

²⁰² *Ivi*, p. 48.

un'esistenza terranea [...]»²⁰³. «Casa e proprietà, matrimonio, famiglia e diritto di successione, tutto questo» – prosegue – «si forma sulla base di un'esistenza terranea, in particolare della vita dedita all'agricoltura» – ricalcando con ciò il terzo significato del termine *nomos*, vale a dire il vero *Weiden*, che significa appunto coltivare. La questione da porsi, allora, prendendo nuovamente a prestito le parole di Guardini, non può che riguardare il nuovo “dove” dell'uomo: «le nuove conoscenze astronomiche scacciano la terra dalla sua posizione. [...] “Dove” è dunque il luogo dell'esistenza umana?»²⁰⁴.

Le problematiche poste in essere da Guardini e Schmitt quesiti posti da Guardini ricorrono invero, in modo più o meno analogo, anche nelle riflessioni di Heidegger, le quali, a motivo dell'importanza attribuita all'elemento tellurico quale costitutiva modalità di essere-nel-mondo tipica del contadino.

Preso coscienza del tragico scenario inaugurato dalla tecnica, Heidegger teorizza infatti – parimenti a Jünger – la necessità di uno spazio incontaminato, in cui l'essere possa finalmente disvelarsi. Inizialmente, questo luogo del disvelamento viene individuato nel mondo contadino, massima incarnazione dell'epoca pre-industriale. Quel mondo che, sebbene non sia stato incapace di pensare le cose «*in quanto cose*»²⁰⁵, ha però avuto il pregio di instaurare un rapporto con gli enti fondato sul rispetto: «il lavoro del contadino [difatti] non provoca il terreno, bensì affida la semina alle forze della crescita, proteggendola nel suo allignare»²⁰⁶.

Schmitt, d'altra parte, interpreta la storia del mondo come fondamentale opposizione tra terra e mare. Due elementi eterogenei sul cui delicato equilibrio ha potuto svilupparsi la storia dell'umanità nel suo complesso. Se la terra è madre del diritto e casa dell'uomo per concessione divina, il mare rappresenta invece l'apice di quel rivoluzionario e neutralizzante processo che fa capo alla tecnica: solo grazie alla *Landnahme* quale atto di appropriazione della terra gli uomini hanno potuto compiere il primo passo verso la civilizzazione. Un'appropriazione che, tuttavia, non comprende in sé il bieco sfruttamento delle risorse della terra, giacché tra i vari significati assunti dal termine *nomos* all'interno della riflessione schmittiana compare – come si è visto – anche il verbo *Weiden*, che rimanda all'atto della coltivazione, del prendersi cura di quella terra che per l'uomo è madre e dimora privilegiata, «centro e [...] nucleo di un'esistenza terranea [...]»²⁰⁷.

²⁰³ C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, p. 77.

²⁰⁴ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, p. 48.

²⁰⁵ M. Heidegger, *Sguardo in ciò che è*, p. 42.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 49.

²⁰⁷ C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, p. 77.

Parimenti, Heidegger vede il modo di esistenza proprio della popolazione contadina contrassegnato da «sicura e diligente *fedeltà*»²⁰⁸ nei riguardi della madre-terra, fonte primaria di sostentamento e luogo proprio dell'abitare umano. Diversamente, una delle caratteristiche proprie nella modernità risiede nel logoramento di ciò che è intimo e familiare e nella devastazione della terra²⁰⁹. Una terra concepita alla stregua di un fondo (*Bestand*) che l'uomo, ormai pienamente partecipe di un'esistenza marittima – quindi tecnica –, sfruttata arbitrariamente per soddisfare la sua irrefrenabile volontà di potenza.

Ma se il significato del verbo *Weiden* rimanda alla coltivazione e alla produzione come modalità relazionali non reificanti, così Heidegger ritiene che «ogni costruire è un abitare. Non è che noi abitiamo perché abbiamo costruito; ma costruiamo e abbiamo costruito perché abitiamo, cioè perché siamo *in quanto* siamo *gli abitanti*»²¹⁰. L'abitare si configura pertanto come una modalità del prendersi cura, del proteggere ciò che è familiare. «Il tratto fondamentale dell'abitare è questo aver cura»²¹¹, aver cioè cura di un'originaria unità in cui «terra e cielo, i divini e i mortali sono una sola cosa»²¹². L'essenza dell'abitare consiste allora nel salvare la terra, dove «salvare non significa solo strappare da un pericolo, ma vuol dire propriamente liberare qualcosa per la sua essenza propria. Salvare la terra è più che utilizzarla, o peggio, sfiancarla. Il salvare la terra non la padroneggia e non l'assoggetta»²¹³.

Tali suggestioni di Heidegger chiamano in causa quella che Altmann definisce la «domanda sulla chiamata»²¹⁴ posta dalla storia. Una chiamata che si mostra ineludibile se posta in relazione agli «spazi sconfinati dell'intero cosmo»²¹⁵ che si spalancano di fronte all'uomo, ma che non è, come sostiene invece McFuture, «la chiamata dell'intero cosmo»²¹⁶. Non è la chiamata che viene dal cosmo rivolta all'uomo per incoraggiarlo ad avventurarsi nella stratosfera e nella scoperta di nuove

²⁰⁸ M. Heidegger, *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*, 1953, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 13, trad. it. *Perché restiamo in provincia?* In Id., *Politischen Schriften*, Dr. Hermann Heidegger, Freiburg-Klostermann, Frankfurt am Main, trad. it. *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 179-183, cit. p. 181.

²⁰⁹ Cfr. Id., *Überwindung der Metaphysik*, in Id., *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Band 7, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 45-65.

²¹⁰ Id., *Bauen Wohnen Denken*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Band 7, trad. it. *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, pp. 96-108, cit. p. 98.

²¹¹ *Ivi*, p. 99.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ivi*, p. 100.

²¹⁴ C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, p. 80.

²¹⁵ *Ivi*, p. 82.

²¹⁶ *Ibid.*

frontiere tecnologiche. Né tantomeno è la chiamata proveniente dallo spazio cosmico che, nella prospettiva aredniana inaugurata ne *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, allontana l'uomo dalla terra al fine di assicurargli uno sguardo distaccato, eminentemente scientifico, rivolto all'intero cosmo. Tale chiamata, diversamente, non libera l'uomo né gli apre «nuovi spazi»²¹⁷: piuttosto, «lo chiud[e] in gabbia»²¹⁸. «La tecnica moderna» – prosegue Altmann-Schmitt – «è utile e necessaria, ma è ben lungi dall'essere a tutt'oggi la risposta a una chiamata. Essa soddisfa bisogni sempre nuovi, in parte prodotti da lei stessa»²¹⁹. Questo il punto cruciale intorno alla natura della chiamata e alla sua possibile risposta, ovvero la sottomissione della tecnica: «colui che riuscirà a catturare la tecnica scatenata, a domarla e a inserirla in un ordinamento concreto avrà risposto all'attuale chiamata assai più di colui che con i mezzi di una tecnica scatenata cerca di sbarcare sulla Luna o su Marte. La sottomissione della tecnica scatenata [...]. Da questa direzione sento giungere la nuova chiamata, la sfida del presente»²²⁰.

A questo appello, Schmitt certamente non si sottrae. E in quel saggio redatto durante il periodo di prigionia che è *La sapienza della cella* torna a riflettere sulla competenza acquisita dalla tecnica di plasmare la realtà. Pervenendo altresì a teorizzare dinamiche che, nel corso dei decenni, e soprattutto nella contemporaneità, hanno trovato piena realizzazione.

7. *L'uomo e la tecnica*

Scrive Schmitt:

«cinquant'anni fa i nostri nonni progressisti dicevano: tra cinquant'anni noi voleremo. Effettivamente oggi si vola. Ma né i nostri nonni, nel frattempo defunti, né noi, i loro nipoti, possiamo volare. Non noi, ma altri volano. Questo noi dei nostri nonni progressisti aveva qualcosa di commovente. Poggiava su un'identificazione ingenua con i signori del mondo, ai quali i mezzi tecnici sarebbero serviti tra cinquant'anni e i cui desideri sarebbero stati adempiuti dalle forze produttive scatenate. Tutti i miti del progresso poggiano su tali identificazioni, cioè sull'infantile supposizione che si entrerà a fare parte degli dèi del nuovo paradiso. Ma in realtà la selezione è severissima, e le nuove élites sogliono vigilare ancora più severamente delle vecchie. È dunque meglio aspettare prima di accendersi di entusiasmo per il nuovo paradiso. Oggi non è ancora possibile dire ragionevolmente di più»²²¹.

²¹⁷ *Ivi*, p. 87.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ C. Schmitt, *La sapienza della cella*, pp. 86-87.

La critica schmittiana al ciclo inaugurato dalle nuove *élites* lascia oggi il passo al processo di apparente democratizzazione delle tecno-scienze operato dal capitalismo. Se un tempo, infatti, determinati prodotti tecnologici erano prerogativa di pochi, *status* esclusivo di *élites* minuziosamente selezionate e addestrate, oggi, nell'epoca della società digitale, tali strumenti diventano accessibili ai più non solo in virtù del loro costo contenuto (almeno per una vasta gamma di prodotti), ma anche e soprattutto per la semplicità del loro utilizzo. In questo quadro, tuttavia, l'intento del capitalismo non è realmente democratico, ma guidato dal profitto. Un profitto a cui invero sottostà non la strategia di vendita dei *devices*, bensì l'accumulo e la successiva vendita di quei dati informativi e comportamentali associati agli utenti che dei dispositivi digitali e tecnologici sono i principali consumatori. «Capitalismo della sorveglianza» è il nome attribuito da Zuboff al nuovo ordine economico che riduce l'esperienza umana a «materia prima per pratiche commerciali segrete di estrazione, previsione e vendita»²²², dove molti dei dati comportamentali e di profilazione prodotti dagli utenti per mezzo delle piattaforme social o attraverso l'accesso a un sito internet, una volta raccolti, «vengono usati per migliorare prodotti o servizi», mentre «il resto diviene un surplus comportamentale privato, sottoposto a un processo di lavorazione avanzata noto come “intelligenza artificiale” per essere trasformato in prodotti predittivi in grado di vaticinare cosa faremo immediatamente, tra poco e tra molto tempo. Infine, questi prodotti predittivi vengono scambiati in un nuovo tipo di mercato per le previsioni comportamentali, che io chiamo mercato dei comportamenti futuri»²²³.

Nel proseguo della sua riflessione ne *La sapienza della cella*, Schmitt sembra però abbandonare questo piano argomentativo, approfondendo il fenomeno da una differente prospettiva che, per il suo incontestabile potere anticipatorio, merita di essere analizzata nel dettaglio.

Schmitt osserva che «la tecnica raggiungerà vertici tali che noi potremo ammantarci di aloni di luce e calore. Mirabile. Ma ancor più. Noi trasformeremo la materia del nostro stesso corpo in irradiazione. Questo sarà allora il corpo trasfigurato dalla tecnica, così come i nostri aviatori sono gli angeli perfezionati dalla tecnica. Noi, cioè naturalmente soltanto gli eletti del nuovo paradiso, la nuova *élite*»²²⁴.

In queste parole si colloca una lucida previsione sulla digitalizzazione dell'esistenza resa oggi possibile dalle nuove tecnologie. Sulla scorta delle riflessioni sin qui analizzate è infatti possibile

²²² S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, p. 9.

²²³ *Ivi*, p. 18.

²²⁴ C. Schmitt, *La sapienza della cella*, p. 88.

instaurare un nesso tra la rivoluzione compiuta in ambito biologico – la cui narrazione si fonda sull'imperfezione del dato naturale e la perfezione dell'artificiale, che ne fa da contraltare come modello – e quella digitale. Quelle innovazioni nel campo della bio-ingegneria e dell'astronautica che Arendt cita e analizza in *Vita Activa* si traducono nel sintomo di una ribellione dell'essere umano verso la propria condizione originaria, che si cristallizza nel rifiuto dell'esistenza umana quale «dono gratuito proveniente da non so dove (parlando in termini profani) che desidera scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto»²²⁵.

Pur non potendo prevedere fino in fondo i risvolti del progresso tecnologico, Schmitt intuisce appieno le potenzialità dischiuse dalla tecnica, orientata a farsi portavoce di un processo di trasfigurazione del corpo (divenuto appunto irradiazione) che, nell'odierna società iperconnessa produce – per mezzo degli avatar, dei sistemi di intelligenza artificiale e dei profili social – un movimento di estensione e ridefinizione del sé massimamente rappresentato dal passaggio dal primato del soggetto a quello dell'interazione. Gli eletti del nuovo paradiso annunciati da Schmitt si strutturano oggi non come soggetti sovrani – *élites* che fanno della tecnica il loro primario strumento di esercizio dell'autonomia –, bensì come organismi informazionali privati del loro carattere di unicità e di irripetibilità. Sottoposti alla forza di un potere che li rende oggetti del proprio operare. A dire, con Guardini (anche lui, come Schmitt, incapace di anticipare le più recenti derive prodotte dall'universo digitale), che «nessun essere, cosciente della sua natura umana, dirà che egli si riconosce nell'immagine presentata dalla moderna antropologia, che essa sia biologica o psicologica, o sociologia o di qualunque altro carattere. Non vi ritroverà che singoli aspetti, particolarità, relazioni, strutture, mai se stesso in modo assoluto. Si parla dell'uomo, ma non si vede realmente l'uomo. C'è un movimento che tende verso l'uomo ma non lo raggiunge. Si cerca di afferrarlo, ma non si riesce a prenderlo nelle mani. Lo si afferra con la statistica, gli si assegna un posto nelle organizzazioni, lo si utilizza per determinati scopi, e ci si trova di fronte allo spettacolo singolare e terribilmente grottesco che tutto ciò si riferisce ad un fantasma»²²⁶.

Le tesi espresse da Schmitt nel *Dialogo sul potere* relative alla dipendenza del soggetto da un sostrato ontologico vengono, pertanto, profondamente ridefinite, giacché nell'ambiente digitale suddetto sostrato lascia il passo alla sola riscrittura informazionale. Il soggetto digitalizzato, infatti, non è più quell'uomo che ritrova nella *physis* umana confini invalicabili ai quali non può veramente sottrarsi e dei quali dovrebbe porsi come garante. Al contrario, la creazione di identità digitali, nel

²²⁵ H. Arendt, *Vita Activa*, p. 35.

²²⁶ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, p. 79.

momento in cui si trasforma in un'ossessione senza controllo, rischia di produrre una confusione tra l'identità reale e quella digitale (agente informazionale), al punto da rendere impossibile la loro distinzione²²⁷. Appannaggio di un sistema in cui l'esistenza reale (la vita) non deve distinguersi dalla finzione prodotta dall'industria digitale²²⁸.

Ora, i soggetti digitalizzati e perfezionati dalla tecnica – oggi gli abitanti della realtà simulata – a cui Schmitt allude ne *La sapienza della cella* «non sono assolutamente più degli uomini [ma] il totalmente Altro. Alcuni teologi oggi dicono che Dio sarebbe il totalmente Altro. Ma il totalmente Altro è del tutto incalcolabile. Perché non deve essere il nuovo uomo il totalmente Altro? L'uomo, notoriamente, è qualcosa che deve essere superato. Perché non deve essere superato in questo modo? Egli allora non sarà più generato e non più concepito e non più partorito»²²⁹.

Le intuizioni poste a tema in questo passaggio anticipano immagini ora divenute scenari reali per mezzo della moderna tecnologia.

La vergogna prometeica, l'affrancamento dalla natura e dalla terra, gli esperimenti condotti in campo bio-medico si pongono tutti lo scopo di far fronte alla casualità della natura, definibile, in termini strettamente scientifici, come la casuale combinazione delle serie cromosomiche che compongono il patrimonio genetico, mentre, in termini filosofici, come la contingenza, l'esser-gettati – heideggerianamente inteso –, interpretato come puro dato di fatto assolutamente casuale²³⁰. Contro questa incipiente casualità, l'uomo vorrebbe rivendicare la propria autonomia in opposizione a una natura già data in origine che, apparentemente, limiterebbe le potenzialità umane e

²²⁷ Cfr. S. Turkle, *Insieme ma soli*, pp. 3 ss.

²²⁸ In proposito, Han riporta l'espressione «Dataismo» per riferirsi al nuovo culto dei dati professato in nome della trasparenza, per cui tutto è passibile di diventare dato o informazione. Persino il soggetto, trasformato in «soggetto digitalizzato» (B.-Ch. Han, *Psicopolitica*, pp. 66 ss., cit. p. 73).

²²⁹ C. Schmitt, *La sapienza della cella*, p. 88.

²³⁰ Sul punto si segnala il lavoro di P. Sloterdijk *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, trad. it. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, in cui sono discusse le implicazioni antropologiche dello sviluppo tecno-scientifico, nella misura in cui, secondo l'autore, l'uomo non sarebbe qualcosa di originario, bensì un prodotto tecnico, generatosi a partire dall'affrancamento dalla natura. Alle latitudini sloterdijkiane, l'uomo verrebbe allevato, progettato e modellato mediante specifiche antropotecniche, le quali gli permetterebbero di esprimere la tanto agognata libertà e autonomia dai condizionamenti biologici e naturali. Sino al culmine rappresentato dalle teorie post-umaniste, che sognano un definitivo superamento – anche per mezzo dell'integrazione con la macchina – della costituzione biologica e ontologica dell'essere umano. Sulla ricezione del testo e la polemica che ne è scaturita cfr. A. Calligaris, *Peter Sloterdijk: il dibattito che non c'è stato*, in «Aut Aut», 301-302, 2001, pp. 111-119; G. Bonaiuti, *Introduzione* in P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, trad. it. *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006.

tecnologiche, impedendo così all'uomo di liberarsi da condizionamenti biologici che gli consentirebbero di tramutarsi nel totalmente Altro²³¹.

E tuttavia, la trasformazione dell'uomo nel totalmente Altro ipotizzata da Schmitt non concerne, oggi, solo ed unicamente il contesto digitale, ma abbraccia anche una prospettiva condivisa da tutti coloro che si collocano nella variegata e composita galassia dei trans- e post-umanisti. La letteratura e gli autori che ne fanno capo prendono sul serio i concetti di vergogna e dislivello prometeici teorizzati da Anders, realizzando tragicamente molte delle previsioni teorizzate dalla filosofia della tecnica. Con l'uomo prima di tutto assunto come materiale umano soggetto allo sguardo sperimentale della scienza. Una contrazione dello sguardo antropologico che deriva invero dall'insoddisfazione che l'uomo post-moderno, immerso in una contingenza che non può controllare, sperimenta nei riguardi della propria condizione ontologica.

Siffatta percezione soggettiva si dilata nella letteratura trans-umanista, sino a diventare una concreta teoria antropologica che riconosce – come spiega Roberto Marchesini in pieno spirito gnostico (tutt'altro che estraneo a Schmitt) – nel corpo «un fardello da abbandonare», poiché avvertito come portatore di vincoli che limitano le potenzialità e la volontà dell'uomo. Il corpo viene così a coincidere con «una prigione insuperabile che condanna la soggettività alla sofferenza, alla malattia, alla degenerazione, alla senescenza, alla vulnerabilità, alla morte [...]»²³². Di qui l'anelito trans-umanista che, intenzionato a liberare l'uomo dalle catene della biologia e della corporeità, rivendica su di sé lo scopo di fissare una non-mortalità per la soggettività in questa vita. Dando vita a quel «nuovo Leviatano»²³³ che Schmitt assume quale massima espressione del superuomo.

Nel quadro di un futuro orizzonte post-umano in cui l'uomo potrà realmente liberarsi del peso della propria fallacia naturale, Schmitt si esprime, infatti, anche all'interno del *Dialogo sul potere*. Qui il giurista muove da quel razionalismo tecnico-economico veicolante l'idea di un potere capace di trascendere la dimensione specificamente umana. «Il braccio umano che regge la bomba atomica, il cervello umano che innerva i muscoli di tale braccio nel momento decisivo» – osserva Schmitt – «non sono tanto le membra del singolo uomo individuale quanto protesi, parti dell'apparato tecnico

²³¹ Habermas, che a questi temi – come si è visto – ha dedicato pagine importanti, osserva come «il progresso delle scienze biologiche e lo sviluppo delle biotecnologie» rendono possibili interventi innovativi (J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, p. 15). «Ciò che si presentava prima come una natura organica “data” [...] oggi viene a cadere nella sfera della programmazione intenzionale» (*Ibid*). L'uomo diviene mero organismo da disporre e il corredo genetico un difetto da correggere. In questo modo, «viene cancellato il precedente confine tra la natura che *noi siamo* e la dotazione organica che *noi ci diamo*». Il tutto allo scopo di rendere la «contingenza indisponibile» costitutiva dell'uomo come un ostacolo da superare al fine di «poter-essere-se-stessi» (*Ibid*).

²³² R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009, cit. p. 131.

²³³ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 39.

e sociale che produce la bomba e la impiega»²³⁴. Suddetti mezzi sono il mero frutto di una «reazione a catena»²³⁵ dall'uomo meramente provocata, mentre il potere attribuito ai prodotti tecnici si mostra infinitamente più grande rispetto a quello umano. «Ogni nuova macchina» – segnala acutamente Guardini – «significa che l'uomo rimette alla struttura tecnica una prestazione, che aveva prima dominato con il suo patrimonio spiritualmente organico, che oggettivizza quindi qualcosa che originariamente era soggettivo, era parte della sua iniziativa vitale»²³⁶. Tutto ciò certamente «lo alleggerisce; diventa più libero. Ma fa anche in modo che vada persa una possibilità del creare e dello sperimentare, del vivere il mondo e dello sviluppare se stessi»²³⁷. Ecco che l'oggettivazione del mondo si trasforma in reificazione della persona: l'operare proprio della macchina «s'impadronisce degli oggetti multipli, trascurando la loro singolarità, la loro particolarità, e li tratta come se fossero tutti eguali. Anzi, addirittura li rende tutti uguali»²³⁸. Con il singolo che, adattandosi alle dimensioni collettive del nuovo sistema tecnico, rischia di divenire «un semplice soggetto di funzioni»²³⁹, una macchina dispersa nella massa.

Ma per Schmitt il dinamismo interno di questo processo non si limita a ridurre l'uomo a mera funzione. Innescando il processo produttivo di mezzi di distruzione, infatti, «gli inventori inconsapevolmente lavorano al tempo stesso alla nascita del nuovo Leviatano, [...] un superuomo composto di uomini»²⁴⁰. Attraverso la creazione di mezzi tecnici come la bomba l'uomo rinuncia, pertanto, alla possibilità di esercitare il potere che da lui deriva, attribuendolo *in toto* a un prodotto tecnico.

La lettura fenomenologica di Schmitt sembra allora davvero porre in essere la delicata questione della condizione umana, il cui essere naturale e temporale è per l'uomo fonte di insopportabile frustrazione.

D'altra parte, non è nemmeno possibile ignorare il portato strettamente bioetico delle suggestioni schmittiane in ordine al tema del materno. Per quanto Schmitt non potesse prevedere sino a che punto le nuove tecnologie avrebbero potuto influire sull'esperienza della generazione, l'ipotesi che si fa strada nelle parole del giurista richiama alla mente il dispositivo dell'utero artificiale, investito

²³⁴ *Ivi*, p. 38.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ R. Guardini, *Die Maschine und der Mensch*, in Id., *Unterscheidung des Christlichen*, trad. it. *La macchina e l'uomo*, in Id., *Natura Cultura Cristianesimo*, pp. 219-220.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Id., *Lettere dal lago di Como*, p. 30.

²³⁹ Id., *La fine dell'epoca moderna*, p. 62.

²⁴⁰ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 39.

del compito di produrre una rivoluzione etico-antropologica, mediata dalla tecnica, intorno al processo gestazionale. Sicché, oltre a garantire l'autonomia del femminile nel contesto gestazionale e relazionale²⁴¹, l'utero artificiale diverrebbe strumento atto a eliminare il pericolo e la casualità dell'origine, garantendo l'osservazione chiara e distinta dell'esperienza prenatale al di fuori dell'utero materno, ridotto a propaggine di irrazionalità e caso²⁴².

Innalzare l'utero artificiale a strumento atto a contrastare l'oscurità di cui la vita prenatale sarebbe portatrice si traduce nel disperato tentativo di allargare lo spettro semantico della trasparenza quale feticcio dell'odierna società, sino a includere al suo interno anche l'esperienza del materno, pretendendo, conseguentemente, l'eliminazione di ogni forma di segreto in favore della più totale pubblicità²⁴³. Con il rischio, altresì, di minare quel fondamentale diritto al segreto come protezione della dignità personale²⁴⁴. Naturale epilogo non può che essere la trasformazione della donna in vera e propria macchina produttiva; il materno in dispositivo tecnico; e la generazione in semplice produzione²⁴⁵. Scenari che la forza profetica di Schmitt ha sapientemente predetto e che oggi, in una società ampiamente tecnologizzata, trovano la loro più piena manifestazione.

Della forza profetica di Schmitt ne è testimonianza anche un successivo passo, sempre contenuto ne *La sapienza della cella*. Scrive Schmitt:

²⁴¹ È a questo scenario che conduce il concetto di autonomia riproduttiva, in cui diventa possibile riprodursi indipendentemente dall'altro corpo e dalla relazione materna. Già a livello del dispositivo della maternità surrogata, Max Charlesworth spiega come esso sia segnato da «una visione *ottimistica e naïf* della tecnologia come se fosse un valore neutrale» passibile di essere «usata a piacere dalle donne per i loro fini di liberazione» dal controllo maschile (Cfr. M. Charlesworth, *Bioethics in a Liberal Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, trad. it. *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Donzelli, Roma 1996, cit. p. 71). Per approfondimenti si rimanda ad A. Musio, *Baby Boom. Critica della maternità surrogata*, Vita e Pensiero, Milano 2021, pp. 63 ss.

²⁴² Sul punto si vedano le riflessioni del teologo protestante Joseph Fletcher, per il quale l'utero artificiale apre una finestra sul feto in gestazione, di modo da garantire la possibilità di monitorare la vita fetale al di fuori dell'oscurità dell'utero – ridotto a simbolo di deiezione e irrazionalità. Cfr. J. Fletcher, *The Ethics of Genetic Control. Ending Reproductive Roulette*, Anchor Press-Doubleday, New York 1974. Un progetto, è bene dire, sinora fallito, giacché l'utero artificiale risulta incapace di riprodurre in chiave artificiale la placenta – co-costruita da madre e feto – né tantomeno di assumere le sue funzioni di scarto e depurazione delle scorie. In questo senso, la placenta si traduce nel simbolo della resistenza del materno al macchinale.

²⁴³ Scrive Han, sul punto: sebbene la trasparenza sia «evocata nel nome della libertà d'informazione», essa, in realtà, altro non è «che una *dispositivo neoliberale*. Essa volge tutto violentemente all'esterno, perché possa diventare *informazione*. Nelle odierne forme immateriali di produzione, più informazione e più comunicazione significano più produttività, maggior accelerazione e più crescita» (B.-Ch. Han, *Psicopolitica*, p. 18).

²⁴⁴ Cfr. *supra* cap. I e J. Derrida, *Violenza e metafisica*, pp. 157 ss.

²⁴⁵ Ancor più drammatico, in tal senso, lo scenario dipinto dalla filosofa americana Donna Haraway, la cui proposta teorica si introduce nel delicato quadro di una radicale eliminazione della differenza sessuale e del 'nato da donna' in favore dell'integrazione con le macchine: «l'intenso piacere della tecnica, la tecnica delle macchine» – argomenta la filosofia – «non è più un peccato, ma un aspetto dello stare nel corpo. La macchina non è un quid da animare, adorare e dominare; la macchina siamo noi, i nostri processi, un aspetto della nostra incarnazione» (D.J. Haraway, *A Cyborg Manifesto*, Routledge. New York 1991, trad. it. *Manifesto cyborg. Donne tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2019, cit. p. 82). Grazie al passaggio verso l'utero artificiale, Haraway scorge nella creazione di una macchina riproduttiva il definitivo superamento dell'esperienza materna e della condizione del nato da donna, ovvero ciò che contraddistingue gli esseri umani in termini di uguaglianza fondamentale.

«il nostro problema della definizione dell'uomo [sarà superato]. Tutto non sarà che irradiazione. Sono io sulla Terra per lavorare affinché la tecnica ci trasformi in irradiazione? Se così è, agli ordini di chi debbo mettermi per assumere il mio lavoro? Giacché da tempo non sono più solo con me stesso e solitario, anzi, da tempo sono inglobato nell'organizzazione. Sono questioni che non è più consentito nemmeno porre. In generale non devi più far domande, ma rispondere a domande che ti vengono poste. Non siamo noi a stilare il questionario, ma altri, che ti pongono in questione con tutte le tue domande. [...] Vuoi soggiacere di nuovo all'inganno?»²⁴⁶.

L'autoinganno messo a tema da Schmitt dice del rischio che l'uomo corre di restare inglobato nelle maglie del sistema tecnico, facendo esperienza non solo dell'eccesso come patologia tipicamente post-moderna, bensì anche dell'impotenza provata nei confronti dei suoi stessi prodotti, causata dal capovolgimento del suo rapporto con la tecnica. Quest'ultima, infatti – come suggerito anche da Jonas –, non è più pensata come insieme di strumenti volti a colmare le carenze dell'uomo e a potenziarne l'efficienza, ma come perfetto modello a cui l'umanità non può che adattarsi. Questa la significativa indicazione del carattere di autonomia di cui il potere tecnologico appare dotato: un potere assurdo ormai a una dimensione che travalica quella del suo stesso artefice. Il cui sistema ideologico e politico afferente non è, come suggerisce Schmitt, il capitalismo occidentale a trazione americana, né tantomeno il neoliberalismo descritto da un autore come Han – in cui i soggetti si percepiscono come «progetti liberi» che, in virtù della logica dell'imprenditore di sé sottesa al concetto di capitale umano²⁴⁷, «delineano e reinventano se stessi in modo sempre nuovo»²⁴⁸ –, bensì quello del capitalismo della sorveglianza, in cui i soggetti digitalizzati e informazionali si vedono privati di quella autonomia che lo stesso neoliberalismo ha assunto come suo contrassegno specifico.

Attraverso le riflessioni emerse nel passaggio schmittiano appena analizzato, il giurista sembra davvero voler penetrare più in profondità nell'oscuro abisso della tecnica, ponendo questioni di primaria importanza sul piano etico-antropologico – questioni ancor più urgenti nell'odierna società digitale. Il tono rassegnato di Schmitt lascia infatti intravedere il timore rivolto al piano dei nuovi signori del mondo: apparentemente destinato a compiersi. Non solo la realtà e la natura ma anche l'uomo – reso pura irradiazione – esce inevitabilmente trasformato dal potere tecnico. Al punto che,

²⁴⁶ C. Schmitt, *La sapienza della cella*, p. 89.

²⁴⁷ Cfr. GS. Becker, *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, National Bureau of Economic Research, New York 1964, trad. it. *Il capitale umano*, Laterza, Roma-Bari. Per approfondimenti, si vedano, ad esempio: G. Leghissa, *Neoliberalismo*; B.-Ch. Han, *Psicopolitica*. Per una ricognizione critica della nozione di capitale umano nel contesto bioetico si veda A. Musio, *Il capitale in-umano. La bioetica di fronte al "lavoro clinico"*, in «Medicina e Morale», 3, 2016, pp. 293-314.

²⁴⁸ B.-Ch. Han, *Psicopolitica*, p. 9.

ora, non è più dell'uomo e della sua condizione ontologica che ci si deve domandare, ma del totalmente Altro. Per sua natura indefinibile. L'intuizione di Schmitt dice dunque della concreta possibilità del darsi di un orizzonte post-umano, chiamato, evidentemente, a porre in questione molte delle certezze legate alla condizione umana. Il cui spettro semantico viene ora totalmente appiattito sull'accezione negativa di limite e non più di dato naturale. Questo, ultimamente, l'inganno a cui non bisogna soccombere.

Nel quadro sinora delineato sono state prese in esame opere risalenti alla seconda metà del Novecento, anni in cui Schmitt, anche allo scopo di riabilitare la sua figura agli occhi della comunità accademica a seguito dell'esperienza del nazismo, ha esplorato tematiche per certi versi distanti dal sentiero eminentemente politico nel quale vengono collocati i suoi contributi più significativi. Nondimeno, è possibile rintracciare una prima e significativa critica alla tecnica all'interno di un saggio giovanile pubblicato nel biennio 1917-18 dal curioso titolo *I buribunki*²⁴⁹.

8. *Le derive del digitale*

In ordine alle contraddizioni dell'orizzonte tecnologico odierno, il saggio in questione rappresenta la prima componente di una più ampia e successiva contestazione della civiltà moderna, concepita – scrive Galli – quale «civiltà del comfort, del benessere, della piena realizzazione dei desideri materiali e dei sogni terreni del soggetto moderno»²⁵⁰.

Nello scritto, Schmitt finge l'esistenza di una popolazione, i buribunki, e di una scienza che la studia, la buribunkologia. Compito politico fondamentale dei buribunki è redarre giornalmente un diario in cui ogni attimo della loro vita viene passato al vaglio e successivamente inserito in un catalogo universale che comprende l'intero universo della popolazione. Di là dell'apparente sarcasmo narrativo, lo scritto rende visibile una profonda diffidenza verso quella pretesa tipicamente moderna che fa di tutto il reale una materia razionalizzabile, «mostrando cioè» – prosegue Galli – «che il logos del Soggetto e dello Spirito è [...] tautologia che si consegna alla tecnologia»²⁵¹. Di qui l'inconsapevolezza con cui l'uomo consegna alla tecnologia i propri pensieri, le proprie paure e i propri segreti. L'ossessione per la catalogazione propria dei buribuki – plastico

²⁴⁹ C. Schmitt, *Die Buribunken*, «Summa», 1917-18, 4, pp. 89-106; trad. it. in «L'informazione bibliografica», 12, 1996, 3-4, pp. 371-77 (prima parte); pp. 555-63 (seconda parte). Sul punto si veda anche l'interessante saggio di K. Tranter-E. Bikundo (a cura di), *Carl Schmitt and The Buribunks. Technology, Law, Literature*, Routledge, New York 2022.

²⁵⁰ C. Galli, *Carl Schmitt fra i Buribunki*, in «L'informazione bibliografica», 12, 3, 1996, pp. 367-69, cit., p. 369.

²⁵¹ *Ivi*, p. 368.

ritratto dell'*homo technologicus* – va letta come «mediatizzazione della realtà derivante dalla riduzione del mondo a pura immanenza»²⁵².

I buribunki dicono sempre “io”. Individui egocentrici che iscrivono la loro esistenza nelle pagine della storia. Vita, pensieri, speranze e paure: tutte scrupolosamente trascritte, pubblicate e, in ultimo, archiviate. Quella dei buribunki è un’esistenza ridotta alla mera documentazione. Essi fanno tesoro del motto cartesiano *cogito ergo sum*, adattandolo però alla loro personale condizione. Non più penso, dunque sono, ma scrivo, dunque sono; pubblico, dunque sono. E cosa scrivono i buribunki? Scrivono di loro stessi, definiscono la loro biografia. Essi – commenta Schmitt – non sono altro che «una lettera sulla macchina per scrivere della storia»²⁵³.

«Nella cultura iper-buribunkista» – segnala Richard Polt – «siamo essenzialmente giornalisti impegnati in un incessante processo di documentazione. Il presente assume significato solo quando pubblicato. Gli avvenimenti divengono tali solo quando le loro immagini, misurazioni e resoconti vengono pubblicati online. L’esperienza appare priva di realtà finché non viene pubblicizzata e documentata [...]. I piatti non possono essere assaggiati finché una loro immagine non compare sui social. Dimostrare di esserci diventa più importante che esserci realmente»²⁵⁴. A essere trasformata, oltretutto, è la stessa temporalità, che viene ad assumere connotati distorti, sicché ogni aspetto è ridotto a informazione archiviabile e consultabile: «il passato cessa di essere un’eredità da custodire e diventa informazione analizzabile; il presente è un punto di raccolta dati, più che un’opportunità per l’azione; il futuro diventa un agglomerato di informazioni ancora sconosciute [...]»²⁵⁵.

Rispetto a ciò, Schmitt sembra davvero descrivere l’emergere di uno specifico tipo umano – o post-umano. A una prima analisi, infatti, i buribunki rappresenterebbero una celebrazione dell’esistenza informazionale, mostrandosi quali soggetti perfettamente integrati all’interno di questo peculiare sistema di produzione. Il processo di «digitalizzazione dell’esistenza umana» – scrive Tranter – «ha reso il soggetto più consapevole di come egli, consciamente o inconsciamente, generi un flusso continuo di dati, e di come questi dati vengano abitualmente utilizzati per scopi politici ed economici»²⁵⁶. Nondimeno, il modo di esistenza proprio dei buribunki non va oltre all’anticipazione dell’esperienza *onlife*, per cui i soggetti odierni producono un flusso di informazioni infinito e inestinguibile. Se l’esistenza informazionale incentrata sull’uso dei *social*

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ C. Schmitt, *I buribunki*, p. 560.

²⁵⁴ R. Polt, *Inauthentic temporality and the age of hyperburibunkism*, in K. Tranter-E. Bikundo, *Carl Schmitt and The Buribunks*, pp. 81-99, cit. p. 91.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 81.

²⁵⁶ K. Tranter-E. Bikundo, *Carl Schmitt and The Buribunks*, p. 41.

media sembra presentare tratti tipicamente buribunkiani – poiché incentrata sulla spasmodica produzione di informazioni personali, poi accuratamente archiviate –, la sostanziale e decisiva differenza risiede nella forma di potere che alimenta tali pratiche.

I buribunki si trovano costretti a scrivere i loro diari da un potere politico tirannico. Rifiutarsi di compilare i diari e archiviare le informazioni li avrebbe condotti alla morte. Diversamente, nella dinamica dell'*onlife* gli utenti social agiscono liberamente, pubblicando sui loro profili social informazioni concernenti le loro esperienze e le loro storie di vita. Anche in questo secondo caso, tuttavia, è in gioco un potere che sorregge tale prassi: il capitalismo della sorveglianza, che fa di molti dei dati degli utenti raccolti sul web un surplus comportamentale da poter rivendere al miglior offerente per pratiche commerciali, di previsione e vendita.

Nel regime del capitalismo della sorveglianza gli utenti social, a differenza dei buribunki, non sono obbligati da un potere politico, ma assecondati da un potere economico che incoraggia la pubblicità di esperienze quotidiane nell'universo digitale.

Nondimeno, lo scenario delineato da Schmitt in questo breve racconto giovanile, pur non riuscendo a coglierne il nucleo centrale, anticipa molte delle dinamiche oggi evidenti all'interno della società digitale. Opportunamente, Han individua quale tratto configurante l'attitudine contemporanea il fenomeno della «trasparenza»²⁵⁷. Se quella attuale è una società della trasparenza e dell'esposizione è perché, da un lato, «le cose [...] rinnegano la propria singolarità» – a dire che «la società della trasparenza è un *inferno dell'Uguale*»²⁵⁸ –, dall'altro «nella società esposta ogni soggetto è oggetto pubblicitario di se stesso. Ogni cosa è valutata secondo il suo valore di esposizione. [...] Tutto è rivolto all'esterno, svelato, denudato svestito ed esposto. L'eccesso di esposizione fa di ogni cosa un prodotto che è “votato, nudo, senza segreto, al divoramento immediato”»²⁵⁹. Questo il destino a cui incorrono le vite di coloro che, giornalmente, espongono la propria intimità e le proprie fragilità esistenziali sui *social media*, trasformando così le proprie esperienze in prodotti pubblicitari soggetti al giudizio altrui – anonimo e non.

In un senso ancora più drammatico, l'intento che soggiace alla raccolta e alla pubblicazione dei diari dei buribunki è quello di fissare la narrativa nel futuro, nonché ricercare l'immortalità storica. A dire che – osserva ancora Tranter – «la vita e la morte del singolo buribunko [...] non sortiscono alcun effetto sul flusso della storia. [...] I singoli individui vengono iscritti in un processo di

²⁵⁷ B.-Ch Han, *La società della trasparenza*.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 10.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 25.

archiviazione storica»²⁶⁰. Analoga dinamica a quella riscontrabile, ad esempio, su *Instagram*, i cui utenti, oltre a poter pubblicare “storie” che restano *online* per ventiquattro ore, possono fissare nel loro profilo le cosiddette “storie in evidenza”, che restano fruibili agli utenti esterni per un tempo illimitato.

Gli utenti *social* sembrano condividere, in tal senso, la medesima condizione esistenziale dei buribunki, i quali dicono di se stessi: «siamo lettere cadute dalla mano dello spirito del mondo scrivente e ci diamo coscientemente a questa potenza scrivente»²⁶¹. Una libertà certamente tendenziosa, e tuttavia sufficiente a diffondere il fenomeno dell’«iper-buribunkismo»²⁶², orientato, sulla scorta del *diktat* della trasparenza, a rendere ogni informazione potenzialmente accessibile a chiunque, immediatamente. Ma il lato contraddittorio dell’odierna trasparenza sta nel suo accompagnarsi con la menzogna, poiché la maggior parte degli utenti *social* non mostra al proprio pubblico la vera immagine di sé. Refrattari alla verità, essi elaborano una rappresentazione di sé propriamente altra rispetto alla realtà, al prezzo di un processo che, riducendo le storie di vita a meri oggetti esperibili, altera il piano dell’esperienza, che da soggettiva si fa oggettiva. E tuttavia, proprio la trasparenza è l’illusione che Zuboff tenta di smascherare.

Nel contesto segnato dal capitalismo della sorveglianza, infatti, per quanto esso sia a tutti gli effetti contrassegnato dal paradigma informazionale, i dati e le informazioni che vengono quotidianamente pubblicate sulle piattaforme social non sono realmente reperibili e consultabili da chiunque sia in grado di effettuare una ricerca sul web.

La difficoltà osservata da Zuboff concerne quello che l’autrice definisce il «*problema dei due testi*»²⁶³. Il meccanismo pervasivo alla base del capitalismo della sorveglianza conduce alla produzione di due testi elettronici, certamente connessi, ma al contempo distinti. Del primo testo, l’autore è l’utente social che pubblica i propri post o le proprie storie per renderli fruibili agli altri utenti dell’universo digitale. L’illusione prodotta da questo primo testo è quella di un nuovo e radicale spazio di autonomia in cui il soggetto sarebbe unico autore della propria identità digitale. Una logica, quella sottesa a tale dinamica, che mostra invero significative analogie con l’agire proprio del soggetto romantico, il quale, in forza di un radicale occasionalismo, riduce il mondo a puro svago, aggirando il portato etico implicito in ogni decisione. E tuttavia, le dinamiche pertinenti al digitale superano di gran lunga le finalità preposte dall’occasionalismo romantico. Il mondo

²⁶⁰ K. Tranter-E. Bikundo, *Carl Schmitt and The Buribunks*, p. 44.

²⁶¹ C. Schmitt, *I buribunki*, p. 561.

²⁶² R. Polt, *Inauthentic temporality and the age of hyperburibunkism*, in *Ivi*, pp. 81-99.

²⁶³ S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, p. 197.

attuale appare difatti forse troppo contraddittorio, imperfetto e insanabile per poter essere corretto dal gioco romantico, rendendo così imprescindibile l'apporto della tecnologia, che, per far fronte a tali difficoltà, dà occasione al soggetto di creare dal nulla un nuovo mondo interamente personalizzabile e plasmabile nel quale emigrare digitalmente. Con il rischio che la “perfezione” di questo universo alternativo possa condurre l'uomo a sostituirlo a quello fisico attribuendogli lo status di unico mondo reale. Portando così all'estremo la logica occasionalistica intuita da Schmitt alla fine degli anni '10.

Diversamente, del secondo testo l'autore non è il soggetto. Mediante la creazione del primo testo, l'utente non farebbe altro che fornire materia prima per il darsi del testo ombra. A dire che tutto ciò che è liberamente reso pubblico dal soggetto diviene obiettivo per l'estrazione di informazioni da parte dell'intelligenza artificiale e degli algoritmi – quello che Zuboff definisce «*surplus comportamentale privato*»²⁶⁴. In questo secondo testo – l'insieme delle foto cancellate dalle piattaforme social, i profili visitati, le canzoni ascoltate, i siti web consultati l'esperienza si riduce a materia prima da sfruttare e analizzare per fini commerciali dettati dalla logica capitalista. Il problema più significativo, però, è che gli utenti non possono astenersi dal contribuire a questo secondo testo, che si nutre delle loro esperienze anche quando utilizzano il web e i social per ragioni impellenti. Pertanto, «siamo la fonte che dà vita a tale tesoro, ma questo testo parla *di noi*, non è *per noi*. Viene creato, sostenuto e sfruttato al di fuori della nostra consapevolezza, a beneficio di altri»²⁶⁵. Producendo, di conseguenza, sostanziali asimmetrie tra potere e sapere, con gli utenti preclusi dall'accesso a quelle stesse informazioni che pure elaborano. Il tutto generando un cortocircuito identitario, nella misura in cui, da un lato, l'identità digitale diviene oggetto di conoscenza totale solo per le *companies* – le uniche ad avere accesso al testo ombra, precluso agli utenti –, dall'altro lo spasmodico utilizzo delle tecnologie digitali rischia, come già osservato, di sovrapporre l'identità reale a quella digitale, precludendo quindi ai soggetti di conoscere pienamente se stessi.

9. *La decisione ultima*

Ecco che di fronte allo scenario sinora profilato la frase di Däubler posta al finale del *Dialogo sul potere* assume una nuova sfumatura semantica: «nonostante tutto essere uomo resta una

²⁶⁴ Ivi, p. 18.

²⁶⁵ Ivi, p. 198.

decisione!»²⁶⁶ viene ora a significare non un monito volto a rimarcare la dipendenza creaturale dell'uomo, ma un avvertimento legato alla necessità di non disperdere la consapevolezza della propria umanità di fronte al poderoso potere della tecnica. La difficoltà di questo intento – osserva Guardini – sta nel riuscire a «*governare*» il potere: un «*governare* [che] è una posizione umana, morale e spirituale, [che] contiene anzitutto la coscienza del come il mondo futuro sarà e del come esso è affidato all'uomo, a ciascun uomo nel posto che occupa»²⁶⁷. È la consapevolezza che «un tale potere può essere tenuto a freno solo dalla responsabilità. Nessun paragrafo di costituzione, nessuna alta corte di giustizia può essere di aiuto, se l'uomo medio non sente che la *res publica*, il bene comune di un'esistenza libera e dignitosa, è affidata nelle sue mani»²⁶⁸. L'invito – la cui urgenza è comune sia a Schmitt che a Guardini – è dunque rivolto alla necessità di preservare un margine di umanità: la sola condizione per mezzo della quale l'uomo può auto-limitare il potere che gli deriva dalla conoscenza scientifica e dalla sua applicazione. La decisione schmittiana intorno alla tecnica viene così ad assumere una seconda dimensione: non più solo politica – vale a dire rivolta alla necessità di domare quella forza scatenata produttrice di una de-politicizzazione su scala globale – ma anche etica: qualora l'applicazione del potere tecnico proseguisse imperterrita, la libertà – per quanto problematica possa risultare tale categoria alle latitudini schmittiane – verrebbe disconosciuta quale esperienza determinante l'umana esistenza. A dire che la responsabilità riposa ultimamente nelle mani dell'uomo, che in questo momento storico è obbligato a governare le sue capacità, le sue invenzioni e il suo potere perché non si rivolgano contro di lui. Il decidersi politicamente intorno alla tecnica cela dunque un recondito intento: la responsabilizzazione dell'umano di fronte alla potenza disumanizzante della tecnica. Responsabilità che se rimane prima e soprattutto del singolo, allora l'insistenza sul singolo si accompagna sempre a una prospettiva che ha come riferimento l'orizzonte dell'intera umanità: vale a dire l'idea di una solidarietà rivolta all'intero genere umano. Smarrire questo senso di responsabilità significherebbe scivolare in un pericoloso anti-umanesimo.

Le analisi sin qui condotte mostrano chiaramente come il tracciato teorico di Schmitt non resti inglobato nel sentiero del politico, ma, al contrario, mostri una profonda sensibilità per tematiche che, in un certo senso, esulano da una riflessione meramente politica. Attraverso i passaggi contenuti nei saggi analizzati, Schmitt dimostra di essere in grado di attribuire alla questione della tecnica un'autonomia tematica degna delle più rinomate e influenti riflessioni novecentesche sul

²⁶⁶ C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, p. 44.

²⁶⁷ R. Guardini, *Il potere*, p. 191.

²⁶⁸ *Ibid.*

tema. Contro una narrazione che vorrebbe il giurista solo interprete della politica moderna, delle sue contraddizioni e della sua crisi, ne emerge una seconda, accostabile alla prima, che restituisce un'immagine dell'autore non solo come giurista e "politologo", ma anche e soprattutto come pensatore poliedrico che, grazie alla sua capacità intuitiva, è riuscito a prevedere scenari oggi pienamente realizzati, sino al punto di poter essere considerato uno dei primi pensatori ad aver colto una definizione non-strumentale della tecnica, intuendone piuttosto il carattere metafisico, decostruttivo sul piano etico-antropologico.

EPILOGO

Il tracciato argomentativo delineato in queste pagine ha assunto la tecnica quale filo conduttore allo scopo di ripensare e approfondire, declinandole in senso etico e antropologico, alcune delle più rilevanti e discusse categorie schmittiane.

A dispetto dell'autonomia rivendicata da Schmitt, il politico ha mostrato più di qualche debito nei confronti di una prospettiva eminentemente etica. La nota critica all'umanitarismo e al liberalismo, l'enfasi posta sulla figura del nemico, il tema della malvagità umana ripresa da Hobbes, persino il tracciato istituzionalista degli anni '30, celano una volontà di prendere posizione di fronte a questioni non solo politiche, ma etico-politiche e antropologiche.

Di questo celato intento ne risente anche la discussione attorno alla questione della tecnica. Questa, inizialmente concepita quale centro di riferimento proprio del XX secolo, si presenta quale propaggine della definitiva neutralizzazione del conflitto politico. Lo scopo: pace universale all'interno di un rinnovato uni-verso globalizzato. Nessun intento moralistico o umanitario, però. Solo la volontà di istituire un unico centro di potere globale che possa regnare e dominare la terra intera. Sono queste le categorie da cui Schmitt non si discosta e che continua a ripetere, in modo insistito e con fare imperterrito, come dimenticandosi dell'abisso di male che proprio la prospettiva umanitaria e del primato del diritto internazionale avevano inteso invece scongiurare. Dietro questo processo stanno per Schmitt gli Stati Uniti d'America, patria di quel liberalismo da lui così profondamente detestato. Qui il *caveat* con cui le tesi di Schmitt vanno considerate e per cui devono essere maneggiate con cura – per quanto resti evidente il suo intento non solo politico ma anche etico di scongiurare il radicarsi di una *Weltanschauung* liberale che non riesce ad accettare. Si spiega così la sua rivendicazione – per alcuni realistica – di un pluri-verso composto da svariati centri di potere, altamente conflittuale (almeno in potenza), che sia però capace di essere omogeneizzante sul piano nazionale – trasformando così tragicamente l'omogeneità in un bene da perseguire –, custode del *nomos* quale processo di appropriazione e spartizione della terra.

Risulta dunque chiaramente percepibile come la valorizzazione del pluri-verso da parte di Schmitt differisca sostanzialmente da un concetto ampio ed effettivo di pluralità che pare essere un valore se riguarda lo spazio politico esterno, mentre più problematica è la sua presenza all'interno del quadro nazionale.

Nel nuovo scenario post-statuale dipinto da Schmitt resta infatti comunque ancora centrale l'idea di un'omogeneità che dovrebbe accomunare i componenti dello spazio politico. Un'omogeneità fondata sull'atto (reale e non metaforico) di occupazione della terra e sulla condivisione, al suo

interno, di pratiche comuni, valori e tradizioni: solo un atto di appropriazione/occupazione della terra consente a una comunità di esistere.

Comunque si valuti sul piano morale l'impianto schmittiano, il suo intento è chiaro: risoluzione, decisionismo, etica della serietà della vita. Di qui la minaccia rappresentata dalla tecnica quale veicolo decisivo della neutralizzazione del politico sotto le spoglie della promozione di una pace globale che i decenni dopo la morte di Schmitt e il tempo presente continuano a evocare.

Il tracciato politico rappresenta però solo uno dei volti della tecnica e lascia spazio a un percorso teorico – come sempre nel caso del nostro autore – di natura teologica. I più pregnanti concetti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Questo il credo alla base della teologia politica schmittiana. Non molto, però, viene detto, nel saggio del '22, a proposito di quale sia la teologia da cui debbano essere presi in salsa secolarizzata i concetti politici, né tantomeno sulla tipologia del loro legame.

Che Schmitt abbia ricevuto un'educazione cattolica è un fatto assodato. Che il cristianesimo di Schmitt appaia, spesso e volentieri, ambiguo e strumentale è altrettanto noto. Più che fare politica cattolica, Schmitt sarebbe un giurista che di cattolico avrebbe solo la formazione. Un itinerario, il suo, quindi ben lontano da quello di un autore come Guardini.

In questo quadro, duplice è l'ipotesi interpretativa elaborata in relazione al nesso tra teologia e politica in Schmitt: semplice analogia orientata a rafforzare l'argomentazione – quando non strumentalizzata per fini politici; verità fondativa e fondante l'architettura concettuale di tutto il suo pensiero. Quest'ultima la tesi che prende corpo all'interno degli scritti di Meier, dove l'intento è dimostrare, in Schmitt, la natura sostanziale del nesso teologico-politico. La Rivelazione viene qui a coincidere con il dato ultimo del paradigma schmittiano. Genesi 3:15 ne rappresenterebbe l'incontestabile verità: primo veicolo dell'inimicizia e dell'ostilità sarebbe la stessa Parola di Dio, che non presenta più in questa interpretazione il tipo della "buona novella", dell'annuncio della salvezza offerta da Dio attraverso Cristo e il dogma dell'Incarnazione. Schmitt incoraggerebbe, così, l'uomo a prendere posizione nello scontro decisivo tra Gesù e l'Anticristo, tra Dio e il Diavolo, tra il bene e il male. Con la tecnica strumento privilegiato per attuare il piano congegnato dalle forze del male che si servirebbero, così ancora nell'interpretazione di Meier, dei progetti (davvero buoni) di pace e sicurezza per mascherare la verità di Genesi 3:15.

Rispetto a ciò, l'enfasi con cui Schmitt argomenta a favore della necessità del nemico, dello scontro mortale, così come la dottrina del *Großraum* incentrata sulla nozione di *pluri-verso*, si pone in tensione con la vera natura del messaggio cristiano, da sempre promotore di ideali di pace e fratellanza. L'unicità e l'universalità, veicolate dal mistero salvifico di Cristo, possiedono infatti il

merito di illuminare il carattere universale della salvezza. Nondimeno, dalla lettura di Meier si riscontra come questa universalità, che Schmitt non può misconoscere, venga da lui messa in secondo piano rispetto all'ostilità dichiarata in Genesi 3:15 che dal punto di vista della teologia cristiana, dovrebbe comunque essere reinterpretata e riletta – fine che trascende comunque i compiti del nostro lavoro – alla luce del Nuovo Testamento e del suo messaggio.

Numerose ed evidenti sono le incongruenze derivanti da questo nodo che nel Corso del Lavoro sono riultate evidenti quando si è colta la seconda fonte – e forse la vera fonte – ispiratrice di Schmitt: il dualismo manicheo.

Tormentato e instabile è, difatti, il rapporto tra Schmitt e il cristianesimo. Quella che Borghesi, riferendosi ad autori come Bendersky e Tommissen, definisce la narrazione standard individua in Schmitt un autore di nota formazione cattolica, certamente fedele ai dogmi religiosi, almeno sino agli anni '20, quando rivede il proprio inquadramento concettuale e categoriale in favore di un decisionismo laico. Meno battuto è invece il tracciato – proposto da Borghesi – che scopre nei diari personali un occultato manicheismo – influenzato in larga parte dal dualismo weiningeriano – che riemerge regolarmente nei momenti di massima crisi esistenziale. Ma quello schmittiano, pur accettando i precetti fondamentali della narrazione gnostica, è un manicheismo eterodosso. Perché di fronte al dualismo divino che opera una separazione tra un Dio straniero rispetto al mondo e un Dio creatore, Schmitt decide per il secondo. Rigettando la natura benevola e misericordiosa del Dio straniero, Schmitt si schiera in favore del Dio della Legge, crudele e tirannico. Egli è il Dio del politico, promotore di una legge morale crudele, favorevole all'ostilità e alla guerra funzionali al ristabilimento dell'ordine politico.

In questo quadro, risulta evidente come il processo di secolarizzazione dei concetti politici moderni assuma come modello una teologia gnostico-manichea imperniata su un dualismo radicale tra due divinità – l'una buona, l'altra malvagia – e non una teologia di matrice cristiana fondata sulla fede di un unico Dio amorevole e compassionevole.

Il quadro di riferimento muta però nuovamente negli anni '50, quando Schmitt, di fronte al dilagare del fenomeno tecnico, riscopre il valore della corporeità alla luce di un tracciato che riabilita la dimensione ontologica della persona e la centralità della *physis* umana, la cui urgenza si rende tale proprio in considerazione del nuovo corso inaugurato dalla tecnica moderna: espressione di un potere umano dirompente e inarrestabile, esigente un senso di responsabilità capace di delinearne i limiti operativi e di esercizio.

È a questa altezza che si colloca l'ulteriore dimensione della produzione schmittiana. Etica, antropologica e a-politica, tale rinnovata cornice – assieme a quella teologica – pare sovvertire

l'iniziale giudizio circa l'unilateralità della critica schmittiana della tecnica. Quest'ultima ora non più assunta quale vettore di una rivoluzione uniformante su scala globale atta a produrre una totale spoliticizzazione, ma altresì come fenomeno di ampia e complessa portata, dotato di una sua specifica autonomia. Di qui la ragione per la quale il tracciato teorico di Schmitt continua a presentare una profonda sensibilità filosofica – per quanto mai realmente in primo piano sulla scena – volta a esplicitare le derive implicite nella riconfigurazione del rapporto tra l'uomo e la tecnica. Dimostrando così la volontà, da parte del giurista, di oltrepassare la sfera del politico sulla base di una lettura che non rivela solo la perspicace accortezza di Schmitt nel riconoscere alla tecnica un certa spiritualità e non un mero carattere strumentale, quanto più la capacità, in questo suo giudizio, di anticipare alcune fra le più note riflessioni novecentesche intorno al suo senso e significato.

Il senso di responsabilità che Schmitt pone in primo piano in scritti tardi quali *Dialogo sul potere* e *Dialogo sul nuovo spazio* trova la sua ragion d'essere nei mutamenti profondi che la tecnica ha prodotto a livello antropologico ed esistenziale. È l'umanità – sembra lasciare intendere più volte il giurista – a essere messa in pericolo dal nuovo corso intrapreso dallo sviluppo tecnologico. Quest'ultimo produce cambiamenti tali da ridurre questioni decisive sul piano politico, sociale, etico e antropologico in mere incombenze tecniche agevolmente risolvibili. A dire che la storia umana, grazie alla tecnica, avrebbe intrapreso una rotta ormai già definita tendente a uno stadio congetturato di avanzamento tecnologico così evoluto da ridurre i “vecchi” problemi a semplici retaggi di un'epoca antiquata e obsoleta.

Di fronte a questo inquietante scenario, Schmitt rimarca la filiazione dell'uomo dalla terra. Un legame immortale dal quale ultimamente dipende, secondo il giurista, la condizione ontologica dell'uomo. L'uomo è figlio della terra, non del mare, perché è sulla terra che nasce il diritto. È sulla terra che l'uomo edifica le proprie città e istituisce le comunità. La terra è soggetta alla potenza del diritto, che ne limita i confini creando luoghi abitabili nei quali affiorano culture e tradizioni che definiscono la storia dell'uomo. «L'uomo è un essere terrestre [...] che calca la terra»¹. Ma posto di fronte ai miglioramenti offerti dalla tecnologia, egli dimentica la propria origine – quindi la propria umanità. Nel nuovo scenario post-moderno dominato dalla circolarità tra scienza e tecnica, scrive con parole profetiche Schmitt, «il nostro problema della definizione dell'uomo [sarà superato]. Tutto non sarà che irradiazione»². L'«uomo [...] è qualcosa che deve essere superato»³. Al punto

¹ C. Schmitt, *Terra e mare*, p. 11.

² Id., *La sapienza della cella*, p. 89.

³ *Ibid.*

che «non sarà più generato e non più concepito e non più partorito»⁴, come alcuni scenari delle biotecnologie oggi continuano a documentare.

In questo quadro, l'uomo deve conservare la memoria della propria origine, maturare un nuovo senso di responsabilità nei confronti di ciò che, la tecnologia, realmente, non è autonomo, ma frutto dei propri sforzi e del proprio genio: esercizio di un potere, che, in quanto tale, può e deve essere controllato. «Nonostante tutto essere uomo resta una decisione!»⁵.

⁴ *Ivi*, p. 88.

⁵ *Id.*, *Dialogo sul potere*, p. 44.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Carl Schmitt consultate

SCHMITT, C., *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, in «Strafrechtliche Abhandlungen», Karl von Lilienthal in der Schletterschen Buchhandlung, Breslau 1910.

SCHMITT, C., *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Beck, München 1912, trad. it. *Legge e giudizio*, Giuffrè, Milano 2016.

SCHMITT, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Duncker & Humblot, Berlin 1914, trad. it. *Il valore dello stato e il significato dell'individuo*, Il Mulino, Bologna 2013.

SCHMITT, C., *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Georg Müller, München 1916, trad. it. *Aurora Boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, ESI, Napoli 1995.

SCHMITT, C., *Die Buribunken*, «Summa», 1917/18, 4, pp. 89-106; trad. it. in «L'informazione bibliografica», 12, 1996, 3-4, pp. 371-77 (prima parte), pp. 555-63 (seconda parte).

SCHMITT, C., *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in «Summa», I, 1917/1918, 2, trad. it. *La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, Giuffrè, Milano 1986.

SCHMITT, C., *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, München 1919, trad. it. Giuffrè, Milano 1981.

SCHMITT, C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsbegriffs bis zum proletarischen Klassenkampf*, München-Leipzig 1921, trad. it. *La dittatura*, Settimo Sigillo, Roma 2006.

SCHMITT, C., *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie*, in M. Paly (a cura di), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, 2 voll., Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1922, vol. II, pp. 3-35.

SCHMITT, C., *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution*, in «Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie», XVI, 1922, pp. 121-131.

SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1922, trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio-P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-86.

SCHMITT, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart 1923, trad. it. Il Mulino, Bologna 2010.

SCHMITT, C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin 1923, trad. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino 2004.

SCHMITT, C., *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928, trad. it. *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984.

SCHMITT, C., *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, 1929, trad. it. in Id., *Le categorie del politico*, pp. 167-183.

SCHMITT, C., *Staatsethik und pluralistischer Staat*, 1930, in Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, trad. it. *Etica dello Stato e Stato pluralista*, in Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg-Wandsbek 1940, trad. it. *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, Giuffrè, Milano 2007, pp. 217-236.

SCHMITT, C., *Der Hüter der Verfassung*, Mohr, Tübingen 1931, trad. it. *Il custode della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1981.

SCHMITT, C., *Der Begriff des Politischen* Duncker & Humblot, Berlin 1932, trad. it. *Il concetto di politico*, in Id., *Le categorie del politico*, pp. 101-165.

SCHMITT, C., *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Berlin 1932, trad. it. *Legalità e Legittimità*, Il Mulino, Bologna 2018.

SCHMITT, C., *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politische Einheit*, Hanseatische Verlag, Hamburg 1933, trad. it. *Stato, movimento, popolo. La triplice articolazione dell'unità politica*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005 pp. 255-312.

SCHMITT, C., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatisch, Hamburg 1934, trad. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, Giappichelli, Torino 2002; trad. it. parz. *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie del politico*, pp. 247-75.

SCHMITT, C., *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen jüdischen Geist*, 1936.

SCHMITT, C., *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes* in: «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie» 30 (1936/37), trad. it. *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio* in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè Milano 1986, pp. 45-56.

SCHMITT, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart 1938, trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 39-128.

SCHMITT, C., *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin-Wien-Leipzig 1939,

trad. it. *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale*, Settimo Sigillo, Roma 1996, cit. p. 3. Ora in Id., *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblodt, Berlin 1995, trad. it. *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015, pp. 103-198.

SCHMITT, C., *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig 1942, trad. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002.

SCHMITT, C., *Beschkuner wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, in «Das Reich», 1942, trad. it. *Acceleratori involontari. Ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, pp. 200-213.

SCHMITT, C., *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Greven, Köln 1950, trad. it. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano 1987.

SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Greven, Köln 1950, trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europeum»*, Adelphi, Milano 1991.

SCHMITT, C., *Drei Möglichkeiten eines christliche Geschichtsbildes*, ma pubblicato con il titolo redazionale *Drei Stufen historischer Sinngebung*, in «Universitas», 8, 1950, pp. 927-931, trad. it. *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso*, pp. 249-254.

SCHMITT, C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven, Köln 1950, trad. it. *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano 1996.

SCHMITT, C., *Die Einheit der Welt*, in «Merkur», VI, 1, 1952, ora in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, pp. 269-285.

SCHMITT, C., *Nehmen/Teilen/Weiden*, in «Gemeinschaft und Politik», I, fasc. 3, 1953, trad. it. *Appropriazione/divisione/produzione* in Id., *Le categorie del politico*, pp. 295-312, cit. p. 295.

SCHMITT C., *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Klett-Cotta, Stuttgart 1954, trad. it. *Dialogo sul potere e sull'accesso al potente*, in Id., *Dialogo sul potere*, Adelphi, Milano 2012, pp. 11-44.

SCHMITT, C., *Gespräch über den neuen Raum*, Klett-Cotta, Stuttgart 1954, trad. it. *Dialogo sul nuovo spazio*, in Id., *Dialogo sul potere*, pp. 47-89.

SCHMITT, C., *Nomos - Nahme - Name*, in ID., *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, Glock & Lutz, Nürnberg, 1959, pp. 92-105, trad. it. *Nomos-Presa di possesso-Nome*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, pp. 338-367.

SCHMITT, C., *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «DS», 1965, n. 1, pp. 51-69, trad. it. *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in Id., *Sul Leviatano*, pp. 129-165.

SCHMITT, C., *Die Tyrannei der Werte*, 1967, trad. it. *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano 2008.

SCHMITT, C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, trad. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992.

SCHMITT, C., *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*, in «Der Staat», 1978, pp. 321-339, trad. it. *La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio alla legalità e superlegalità giuridica*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, pp. 450-487.

SCHMITT, C., *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, trad. it. *Glossario*, Giuffrè, Milano 2001.

SCHMITT, C., *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interuentionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, in *Staat, Großraum, Nomos Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin 1995, trad. it. *L'ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale con divieto di intervento per potenze straniere. Un contributo sul concetto di impero nel diritto internazionale*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, pp. 101-198.

SCHMITT, C., *Jugendbriefe. Briefschaften an seine Schwester Auguste 1905 bis 1913*, Akademie Verlag, Berlin 2000.

SCHMITT, C., *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, Akademie Verlag, Berlin 2003.

SCHMITT, C., *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Akademie Verlag, Berlin 2005.

SCHMITT, C., *Tagebücher 1930 bis 1934*, Akademie Verlag, Berlin 2010.

SCHMITT, C., *Der Schatten Gottes. Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924*, Duncker & Humblot, Berlin 2014.

SCHMITT, C., *Tagebücher 1925 bis 1929*, Duncker & Humblot, Berlin 2019.

Letteratura secondaria

BADII, R., *Il rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, AlboVersorio, Milano 2010.

- BALIBAR, E., *Lo spettro del Dio mortale. Hobbes, Schmitt e la sovranità*, a cura di G. Scotto, Rogas Edizioni, Roma 2022.
- BATTISTA, L., *Assolutismo teologico e modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l'interpretazione di Thomas Hobbes*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 84/2, 2018, pp. 592-609.
- BENDERSKY, J. W., *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton 1983, trad. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, Il Mulino, Bologna 1989.
- BENOIST, A. de, *Carl Schmitt. Internationale Bibliografie Der Primär-und Sekundärliteratur*, Arez, Graz 2010.
- BIRAL, A., *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato*, Arsenale, Venezia 1981, pp. 103-125.
- BLUMENBERG, H.-SCHIMMITT, C., *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, trad. it. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- BOLAFFI, A., *Storia di un incontro*, in «Il Centauro», 1982, 5, pp. 189-194.
- BORGHESI, A., *Carl Schmitt. Dal manicheismo alla teologia politica*, Studium, Roma 2024.
- CROCE, M.-SALVATORE, A., *L'indecisionista. Carl Schmitt oltre l'eccezione*, Quodlibet, Macerata 2020.
- ID., *Che cos'è lo stato d'eccezione*, nottetempo, Roma 2022.
- ID., (a cura di), *Teologia politica cent'anni dopo*, Quodlibet, Macerata 2022.
- DI MARCO, G.A., *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida Editori, Napoli 1999.
- D'ORS, A., *Teología política. Una revisión del problema*, «Revista de estudios políticos», 205, 1976, pp. 41-80.
- FAZIO, G.-LIJOI, F. (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 2019.
- FOX, B.J., *Carl Schmitt and Political Catholicism. Friend or Foe?*, New York Graduate Center, New York City 2015.
- GALLI, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.
- GALLI, C., *Carl Schmitt fra i Buribunki*, in «L'informazione bibliografica», 12, 3, 1996, pp. 367-369.
- GALLI, C., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008.

- GALLI, C., *Schmitt e Hobbes: una strana coppia?*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, pp. 7-32.
- GAZZOLO, T., *La fatticità del diritto. Il nazismo e la fine delle "vecchie distinzioni"*, in T. Gazzolo-S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco. Carl Schmitt davanti al nazismo*, Quodlibet, Macerata 2022, pp. 229-252.
- HOFFMANN, H., *Legitimität gegen Legalität. Der Weg Der politische Philosophie Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlin 1964, trad. it. *Legittimità contro Legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, ESI, Napoli 1999.
- HOHENDAHL, P., *Political Theology Revisited. Call Schmitt's Postwar Reassessment*, in «Konturen», University of Oregon, 2008, pp. 1-28.
- LÖWITH, K., *Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt* in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. VIII, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 32-71, trad. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Morano Editore, Napoli 1967, pp. 113-161.
- MAGALHÃES, P. T., *A Contingent Affinity: Max Weber, Carl Schmitt, and the Challenge of Modern Politics*, in «Journal of the History of Ideas, 77/2, 2016, pp. 283-304.
- MALETTA, S., *Immanentismo e teologizzazione del conflitto. A partire da Carl Schmitt*, in F. Bonicalzi (a cura di), *Pensare la pace. Il legame imprendibile*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 243-259.
- MCCORMICK, J.P., *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, Cambridge-UK 1997.
- MEIER, H., *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie un Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart/Weimar 1994, trad. it. *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra teologia politica e filosofia politica*, Cantagalli, Siena 2014.
- MEHRING, R., *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, C.H. Beck Verlag, München 2009 (ed. inglese *Carl Schmitt. A biography*, Polity Press, Cambridge 2014).
- ID., *A "Catholic Layman of German Nationality and Citizenship"? Carl Schmitt and the Religiosity of Life*, in J. Meierhenirch-O. Simons (a cura di), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, New York 2016, pp. 73-95.
- MOMMSEN, W., *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Mohr Siebeck, Tübingen 1974 (ed. or. 1959), trad. it. *Max Weber e la politica tedesca, 1890-1920*, Il Mulino, Bologna 1993.
- MORI, L., *Max Weber e il carisma tra elezione popolare e lavoro parlamentare*, in «Etica & Politica», XVI, 2014, 1, pp. 715-731.
- MOUFFE, C., *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London-New York 1999.

- ID., *On the Political*, Routledge, London 2005, trad. it. *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Mondadori, Milano 2007.
- MUSIO, A., *Nel labirinto della sovranità*, in A. Papa (a cura di), *Il pensiero plurale*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 93-116.
- NICOLETTI, M., *Alle radici della "teologia politica" di Carl Schmitt: gli scritti giovanili (1910-1917)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 10, 1984, pp. 255-316.
- ID., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.
- NIEKISCH, E., *Zum Begriff des Politischen*, in «Widerstand. Zeitschrift für nationalrevolutionäre Politik», VIII, 12, 1933, pp. 369-375.
- PALANO, D., *Il sovrano senza qualità. Il politico, la decisione, il soggetto*, in Id., *Il segreto del potere. Alla ricerca di un'ontologia del «politico»*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2018, pp. 79-115.
- PORTINARO, P.P., *Max Weber e Carl Schmitt*, in R. Treves (a cura di), *Max Weber e il diritto*, Franco Angeli, Milano 1981, pp. 155-182.
- ID., *La crisi dello ius publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.
- RESTA, C., *Stato mondiale o «nomos» della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Parma 2009.
- SOMBART, N., *Spaziergänge mit Carl Schmitt*, Hanser Verlag, München-Wien 1984, trad. it. *Passeggiate con Carl Schmitt, Ogni uomo e tutti gli uomini Edizioni*, Bologna 2011.
- STRAUSS, L., *Anmerkungen zu Carl Schmitt "Der Begriff des Politischen"* in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, pp. 732-749; trad. it. *Note sul concetto di politico*, in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, J.B. Metzler, Stuttgart 1998, trad. it. *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 97-123.
- TAUBES, J., *Ad Carl Schmitt. Gegestrebige Fügung*, Merve, Berlin 1987, trad. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet Macerata 1996.
- TAUBES, J.-SCHMITT, C., *Briefwechsel mit Materialien*, Wilhelm Fink, Paderborn 2012, trad. it. *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano 2018.
- TOMMISSEN, P., *Versuch einer Carl-Schmitt Bibliographie*, Academia Moralis, Düsseldorf 1953.
- ID., *Carl Schmitt e il «renouveau» cattolico nella Germania degli anni venti*, in «Storia e politica», 1975, 14, pp. 481-500.

TRALAU, J. (a cura di), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*, Routledge, London-New York 2011.

TRANter, K.-BIKUNDO, E. (a cura di), *Carl Schmitt and The Buribunks. Technology, Law, Literature*, Routledge, New York 2022.

ULMEN, G.L., *The Sociology of the State. Carl Schmitt and Max Weber*, in «State, Culture, and Society», 1985, I/2, 1985, pp. 3-57.

ID., *Politische Theologie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, in H. Quaritsch (a cura di), *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, pp. 341-365.

VOLPI, F., *Il potere degli elementi*, in C. Schmitt, *Terra e mare*, pp. 113-149.

Altre opere consultate

ANDERS, G., *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, Bolvin & Cie, Paris 1937, trad. it. *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

ID., *Die Zerstörung einer Zukunft*, 1979, trad. it. *La distruzione del futuro*, in L. PIZZIGHELLA (a cura di), *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

ID., *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Band I, C. H. Beck, München 1956, trad. it. *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, vol. I, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

ID., *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Band II, C. H. Beck, München 1980, trad. it. *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, vol. II, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

ID., *Gewalt. Ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, Knauer, München 1987, trad. it. in L. Pizzighella (a cura di), *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

AN-NA'IM, A. A., *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, Syracuse (NY), 1990, trad. it. *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2011.

ANSELMO D'AOSTA, *De casu diaboli*, trad. it. in Id., *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969, pp. 215-262.

ARENDT, H., *Liebesbegriff bei Augusti» Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin 1929, trad. it., *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano 2004.

- ID., *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.
- ID., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2001.
- ID., *What is Freedom?*, ARENDT 1961, trad. it., *Che cos'è la libertà?*, in Id, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999.
- ID., *Man's Conquest of Space*, in «*American Scholar*», XXXII, 1963, ristampato con il titolo *The Conquest of Space and the Stature of Man*, in Id., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1968, trad. it. *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, in Id., *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- ID., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963, trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2012.
- ID., *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009.
- ID., *The Life of the Mind*, a cura di M. McCarthy-Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, 1978, 2 voll., trad. it., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.
- ID., *Denktagebuch 1950-1973*, Piper, München 2002, trad. it. *Quaderni e diari 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- ARESU, A., *Le potenze del capitalismo politico. Stati Uniti e Cina*, La nave di Teseo, Milano 2020.
- ARISTOTELE, *Grande Etica*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1983.
- ID., *Metafisica*, trad. it. Rusconi, Milano 1993.
- ID., *Etica Nicomachea*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1999.
- ASSMANN, J., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Hanser, München-Wien 2000, trad. it. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino 2002.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, trad. it. *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985.
- BATTISTA, L., *Secolarizzazione e pluralismo religioso. Alcune considerazioni sulla prospettiva di Jürgen Habermas*, in A. Saggiorno (a cura di), *Definire il pluralismo religioso*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 102-119.
- BAUMAN, Z., *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000, trad. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- ID., *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge 2005, trad. it. *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008.

- BECK, U., *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, trad. it. *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999.
- BECKER, G.S., *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, National Bureau of Economic Research, New York 1964, trad. it. *Il capitale umano*, Laterza, Roma-Bari.
- BENDISCIOLI, M., *Romano Guardini e la rinascita cattolica in Germania*, in R. Guardini, *Vom Geist Der Liturgie*, Herder, Freiburg 1918, trad. it. *Lo spirito della liturgia*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1930, pp. XXI-XLI.
- BENJAMIN, W., *Theologisch-Politisches Fragment*, in Id., *Gesammelte Schriften, Band II, I*, Frankfurt am Main 1977, trad. it. *Frammento teologico-politico*, in Id., *Opere complete*, vol. I: Scritti 1906-1922, Einaudi, Torino 2008, pp. 512-513.
- BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marelli, Genova 1992.
- BOBBIO, N., *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1986.
- BORGHESI, M., *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018.
- ID., *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Edizioni Studium, Roma 2021.
- BREUER, S., *Anatomie der Konservativen Revolution*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, trad. it. *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Donzelli Editore, Roma 1995.
- BUBER, M., *Das Königtum Gottes*, 1932, in Id., *Werke, Band II: Schriften zur Bibel*, Kösel-Lambert Schneider, München-Heidelberg 1964.
- CALLIGARIS, A., *Peter Sloterdijk: il dibattito che non c'è stato*, in «Aut Aut», 301-302, 2001, pp. 111-119.
- CANETTI, E., *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960, trad. it. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 2015.
- CHARLESWORTH, M., *Bioethics in a Liberal Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, trad. it. *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Donzelli, Roma 1996.
- COSTA, P., *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019.

- COSTA, V., *Alterità, violenza e responsabilità in Jacques Derrida*, in G. Dalmasso (a cura di), *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 255-274.
- DAL LAGO, A., *Gloria e disperazione. Il cattolicesimo polemico di Carl Schmitt e il politeismo di Max Weber*, «Fenomenologia e società», 1988, 2, pp. 59-69.
- D'ONOFRIO, A., *Razza, sangue e suolo. Utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*, ClioPress, Napoli 2007.
- DERRIDA, J., *Violence et métaphysique*, in Id., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, trad. it. *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.
- ID., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
- ESCHILO, *Prometeo incatenato*, trad. it. Einaudi, Torino 1995.
- ESCOBAR, R., *Decidere senza uccidere*, in De Simone A.–Alfieri L., (a cura di), *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo*, Morlacchi Editore, Perugia 2011, pp. 97-114.
- ESPOSITO, R., *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993.
- ID., *Le categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999.
- ID., *Termini della politica. Comunità, immunità e biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.
- FISTETTI, F., *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- FLETCHER, J., *The Ethics of Genetic Control. Ending Reproductive Roulette*, Anchor Press-Doubleday, New York 1974.
- FLORIDI, L., *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014, trad. it. *La Quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.
- ID., *The Ethics of Artificial Intelligence. Principles, Challenges, and Opportunities*, Oxford University Press, Oxford 2022, trad. it. *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022.
- FORTI, S., *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.
- FROMM, E., *To Have or To Be?*, Harper & Row, New York 1976, trad. it. *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1976.
- FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

- GALLI, C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna.
- GARASIC, M. D., *Leviatano 4.0. Politica delle nuove tecnologie*, Luiss University Press, Roma 2022.
- GEMELLI, A., «*Il Signore*» di Romano Guardini, in «Vita e Pensiero», 10, 1949, pp. 524-532.
- GOLDBERG, D. J., *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from its Origins to the Modern State of Israel*, Penguin Books, London 1996.
- GNERRE, O. M., *Materiali. Reinterpretare la Rivoluzione conservatrice*, Editoriale Scientifica, Napoli 2021.
- GRIFFIOEN, S., *Contested modernity: Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt and the German Secularization Debate* [Thesis fully internal (DIV), University of Groningen], University of Groningen 2020.
- GRIMALDI, G., *Oltre le tempeste d'acciaio, Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*, Carocci, Roma 2015.
- GNOLI, A.-VOLPI, F., *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 1997.
- GUARESCHI, M., RAHOLA, F., *Chi decide? Critica della ragione eccezionalista*, Ombre Corte, Verona 2011.
- GUARDINI, R., *Vom Geist Der Liturgie*, Herder, Freiburg 1918, trad. it. *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930.
- ID., *Vom Sinn der Kirche*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1922, trad. it. *Il senso della Chiesa*, in Id., *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 9-124.
- ID., *Vom Wesen Katholischer Weltanschauung*, in «Die Schildgenossen», 1923, trad. it. *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 2022.
- ID., *Rettung des Politischen*, in «Die Schildgenossen», 4, 1923/24.
- ID., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig Konkreten*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1925, trad. it. *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente*, in Id., *Scritti di metodologia filosofica*, in *Opera Omnia*, vol. 1, Morcelliana, Brescia 2007.
- ID., *Briefe vom Comer Sea*, Matthias Grünewald, Mainz 1927-1981, trad. it. *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 2022.
- ID., *Der Mensch. Umriss einer christlichen Anthropologie (1931-1939)*, trad. it. *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013.
- ID., *La persona*, in Id., *Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre von Menschen*, 1939, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1995, trad. it. *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 133-205.

- ID., *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1946, trad. it. *Il Salvatore. Una riflessione politico-teologica*, Morcelliana, Brescia 2020.
- ID., *Europa und Jesus Christ*, in ID., *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1946, trad. it. *L'Europa e Gesù Cristo*, in ID., *Europa. Compito e destino*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 41-61.
- ID., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess, Basel 1950, trad. it. *La fine dell'epoca moderna* in ID., *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 11-109.
- ID., *Ethik. Vorlesungen and der Universität München (1950-1962)*, Matthias-Grünewald Verlag-Ferdinand Schöningh Verlag, Mainz-Paderborn 1953, trad. it. *Etica*, Morcelliana, Brescia 2001.
- ID., *Die Situation des Menschen*, Akademievorträge, München 1953, trad. it. *La situazione dell'uomo*, in ID., *Natura Cultura Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 191-209.
- ID., *Zu Rainer Maria Rilke Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, München 1953, trad. it. *Rainer Maria Rilke, 2 voll.*, Morcelliana Brescia 1974, vol. II.
- ID., *Sorge um den Mensch*, Matthias Grünewald, Würzburg 1958, trad. it. *Ansia per l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1970.
- ID., *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Drei Versuche*, Würzburg 1958, trad. it. *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in ID., *Scritti filosofici*, vol. II.
- ID., *Religion und Offenbarung*, Würzburg 1958, trad. it. *Fenomenologia e teoria della religione*, in ID., *Scritti filosofici*, 2 voll., Fratelli Fabbri, Milano 1964, vol. I.
- ID., *Die Machine und der Mensch*, in ID., *Unterscheidung des Christlichen*, trad. it. *La macchina e l'uomo*, in ID., *Natura Cultura Cristianesimo*, pp. 210-222.
- ID., *Europa – Wirklichkeit und Aufgabe*, in ID., *Damit Europa werde. Wirklichkeit und Aufgabe eines zusammenwachsenden Kontinents*, Grünewald, Mainz 2003, trad. it. *Europa – realtà e compito*, in ID., *Europa. Compito e destino*, pp. 16-29.
- ID., *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie*, trad. it. *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, in ID., *Opera omnia*, vol. III /2, Morcelliana, Brescia 2009.
- HABERMAS, J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik?*, Shurkamp, Frankfurt am Main 2001, trad. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.
- HAN, B.-CH., *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2012, trad. it. *La società della trasparenza*, nottetempo, Roma 2014.

- ID., *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlin 2013, trad. it. *Nello sciame. Visioni del digitale*, nottetempo, Roma 2015.
- ID., *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, Fischer, Frankfurt am Main 2014, trad. it., *Psicopolitica*, nottetempo, Roma 2016.
- ID., *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*, Fischer, Frankfurt 2016, trad. it. *L'espulsione dell'Altro. Società, percezione e comunicazione oggi*, nottetempo, Milano 2017.
- ID., *Infocratie. Digitalisierung und die Krise der Demokratie*, Matthes & Seitz, Berlin 2021, trad. it. *Infocrazia. La digitalizzazione e la crisi della democrazia*, Einaudi, Torino 2023.
- HARAWAY, D.J., *A Cyborg Manifesto*, Routledge, New York 1991, trad. it. *Manifesto cyborg. Donne tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2019.
- HARNACK, A. V., *Marcion. Das Evangelium von Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundierung der katholischen Kirche*, J.C. Heinrichs, Leipzig 1921, trad. it. *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero. Una monografia sulla storia dei fondamenti della Chiesa cattolica*, Marietti, Genova-Milano 2007.
- HATHAWAY, O. A., SHAPIRO, S. J., *The Internationalists. How a Radical Plan to Outlaw War Remade the World*, Simon & Schuster, New York 2017, trad. it. *Gli internazionalisti. Come il progetto di bandire la guerra ha cambiato il mondo*, Neri Pozza, Vicenza 2018.
- HEDGES, C., *What Every Person Should Know About War*, Free Press, New York 2003.
- HEGEL, G. F. W., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1820, trad. it. *Lineamenti filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1971.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 1927, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 2, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.
- ID., *Einblick in das was ist*, 1949, in Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, trad. it. *Sguardo in ciò che è*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002, pp. 19-108.
- ID., *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*, 1953, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 13, trad. it. *Perché restiamo in provincia?* In Id., *Politischen Schriften*, Dr. Hermann Heidegger, Freiburg-Klostermann, Frankfurt am Main, trad. it. *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 179-183.
- ID., *Die Frage nach der Technik. Wissenschaft und Besinnung*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954, trad. it. *La questione della tecnica*, goWare, Firenze 2017.
- ID., *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, trad. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.

- ID., *Briefe über den «Humanismus»*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, trad. it. *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995.
- ID., *Überwindung der Metaphysik*, in Id., *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Band 7, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1999, pp. 45-65.
- ID., *Bauen Wohnen Denken*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Band 7, trad. it. *Costruire abitare pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, pp. 96-108.
- ID., *Gesamtausgabe*, Bands 94-100, trad. parz. in: D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014; Id., (a cura di), *I Quaderni neri di Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- ID., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 65, Klostermann, Frankfurt am Main 2014, trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007.
- HOBBS, T., *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, 1651, trad. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- HOBSBAWM, E., *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*, 1994, trad. it. *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, Rizzoli, Segrate 2014.
- HOFFMANNSTHAL, H. VON, *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation*, in Id., *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*, Band 10, Fischer, Frankfurt am Main 1979-80, trad. it. *Le opere come spazio spirituale della nazione*, Morcelliana, Brescia 2019.
- HORKHEIMER, M.-ADORNO, T., *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam 1947, trad. it. *La dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.
- JANKÉLÉVITCH, V., *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, Paris 1933.
- ID., *L'alternative*, Éditeur Vendôme, Paris 1938.
- ID., *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, 1963, trad. it. *L'avventura, la noia, la serietà*, Marietti, Genova 1991.
- JEAN, C.-DOTTORI, G., *Guerre umanitarie. La militarizzazione dei diritti umani*, Dalai, Milano 2012.
- JONAS, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1972, trad. it. *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1992.
- ID., *Tecnologia e responsabilità. Riflessioni sui nuovi compiti dell'etica*, in Id., *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, The University of Chicago Press, Chicago

1974, trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 41-63.

ID., *Biological Engineering. A Preview*, 1974, trad. it. *L'ingegneria biologica: una previsione*, in ID., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, pp. 221-256.

ID., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Civilisation*, Insel, Frankfurt am Main 1979, trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

ID., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main 1985, trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997.

ID., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, trad. it. *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992.

JÜNGER, E., *Die Totale Mobilmachung*, 1930, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. *La mobilitazione totale*, in ID., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, pp. 113-138.

ID., *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseat, Hamburg 1932, trad. it. *L'operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1984.

ID., *Der Friede*, 1946, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. *La pace*, Guanda, Parma 1993.

ID., *Über Die Linie*, 1950, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. in E. Jünger-M. Heidegger, *Oltre la linea*, pp. 47-104.

ID., *Der Waldgang*, 1951, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. *Trattato del Ribelle*, Adelphi, Milano 1990.

JÜNGER, E., *An der Zeitmauer*, 1959, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 8, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, trad. it. *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000.

ID., *Der Weltsaat. Organismus und Organisation*, 1960, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda, Parma 1998.

ID., *Eumenswil*, 1977, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 17, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, trad. it. Guanda, Parma 2001.

JÜNGER, E.-HEIDEGGER, M., *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1989.

JÜNGER, E.-SCHMITT, C., *Briefe 1930-1983*, Klett-Cotta, Stuttgart 1999.

JÜNGER, E.-SCHMITT, C., *Der Gordische Knoten*, Klett-Cotta, Stuttgart 1953, trad. it. *Il nodo di Gordio*, Adelphi, Milano 2023.

- KELSEN, H., *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*, Mohr, Tübingen 1911, trad. it. *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*, ESI, Napoli 1997.
- ID., *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre*, Mohr, Tübingen 1920, trad. it. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, Milano, Giuffrè, 1989.
- ID., *Gott und Staat*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», vol. 11, 1922/1923, trad. it. *Dio e Stato* in Id., *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, ESI, Napoli 1988, pp. 139-164.
- ID., *Das Problem des Parlamentarismus* in «Soziologie und Sozialphilosophie. Schriften der Soziologischen Gesellschaft Wien», Heft III, Braumüller, Wien-Leipzig 1925, trad. it. *Il problema del parlamentarismo*, in Id., *Il primato del parlamento*, a cura di C. Geraci, Milano, Giuffrè, 1982, pp. 171-203.
- ID., *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Franz Deuticke, Wien 1934, trad. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000.
- ID., *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, Wien 1960, trad. it. *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2021.
- KEMP, F., *Der Dichter Konrad Weiss*, in «Wort und Wahrheit», 4, 1949.
- Kierkegaard, S., *Aut-Aut*, 1843, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, vol. 5.
- ID., *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Costantin Costantius*, 1843, trad. it. Guerini, Milano 1991.
- ID., *Diario di un seduttore*, 1843, trad. it. Giunti, Milano 2008.
- ID., *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johnnes De Silentio*, 1843, trad. it. Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2019.
- ID., *Stadi sul cammino della vita. Studi di autori diversi raccolti, dati alle stampe e pubblicati da Hilarius il Rilegatore*, 1845, trad. it. Rizzoli, Segrate 2001.
- ID., *Diario (1848-1849)*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1980-1983.
- KIELER, K., *The Problematic of Power in Schmitt and Kelsen. A Sketch*, in «Rivista di Politica», 1, 2024, pp. 91-105.
- ID., *Sovereignty and Political Theology in Carl Schmitt and Hans Kelsen*, in «Rivista di Politica», 1, 2024, pp. 53-64.
- ID., *The Crisis of Liberal Democracy. Carl Schmitt's Critique of Parliamentarism*, in «Rivista di Politica», 1, 2024, pp. 65-76.

- WOJTYLA, K., *Segno di contraddizione*, Vita e Pensiero, Milano 1977.
- LEGHISSA, G., *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- LÉVINAS, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, «Esprit», 26, 1934, trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.
- LÖWITH, K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, trad. it. *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milano 2010.
- LUALDI, L., *La tragedia del potere. Schmitt e Canetti*, in «Rivista di Politica», 1, 2024, pp. 77-89.
- LÜBBE, H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Freiburg-München, 1965, trad. It. *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970.
- MACH, E., *Antimetaphysische Vorbemerkungen*, in K. R. Fischer (a cura di), *Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein*, WUV, Wien 1999, p. 93-113.
- MAGNO, G., *Commento morale a Giobbe*, vol. I, tomo I, Città Nuova, Roma 1992.
- MAGRÌ, G., *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Franco Angeli, Milano 2013.
- MANGIA, A., *L'Europa dell'emergenza perenne*, in E. Mostacci-A. Somma (a cura di), *Dopo le crisi. Dialoghi sul futuro dell'Europa*, Rogas Edizioni, Roma 2021, pp. 144-152.
- MARCHESINI, R., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009.
- MARCUSE, H., *Some Social Implications of Modern Technology*, 1941, in Id., *Technology, War and Fascism. Collected papers of Herbert Marcuse*, Douglas Kellner, London-New York 1998, vol. 1, pp. 41-65.
- ID., *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston 1964, trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.
- MARRAMAO, G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Milano 1994.
- MAZZUCATO, M., *The Entrepreneurial State. Debunking Public vs Private Sector Myths*, Anthem Press, London 2013, trad. it. *Lo Stato innovatore*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- MEARSHEIMER, J., *The Great Delusion. Liberal Dreams and International Realities*, Yale University Press, New Heaven 2018, trad. it. *La grande illusione. Perché la democrazia liberale non può cambiare il mondo*, Luiss University Press, Roma 2019.
- MICHEL, E., *Extra ecclesiam nulla salus. Ein Schlusswort an die Katholiken*, in: «Die Tat», 15, April 1923, pp. 1-7.

- MOHLER, A., *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, trad. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida*, Akropolis/La Roccia di Erec, Napoli-Firenze 1990.
- MORI, M. (a cura di), *Gli intellettuali e la Grande Guerra*, Il Mulino, Bologna 2020.
- MOSSE, G. L., *The Nazionalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, Howard Ferting Pub, New York 1975, trad. it., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna 1975.
- MOUFFE, C., *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York 2000, trad. it. *Il paradosso democratico. Pluralismo agonistico e democrazia radicale*, Mimesis, Milano-Udine 2024.
- MUSIO, A., *Otto Weininger. La presupposizione del soggetto*, in «Cultura tedesca», 2003, pp. 215-231.
- ID., *Da Musil a Weininger. Il solipsismo della libertà*, in «Studia austriaca XVIII», 2010, pp. 97-123.
- ID., *Etica della sovranità. Questioni antropologiche in Kelsen e Schmitt*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- ID., *Il capitale in-umano. La bioetica di fronte al “lavoro clinico”*, in «Medicina e Morale», 3, 2016, pp. 293-314.
- ID., *Chiaroscuri. Figure dell’ethos*, Vita e Pensiero, Milano 2017.
- ID., *Baby Boom. Critica della maternità surrogata*, Vita e Pensiero, Milano 2021.
- ID., *Nel labirinto della sovranità*, in A. Papa (a cura di), *Il pensiero plurale. Rileggere Hannah Arendt*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 93-116.
- ID., *Tra arresto, emergenza ed eccezione. Linee per un’etica della sovranità pandemica*, in A. PESSINA, (a cura di), *Vulnus. Persone nella pandemia*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 41-58.
- ID., *Scheler e il senso del ‘patire’*, in M. Scheler, *Vom Sinn des Lindes, Gesammelte Werke*, vol. VI, Bouvier, Bonn 2008, trad. it. *Il senso della sofferenza*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 7-54.
- NEUNDÖRFER, K., *Die Kirchenpolitik des italienischen Faschismus*, in «Hochland», 1926.
- NICOLETTI, M., *Kierkegaard e la “teologia politica”*, in AA.VV., *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona umana*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 169-181.
- NOLTE, E., *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, a cura di A. Krali, SugarCo, Milano 1997.
- NUSSBAUM, M. C., *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, United Kingdom USA 2000.
- ID., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Il Mulino, Bologna 2002.

- O'BRIEN, G., *The Great Delusion: Liberal Dreams and International Realities*, 2018.
- PALANO, D., *La democrazia e il nemico. Saggi per una teoria realistica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- ID., *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Scholé, Brescia 2020.
- PAPA, A., *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell'inimicizia*, Vita e Pensiero, Milano 2013.
- ID., *Il corpo dimenticato. Person-engineering e personismi*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 107, 1-2 (Gennaio-Giugno 2015), pp. 473-480.
- PARSI, V. E., *Titanic. Naufragio o cambio di rotta per l'ordine liberale*, Il Mulino, Bologna 2022.
- PESSINA, A., *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016.
- ID., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Pearson, Milano-Torino 2020.
- ID., *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano-Udine 2023.
- PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, Kösel, München 1951, trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.
- POTTER, V.R., *Bioethics. The Scienze of Survival*, in «Prospectives in Biology and Medicine», 14, 1970, pp. 120-153.
- ID., *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971.
- RADLOFF, B., *Heidegger and Carl Schmitt. The Historicity of the Political (Part One)*, in «Heidegger Studies», 2004, 20, pp. 83-99.
- ID., *Heidegger and Carl Schmitt. The Historicity of the Political (Part Two)*, in «Heidegger Studies», 2005, 21, pp. 75-94.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, trad. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012.
- ID., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge-Mass. 1999, trad. it. *Il diritto dei popoli*, Edizioni Società Aperta, Milano 2024.
- REGUZZONI, G., *Modernità e secolarizzazione. Aspetti e protagonisti del dibattito storico-interpretativo nell'area culturale tedesca del secondo Novecento*, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Pubblicazioni del Dottorato di ricerca in Storia e letteratura dell'età moderna e contemporanea, 1, Milano 2006.
- RESTA, C., *Nichilismo, tecnica, mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

- SADIN, É., *L'Intelligence artificielle ou l'enjeu du siècle. Anatomie d'un antihumanisme radical*, Éditions L'échappée, Paris 2018, trad. it. *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*, LUISS University Press, Roma 2019.
- SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946, trad. it. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Armando Editore, Roma 2008.
- SCHEFFCZYK, L., *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1977, trad. it. *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- SCHOLEM, G., *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum (1959)*, in «Eranos Jahrbuch», 28 (1959), poi in *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963, trad. it. *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, in ID., *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano 2008, pp. 13-45.
- SCHOLEM, G., *Who Is a Jew (1970)*, in Id., *Devarim be-go. Pirke morahsah ve-tihyah, kibets ye-hevi li-defus Avraham Shapira, 'Am 'Oved*, Tel Aviv 1976, trad. it. *Chi è ebreo?*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze 2005, pp. 9-19.
- SLOTERDIJK, P., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, trad. it. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004.
- ID., *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, trad. it. *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006.
- SPARTI, D., *Nel segno della pluralità: Arendt e la concezione non identitaria dell'identità*, in «Etica e Politica», X, 2008, 1, pp. 97-115.
- SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1923, trad. it. *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 2008.
- ID., *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931, trad. it. *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita*, Nino Aragno Editore, Torino 2016.
- SPINOZA, B., *Etica*, 1677, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2009.
- STIMILLI, E., *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2019.
- ID., *L'enigma del Leviatano e "il primo ebreo liberale"*, in G. Fazio-F. Lijoi (a cura di), *Critica della teologia politica*, pp. 239-259.
- STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago University Press, 1952, trad. it. *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, ETS, Pisa 2022.
- TAUBES, J., *Abendländische Eschatologie*, Francke, Bern 1947, trad. it. *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997.

- ID., *On the Symbolic Order of Modern Democracy*, in «Confluence», vol. 4, 1, 1955, pp. 57-68.
- ID., *Theology and Political Theory*, in «Social Research», 22, 1955, pp. 57-68.
- ID., *Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes*, in ID., *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink, München-Paderborn-Wien-Zurich 1983, pp. 9-15, trad. it. *Il Leviatano come Dio mortale. L'attualità di Thomas Hobbes*, in G. Fazio-F. Lijoi (a cura di), *Critica della teologia politica*, pp. 223-232.
- ID., *Die politische Theologie des Paulus*, Fink, München 1993, trad. it. *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997.
- ID., *Il prezzo del messianismo*, Quodlibet, Macerata 2017.
- TAYLOR, C., *Two Theories of Modernity*, in «The Hastings Center Report», 25, n. 2, 1995, pp. 24-33.
- ID., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007, trad. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*.
- TURKLE, S., *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, New York 2011, trad. it. *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Einaudi, Torino 2019.
- VANNI ROVIGHI, S., *Istituzioni di filosofia*, La Scuola, Brescia 1994.
- ID., *Elementi di filosofia I. Introduzione, logica, teoria della conoscenza*, Scholé, Brescia 2013.
- VILLA, D.R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- VOEGELIN, E., *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1952, trad. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Roma 1999.
- ID., *Gnostische Politik*, «Merkur» n. 6, trad. it. *Politica gnostica*, in «I Quaderni di Avallon», n. 30, 1992.
- VOLPI, F. (a cura di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998.
- ID., *Hannah Arendt: «Martin Heidegger compie ottant'anni»*, in ID., (a cura di), *Su Heidegger*, pp. XII-XV.
- WACHSMANN, N., *Marching under the Swastika? Ernst Junger and National Socialism 1918-33*, in «Journal of Contemporary History», 1998, 33, 4, pp. 573-589.
- WEBER, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 2 voll. 1904-1905, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965.

ID., *Wissenschaft als Beruf*, 1919, trad. it. *La scienza come professione*, Armando Editore, Roma 1997.

ID., *Die protestantischen Sekten un der Gesit des Kapitalismus*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen 1920, trad. it. *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in ID., *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

ID., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921-1922, trad. it. *Economia e società*, 2 voll., Edizioni Comunità, Milano 1981.

WEININGER, O., *Geschlecht und Charakter*, Wilhelm Braumüller, Wein-Leipzig 1903, trad. it. *Sesso e Carattere*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992.

ZOLO, D., *La guerra, il diritto e la pace in Hans Kelsen*, in «Filosofia politica», 12, 2, 1998.

ZUBOFF, S., *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, New York 2018, trad. it. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019.