

Università degli studi di Cagliari
Corso di laurea triennale in Filosofia a.a. 2018/19
Insegnamento di storia della filosofia morale (Prof. Pierpaolo Ciccarelli)

Il tema del corso è: *Il politico e il morale: Leo Strauss lettore di Carl Schmitt*. Il corso sarà principalmente dedicato alla lettura ed al commento dei seguenti testi:

- C. Schmitt, *Il concetto del politico* (1927-1932) e *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (1927), in: C. Schmitt, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972 (più volte ristampato), pp. 101-186
- L. Strauss, *Annotazioni a C. Schmitt, Il concetto del politico* (1932), tr. it. di P. Ciccarelli

Copia di entrambi i testi è riportata nelle pagine successive. **Si raccomanda di venire a lezione con i testi.**

CALENDARIO DELLE LEZIONI

Le lezioni avranno inizio martedì 9 ottobre 2018 e proseguiranno secondo il seguente calendario

OTTOBRE	NOVEMBRE	DICEMBRE
Martedì 10	Martedì 6	Martedì 4
Mercoledì 11	Mercoledì 7	Mercoledì 5
Giovedì 12	Giovedì 8	Giovedì 6
Martedì 16	Martedì 13	
Mercoledì 17	Mercoledì 14	
Giovedì 18	Giovedì 15	
pausa	pausa	
	Martedì 27	
	Mercoledì 28	
	Giovedì 29	

Le lezioni si tengono il **martedì dalle 15 alle 17 in aula 10**, il **mercoledì dalle 15 alle 16 in aula 10**, il **giovedì dalle 15 alle 17 in aula 6° (corpo aggiunto)**. Il docente riceve **dopo la lezione** nel suo studio (stanza 10 [ex 27] al I piano). Può essere inoltre contattato al recapito: pierpaolo.ciccarelli@unica.it.

La prova d'esame consisterà in un colloquio orale, all'inizio del quale verrà rivolta allo studente la cosiddetta 'domanda a piacere'. Gli verrà chiesto, più precisamente, di scegliere un brano dai testi in programma, leggerlo e commentarlo. Esponendo il significato del brano scelto, lo studente dovrà dimostrare di aver presenti i significati complessivi dell'opera studiata. Il docente si riserva perciò la possibilità, una volta ascoltata l'esposizione dello studente, di rivolgergli ulteriori domande, sulla parte da lui scelta o anche su altre parti, intese a verificare il grado di competenza raggiunto nella comprensione dell'argomento d'esame. Per giungere al giudizio sul grado di competenza, dal quale dipende l'assegnazione del voto, il docente valuterà: 1) la capacità di analisi critiche e metodologiche; 2) l'abilità nell'istituire collegamenti tra i diversi argomenti 3) la padronanza espressiva generale e specifica; 4) la disponibilità a confrontarsi con testi di particolare difficoltà concettuale, ovvero, a venire da questo sollecitato a pensare in modo rigoroso ed autonomo.

Il concetto di 'politico'

(Testo del 1932)

1.

Il concetto di Stato presuppone quello di 'politico'. Per il linguaggio odierno, Stato è lo *Status* politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso.

Ma in tal modo viene data solo una prima descrizione, e non una definizione concettuale dello Stato: di essa non v'è neppure bisogno qui, dove ci occupiamo dell'essenza del 'politico'. Possiamo lasciare in sospenso quale sia l'essenza dello Stato: una macchina o un organismo, una persona o un'istituzione, una società o una comunità, un'azienda o un alveare o forse una « serie fondamentale di procedure ». Tutte queste definizioni e modelli anticipano troppo l'interpretazione, l'attribuzione di significato, l'illustrazione e la costruzione ~~del concetto~~ e non possono perciò costituire il punto di partenza più adatto per una trattazione semplice ed elementare. In base al suo significato etimologico e alla sua vicenda storica, lo Stato è una situazione, definita in modo particolare, di un popolo, è anzi la situazione che fa da criterio nel caso decisivo, e costituisce perciò lo *status* esclusivo, di fronte ai molti possibili *status* individuali e collettivi.

A questo punto non è possibile dir di più. Tutti i caratteri di questa definizione — *status e popolo* — acquistano il loro significato solo grazie all'ulteriore carattere del 'politico' e divengono incomprensibili se viene fraintesa l'essenza di quest'ultimo.

E raro trovare una chiara definizione del 'politico'. Per lo più il termine viene impiegato solo in senso negativo come contrapposizione ad altri concetti, in antitesi come politica ed economia, politica e morale, politica e diritto, e

124
espressione
risolubile
stato
stato
aggiunta
zione

all'interno del diritto poi di nuovo politica e diritto civile¹ e così via. Attraverso contrapposizioni negative e spesso anche polemiche come questa, può certo venir indicato, a seconda del contesto e della situazione concreta, qualcosa di sufficientemente chiaro: ma ciò non costituisce in alcun modo una definizione del concetto specifico. In generale 'politico' viene assimilato, in una maniera o nell'altra, a 'statale' o quanto meno viene riferito allo Stato². Allora lo Stato appare come qualcosa di politico, ma il politico come qualcosa di statale: si tratta manifestamente di un circolo vizioso.

Nella letteratura giuridica specializzata si trovano molte

¹ La contrapposizione fra diritto e politica si confonde facilmente con quella fra diritto privato e diritto pubblico: cfr. ad esempio J. K. Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht*, 1868, vol. I, p. 219 (ora in edizione anastatica, Aalen, Scientia Verlag, 1964): «La proprietà non è un concetto politico, ma di diritto privato». Il significato politico di questa antitesi si manifestò particolarmente in occasione delle discussioni intorno all'espropriazione dei beni delle case principesche precedentemente regnanti in Germania, negli anni 1925 e 1926. Come esempio di ciò, basta rimandare al discorso del deputato Dietrich (seduta del Parlamento imperiale del 2 dicembre 1925, Relazione 4717): «Noi siamo dell'opinione che non si tratta qui di problemi di diritto privato, ma semplicemente di problemi politici» (consensi da parte dei democratici e della sinistra).

² Anche nelle definizioni del 'politico' che utilizzano il concetto di «forza» come carattere decisivo, tale forza appare per lo più come forza statale: cfr. in Max Weber la tendenza verso la partecipazione all'esercizio della forza o l'influenza derivante dalla suddivisione della forza, sia fra gli Stati, sia all'interno dello Stato fra i gruppi umani che lo compongono; oppure «la direzione o l'attività che influisce sulla direzione di un'associazione politica, cioè, oggi, di uno Stato» (*Politik als Beruf*, Berlin, Duncker & Humblot, 1968⁵; trad. it. in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 47-48); oppure ancora: «L'essenza della politica consiste, come non si ripeterà mai abbastanza, nella lotta, nell'accaparramento di compagni di partito e di seguito volontario» (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, München, 1918; trad. it. *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, Bari, Laterza, 1919). H. Triepel, *Staatsrecht und Politik*, Berlin-Leipzig, Duncker & Humblot, 1927, p. 16, afferma: «Fino a pochi decenni fa si è inteso con politica semplicemente la dottrina dello Stato... Così, ad esempio, Waitz definisce la politica come la spiegazione scientifica dei rapporti statali, con riferimento tanto allo sviluppo storico dello Stato, quanto alle condizioni e alle esigenze statali del presente». Triepel critica poi, con ragioni fondate e comprensibili, la considerazione non-politica, «puramente» giuridica, della scuola di Gerber e Laband ed il tentativo di un suo proseguimento nel dopoguerra (ad opera di Kelsen). Tuttavia, neppure Triepel ha colto il senso puramente politico di questa pretesa ad una «purezza non politica», poiché egli si mantiene fermo all'equivalenza: 'politico' = 'statale'. In realtà, come si vedrà più avanti, il fatto di definire il nemico come politico e sé stessi come non-politici (cioè come scientifici, giusti, obbiettivi, imparziali ecc.) costituisce proprio un modo tipico e particolarmente intensivo di far politica.

descrizioni di questo tipo del 'politico'; esse però, nella misura in cui non hanno un significato polemico-politico, possono venire intese solo muovendo dall'interesse tecnico-pratico della decisione giuridica o amministrativa di casi singoli. Esse derivano quindi il loro significato dal fatto di presupporre in modo non problematico uno Stato già esistente, nel cui ambito si muovono³. Così ad esempio esiste giurisprudenza e letteratura sul concetto di « unione politica » o di « assemblea politica » nel diritto d'associazione⁴; inol-

[³ Solo apparentemente si tratta di un progresso nella spolitizzazione, se viene semplicemente tralasciato ogni riferimento allo Stato e alla statualità, se viene semplicemente non nominata l'unità politica presupposta e viene perciò insinuata una procedura puramente tecnico-giuridica come superamento « puramente giuridico » del 'politico'. Su ciò è molto utile Charles Eisenmann, in *Verfassungsgerichtsbarkeit in der Gegenwart*, pubblicato a cura di Hermann Mosler dal « Max Planck Institut für Ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht », Köln-Berlin, Heymann, 1962, p. 875. Sulla spolitizzazione attraverso l'amministrazione e la tecnocrazia, cfr. più avanti la nota n. 4, p. 177 sg.]

⁴ Secondo la legge imperiale tedesca del 19 aprile 1908 (§ 3, capoverso 1), un'associazione politica è « ogni associazione che mira ad esercitare un'influenza sugli affari politici ». Gli affari politici vengono poi abitualmente definiti, nella prassi, come affari che si riferiscono al mantenimento o al mutamento dell'organizzazione statale o all'influenza sulle funzioni dello Stato o dei corpi di diritto pubblico compresi in esso. In una prospettiva di questo tipo, gli affari politici, statali e pubblici si confondono gli uni con gli altri. Fino al 1906 (sentenza del Tribunale camerale del 12 febbraio 1906, in « Johow », XXXI, cc. 32-34), la prassi in Prussia, in base all'ordinanza del 13 marzo 1850 (*Gesetzesammlung*, p. 277), considerava intervento negli affari pubblici, o come inerente a questi ultimi, anche ogni attività di associazioni ecclesiastiche e religiose non dotate del carattere di corporazione, e perfino le ore di meditazione religiosa: sullo sviluppo di questa prassi, cfr. H. Geffcken, *Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer Verein nach preussischem Recht*, in *Festschrift für E. Friedberg zum 70. Geburtstag*, Leipzig, Veit, 1908, pp. 287-311. Nel riconoscimento giuridico della non-statualità di questioni religiose, culturali, sociali e di altro tipo risiede un indizio assai importante, anzi decisivo, del fatto che in tal modo determinati settori di attività vengono sottratti, in quanto sfere d'influenza e d'interesse di gruppi ed organizzazioni determinati, allo Stato e al suo potere. Nel linguaggio del XIX secolo, ciò significa che la società si contrappone autonomamente allo Stato. Ma se la teoria dello Stato, la scienza del diritto, il linguaggio dominante si tengono fermi all'equivalenza: 'politico' = 'statale', in tal caso si ha la conseguenza (inammissibile sul piano logico, ma apparentemente inevitabile su quello pratico) che tutto ciò che non è statale, e quindi tutto ciò che è 'sociale', non è 'politico'. Ciò corrisponde in parte ad un ingenuo errore che può servire ad un'intera serie di illustrazioni particolarmente illuminanti della dottrina di Vilfredo Pareto dei residui e delle derivazioni (*Traité de sociologie générale*, 2 voll., edizione francese a cura di P. Boven, Lausanne-Paris, Payot, 1917-1919; trad. it. *Trattato di sociologia generale*, 2 voll.,

tre la prassi del diritto amministrativo francese ha tentato di instaurare un concetto di motivo politico (*mobile politique*) con l'aiuto del quale distinguere gli atti di governo « politici » (*actes de gouvernement*) dagli atti amministrativi « non politici » e sottrarre quindi i primi al controllo della giurisdizione amministrativa⁵.

Milano, Comunità, 1964, vol. I pp. 507 sgg., vol. II pp. 1 sgg.); in parte però costituisce anche, in strettissima connessione con quell'errore, un mezzo tattico assai utile praticamente e molto redditizio nella lotta politica interna contro lo Stato esistente ed il tipo di ordinamento che esso presenta.

⁵ G. Jèze, *Les principes généraux du droit administratif*, Paris, Giard, 1925³, vol. I, p. 392, per il quale l'intera distinzione è solo una questione di « opportunità politica ». Inoltre cfr. R. Alibert, *Le contrôle juridictionnel de l'administration*, Paris, 1926, pp. 70 sgg. Ulteriore letteratura in R. Smend, *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform*, in *Festgabe der Berliner Juristischen Fakultät für W. Kahl*, Tübingen, Mohr, 1923, p. 16; inoltre, dello stesso autore, *Verfassung und Verfassungsrecht*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1928, pp. 103, 133, 154, ed il contributo contenuto nelle pubblicazioni dell'Institut International de Droit Public, 1930, in cui sono presenti anche i contributi di R. Laun e P. Duez. Dal contributo di Duez (p. 11) traggio una definizione, particolarmente interessante per il criterio qui adottato di 'politico' (l'orientamento cioè amico-nemico), dell'*acte de gouvernement*, come atto specificamente politico: definizione fornita originariamente da M. G. Dufour (« a quel tempo, il grande costruttore della teoria degli atti di governo ») nel suo *Traité de droit administratif appliqué*, Paris, Delamotte aîné, 1843-1845, vol. V p. 128: « Ciò che costituisce l'atto di governo è il fine che si propone l'autore. L'atto che ha per fine la difesa della società presa in sé stessa o personificata nel governo, contro i suoi nemici esterni o interni, palesi o nascosti, presenti o futuri: ecco l'atto di governo ». La distinzione fra « atti di governo » e « atti di semplice amministrazione » acquistò un significato ulteriore, quando, nel giugno 1851, fu discussa, all'Assemblea nazionale francese, la responsabilità di fronte al Parlamento del Presidente della repubblica ed il Presidente pretese la responsabilità propriamente politica, cioè quella per gli atti di governo: cfr. A. Esmein, *Éléments de Droit constitutionnel*, a cura di Henri Nèzard, Paris, 1928, vol. I, Recueil Sirey, p. 234. Distinzioni analoghe ricorrono nella discussione intorno alle competenze di un « ministero d'affari », secondo l'art. 59, II capoverso, della Costituzione prussiana, ed in particolare intorno al problema se il ministero d'affari possa occuparsi solo degli affari « correnti », nel senso di affari politici cfr. F. Stier-Sömlo, in « Archiv des öffentlichen Rechts », IX (1925), p. 233; L. Waldecker, *Kommentar zu preussischen Verfassung*, Berlin, 1928², p. 167 e la decisione della Corte suprema dell'Impero tedesco del 21 novembre 1925 *Reichsgesetzblatt*, CXII, appendice, p. 5. Qui si rinunciò però, alla fine, ad una distinzione fra gli affari correnti (non-politici) e gli altri (politici). Sulla contrapposizione tra affari correnti (= amministrazione) e politica si fonda invece il saggio di A. Schäffle, *Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik*, in « Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft », LIII (1897). K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929; trad. it. *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1972⁵, ha ripreso questa contrapposizione

Le definizioni di questo tipo, rispondenti alle esigenze della prassi giuridica, cercano in sostanza solo un appiglio pratico per la delimitazione di differenti fattispecie concrete che si presentano nella prassi giuridica all'interno di uno Stato; esse non mirano certamente a definizioni generali del 'politico'. Perciò esse durano, con il loro riferimento allo Stato o allo statale, solo finché lo Stato e le istituzioni statali possono venire presupposte come qualcosa di stabile e di scontato. Anche le definizioni concettuali generali del 'politico' che non contengono nient'altro che un rimando o un rinvio allo Stato, sono comprensibili e legittime sul piano scientifico solo finché lo Stato è realmente un'entità chiara, univoca e determinata e si contrappone perciò ai gruppi e agli affari non statali e perciò anche « non politici », finché cioè lo Stato ha il monopolio del 'politico'. Era questo il caso quando lo Stato o non riconosceva come controparte nessuna « società » (come nel XVIII secolo) oppure almeno si situava come potere stabile e ~~separato dalla~~ « società » (come in Germania durante il XIX secolo e ancora nel XX) ⁶.

Invece l'equiparazione di 'statale' e 'politico' è scorretta ed erronea nella stessa misura in cui Stato e società si compenetrano a vicenda e tutti gli affari fino allora statali diventano sociali e viceversa tutti gli affari fino allora « solo » sociali diventano statali, come accade necessariamente in una comunità organizzata in modo democratico. Allora tutti i settori fino a quel momento « neutrali » — religione, cultura, educazione, economia — cessano di essere « neutrali » nel senso di non-statali e non-politici. Come concetto polemicamente contrapposto a tali neutralizzazioni e spoliticizzazioni di settori importanti della realtà compare lo Stato totale proprio dell'identità fra Stato e società, mai disinteressato di fronte a nessun settore della realtà e potenzialmente comprensivo di tutti. Di conseguenza, in esso, tutto è politico, almeno virtualmente, e il riferimento allo Stato

come « punto di partenza orientativo ». Dello stesso tipo sono distinzioni come: la legge (o il diritto) è politica divenuta stabile; la politica è legge (o diritto) in formazione; la prima è statica, la seconda dinamica ecc. ecc.

[⁶ *Totaler Staat*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., p. 366, glossa 3; inoltre Hans Buchheim, *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale*, München, Kösel Verlag, 1962.]

non basta piú a fondare un carattere distintivo specifico del 'politico'.

Lo sviluppo va dallo Stato assoluto del XVIII secolo, attraverso lo Stato neutrale (non-interventista) del XIX, fino allo Stato totale del XX secolo⁷. La democrazia deve eliminare tutte le neutralizzazioni e spoliticizzazioni tipiche del XIX secolo liberale e deve accantonare, insieme alla contrapposizione Stato-Società (= politico contro sociale), anche le alternative e le distinzioni proprie di quest'ultima, corrispondenti alla situazione del XIX secolo, in particolare le seguenti:

'religioso' (confessionale)	come contrapposto a 'politico'
'culturale'	come contrapposto a 'politico'
'economico'	come contrapposto a 'politico'
'giuridico'	come contrapposto a 'politico'
'scientifico'	come contrapposto a 'politico'

e innumerevoli altre antitesi polemiche e perciò anch'esse a loro volta politiche. I pensatori piú profondi del XIX secolo si sono resi conto di ciò. Nelle *Weltgeschichtliche Betrachtungen* di Jakob Burckhardt (risalenti circa al 1870) si trovano le seguenti osservazioni sulla « democrazia, cioè una concezione del mondo che si è venuta formando da migliaia di fonti diverse, essa stessa molto diversa a seconda della provenienza dei suoi aderenti, che comunque, è conseguente almeno in una cosa: per essa cioè il potere dello Stato sui singoli non può mai essere abbastanza esteso da cancellare i confini fra Stato e società; dallo Stato si pretende tutto ciò che presumibilmente la società non è in grado di fare, ma tutto continua ad essere discutibile e in movimento e alla fine viene rivendicata a singole caste un diritto speciale al lavoro e alla sussistenza ». Burckhardt ha messo bene in luce anche l'intima contraddizione esistente fra democrazia e Stato liberale costituzionale: « Lo Stato quindi, da una parte, deve essere la realizzazione e l'espressione delle idee di cultura di ogni partito, dall'altra soltanto l'abito visibile della vita borghese e, come se questo non bastasse, onnipotente *ad hoc!* lo Stato deve *saper* fare (*können*) cose di ogni genere, ma non *poterne* (*dürfen*) fare alcuna, ad esso cioè non è permesso di difendere la sua forma costituita contro una crisi, e in pari tempo si vorrebbe soprattutto partecipare all'esercizio del suo potere. Così, la forma statale diventa sempre piú discutibile e l'ambito del potere sempre piú vasto »⁸.

La prima dottrina dello Stato tedesco teneva per fermo (sotto l'influsso della filosofia dello Stato di Hegel) che lo Stato, nei confronti della società, fosse qualcosa di qualitativamente diverso e di superiore. Uno Stato situato al di sopra della società poteva essere chiamato universale, ma non totale nel senso odierno, cioè

⁷ Cfr. C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen, Mohr, 1931, pp. 78-79.

⁸ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, edizione Kröner, 1905, ora in *Gesammelte Werke*, vol. IV, Basel, B. Schwabe, 1955; trad. it., *Sullo studio della storia*, Torino, Boringhieri, 1958, p. 159.

come negazione polemica (nei confronti di cultura ed economia) dello Stato neutrale, per il quale l'economia e il diritto corrispondente erano *eo ipso* qualcosa di 'non politico'. Tuttavia a partire dal 1848 la differenziazione qualitativa fra Stato e società, alla quale ancora credevano Lorenz von Stein e Rudolf Gneist, andò perdendo la sua precedente chiarezza. Lo sviluppo della dottrina dello Stato tedesco, le cui linee di fondo sono tracciate nel mio saggio *Hugo Preuss, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*⁹ si adegua alla fine, pur con limiti, riserve e compromessi di ogni genere, allo sviluppo storico nel senso dell'identità democratica di Stato e società. |

Un interessante stadio intermedio liberal-nazionale di questo processo è rintracciabile in A. Haenel¹⁰; egli considera un « errore evidente, generalizzare il concetto di Stato a concetto della società umana »; egli vede nello Stato una « organizzazione sociale di tipo particolare », che si aggiunge alle altre organizzazioni sociali, ma « si eleva sopra queste ultime e le comprende tutte », il cui scopo comune è certo « universale », ma solo nel compito *particolare* della delimitazione e della regolamentazione complessiva delle volontà agenti a livello sociale, cioè nella funzione specifica del *diritto*; Haenel definisce espressamente come scorretta anche l'opinione che lo Stato abbia come scopo proprio, almeno *in potenza*, tutti gli scopi sociali dell'umanità: lo Stato perciò è per lui certamente universale, ma in nessun modo totale. Il passo decisivo sta nella teoria della corporazione di Gierke¹¹ che assume lo Stato come una corporazione *identica* alle altre associazioni. Certo nello Stato dovevano rientrare, oltre a quelli corporativi, anche elementi signorili, richiamati ora con forza ora debolmente. Ma poiché si trattava di una teoria della corporazione e non della sovranità dello Stato, le conseguenze democratiche erano inevitabili. Esse furono tirate, in Germania, da Hugo Preuss e K. Wolzendorff, mentre condussero in Inghilterra a teorie pluralistiche¹².

La dottrina dell'integrazione dello Stato di Rudolf Smend mi sembra corrispondere, con riserva di approfondimento ulteriore, ad una situazione politica nella quale non è più la società che viene integrata in uno Stato preesistente (come la borghesia tedesca nello Stato monarchico del XIX secolo), ma è essa che deve integrare sé stessa nello Stato. Che questa situazione richieda lo Stato totale, risulta nel modo più chiaro dall'osservazione di Smend¹³ ad un'affermazione di H. Trescher¹⁴, in cui della dottrina della divisione dei poteri di Hegel viene detto che essa significa « la penetrazione più vitale di tutte le sfere sociali da parte dello Stato allo scopo

⁹ Tübingen, Mohr, 1930.

¹⁰ A. Haenel, *Studien zum deutschen Staatsrecht*, 1888, vol. II, p. 219;

¹¹ *Deutsches Staatsrecht*, 1892, vol. I, p. 110.

¹² Il primo volume del suo *Deutsches Genossenschaftsrecht* apparve nel 1868.

¹³ Su ciò cfr. più avanti, pp. 123 sgg.

¹⁴ R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, cit., p. 97, nota 2.

¹⁵ Contenuta nella *Dissertation über Montesquieu und Hegel*, 1918.

generale di guadagnare alla totalità dello Stato *tutte* le forze vitali del corpo del popolo». Smend osserva che questo è proprio « il concetto di integrazione » del suo libro sulla costituzione¹⁵. In realtà è lo Stato totale, che non conosce più nulla di assolutamente 'non-politico', che deve allontanare le spoliticizzazioni del XIX secolo e particolarmente deve por termine all'assioma dell'economia libera dallo Stato (non politica) e dello Stato che non si occupa dell'economia.

2.

Si può raggiungere una definizione concettuale del 'politico' solo mediante la scoperta e la fissazione delle categorie specificamente politiche. Il 'politico' ha infatti i suoi propri criteri che agiscono, in modo peculiare, nei confronti dei diversi settori concreti, relativamente indipendenti, del pensiero e dell'azione umana, in particolare del settore morale, estetico, economico. Il 'politico' deve perciò consistere in qualche distinzione di fondo alla quale può essere ricondotto tutto l'agire politico in senso specifico. Assumiamo che sul piano morale le distinzioni di fondo siano buono e cattivo; su quello estetico, bello e brutto; su quello economico, utile e dannoso oppure redditizio e non redditizio. Il problema è allora se esiste come semplice criterio del 'politico', e dove risiede, una distinzione specifica, anche se non dello stesso tipo delle precedenti distinzioni, anzi indipendente da esse, autonoma e valida di per sé.

La specifico distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di amico (Freund) e nemico (Feind). 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

[¹⁵ Il passo citato nel testo di Rudolf Smend si trova ora in R. Smend, *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1955, p. 206; sull'argomento Hanns Mayer, *Die Krisis der deutschen Staatslehre und die Staatsauffassung Rudolf Smends*, Kölner Jur. Diss., 1931; una prosecuzione della dottrina dell'integrazione si trova nell'articolo di Rudolf Smend per l'*Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, V (1956), p. 266.]

che hanno
una efficacia
così propria
rispetto ai

nel senso di
un criterio

al

delle altre antitesi, né è riconducibile ad esse. Se la contrapposizione di buono e cattivo non è identica senz'altro e semplicemente a quella di bello e brutto o di utile e dannoso, e non può essere direttamente ridotta ad esse, ancor meno la contrapposizione di amico e nemico può essere confusa o scambiata con una delle precedenti. Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che, nello stesso tempo, debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo. Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto; egli non deve necessariamente presentarsi come concorrente economico e forse può anche apparire vantaggioso concludere affari con lui. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo « disimpegnato » e perciò « imparziale ».

La possibilità di una conoscenza e comprensione corretta e perciò anche la competenza ad intervenire e decidere è qui data solo dalla partecipazione e dalla presenza esistenziale. Solo chi vi prende parte direttamente può por termine al caso conflittuale estremo; in particolare solo costui può decidere se l'alterità dello straniero nel conflitto concretamente esistente significhi la negazione del proprio modo di esistere e perciò sia necessario difendersi e combattere, per preservare il proprio, peculiare, modo di vita. Nella realtà psicologica, il nemico viene facilmente trattato come cattivo e brutto, poiché ogni distinzione di fondo, e soprattutto quella politica, che è la più acuta e intensiva, fa ricorso a proprio sostegno a tutte le altre distinzioni utilizzabili. Ciò però non cambia niente quanto all'autonomia di quelle contrapposizioni. Vale perciò anche il rovescio: ciò che è moralmente cattivo, esteticamente brutto ed economicamente dannoso, non ha bisogno di essere per ciò stesso anche nemico; ciò che è buono, bello ed utile non diventa necessa-

riamente amico, nel senso specifico, cioè politico, del termine. La concretezza ed autonomia peculiare del 'politico' appare già in questa possibilità di separare una contrapposizione così specifica come quella di amico-nemico da tutte le altre e di comprenderla come qualcosa di autonomo¹⁶.

3.

I concetti di amico e nemico devono essere presi nel loro significato concreto, esistenziale, non come metafore o simboli; essi non devono essere mescolati e affievoliti da concezioni economiche, morali e di altro tipo, e meno che mai vanno intesi in senso individualistico-privato, come espressione psicologica di sentimenti e tendenze private. Non sono contrapposizioni normative o « puramente spirituali ».

[¹⁶ L'autonomia del nostro criterio ha un significato pratico-didattico: rendere possibile la considerazione diretta del fenomeno e sottrarsi alle molte categorie e distinzioni, interpretazioni e valutazioni, sostituzioni ed unificazioni preconcepite che ormai controllano tale considerazione accettando come valida solo la loro prospettiva. Chi è in lotta con un nemico assoluto — si tratti di un nemico di classe o di razza o di un nemico eterno senza fine — non è interessato alle nostre preoccupazioni relative al criterio del 'politico'; al contrario, egli vede in ciò una minaccia alla sua capacità immediata di lotta, un suo indebolimento attraverso la riflessione, una amletizzazione ed una relativizzazione sospetta, allo stesso modo come Lenin respinse l'«obbiettivismo» di Struve (cfr. su ciò il paragrafo «Da Clausewitz a Lenin» nella mia *Theorie des Partisanen*, cit.). Viceversa, le innocue neutralizzazioni trasformano il nemico in un semplice *partner* (di un conflitto o di un gioco) e condannano la nostra pretesa di conoscenza di una realtà concreta come guerrafondaia, machiavellismo, manicheismo e — ciò che oggi è inevitabile — nichilismo. Nelle drastiche alternative delle discipline accademiche tradizionali, amico e nemico vengono o demonizzati o normativizzati, oppure tradotti, in base ad una filosofia dei valori, nella polarità di valore e disvalore. Nelle specializzazioni sempre nuove di una ricerca scientifica funzionalizzata in base alla divisione del lavoro, amico e nemico o vengono smascherati psicologicamente, oppure — con l'aiuto di quella che G. Joos chiama la « enorme capacità di adattamento del modo di esprimersi matematico » — diventano un'apparente alternativa di *partners*, calcolabili e manipolabili. Lettori attenti del nostro saggio, come Leo Strauss (*Anmerkungen zu Carl Schmitts «Begriff des Politischen»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII (1932), pp. 732-749) e Helmut Kuhn (*Carl Schmitt, «Der Begriff des Politischen»*, in «Kant-Studien», XXXVIII (1933), pp. 190-196), hanno ugualmente osservato che noi dovremmo preoccuparci soltanto di segnare una strada, in modo da non restare fermi già prima della partenza, e che qui si tratta di qualcosa di diverso dall'« autonomia degli ambiti di fatto » o degli « ambiti di valore ».]

riamente amico, nel senso specifico, cioè politico, del termine. La concretezza ed autonomia peculiare del 'politico' appare già in questa possibilità di separare una contrapposizione così specifica come quella di amico-nemico da tutte le altre e di comprenderla come qualcosa di autonomo¹⁶.

3.

I concetti di amico e nemico devono essere presi nel loro significato concreto, esistenziale, non come metafore o simboli; essi non devono essere mescolati e affievoliti da concezioni economiche, morali e di altro tipo, e meno che mai vanno intesi in senso individualistico-privato, come espressione psicologica di sentimenti e tendenze private. Non sono contrapposizioni normative o « puramente spirituali ».

[¹⁶ L'autonomia del nostro criterio ha un significato pratico-didattico: rendere possibile la considerazione diretta del fenomeno e sottrarsi alle molte categorie e distinzioni, interpretazioni e valutazioni, sostituzioni ed unificazioni preconcrete che ormai controllano tale considerazione accettando come valida solo la loro prospettiva. Chi è in lotta con un nemico assoluto — si tratti di un nemico di classe o di razza o di un nemico eterno senza fine — non è interessato alle nostre preoccupazioni relative al criterio del 'politico'; al contrario, egli vede in ciò una minaccia alla sua capacità immediata di lotta, un suo indebolimento attraverso la riflessione, una amletizzazione ed una relativizzazione sospetta, allo stesso modo come Lenin respinse l'«obbiettivismo» di Struve (cfr. su ciò il paragrafo «Da Clausewitz a Lenin» nella mia *Theorie des Partisanen*, cit.). Viceversa, le innocue neutralizzazioni trasformano il nemico in un semplice *partner* (di un conflitto o di un gioco) e condannano la nostra pretesa di conoscenza di una realtà concreta come guerrafondaia, machiavellismo, manicheismo e — ciò che oggi è inevitabile — nichilismo. Nelle drastiche alternative delle discipline accademiche tradizionali, amico e nemico vengono o demonizzati o normativizzati, oppure tradotti, in base ad una filosofia dei valori, nella polarità di valore e disvalore. Nelle specializzazioni sempre nuove di una ricerca scientifica funzionalizzata in base alla divisione del lavoro, amico e nemico o vengono smascherati psicologicamente, oppure — con l'aiuto di quella che G. Joos chiama la «enorme capacità di adattamento del modo di esprimersi matematico» — diventano un'apparente alternativa di *partners*, calcolabili e manipolabili. Lettori attenti del nostro saggio, come Leo Strauss (*Anmerkungen zu Carl Schmitts «Begriff des Politischen»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII (1932), pp. 732-749) e Helmut Kuhn (*Carl Schmitt, «Der Begriff des Politischen»*, in «Kant-Studien», XXXVIII (1933), pp. 190-196), hanno ugualmente osservato che noi dovremmo preoccuparci soltanto di segnare una strada, in modo da non restare fermi già prima della partenza, e che qui si tratta di qualcosa di diverso dall'«autonomia degli ambiti di fatto» o degli «ambiti di valore».]

Il liberalismo ha cercato di risolvere, in un dilemma per esso tipico (e che sarà trattato piú da vicino al paragrafo 8) di spirito ed economia, il nemico in un concorrente, dal punto di vista commerciale, e in un avversario di discussione, dal punto di vista spirituale. In campo economico non vi sono nemici, ma solo concorrenti; in un mondo completamente moralizzato ed eticizzato solo avversari di discussione. Qui non viene assolutamente in questione il problema se si ritenga riprovevole oppure no o se si consideri un retaggio atavico di tempi barbarici il fatto che i popoli continuano a raggrupparsi in base al criterio di amico e nemico, né rileva che si spera che tale distinzione possa un giorno essere abolita dalla terra, oppure che si pensi che sia buono e giusto fingere, per scopi pedagogici, che non vi sono piú nemici. Qui non si tratta di finzioni e di normatività ma solo della plausibilità e della possibilità reale della nostra distinzione. Si può condividere o meno quelle speranze e quelle tendenze pedagogiche; non si può comunque ragionevolmente negare che i popoli si raggruppano in base alla contrapposizione di amico e nemico e che quest'ultima ancor oggi sussiste realmente come possibilità concreta per ogni popolo dotato di esistenza politica.

Nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'avversario privato che ci odia in base a sentimenti di antipatia. Nemico è solo un insieme di uomini *che combatte* almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è solo il nemico *pubblico*, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*. Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio; il πολέμιος non l'ἐχθρός¹⁷. La lingua

¹⁷ In Platone (*Politeia*, libro V, cap. XVI) la contrapposizione di πολέμιος e ἐχθρός è assai accentuata, ma in collegamento con l'altra contrapposizione di πόλεμος (guerra) e στάσις (tumulto, sommossa, ribellione, guerra civile). Per Platone, solo una guerra fra Greci e barbari (che sono « per natura nemici ») è realmente guerra, mentre le lotte fra i greci sono per lui στάσεις (tradotte da Otto Apelt, nell'edizione della « Philosophische Bibliothek », vol. LXXX, p. 208, come « discordie »). Agisce qui l'idea che un popolo non può condurre guerra contro sé stesso e che una « guerra civile » è solo auto-dilaniamento e mai, in nessun caso, creazione di un nuovo Stato o popolo. Per il concetto di *hostis* viene per lo piú citato il passo del *Digesto*, 50, 16, 118 di Pom-

tedesca, come altre, non distingue fra « nemico » privato e politico, cosicché sono possibili, in tal campo, molti fraintendimenti ed aberrazioni. Il citatissimo passo che dice « amate i vostri nemici » (*Matteo* 5, 44; *Luca* 6, 27) recita « diligite *inimicos* vestros », « ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν », e non « diligite *hostes* vestros »: non si parla qui del nemico politico. Nella lotta millenaria fra Cristianità ed Islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l'Europa, invece che difenderla, per amore verso i Saraceni o i Turchi. Non è necessario odiare personalmente il nemico in senso politico, e solo nella sfera privata ha senso amare il proprio « nemico », cioè il proprio avversario. Quel passo della Bibbia riguarda la contrapposizione politica ancor meno di quanto non voglia eliminare le distinzioni di buono e cattivo, di bello e brutto. Esso soprattutto non comanda che si debbano amare i nemici del proprio popolo e che li si debba sostenere contro di esso¹⁸.

La contrapposizione politica è la piú intensa ed estrema di tutte e ogni altra contrapposizione concreta è tanto piú politica quanto piú si avvicina al punto estremo, quello del raggruppamento in base ai concetti di amico-nemico. *All'interno* dello Stato in quanto unità politica organizzata, che, come tutto, avoca a sé la decisione sull'amico-nemico, esistono, sempre però *accanto* alle decisioni politiche primarie e in difesa della decisione scelta, molti concetti *secondari* di 'politico'. In primo luogo con l'aiuto della equiparazione di 'politico' e 'statale', di cui s'è detto al paragrafo 1. Tale equiparazione fa sí ad esempio che si contrapponga un com-

ponio. La definizione migliore si trova, con ampi riferimenti, in E. Forcellini, *Lexikon totius Latinitatis*, vol. III, pp. 320 e 511: « *Hostis* è colui col quale combattiamo pubblicamente una guerra... e in ciò si differenzia dall'*inimicus* che è colui col quale abbiamo odi privati. I due concetti possono essere distinti anche nel senso che *inimicus* è colui che ci odia; *hostis* chi ci combatte ».

[¹⁸ Non è solo *nemico* (*Feind*) a essere reso, nel Nuovo Testamento, con *inimicus* (e non con *hostis*); anche ad *amare* (*lieben*) corrisponde, nel Nuovo Testamento, *diligere* (e non *amare*), nel testo greco ἀγαπᾶν (e non φιλεῖν). Quanto all'osservazione di Kuhn che considera come caso estremo il fatto che amore privato e odio pubblico vengano richieste alla medesima persona, cfr. Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1955, pp. 260-63 e l'espressione di Alvaro d'Ors: « l'odio non è un termine giuridico ». Anche nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, cap. XVI, egli avrebbe potuto leggere: « è il diritto e non l'odio a creare i nemici dell'impero ».]

portamento 'politico-statuale' ad uno politico-di partito e che si possa parlare di politica religiosa, scolastica, comunale, sociale e così via riferendosi allo Stato stesso. Eppure anche qui continua ad essere essenziale per il concetto di 'politico' un contrasto o antagonismo all'interno dello Stato, anche se esso risulta relativizzato dall'esistenza dell'unità politica dello Stato stesso che è comprensivo di tutti gli altri contrasti ¹⁹. Infine si sviluppano tipi di « politica » ancora più affievoliti, fino a diventare *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 ». Che però l'essenza dei rapporti politici consista nel riferimento ad una contrapposizione concreta è reso palese dallo stesso linguaggio corrente, là dove è andata del tutto perduta la coscienza del « dato estremo ».

Ciò risulta quotidianamente in due fenomeni che devono essere subito messi in luce. In primo luogo tutti i concetti, le espressioni e i termini politici hanno un senso polemico; essi hanno presente una conflittualità concreta, sono legati ad una situazione concreta, la cui conseguenza estrema è il raggruppamento in amico-nemico (che si manifesta nella guerra e nella rivoluzione), e diventano astrazioni vuote e spente se questa situazione viene meno. Termini come Stato, repubblica ²⁰, società, classe, e inoltre: sovranità, Stato di diritto, assolutismo, dittatura, piano, Stato neutrale o totale e così via sono incomprensibili se non si sa chi in concreto deve venir colpito, negato e contrastato attraverso quei termini stessi ²¹. Il carattere polemico domina

¹⁹ Così, esiste una « politica sociale » solo da quando una classe qualificata politicamente ha sollevato le sue pretese « sociali »; la cura del benessere che, in tempi precedenti, fu attuata a favore dei poveri e dei miserabili non fu intesa come problema politico-sociale e non fu mai definita in tal modo. Allo stesso modo, esisteva una politica ecclesiastica solo là dove era presente una Chiesa considerata come controparte politica.

²⁰ Ad esempio, Machiavelli chiama repubbliche tutti gli Stati che non sono monarchie: in tal modo egli ha fissato quella definizione valida fino ad oggi. Richard Thoma definisce la democrazia come stato non fondato sul privilegio, cosicché tutte le non-democrazie vengono definite Stati fondati sul privilegio.

²¹ Anche qui sono possibili numerosi modi e gradi del carattere polemico, tuttavia resta facilmente riconoscibile l'elemento sostanzial-

soprattutto l'impiego linguistico dello stesso termine 'politico', sia che si qualifichi l'avversario come 'non politico' (nel senso di estraneo al mondo, carente sul piano concreto) sia invece che lo si voglia al contrario denunciare e squalificare come 'politico', al fine di sollevare poi sé stessi sopra di lui come 'non politici' (nel senso di puramente concreti, puramente scientifici, puramente morali, puramente giuridici, puramente estetici, puramente economici, o sulla base di analoghe purezze polemiche). *In secondo luogo*: nell'uso della polemica quotidiana all'interno dello Stato, 'politico' viene oggi spesso usato nello stesso senso di 'politico-di partito'; l'inevitabile « mancanza di obbiettività » di

mente polemico della costruzione terminologica e concettuale politica. Questioni terminologiche si trasformano in tal modo in problemi di alta politica; un termine o un'espressione può essere contemporaneamente riflesso, segnale, segno di riconoscimento ed arma di una contrapposizione ostile. Un socialista della Seconda Internazionale, Karl Renner, definisce ad esempio (in uno studio di alto valore scientifico sui *Rechtsinstitute des Privatrechts*, Tübingen, Mohr, 1929, p. 97) l'affitto che il locatario deve pagare al padrone di casa come un « tributo ». La maggior parte dei giuristi, giudici ed avvocati tedeschi rifiuterebbero una definizione del genere come inaccettabile « politicizzazione » di rapporti di diritto privato e come distruzione di una considerazione « puramente giuridica » e « scientifica », poiché per loro la questione è già decisa dal punto di vista del « diritto positivo » ed è cioè stata da loro accettata la decisione politica dello Stato, contenuta appunto nel diritto positivo. Viceversa: numerosi socialisti della Seconda Internazionale attribuiscono valore al fatto che i pagamenti ai quali la vittoriosa Francia costringe la vinta Germania *non* sono definiti come « tributi », ma solo come « riparazioni ». Quest'ultimo termine infatti suona più giuridico, pacifico e meno polemico del primo. Ma, esaminato più da vicino, « riparazione » ha una carica polemica, e quindi anche politica, più intensa, poiché tale termine impiega politicamente un giudizio di svalutazione giuridica e morale, al fine di sottoporre il nemico vinto, per mezzo dei pagamenti coatti, contemporaneamente ad una squalificazione giuridica e morale. Oggi ormai la questione se si debba parlare di « tributi » o di « riparazioni » è divenuta in Germania tema di una contrapposizione interna allo Stato. In tempi andati sorse una controversia in certo senso opposta fra l'imperatore tedesco (re d'Ungheria) ed il sultano turco sul fatto se ciò che l'imperatore doveva pagare al sultano fosse « pensione » o « tributo ». In quel caso, il debitore sosteneva trattarsi non di tributo, ma di « pensione », mentre il creditore insisteva sul « tributo ». A quel tempo i termini erano, almeno nelle relazioni fra Cristiani e Turchi, apparentemente più scoperti e concreti di oggi, e i concetti giuridici forse non si erano ancora trasformati, come oggi, in strumenti di pressione politica. Eppure Bodin, che ci ha reso edotti di questa controversia, osserva (*Les six livres de la République*, cit., 1580², p. 784) che in generale, la pensione viene pagata per proteggersi non dagli altri nemici, ma sopra tutto dal protettore stesso e premunirsi in tal modo da una invasione (« pour se racheter de l'invasion »).

tutte le decisioni politiche che è solo il riflesso della distinzione amico-nemico immanente ad ogni comportamento politico, si manifesta nelle forme e negli orizzonti meschini della conquista dei posti e delle prebende in base alla politica di partito: la necessità che in tal modo sorge di una « spoliticizzazione » significa solo il superamento del 'politico-di partito', e così via.

L'equivalenza 'politico' = 'politico-di partito' è possibile allorché l'idea di un'unità politica (lo « Stato ») comprendente tutto e in grado di relativizzare tutti i partiti politici al suo interno e le loro conflittualità, perde la sua forza e di conseguenza le contrapposizioni interne allo Stato acquistano intensità maggiore della comune contrapposizione di politica estera nei confronti di un altro Stato. Quando all'interno di uno Stato i contrasti fra i partiti politici sono divenuti « i » contrasti politici tout-court, allora viene raggiunto il grado estremo di sviluppo della « politica interna », cioè diventano decisivi per lo scontro armato non più i raggruppamenti amico-nemico di politica estera, bensì quelli interni allo Stato. La possibilità reale della lotta che dev'essere sempre presente affinché si possa parlare di politica, si riferisce allora conseguentemente, in presenza di un simile « primato della politica interna », non più alla guerra fra unità nazionali organizzate (Stati o Imperi), bensì alla guerra civile ²².

Nel concetto di nemico rientra l'eventualità, in termini reali, di una lotta. Questo termine va impiegato prescindendo da tutti i mutamenti casuali o dipendenti dallo sviluppo storico della tecnica militare e delle armi. La guerra è lotta armata fra unità politiche organizzate, la guerra civile è lotta armata all'interno di un'unità organizzata (che proprio perciò però sta divenendo problematica). L'essenza del concetto di arma sta nel fatto che essa è uno strumento di uccisione fisica di uomini. Come il termine di

[²² Su guerra civile e *stasis*, si veda la conclusione di Maurice Duverger, *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1951; « Lo sviluppo della scienza dei partiti politici non si potrebbe chiamare *stasiologia*? » (trad. it. *I partiti politici*, Milano, Comunità, 1961, p. 487). Egli soggiunge poi che la democrazia sarebbe minacciata non dall'esistenza dei partiti come tali, ma solo dalla natura militare, religiosa e totalitaria di qualche partito. Ciò avrebbe dovuto condurlo all'indagine dei diversi tipi delle distinzioni amico-nemico.]

nemico anche quello di lotta dev'essere qui inteso nel senso di un'originarietà assoluta. Esso non significa concorrenza, non la lotta « puramente spirituale » della discussione, non il simbolico « lottare » che alla fine ogni uomo in qualche modo compie sempre, poiché in realtà l'intera vita umana è una « lotta » ed ogni uomo un « combattente ». I concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell'uccisione fisica. La guerra consegue dall'ostilità poiché questa è negazione assoluta di ogni altro essere. 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, perché il concetto di nemico possa mantenere il suo significato.

Tutto ciò non vuol però assolutamente dire che l'essenza del 'politico' non sia altro che guerra sanguinosa e che ogni trattativa politica debba essere una battaglia militare, né che ogni popolo sia ininterrottamente posto, di fronte ad ogni altro, nell'alternativa di amico o nemico, e che la corretta scelta politica non possa consistere proprio nell'evitare la guerra. La definizione qui data di 'politico' non è né bellicistica né militaristica, né imperialistica, né pacifistica. Essa non rappresenta neppure un tentativo di elevare la guerra vittoriosa o la rivoluzione riuscita ad « ideale sociale », poiché guerra o rivoluzione non sono nulla di « sociale » né di « ideale »²³. La stessa lotta militare,

²³ Alla tesi neokantiana di Rudolf Stammler, secondo cui l'« ideale sociale » sarebbe la « comunità di uomini dotati di libera volontà », Erich Kaufmann (*Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus*, Tübingen, Mohr, 1911, p. 146) ha contrapposto l'affermazione: « L'ideale sociale non è la comunità di uomini dotati di libera volontà, ma la guerra vittoriosa: la guerra vittoriosa come strumento ultimo per quel fine supremo » (che sarebbe costituito dalla partecipazione dello Stato alla storia universale e dalla sua persistenza in essa). Questa massima assume la concezione tipicamente neokantiana-liberale dell'« ideale sociale », per la quale però le guerre — anche le guerre vittoriose — sono qualcosa di assolutamente incommensurabile ed incompatibile, e l'accoppia con la concezione della « guerra vittoriosa » che proviene dal mondo della filosofia della storia di Hegel e Ranke, e nella quale, a sua volta, non esiste alcun « ideale sociale ». In tal modo però l'antitesi, che a prima vista colpisce, si spezza in due tronconi disparati, e neanche l'intensità retorica di un contrasto così risonante può nascondere l'incoerenza strutturale e il salto logico presente in esso. [Sul-

considerata per sé, non è la « prosecuzione della politica con mezzi diversi », come si attribuisce, in modo estremamente scorretto, alla famosa massima di Clausewitz²⁴, ma ha, in quanto guerra, le sue regole e i suoi punti di vista, strategici, tattici e di altro tipo, che però tutti presuppongono che esista già la decisione politica su chi sia il nemico. In guerra gli avversari per lo più si contrappongono fra loro in modo palese, normalmente addirittura contraddistinti da una « uniforme », e la distinzione di amico e nemico non è perciò più un problema politico la cui soluzione spetti al soldato combattente. In ciò riposa la giustezza di una frase pronunciata da un diplomatico inglese, secondo cui il politico sarebbe meglio preparato alla lotta del soldato, poiché il politico combatte durante tutta la vita, il soldato invece solo eccezionalmente. La guerra non è dunque scopo e meta o anche solo contenuto della politica, ma ne è il presupposto sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l'azione dell'uomo provocando così uno specifico comportamento politico.

l'imperialismo come soluzione alla questione sociale, cfr. il mio saggio *Nehmen Teilen Weiden*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., qui tradotto alle pp. 295-312.]

²⁴ Clausewitz, *Vom Kriege*, Berlin, 1834; trad. it. *Della guerra*, Milano, Mondadori, 1970, Parte II, p. 811 scrive: « La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi ». Per lui la guerra è un « semplice strumento della politica ». Ciò è senza dubbio vero, ma in tal modo non è ancora colto del tutto il significato che essa riveste per la comprensione dell'essenza della politica. Osservando meglio, per Clausewitz la guerra non è semplicemente uno dei molti strumenti, ma la ultima ratio del raggruppamento amico-nemico. La guerra ha una « grammatica » sua propria (cioè un insieme esclusivo di leggi tecnico-militari) ma il suo « cervello » continua ad essere la politica; essa cioè non è dotata di una « logica propria ». Quest'ultima può essere ricavata soltanto dai concetti di amico e nemico, la cui centralità per il fenomeno politico è messa in luce da quanto Clausewitz afferma ancora (*Ibidem*, Parte II, pp. 812-813): « Se la guerra rientra nella politica, essa ne assumerà anche il carattere. Quanto più la politica acquista dimensione e potenza, tanto più aumenterà anche la guerra: e tale processo può giungere fino al culmine in cui la guerra assume la sua forma assoluta ». Anche numerosi altri passi dimostrano come ogni considerazione specificamente politica riposi su quelle categorie politiche: in particolare, ad esempio, le affermazioni intorno alle guerre di coalizione e alle alleanze (pp. 800 sgg.); cfr. anche H. Rothfels, *Carl von Clausewitz, Politik und Krieg*, Berlin, 1920, pp. 198, 202. [Quanto a Clausewitz si veda la prosecuzione della mia argomentazione nella *Theorie des Partisanen*, cit., sopra tutto nel paragrafo dal titolo « Il partigiano come ideale prussiano nel 1813 e la sua applicazione alla teoria ».]

Per questa ragione il criterio della distinzione amico-nemico non significa neppure che un determinato popolo debba essere per l'eternità l'amico o il nemico di un determinato altro popolo, o che la neutralità non sia possibile o non possa essere una scelta politicamente valida. Solo che anche il concetto di neutralità, come ogni altro concetto politico, è dominato in ogni caso da questo presupposto finale di una possibilità reale del raggruppamento amico-nemico, e se sulla terra vi fosse solo neutralità, in tal caso non solo la guerra avrebbe fine, ma anche la stessa neutralità, allo stesso modo come, insieme ad ogni altra politica, viene meno anche la politica di impedire la lotta, se cade la possibilità reale di combattere. Da criterio di giudizio funge sempre solo la possibilità di questo caso decisivo, della lotta reale, e la decisione se questo caso sussista oppure no.

Il fatto che questo caso si verifichi solo eccezionalmente non ne svuota il suo carattere determinante, anzi lo fonda ancora di più. Anche se le guerre oggi non sono più così numerose e consuete come un tempo, tuttavia esse hanno acquistato una capacità distruttiva totale in misura uguale o forse ancora maggiore di quel che hanno perso in frequenza e consuetudine puramente quantitativa. Ancora oggi il caso di guerra è il « caso critico ». Si può dire che qui, come anche in altri casi, proprio il caso d'eccezione ha un'importanza particolarmente decisiva, in grado di rivelare il nocciolo delle cose. Infatti solo nella lotta reale si manifesta la conseguenza estrema del raggruppamento politico di amico e nemico. È da questa possibilità estrema che la vita dell'uomo acquista la sua tensione specificamente politica.

Un mondo nel quale sia stata definitivamente accantonata e distrutta la possibilità di una lotta di questo genere, un globo terrestre definitivamente pacificato, sarebbe un mondo senza più la distinzione fra amico e nemico e di conseguenza un mondo senza politica. In esso vi potrebbero forse essere contrapposizioni e contrasti molto interessanti, concorrenze ed intrighi di tutti i tipi, ma sicuramente non vi sarebbe nessuna contrapposizione sulla base della quale si possa richiedere a degli uomini il sacrificio della propria vita e si possano autorizzare uomini a versare il sangue e ad uccidere altri uomini. Anche qui non rileva per

la definizione concettuale del 'politico' che un tale mondo senza politica possa essere auspicato come stato ideale. Il fenomeno del 'politico' può essere compreso solo mediante il riferimento alla possibilità reale del raggruppamento amico-nemico, prescindendo dalle conseguenze che ne derivano quanto alla valutazione religiosa, morale, estetica, economica del 'politico' stesso.

La guerra, in quanto mezzo politico estremo, rende manifesta la possibilità, esistente alla base di ogni concezione politica, di questa distinzione di amico e nemico e mantiene perciò un significato solo finché tale distinzione sussiste realmente fra gli uomini o quanto meno è realmente possibile. Invece sarebbe del tutto insensata una guerra condotta per motivi « puramente » religiosi, « puramente » morali, « puramente » giuridici o « puramente » economici. Da queste contrapposizioni specifiche di questi settori della vita umana non è possibile far discendere il raggruppamento amico-nemico e perciò neppure la guerra. La guerra non ha bisogno di essere né religiosa, né moralmente buona (né redditizia: oggi probabilmente non è nulla di tutto ciò). Questa semplice considerazione è complicata dal fatto che contrasti religiosi, morali e di altro tipo si trasformano in contrasti politici e possono originare il raggruppamento di lotta decisivo in base alla distinzione amico-nemico. Ma se si giunge a ciò, allora il contrasto decisivo non è più quello religioso, morale od economico, bensì quello politico. Il problema continua dunque ad essere sempre lo stesso: se cioè un raggruppamento amico-nemico di tal genere esista oppure no come possibilità reale o come realtà, senza che importi quali motivi umani sono forti abbastanza da provocarlo.

Nulla può sottrarsi a questa consequenzialità del 'politico'. Se l'opposizione pacifista alla guerra fosse tanto forte da poter condurre i pacifisti in guerra contro i non pacifisti, in una « guerra contro la guerra », in tal modo si otterrebbe la dimostrazione che tale opposizione ha realmente forza politica poiché è abbastanza forte da raggruppare gli uomini in amici e nemici. Se la volontà di impedire la guerra è tanto forte da non temere più neppure la guerra stessa, allora essa è diventata un motivo politico, essa cioè conferma la guerra, anche se solo come eventualità estrema,

e quindi il senso della guerra. Attualmente questo sembra essere un modo particolarmente promettente di giustificazione della guerra. La guerra si svolge allora nella forma di « ultima guerra finale dell'umanità ». Tali guerre sono necessariamente particolarmente intensive e disumane poiché, *superando il 'politico'*, squalificano il nemico anche sotto il profilo morale come sotto tutti gli altri profili e lo trasformano in un mostro disumano che non può essere solo sconfitto ma dev'essere definitivamente *distrutto, cioè non deve essere più soltanto un nemico da ricacciare nei suoi confini*²⁵. Dalla possibilità di tali guerre appare in tutta chiarezza che la guerra come possibilità reale sussiste ancor oggi, il che è importante per la distinzione di amico e nemico e per la comprensione del 'politico'.

4.

Ogni contrasto religioso, morale, economico, etnico o di altro tipo si trasforma in un contrasto politico, se è abbastanza forte da raggruppare effettivamente gli uomini in amici e nemici. Il 'politico' non consiste nella lotta stessa, che ha le sue proprie leggi tecniche, psicologiche e militari, ma, com'è stato detto, in un comportamento determinato da questa possibilità reale, nella chiara conoscenza della situazione particolare in tal modo creatasi e nel compito di distinguere correttamente amico e nemico. Una comunità religiosa che, come tale, porta guerra, sia contro gli appartenenti ad altre comunità religiose, sia in altro modo, è, oltre ad una comunità religiosa, una unità politica. Essa è un'entità politica anche se ha una possibilità di incidenza

[²⁵ Questo passo è decisivo per il concetto di nemico impiegato nel mio saggio. Da esso risulta con chiarezza che tale concetto 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. Vi è però anche un concetto assoluto di nemico, che viene rifiutato in quanto inumano. È assoluto perché — cito espressioni tratte da un importante saggio di G.H. Schwabe del 1959 — pretende « riconoscimento incondizionato in quanto 'assoluto' e contemporaneo assoggettamento dell'individuo al suo ordinamento », e pretende di conseguenza non solo la soppressione ma « l'autosoppressione del nemico per mezzo dell'autoaccusa pubblica ». G.H. Schwabe ritiene che un tale autoannientamento dell'individuo è presente « già nell'essenza stessa della civiltà avanzata » (Zur Kritik der Gegenwartskritik, in « Mitteilungen der List-Gesellschaft », 10 febbraio 1959).]

su quel processo decisivo solo in senso negativo, se cioè è nella condizione di impedire, con un divieto, la guerra ai suoi membri, cioè di negare in modo decisivo la qualità di nemico di un avversario. Lo stesso vale per un'associazione di uomini a fondamento economico, ad esempio per un trust industriale o un sindacato. Anche una « classe » in senso marxista cessa di essere qualcosa di puramente economico e diventa un'entità politica se giunge a questo punto decisivo, se cioè prende sul serio la lotta di classe e tratta l'avversario di classe come nemico reale e lo combatte, sia come Stato contro Stato, sia nella guerra civile all'interno di uno Stato. La lotta reale si svolge allora necessariamente non più secondo leggi economiche, ma presenta — oltre ai metodi di lotta strettamente tecnici — necessità ed orientamenti, coalizioni e compromessi tipicamente politici. Se all'interno di uno Stato il proletariato si impadronisce del potere politico, allora nasce uno Stato proletario, che non è costruzione politica meno di quanto lo sia uno Stato nazionale, oppure uno Stato clericale, commerciale o militare, o uno Stato burocratico o qualsiasi altra categoria di unità politica. Se si riuscisse a raggruppare l'intera umanità, in base alla contrapposizione proletario-borghese in quanto amico-nemico, in Stati capitalisti e proletari in modo che vengano meno tutti gli altri raggruppamenti di amico-nemico, apparirebbe bene allora l'intera realtà del 'politico' che questi concetti, solo apparentemente « puramente » economici, hanno conservato. Se la forza politica di una classe o di un gruppo di questo tipo si estende all'interno di uno Stato, tanto da poter impedire ogni guerra all'esterno, senza però avere la capacità o la volontà di impadronirsi del potere statale, di porsi cioè come criterio di distinzione fra amici e nemici e di condurre la guerra in caso di necessità, in tal caso l'unità politica è distrutta.

Il 'politico' può trarre la sua forza dai più diversi settori della vita umana, da contrapposizioni religiose, economiche, morali o di altro tipo; esso infatti non indica un settore concreto particolare ma solo il grado di intensità di un'associazione o di una dissociazione di uomini, i motivi della quale possono essere di natura religiosa, nazionale (in senso etnico o culturale), economica o di altro tipo e possono causare, in tempi diversi, differenti unioni e separa-

zioni. Il reale raggruppamento amico-nemico è per sua natura così forte ed esclusivo che la contrapposizione non politica, nello stesso momento in cui causa questo raggruppamento, nega i suoi motivi e criteri finora « puramente » religiosi, politici o culturali e viene sottomessa ai condizionamenti e alle conseguenze del tutto nuove, peculiari e, dal punto di vista di quel punto di partenza « puramente » religioso, economico o di altro tipo, spesso molto inconseguenti ed « irrazionali », della situazione politica. In ogni caso è sempre politico il raggruppamento orientato al caso critico. Esso è perciò sempre il raggruppamento umano *decisivo*, e di conseguenza l'unità politica, tutte le volte che esiste, è l'unità decisiva e « sovrana » nel senso che la decisione sul caso decisivo, anche se questo è il caso d'eccezione, per necessità logica deve spettare sempre ad essa.

Il termine di « sovranità » vien qui usato in senso buono, come il termine « unità ». Nessuno dei due vuol dire che ogni singolo momento dell'esistenza di ogni uomo che fa parte di un'unità politica debba essere determinata e comandata dal 'politico', o che un sistema centralistico debba annullare ogni altra organizzazione o corporazione. Può darsi che considerazioni economiche siano più forti di ogni volontà del governo di uno Stato sedicente neutrale in campo economico; allo stesso modo il potere di uno Stato sedicente neutrale in campo confessionale trova in ogni caso facilmente un limite nelle convinzioni religiose. Ciò che importa è sempre solo il caso di conflitto. Se le controforze economiche, culturali o religiose sono così forti da determinare da sé sole la decisione sul caso critico, ciò significa che esse sono divenute la nuova sostanza dell'unità politica. Se invece esse non sono abbastanza forti da impedire una guerra intrapresa contro i loro interessi e principî, allora è chiaro che esse non hanno raggiunto il punto decisivo del 'politico'. Se esse sono abbastanza forti da impedire una guerra voluta dalla dirigenza dello Stato, ma contrastante coi loro interessi e principî, ma non forti abbastanza da determinare da sé stesse una guerra, in base ad una decisione propria, in tal caso non esiste più un'entità politica unitaria. Comunque vadano le cose, l'orientamento al possibile caso critico della lotta effettiva contro un nemico effettivo fa sí che l'unità politica sia necessaria.

mente l'unità decisiva per il raggruppamento amico-nemico — ed allora è unità sovrana in tal senso (e non in qualsiasi senso assolutistico) — oppure che essa non esista per niente.

Non appena si riconobbe quale grande importanza politica avevano le unioni economiche all'interno dello Stato, soprattutto con riferimento alla crescita dei sindacati, contro il cui strumento di lotta economica, lo sciopero, le leggi dello Stato erano quasi del tutto impotenti, si è proclamata, in modo un po' precipitoso, la morte e la fine dello Stato. Ciò si verificò, per quanto ne so, come dottrina vera e propria solo verso il 1906 e 1907 presso i sindacalisti francesi²⁶. Il più noto dei teorici dello Stato che rientrano in quest'ambito è Duguit; egli ha cercato, a partire dal 1901, di confutare il concetto di sovranità e l'idea della personalità dello Stato, con alcuni argomenti portati contro una metafisica non critica dello Stato e contro le personificazioni dello Stato che alla fine non sono che residui del mondo dell'assolutismo principesco, ma con una sostanziale carenza quanto al senso propriamente politico dell'idea di sovranità. Lo stesso vale per la così detta teoria pluralistica dello Stato di G. D. H. Cole e Harold J. Laski

²⁶ « Questa cosa enorme... la morte di quest'essere fantastico, prodigioso, che ha avuto un posto così colossale nella storia: lo stato è morto »: E. Berth (le cui idee provengono da Georges Sorel), in « Le Mouvement socialiste », ottobre 1907, p. 314. Léon Duguit cita questo passo nella sua opera *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris, 1908; trad. it. *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, Firenze, Sansoni, 1950. Egli si contentò di dire che era morto, o in procinto di morire, lo Stato sovrano, pensato come persona (*Ibidem*, p. 144 « Lo Stato personale e sovrano è morto o è sul punto di morire »). Nella sua opera *L'État, le droit objectif et la loi positive*, Paris, Fontemoing, 1901, affermazioni del genere non sono ancora rintracciabili, benché la critica del concetto di sovranità sia già la stessa. Ulteriori, interessanti esempi di questa diagnosi sindacalista dello Stato odierno si incontrano in A. Esmein, *Droit constitutionnel*, cit., vol. I, pp. 55 sgg. e soprattutto nel libro particolarmente interessante di Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique*, 1907. La dottrina sindacalista dev'essere distinta, anche dal punto di vista della sua diagnosi dello Stato, dalla costruzione marxista. Per i marxisti lo Stato non è morto o in agonia, ma anzi è necessario come mezzo per l'affermazione della società senza classi e solo allora senza Stato, ed è perciò provvisoriamente ancora reale: esso anzi ha acquistato nello Stato sovietico nuove energie e nuova vita, proprio con l'aiuto della dottrina marxista.

comparsa un po' piú tardi nei paesi anglosassoni²⁷. Questo pluralismo consiste nel negare l'unità sovrana dello Stato, cioè l'unità politica, e nel ribadire in continuazione che l'uomo singolo vive in innumerevoli unioni ed associazioni sociali diverse: egli è membro di una società religiosa, di una nazione, di un sindacato, di una famiglia, di un club sportivo e di molte altre « associazioni » che, di volta in volta, lo influenzano fortemente, seppure in grado diverso, e lo obbligano in una « pluralità di legami di fedeltà e di lealtà » senza che si possa dire di nessuna di queste associazioni che è incondizionatamente decisiva e sovrana. In realtà ciascuna delle diverse « associazioni » può presentarsi, ognuna in campi differenti, come la piú forte e il conflitto fra i molteplici legami di fedeltà e di lealtà può risolversi solo caso per caso. È ad esempio ipotizzabile che i membri di un sindacato, se quest'ultimo dà la parola d'ordine di non andare piú in chiesa, continuino nondimeno ad andarvi, senza però seguire neppure, nello stesso tempo, un'eventuale ordine della Chiesa di uscire dal sindacato.

In questo esempio dà particolarmente nell'occhio il coordinamento fra società religiosa ed associazioni professionali, che a seguito della loro comune contrapposizione allo Stato può trasformarsi in una alleanza di chiese e sindacati. Ciò è tipico del pluralismo sorto nei paesi anglosassoni, il cui punto di partenza teorico, accanto alla teoria della corporazione di Gierke, è stato soprattutto l'opera di J. Neville

²⁷ Una sintesi chiara e plausibile delle tesi di Cole si trova (formulata da lui stesso) nelle pubblicazioni della « Aristotelian Society », XVI (1916), pp. 310-325. La sua tesi centrale è anche qui che gli Stati sono di essenza uguale ad altri tipi di associazioni umane. Degli scritti di Laski vanno ricordati: *Studies in the Problem of Sovereignty*, 1917, New York, Howard Fertig, 1968; *Authority in the Modern State*, 1919, New Haven, Yale University Press, 1927; *Foundations of Sovereignty*, London, Allen & Unwin, 1921; *A Grammar of Politics*, 1925; London, Allen & Unwin, 1955; 1967; 1968; *Das Recht und der Staat*, in « Zeitschrift für öffentliches Recht », X (1930), pp. 1-25. Ulteriore letteratura in Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism*, London, 1927. Per la critica a questo pluralismo, cfr. W. Y. Elliott, in « The American Political Science Review », XVIII (1924), pp. 251 sgg.; del medesimo *The Pragmatic Revolt in Politics Syndicalism, Fascism and the Constitutional State*, New York, Macmillan, 1928; C. Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in « Kant-Studien », XXXV (1930), pp. 28-42. Sulla parcellazione pluralistica dello Stato tedesco di oggi e sulla trasformazione del Parlamento in teatro di un sistema pluralistico, cfr. C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, cit., pp. 73 sgg.

Figgis sulle chiese nello Stato moderno (1913)²⁸. L'avvenimento storico sul quale Laski ritorna sempre e che manifestamente ha svolto un grande influsso su di lui è il comportamento, a lui contemporaneo e quasi del tutto senza successo, di Bismarck nei confronti della Chiesa cattolica e dei socialisti. Nella « battaglia culturale » contro la chiesa cattolica si vide che neanche uno Stato dotato della rigida forza dell'Impero bismarckiano era assolutamente sovrano e onnipotente; allo stesso modo questo Stato non ha vinto la sua battaglia contro l'operaiato socialista, né sarebbe stato in grado in campo economico di privare i sindacati della grande forza che essi avevano nel « diritto di sciopero ».

Questa critica è molto pertinente. Le dichiarazioni sull'« onnipotenza » dello Stato sono in realtà solo secolarizzazioni superficiali delle formule teologiche dell'onnipotenza di Dio e la dottrina tedesca ottocentesca della « personalità » dello Stato è in parte un'antitesi polemica rivolta con-

²⁸ J. N. Figgis, *The Churches in the Modern State*, London, Longmans, Green, 1914, — il quale riferisce fra l'altro a pagina 249 che Maitland, le cui ricerche di storia del diritto hanno in ogni caso influito sui pluralisti, affermò del *Deutsches Genossenschaftsrecht* di Gierke che era il libro più grande che egli avesse mai letto (« the greatest book he had ever read ») —, afferma che la contesa medievale fra Chiesa e Stato, cioè fra Papa ed Imperatore, ancor meglio fra il ceto dei chierici ed i ceti mondani, non è stata una lotta fra due « società » (*societies*), ma una guerra civile all'interno della medesima unità sociale; oggi invece sarebbero due società, *duo populi*, a contrapporsi. A mio parere questa osservazione è valida. Infatti, mentre nell'epoca precedente allo scisma la relazione fra Papa e Imperatore poteva essere ancora ricondotta alla formula secondo cui il Papa disponeva della *auctoritas* e l'Imperatore della *potestas*, cosicché sussisteva una suddivisione all'interno della stessa unità, la dottrina cattolica mantiene fermo, a partire dal XII secolo, che Chiesa e Stato sono due *societates*, e precisamente le due *societates perfectae* (ognuna sovrana ed autarchica nel proprio ambito); col che, per quanto concerne la Chiesa, naturalmente viene riconosciuta come *societas perfecta* solo una singola Chiesa, mentre, per quanto concerne lo Stato, compare oggi una pluralità (se non un'infinità) di *societates perfectae*, la cui « perfezione » peraltro appare assai problematica, a causa del loro grande numero. Una sintesi chiara della dottrina cattolica è offerta da P. Simon, nel saggio *Staat und Kirche*, in « Deutsches Volkstum », Hamburg (agosto 1931), pp. 576-596. Il coordinamento, tipico della dottrina pluralistica anglosassone, di chiese e sindacati, non è naturalmente pensabile all'interno della teoria cattolica; tanto meno la Chiesa cattolica potrebbe consentire di essere assimilata ad una Internazionale di sindacati. Di fatto, come bene osserva Elliott, la Chiesa serve a Laski solo come « stalking horse » per i sindacati. Purtroppo però manca sia da parte cattolica, sia da parte di quei pluralisti, una chiara elaborazione di fondo delle rispettive teorie e dei reciproci rapporti fra esse esistenti.

tro la personalità del principe « assoluto », ed in parte una proiezione evasiva nello Stato, come « terzo superiore », del dilemma: sovranità del principe o sovranità del popolo. Ma in tal modo non è ancora risolta la questione di quale « unità sociale » (se posso qui impiegare il concetto impreciso, liberale di « sociale ») decida il caso di conflitto e determini il raggruppamento decisivo amico-nemico. Né una chiesa, né un sindacato, né un'alleanza dei due avrebbe vietato o impedito una guerra che l'Impero tedesco sotto Bismarck voleva fare. Naturalmente Bismarck non poté dichiarar guerra al papa, ma solo perché il papa stesso non aveva più il *ius belli*; ed anche i sindacati socialisti non pensarono di presentarsi come *partie belligérante*. In ogni caso non sarebbe stata pensabile nessuna istanza che potesse o volesse opporsi ad una decisione del governo tedesco di allora, relativa al caso estremo, senza diventare, essa stessa, in tal modo, nemico politico ed essere colpita da tutte le conseguenze implicite in questo concetto, ma per converso né la chiesa né un sindacato si decisero per la guerra civile²⁹.

Ciò basta per fondare un concetto razionale di sovranità ed unità. L'unità politica è, per sua essenza, l'unità decisiva, senza che importi da quali forze essa trae i suoi ultimi motivi psichici. Essa esiste oppure no. Se esiste, è l'unità suprema, cioè quella che decide nel caso decisivo.

Che lo Stato sia un'unità ed anzi l'unità decisiva, dipende dal suo carattere politico. Una teoria pluralistica è o la teoria dello Stato propria di uno Stato giunto ad unità attraverso un federalismo di gruppi sociali minori oppure solo una teoria del superamento e della fine dello Stato. Se essa combatte l'unità di quest'ultimo e lo pone, come « associazione politica », senza differenze sostanziali,

²⁹ Poiché Laski fa riferimento alla controversia dei cattolici inglesi con Gladstone, è opportuno citare qui i seguenti passi del cardinale Newman, dalla sua lettera al Duca di Norfolk (1874, a proposito dello scritto di Gladstone « I decreti vaticani nel loro significato per la fedeltà dei sudditi »): « Facciamo l'ipotesi che l'Inghilterra voglia inviare le sue navi corazzate a difesa dell'Italia contro il Papa ed i suoi alleati. I cattolici inglesi sarebbero certamente assai turbati da ciò e prenderebbero, ancor prima dell'inizio della guerra, partito per il Papa ed impiegherebbero tutti i mezzi costituzionali per impedire la guerra. Eppure, chi crede che, una volta intrapresa la guerra, il loro comportamento consisterebbe nel pregare e nel darsi da fare per la sua conclusione? A quale titolo si potrebbe supporre che essi si adatterebbero ad una qualsiasi azione avente a che fare con un tradimento? ».

accanto ad altre associazioni, ad esempio religiose o economiche, allora essa deve rispondere in primo luogo alla questione del contenuto specifico del 'politico'. In nessuno dei molti libri di Laski si trova però una definizione precisa del 'politico', benché il discorso verta sempre intorno a Stato, politica, sovranità e *government*. Lo Stato si muta semplicemente in un'associazione che concorre con altre associazioni; esso diventa una *società* accanto e in mezzo a numerose altre società, situate all'interno o al di fuori dello Stato. Questo è il « pluralismo » di questa teoria dello Stato, la cui acutezza si esaurisce nella polemica contro le precedenti sopravvalutazioni dello Stato, contro la sua « superiorità » e la sua « personalità », contro il suo « monopolio » dell'unità suprema, mentre permane oscuro che cosa debba essere, in generale, l'unità politica stessa. Talora questa appare, secondo il vecchio schema liberale, al mero servizio della società determinata sostanzialmente su basi economiche. Talora invece appare pluralisticamente come un tipo speciale di società, come cioè un'associazione accanto ad altre associazioni, talora infine come il prodotto di un federalismo di gruppi sociali o una specie di super-associazione di associazioni. Bisognerebbe però prima di tutto spiegare per quale ragione gli uomini costruiscono, accanto alle associazioni religiose, culturali, economiche e di altro tipo, ancora un'altra associazione politica, una *governmental association* e in che cosa consista il significato politico specifico di quest'ultimo tipo di associazione. Non è possibile rintracciare, a tale proposito, una linea di pensiero chiara e sicura, e come concetto finale, comprensivo, nonostante tutto monistico-universale e certamente non pluralistico, compare in Cole la *society* e in Laski la *humanity*.

Questa teoria pluralistica dello Stato³⁰ è prima di tutto

[³⁰ Harold J. Laski (morto nel 1950) è passato, già negli anni critici 1931-32, dal suo originario individualismo liberale al marxismo. Su di lui si veda la monografia di Herbert A. Deane, *The Political Ideas of Harold J. Laski*, New York, Columbia University Press, 1955. Nella Repubblica federale tedesca, il pluralismo ha incontrato, dopo il 1949, un riconoscimento così diffuso e generale che bisognerebbe indicarlo come la dottrina politica dominante, se, dietro la facciata del termine generico di « pluralismo » non continuassero a sussistere le profonde contraddizioni che rendono tanto contraddittoria già la stessa opera complessiva di Laski e che diventano ancora più incompatibili attraverso una grande coalizione ideologica (fra pluralismo moral-teologico di stampo ecclesiale,

pluralistica in sé stessa: essa non ha cioè nessun centro unitario, ma trae i suoi motivi di pensiero da ambiti di idee del tutto differenti fra loro (religione, economia, liberalismo, socialismo, ecc.); essa ignora il concetto centrale di ogni dottrina dello Stato, il 'politico', e non discute mai neppure la possibilità che il pluralismo dei gruppi possa condurre ad un'unità politica costruita in termini federalistici; essa si mantiene ferma ad un individualismo liberale, poiché in conclusione non fa altro che far giocare un'associazione contro l'altra, al servizio del libero individuo e delle sue libere associazioni, e in tal modo tutte le questioni e i conflitti vengono decisi partendo dall'individuo. In verità non esiste nessuna « società » o « associazione » politica, ma sola un'unità politica, una « comunità » politica. La possibilità reale del raggruppamento di amico e nemico è sufficiente a costituire, al di sopra del semplice dato associativo-sociale, un'unità decisiva che è qualcosa di specificamente diverso e insieme di decisivo nei confronti delle altre associazioni³¹.

Se questa unità viene meno anche come eventualità, allora vien meno anche il 'politico' stesso. Solo finché non viene riconosciuta ed esaminata a fondo l'essenza del 'politico' è possibile pensare in termini pluralistici ad una « associazione » politica accanto ad una religiosa, culturale, economica o di altro tipo, e configurabile in concorrenza con queste ultime. Dal concetto del 'politico' derivano d'altra parte — come si vedrà piú avanti, al paragrafo 6 — con-

pluralismo individualistico-liberale ed un pluralismo socialistico-sindacale). Può qui servire da banco di prova il principio di sussidiarietà, per il fatto che esso presuppone un'unità finale (e non una molteplicità finale) della società e che proprio questa unità diventa problematica se si pone in questione la concreta omogeneità o non-omogeneità dei diversi titolari dell'aiuto sociale. Una trattazione sistematica di prim'ordine dell'intera questione è data da Joseph H. Kaiser, nel paragrafo « Pluralistische Diagnosen und Konstruktionen » del suo libro *Die Repräsentation organisierter Interessen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1956, pp. 313 sgg., dove però il principio di sussidiarietà non viene ancora impiegato come banco di prova. Il saggio di Trutz Rendtorff, *Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip*, in « Der Staat », I (1962), pp. 405-430, viene a parlare del problema del pluralismo (pp. 426-28: interpretazione del principio di sussidiarietà e del pluralismo).]

³¹ « Potremmo dire che, il giorno della mobilitazione, la società esistita fino allora si trasformò in una comunità », E. Lederer, in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », XXXIX (1915), p. 349.

sequenze pluralistiche, ma non nel senso che all'interno di una e della medesima unità politica possa sorgere, al posto del raggruppamento decisivo amico-nemico, un pluralismo, senza che in tal modo venga distrutto, insieme all'unità, lo stesso 'politico'.

5.

Allo Stato, in quanto unità sostanzialmente politica, compete il *jus belli*, cioè la possibilità reale di determinare, in dati casi e in forza di una decisione propria, il nemico e di combatterlo. È poi indifferente con quali mezzi tecnici la guerra verrà condotta, quale organizzazione militare esista, quante probabilità vi siano di vincere la guerra, purché il popolo politicamente uno sia pronto a combattere per la sua esistenza ed indipendenza: nel che esso determina, in forza di decisione propria, in che cosa consiste la sua indipendenza e libertà. Lo sviluppo della tecnica militare sembra condurre alla conclusione che forse esistono ancora solo pochissimi Stati ai quali la rispettiva forza industriale permetta di condurre una guerra con prospettive di vittoria, mentre Stati piú piccoli e piú deboli rinunciano, volontariamente o costretti, al *jus belli*, se non riescono a garantire la loro indipendenza mediante una corretta politica di alleanze. Questo sviluppo non prova però che siano finite la guerra, lo Stato e la politica. Ciascuno degli innumerevoli mutamenti e rivoluzioni della storia e dello sviluppo umano ha provocato nuove forme e nuove dimensioni di raggruppamento politico, ha distrutto edifici politici precedenti, ha provocato guerre esterne e guerre civili ed ha ora aumentato ora diminuito il numero delle unità politiche organizzate.

Lo Stato come unità politica decisiva ha concentrato presso di sé una competenza immensa: la possibilità di far la guerra e quindi spesso di disporre della vita degli uomini. Infatti il *jus belli* contiene una disposizione di questo tipo; esso comporta la duplice possibilità di ottenere dagli appartenenti al proprio popolo la disponibilità a morire e ad uccidere, e di uccidere gli uomini che stanno dalla parte del nemico. Il compito di uno Stato normale consiste però soprattutto nell'assicurare all'interno dello Stato e del suo

territorio una pace stabile, nello stabilire « tranquillità, sicurezza e ordine » e di procurare in tal modo la situazione *normale* che funge da presupposto perché le norme giuridiche possano aver vigore, poiché ogni norma presuppone una situazione normale e non vi è norma che possa aver valore per una situazione completamente abnorme nei suoi confronti.

Questa necessità di pacificazione interna porta, in situazioni critiche, al fatto che lo Stato, in quanto unità politica, determina da sé, finché esiste, anche il « nemico interno ». In tutti gli Stati esiste perciò in qualche forma ciò che il diritto statale delle repubbliche greche conosceva come dichiarazione di *πολέμιος* e il diritto statale romano come dichiarazione di *hostis*: forme cioè più o meno acute, automatiche o efficaci solo in base a leggi speciali, manifeste o celate in prescrizioni generali, di bando, di proscrizione, di estromissione dalla comunità di pace, di collocazione *hors la loi*, in una parola di *dichiarazione di ostilità interna allo Stato*³². Questo è il segno, a seconda del

³² Nella storia greca, l'esempio più famoso potrebbe essere lo *psephisma* di Demofonte; questa decisione popolare, che il popolo ateniese prese dopo la cacciata dei Quattrocento nel 410 a.C., dichiarava che chiunque tentasse di rovesciare la democrazia ateniese « era un nemico degli Ateniesi » (*πολέμιος ἔστω Ἀθηναίων*); altri esempi e letteratura si trovano in Busolt-Swoboda, *Griechische Staatskunde*, München, Beck, 1920³, vol. I, p. 231, 532; sulla dichiarazione di guerra annuale degli efori spartani agli Iloti viventi all'interno dello Stato, cfr. *Ibidem*, vol. I, p. 670. Sulla dichiarazione di *hostis* nel diritto statale romano: Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, Leipzig, Hirzel, 1876-88, vol. III, pp. 1240-1241; sulle proscrizioni *Ibidem*, vol. II, pp. 735-736; sulla perdita della pace e sul bando oltre ai noti manuali di storia del diritto tedesco, cfr. soprattutto Ed. Eichmann, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters*, 1909. Numerosi esempi di dichiarazione di *hors-la-loi* tratti dalla prassi dei giacobini e del « Comité de salut public » si trovano nella Storia della rivoluzione francese di Aulard; va particolarmente ricordata una dichiarazione del « Comité de salut public », citata in E. Friesenhahn, *Der politische Eid*, 1928, p. 16: « Dopo che il popolo francese ha manifestato la sua volontà, tutto ciò che gli è contrario è al di fuori del sovrano; tutto ciò che è al di fuori del sovrano è nemico... Fra il popolo e i suoi nemici non vi è più nulla in comune fuorché la spada ». La collocazione fuori della comunità di pace può anche verificarsi col fatto che per gli appartenenti a determinate religioni o partiti viene presunta la mancanza di sentimenti pacifici o legali. Infiniti esempi di ciò s'incontrano nella storia politica degli eretici: per tutti è caratteristica la seguente argomentazione di Nicolas de Vernulz (*De una et diversa religione*, 1646): l'eretico non può essere tollerato nello Stato neanche se è pacifico (*pacifique*), infatti uomini come gli eretici non possono essere pacifici (citato in H. J. Elias, *L'église et l'état*, in « Revue belge de philologie et d'histoire », V(1927), fa-

comportamento di colui che è stato dichiarato nemico dello Stato, della guerra civile, cioè del superamento dello Stato come unità politica organizzata, pacificata al suo interno, chiusa territorialmente e impenetrabile ai nemici. Il successivo destino di questa unità sarà poi deciso dalla guerra civile. Ciò vale, non meno che per ogni altro Stato, anzi in modo ancor più evidente, per uno Stato di diritto borghese e costituzionale, nonostante tutte le limitazioni che lo Stato ha in base alla sua costituzione. Infatti nello « Stato costituzionale », come dice Lorenz von Stein, la costituzione è « l'espressione dell'ordine sociale, l'esistenza stessa della società dei cittadini dello Stato. Perciò quando essa viene attaccata, la lotta va decisa al di fuori della costituzione e del diritto, e quindi con la forza delle armi »³³.

La competenza a disporre, nella forma di un giudizio penale, della vita e della morte di un uomo, il *jus vitae ac necis*, può spettare anche ad un'altra associazione esistente all'interno dell'unità politica, ad esempio alla famiglia e al capofamiglia; ciò non accade invece, almeno finché continua ad esistere l'unità politica in quanto tale, per il *jus belli* o per il diritto alla dichiarazione di *hostis*. Allo stesso modo, il diritto alla vendetta di sangue fra diverse famiglie o stirpi dovrebbe venir sospeso almeno durante la guerra, perché possa esistere un'unità politica. Un gruppo di uomini che volesse rinunciare a queste conseguenze dell'unità poli-

sicolo 2-3). Le forme attenuate di dichiarazione di *hostis* sono numerose e di diverso tipo: confische, espatri, divieti di organizzazione e di riunione, esclusione dal pubblico impiego e così via. [Nella formula « tutto ciò che è al di fuori del sovrano è nemico » si rivela l'accordo fra la costruzione dello Stato di Rousseau e quella di Hobbes. Tale accordo riguarda lo Stato come unità politica che al suo interno conosce soltanto la pace e riconosce un nemico solo al suo esterno. Nella conclusione, più tardi abolita, del cap. VIII del libro IV del *Contrat social*, Rousseau dice della guerra civile: « divengono tutti nemici; alternativamente persecuiti e persecutori; ciascuno su tutti e tutti su ciascuno; l'intollerante è l'uomo di Hobbes, l'intolleranza è la guerra dell'umanità ». A questo proposito, Reinhart (Koselleck), *Kritik und Krise, ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Verlag Karl Albert, 1959, osserva che tale sorprendente mutamento rivela il nesso sotterraneo intercorrente fra la guerra civile religiosa e la rivoluzione francese (trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 24 e 203, nota 98).]

³³ Il passo citato di Lorenz von Stein si trova nella sua descrizione dello sviluppo politico-sociale della Restaurazione e della Monarchia di luglio in Francia: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, a cura di G. Salomon, München, 1921, vol. I: *Der Begriff der Gesellschaft*, p. 494.

tica, non sarebbe un gruppo politico, poiché rinuncerebbe alla possibilità di decidere in modo definitivo chi considerare e trattare come nemico. La comunità politica si eleva, attraverso questo potere sulla vita fisica degli uomini, sopra ogni altro tipo di comunità o di società. All'interno della comunità possono poi esistere di nuove strutture inferiori di carattere politico secondario, dotate di competenze proprie o delegate, e perfino di un *jus vitae ac necis* limitato agli appartenenti al proprio gruppo ristretto.

Una comunità religiosa, una chiesa, può ottenere dai propri membri che essi muoiano per la loro fede e che affrontino il martirio, ma solo in virtù della salvezza della propria anima, non per la comunità ecclesiale intesa come struttura di potere esistente in questo mondo; altrimenti la chiesa stessa si trasforma in un'entità politica e le sue guerre e crociate diventano azioni fondate su una decisione relativa al nemico, come tutte le altre guerre. In una società determinata in senso economico, il cui ordinamento, inteso come funzionamento calcolabile, si muove nell'ambito delle categorie economiche, non può accadere da nessun possibile punto di vista che qualche membro della società sacrifichi la propria vita nell'interesse del funzionamento indisturbato della società stessa. Fondare una prestazione del genere su finalità economiche sarebbe infatti una contraddizione coi principî individualistici di un ordine economico liberale e non potrebbe mai essere legittimato dalle norme o dagli ideali di un'economia pensata come autonoma. L'uomo singolo può morire liberamente per ciò che vuole, il che, come tutto ciò che di essenziale vi è in una società individualistico-liberale, costituisce solo una « questione privata », cioè riguarda una risoluzione individuale, libera, incontrollata e che non interessa nessun altro all'infuori di chi la prende.

La società funzionante, secondo canoni economici ha mezzi sufficienti per estromettere da sé chi soccombe o non ha successo nella concorrenza economica, o anche solo il « disturbatore », e per renderlo non pericoloso in modo « pacifico, non violento »: detto in termini concreti, per farlo morir di fame, se egli non si rassegna spontaneamente. Ad un sistema sociale puramente culturale o *civilisé* non mancherebbero certo « indicazioni sociali » per liberarsi di mi-

nacce indesiderate o di uno sviluppo non voluto. Ma nessun programma, nessun ideale, nessuna norma attribuisce un diritto di disposizione sulla vita fisica di altri uomini. Pretendere seriamente dagli uomini che essi uccidano altri uomini e che siano pronti a morire essi stessi perché fioriscano i commerci e le industrie dei sopravvissuti o perché prosperi la capacità di consumo dei propri nipoti, è pazzesco e insensato.

Maledire la guerra come assassinio e poi pretendere dagli uomini che essi facciano la guerra e in guerra uccidano e si lascino uccidere, affinché « non vi sia mai più una guerra » è un inganno manifesto. 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, e non ad un qualsiasi ideale, programma o normatività. Non esiste uno scopo razionale, né una norma così giusta, né un programma così esemplare, né un ideale sociale così bello, né una legittimità o legalità che possa far apparire giusto che gli uomini si ammazzino a vicenda. Se una distruzione fisica di questo genere della vita umana non deriva dall'affermazione esistenziale della propria forma di esistenza nei confronti di una negazione altrettanto esistenziale di tale forma, in tal caso essa non può neppure trovare legittimazione. Una guerra non può fondarsi neppure su norme etiche o giuridiche. Se esistono realmente nemici nel significato esistenziale qui inteso, allora è comprensibile, ma solo politicamente comprensibile, che essi siano eliminati fisicamente e combattuti.

Che la giustizia non rientri nel concetto di guerra è ormai riconosciuto generalmente da Grozio in poi³⁴. Le costruzioni che auspicano una guerra giusta servono abitualmente a loro volta ad uno scopo politico. Pretendere da un popolo unito politicamente che esso faccia la guerra solo per una ragione giusta è un'affermazione scontata se significa che la guerra può essere condotta solo contro un

³⁴ *De jure belli ac pacis*, I, I, c. I, n. 2: « Justitiam in definitione (sc. belli) non includo ». Nella scolastica medievale, la guerra contro gli infedeli valeva come *bellum justum* (e di conseguenza come guerra, non come « esecuzione », « misura di pace » o « sanzione »).

nemico reale, oppure nasconde in sé la tendenza politica a trasferire ad altre mani il potere di disposizione relativo al *jus belli* e a trovare norme di legittimazione sul cui contenuto ed impiego nel caso singolo non è lo Stato stesso a decidere, ma qualche altro terzo che in tal modo determina chi è il nemico. Finché un popolo esiste in senso politico è esso stesso a dover decidere, almeno nel caso estremo — sulla cui esistenza però è ancora esso a decidere — la distinzione fra amico e nemico. In ciò consiste l'essenza della sua esistenza politica. Se esso non ha più la capacità o la volontà di giungere a tale distinzione, allora cessa di esistere politicamente. Se si lascia indicare da un estraneo chi è il suo nemico e contro chi esso deve o no combattere, esso non è più un popolo politicamente libero ed è invece integrato o subordinato ad un altro sistema politico. Una guerra ha il suo senso nell'essere combattuta non per ideali o norme giuridiche, ma contro un nemico reale. Tutti gli inquinamenti di questa categoria di amico e nemico si spiegano in base alla sua commistione con qualche astrazione o norma.

Un popolo dotato di esistenza politica non può perciò evitare di distinguere, in casi determinati, fra amico e nemico, mediante una determinazione propria e a proprio rischio e pericolo. Esso può solamente proclamare che condanna la guerra come mezzo di soluzione delle controversie internazionali e che rinuncia ad essa come « strumento di politica nazionale », com'è accaduto nel così detto « patto Kellogg » del 1928³⁵. In tal modo però esso non ha né

³⁵ La traduzione tedesca ufficiale (*Reichsgesetzblatt*, 1929, vol. II, p. 97) dice: « condannare (*verurteilen*) la guerra come mezzo per la soluzione delle controversie internazionali », mentre il testo anglo-americano parla di *condemn* e quello francese di *condamner*. Il testo del patto Kellogg del 27 agosto 1929 è pubblicato, con le riserve più importanti — per l'Inghilterra l'onore nazionale, l'autodifesa, lo statuto della Società delle nazioni e di Locarno, il benessere e l'integrità di territori come l'Egitto, la Palestina ecc.; per la Francia l'autodifesa, lo statuto della Società delle nazioni, Locarno e i trattati di neutralità, e soprattutto anche il rispetto dello stesso patto Kellogg; per la Polonia l'autodifesa, il rispetto del patto Kellogg, lo statuto della Società delle nazioni — nel quaderno della « Teubners Quellensammlung für den Geschichtsunterricht », IV 13 (Leipzig, 1930), dal titolo *Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung*. Il problema giuridico delle riserve non ha ancora ricevuto una trattazione sistematica, neppure da parte di quegli autori che con ampie argomentazioni studiano l'inviolabilità dei trattati e

rinunciato alla guerra come strumento di politica internazionale (e una guerra al servizio della politica internazionale può essere peggiore della guerra che serve solo ad una politica nazionale), né ha soprattutto « condannato » o « bandito » la guerra in generale. In primo luogo una dichiarazione del genere soggiace a precise riserve che, espresse o no che siano, sono evidenti: ad esempio la riserva della propria esistenza statale e dell'autodifesa, la riserva dei trattati esistenti, del diritto al proseguimento della propria esistenza libera ed indipendente, e così via; in secondo luogo, queste riserve, per quanto riguarda la loro struttura logica, non sono semplici eccezioni alla norma, ma sono esse stesse a dare alla norma il suo contenuto concreto; esse non sono limitazioni periferiche dell'obbligazione, relative a casi eccezionali, ma sono riserve normative, senza le quali l'obbligazione stessa è priva di contenuto; in terzo luogo, finché esiste uno Stato indipendente, è questo stesso a decidere da sé, in forza della sua indipendenza, se sussista o meno il caso di una delle riserve indicate (autodifesa, attacco da parte del nemico, violazione di trattati precedenti, incluso lo stesso patto Kellogg ecc.); in quarto luogo infine non si può « bandire » la guerra in generale, ma solo determinati uomini, popoli, Stati, classi, religioni, ecc. che, mediante un « bando » possono essere dichiarati nemici. In tal caso neppure la solenne « messa al bando della guerra » elimina la distinzione amico-nemico, ma anzi dà ad essa nuovo contenuto e nuova vita, per mezzo delle nuove possibilità di una dichiarazione di *hostis* in campo internazionale³⁶.

la massima « pacta sunt servanda ». Un inizio assai interessante per una trattazione scientifica, finora mancante, di quel problema è dato da Carl Bilfinger, *Betrachtungen über politisches Recht*, in « Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht », I (1929), pp. 57-58. Sul problema generale di un'umanità pacificata, cfr. quanto sarà detto nel testo, al paragrafo 6. Sul fatto che il patto Kellogg non impedisce la guerra, ma, al contrario, la sanziona, cfr. Borchardt, *The Kellogg Treaties Sanction War*, in « Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht », I (1929), pp. 126-127 e Arthur Wegner, *Einführung in die Rechtswissenschaft*, II (Götschen n. 1048), pp. 109-110; Berlin, De Gruyter, 1948².

[³⁶ Il testo del 1932 corrisponde alla situazione di allora del diritto internazionale: manca soprattutto la distinzione chiara ed esplicita fra il concetto classico di guerra (non-discriminante) e quello rivoluzionario, improntato a giustizia (discriminante), com'è stata poi da me sviluppata nel saggio *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, München-Leipzig, Duncker und Humblot, 1938. Cfr. anche il Corollario 2 del 1938 (qui

Se viene meno questa distinzione viene meno anche la vita politica in generale. Un popolo dotato di esistenza politica non può assolutamente sottrarsi, con proclami giurati, a questa distinzione fatale. Se una parte del popolo dichiara di non riconoscere più nessun nemico, ciò significa che essa si schiera, secondo la situazione del momento, dalla parte dei nemici e li aiuta, ma la distinzione di amico e nemico non è in tal modo scomparsa. Se poi i cittadini di uno Stato osservano che essi, per parte loro, non hanno personalmente nemici, ciò non ha niente a che fare col problema in questione, poiché un individuo privato non ha nemici politici: con simile dichiarazione egli può al massimo voler dire che vorrebbe porsi fuori dalla totalità politica alla quale esistenzialmente appartiene e vivere solo come privato³⁷. Sarebbe inoltre un errore credere che un singolo popolo possa accantonare la distinzione di amico e nemico attraverso una dichiarazione di amicizia nei confronti di tutto il mondo o mediante un disarmo volontario. In questo modo il mondo non viene spolicizzato né mutato in uno stato di pura moralità, di pura giuridicità o di pura economicità. Se un popolo teme le fatiche e il rischio dell'esistenza politica, si troverà un altro popolo disposto ad assumersi tali fatiche, garantendo la sua « protezione da nemici esterni » e gestendo così il dominio politico; sarà allora il protettore a determinare il nemico, in forza della connessione eterna che esiste fra protezione e ubbidienza.

Questo principio non costituisce solo il fondamento dell'ordinamento feudale e della relazione fra signore feudale e vassallo, fra capo e uomo del seguito, fra patrono e clientela, che sono solo gli episodi più chiari e manifesti di esso; in realtà non c'è nessun rapporto di sopra e sottordinazione, nessuna legittimità o legalità razionale, che prescinda dalla connessione fra protezione e ubbidienza. Il *protego ergo oblige* è il *cogito ergo sum* dello Stato, ed una

tradotto alle pp. 193-203) e l'ulteriore sviluppo nel *Nomos der Erde*, cit. (del 1950), come anche il paragrafo « Blick auf die völkerrechtliche Lage » della *Theorie des Partisanen*, cit. (del 1963).]

³⁷ Infatti tocca alla comunità politica regolare in qualche modo (mediante privilegi giuridici per gli stranieri, isolamenti organizzati, esclusione dalla territorialità, permessi di soggiorno e concessioni, legislazione riferita a meteci e così via) questo tipo di esistenza, non pubblica e disinteressata sotto il profilo politico. Quanto alla tendenza verso un'esistenza non politica e senza rischi (che è la definizione del *bourgeois*) cfr. quanto sostiene Hegel, riportato più avanti, a pagina 147.

dottrina dello Stato che non sia sistematicamente consapevole di questa massima, resta un frammento insufficiente. Hobbes ha indicato³⁸ come scopo principale del suo *Leviatano* di riproporre agli occhi degli uomini la « mutual relation between Protection and Obedience », la cui inviolabile osservanza è imposta dalla natura umana così come dal diritto divino.

Hobbes ha sperimentato questa verità nei tempi neri della guerra civile, in cui sono solite cadere tutte le illusioni legitimistiche e normativistiche con le quali volentieri gli uomini non si curano, in tempi di serena sicurezza, della realtà politica. Se all'interno dello Stato esistono partiti organizzati, in grado di prestare ai loro membri una sicurezza maggiore dello Stato, allora nel migliore dei casi lo Stato diviene un'appendice di questi partiti ed il singolo cittadino sa bene a chi deve prestare ubbidienza. Ciò può legittimare una « teoria pluralistica dello Stato », come si è visto sopra nel paragrafo 4. La correttezza elementare di questo assioma protezione-obbedienza balza agli occhi con evidenza ancora maggiore nelle relazioni di politica estera e interstatali: il protettorato di diritto internazionale, la federazione egemonica di Stati o confederazione statale, i trattati di protezione e di garanzia di ogni tipo trovano in quell'assioma la loro formulazione più semplice.

Sarebbe sciocco credere che un popolo inerme abbia solo amici, e sarebbe ridicolo pensare che il nemico potrebbe forse essere commosso dalla mancanza di resistenza. Nessuno ritiene possibile che gli uomini possano condurre il mondo, ad esempio, ad uno stato di pura moralità, mediante una rinuncia ad ogni produttività estetica o economica; ma ancor meno un popolo potrebbe procurare all'umanità uno stato puramente morale o puramente economico mediante la rinuncia ad ogni decisione politica. Il 'politico' non scompare dal mondo per il fatto che un popolo non ha più la forza o la volontà di mantenersi nella sfera del 'politico' stesso: scompare semplicemente un popolo debole.

6.

Dal carattere concettuale del 'politico' consegue il pluralismo del mondo degli Stati. L'unità politica presuppone la possibilità reale del nemico e quindi un'altra unità politica, coesistente con la prima. Perciò sulla terra, fin-

³⁸ Nella chiusa dell'edizione inglese del 1651, p. 396; trad. it. cit. vol. II, p. 302.

Se viene meno questa distinzione viene meno anche la vita politica in generale. Un popolo dotato di esistenza politica non può assolutamente sottrarsi, con proclami giurati, a questa distinzione fatale. Se una parte del popolo dichiara di non riconoscere più nessun nemico, ciò significa che essa si schiera, secondo la situazione del momento, dalla parte dei nemici e li aiuta, ma la distinzione di amico e nemico non è in tal modo scomparsa. Se poi i cittadini di uno Stato osservano che essi, per parte loro, non hanno personalmente nemici, ciò non ha niente a che fare col problema in questione, poiché un individuo privato non ha nemici politici: con simile dichiarazione egli può al massimo voler dire che vorrebbe porsi fuori dalla totalità politica alla quale esistenzialmente appartiene e vivere solo come privato³⁷. Sarebbe inoltre un errore credere che un singolo popolo possa accantonare la distinzione di amico e nemico attraverso una dichiarazione di amicizia nei confronti di tutto il mondo o mediante un disarmo volontario. In questo modo il mondo non viene spolicizzato né mutato in uno stato di pura moralità, di pura giuridicità o di pura economicità. Se un popolo teme le fatiche e il rischio dell'esistenza politica, si troverà un altro popolo disposto ad assumersi tali fatiche, garantendo la sua « protezione da nemici esterni » e gestendo così il dominio politico; sarà allora il protettore a determinare il nemico, in forza della connessione eterna che esiste fra protezione e ubbidienza.

Questo principio non costituisce solo il fondamento dell'ordinamento feudale e della relazione fra signore feudale e vassallo, fra capo e uomo del seguito, fra patrono e clientela, che sono solo gli episodi più chiari e manifesti di esso; in realtà non c'è nessun rapporto di sopra e sottordinazione, nessuna legittimità o legalità razionale, che prescinda dalla connessione fra protezione e ubbidienza. Il *protego ergo oblige* è il *cogito ergo sum* dello Stato, ed una

tradotto alle pp. 193-203) e l'ulteriore sviluppo nel *Nomos der Erde*, cit. (del 1950), come anche il paragrafo « Blick auf die völkerrechtliche Lage » della *Theorie des Partisanen*, cit. (del 1963).]

³⁷ Infatti tocca alla comunità politica regolare in qualche modo (mediante privilegi giuridici per gli stranieri, isolamenti organizzati, esclusione dalla territorialità, permessi di soggiorno e concessioni, legislazione riferita a meteci e così via) questo tipo di esistenza, non pubblica e disinteressata sotto il profilo politico. Quanto alla tendenza verso un'esistenza non politica e senza rischi (che è la definizione del *bourgeois*) cfr. quanto sostiene Hegel, riportato più avanti, a pagina 147.

rinunciato alla guerra come strumento di politica internazionale (e una guerra al servizio della politica internazionale può essere peggiore della guerra che serve solo ad una politica nazionale), né ha soprattutto « condannato » o « bandito » la guerra in generale. In primo luogo una dichiarazione del genere soggiace a precise riserve che, espresse o no che siano, sono evidenti: ad esempio la riserva della propria esistenza statale e dell'autodifesa, la riserva dei trattati esistenti, del diritto al proseguimento della propria esistenza libera ed indipendente, e così via; in secondo luogo, queste riserve, per quanto riguarda la loro struttura logica, non sono semplici eccezioni alla norma, ma sono esse stesse a dare alla norma il suo contenuto concreto; esse non sono limitazioni periferiche dell'obbligazione, relative a casi eccezionali, ma sono riserve normative, senza le quali l'obbligazione stessa è priva di contenuto; in terzo luogo, finché esiste uno Stato indipendente, è questo stesso a decidere da sé, in forza della sua indipendenza, se sussista o meno il caso di una delle riserve indicate (autodifesa, attacco da parte del nemico, violazione di trattati precedenti, incluso lo stesso patto Kellogg ecc.); in quarto luogo infine non si può « bandire » la guerra in generale, ma solo determinati uomini, popoli, Stati, classi, religioni, ecc. che, mediante un « bando » possono essere dichiarati nemici. In tal caso neppure la solenne « messa al bando della guerra » elimina la distinzione amico-nemico, ma anzi dà ad essa nuovo contenuto e nuova vita, per mezzo delle nuove possibilità di una dichiarazione di *hostis* in campo internazionale³⁶.

la massima « pacta sunt servanda ». Un inizio assai interessante per una trattazione scientifica, finora mancante, di quel problema è dato da Carl Bilfinger, *Betrachtungen über politisches Recht*, in « Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht », I (1929), pp. 57-58. Sul problema generale di un'umanità pacificata, cfr. quanto sarà detto nel testo, al paragrafo 6. Sul fatto che il patto Kellogg non impedisce la guerra, ma, al contrario, la sanziona, cfr. Borchardt, *The Kellogg Treaties Sanction War*, in « Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht », I (1929), pp. 126-127 e Arthur Wegner, *Einführung in die Rechtswissenschaft*, II (Götschen n. 1048), pp. 109-110; Berlin, De Gruyter, 1948².

[³⁶ Il testo del 1932 corrisponde alla situazione di allora del diritto internazionale: manca soprattutto la distinzione chiara ed esplicita fra il concetto classico di guerra (non-discriminante) e quello rivoluzionario, improntato a giustizia (discriminante), com'è stata poi da me sviluppata nel saggio *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, München-Leipzig, Duncker und Humblot, 1938. Cfr. anche il Corollario 2 del 1938 (qui

nemico reale, oppure nasconde in sé la tendenza politica a trasferire ad altre mani il potere di disposizione relativo al *jus belli* e a trovare norme di legittimazione sul cui contenuto ed impiego nel caso singolo non è lo Stato stesso a decidere, ma qualche altro terzo che in tal modo determina chi è il nemico. Finché un popolo esiste in senso politico è esso stesso a dover decidere, almeno nel caso estremo — sulla cui esistenza però è ancora esso a decidere — la distinzione fra amico e nemico. In ciò consiste l'essenza della sua esistenza politica. Se esso non ha più la capacità o la volontà di giungere a tale distinzione, allora cessa di esistere politicamente. Se si lascia indicare da un estraneo chi è il suo nemico e contro chi esso deve o no combattere, esso non è più un popolo politicamente libero ed è invece integrato o subordinato ad un altro sistema politico. Una guerra ha il suo senso nell'essere combattuta non per ideali o norme giuridiche, ma contro un nemico reale. Tutti gli inquinamenti di questa categoria di amico e nemico si spiegano in base alla sua commistione con qualche astrazione o norma.

Un popolo dotato di esistenza politica non può perciò evitare di distinguere, in casi determinati, fra amico e nemico, mediante una determinazione propria e a proprio rischio e pericolo. Esso può solamente proclamare che condanna la guerra come mezzo di soluzione delle controversie internazionali e che rinuncia ad essa come « strumento di politica nazionale », com'è accaduto nel così detto « patto Kellogg » del 1928³⁵. In tal modo però esso non ha né

³⁵ La traduzione tedesca ufficiale (*Reichsgesetzblatt*, 1929, vol. II, p. 97) dice: « condannare (*verurteilen*) la guerra come mezzo per la soluzione delle controversie internazionali », mentre il testo anglo-americano parla di *condemn* e quello francese di *condamner*. Il testo del patto Kellogg del 27 agosto 1929 è pubblicato, con le riserve più importanti — per l'Inghilterra l'onore nazionale, l'autodifesa, lo statuto della Società delle nazioni e di Locarno, il benessere e l'integrità di territori come l'Egitto, la Palestina ecc.; per la Francia l'autodifesa, lo statuto della Società delle nazioni, Locarno e i trattati di neutralità, e soprattutto anche il rispetto dello stesso patto Kellogg; per la Polonia l'autodifesa, il rispetto del patto Kellogg, lo statuto della Società delle nazioni — nel quaderno della « Teubners Quellensammlung für den Geschichtsunterricht », IV 13 (Leipzig, 1930), dal titolo *Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung*. Il problema giuridico delle riserve non ha ancora ricevuto una trattazione sistematica, neppure da parte di quegli autori che con ampie argomentazioni studiano l'inviolabilità dei trattati e

ché esiste uno Stato, vi saranno sempre piú Stati e non può esistere uno « Stato » mondiale che comprenda tutta la terra e tutta l'umanità. Il mondo politico è un pluriverso non un universo. Perciò ogni teoria dello Stato è pluralistica, anche se in un senso diverso da quello sopra indicato (paragrafo 4) della teoria pluralistica dello Stato al suo interno. L'unità politica non può essere, per sua essenza, universale nel senso di un'unità comprendente l'intera umanità e l'intera terra³⁹. Se i diversi popoli, religioni, classi e altri gruppi umani della terra fossero così uniti da rendere impossibile e impensabile una guerra fra di loro, se la stessa guerra civile, anche all'interno di un impero comprendente tutto il mondo, non venisse piú presa in considerazione, per sempre, neppure quanto a semplice possibilità, 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 morale, un diritto, un'arte, uno svago⁴⁰ ecc. non contaminate dalla politica ma non vi

[³⁹ *Die Einheit der Welt*, in « Merkur », VI (1952), fasc. 1, pp. 1-11, e Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1959, pp. 309 sgg.]

[⁴⁰ Nella sua recensione del 1932, già citata alla nota 16, p. 745, Leo Strauss pone il dito sul termine svago (*Unterhaltung*). A ragione. Il termine infatti non è appropriato e corrisponde allo stadio, allora incompleto, della mia riflessione. Oggi direi *Spiel*, per esprimere con maggior pregnanza il concetto opposto a *serietà*, che Strauss ha correttamente individuato. In tal modo verrebbero chiariti anche i tre concetti di 'politico' derivanti dalla *polis* e che poi sono stati fondati e differenziati fra loro dallo strapotere dell'ordinamento dello Stato europeo ai suoi inizi: politica verso l'esterno, politica all'interno e *politesse* come gioco di corte e « piccola politica »; cfr. su ciò il mio saggio *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln, Eugen Diederichs, 1956, soprattutto i paragrafi *Das Spiel im Spiel* e *Exkurs über den barbarischen Charakter des Shakespearaschen Dramas* (cfr. la trad. it. *Amleto o Ecuba*, Bologna, Il Mulino, 1983). In tutte queste mie espressioni, *Spiel* dovrebbe essere tradotto con *play* e dunque lascerebbe ancora aperta la possibilità di un tipo, anche se convenzionale, di ostilità fra gli « antagonisti » (*Gegenspielern*). Diversamente stanno le cose con la teoria matematica del gioco, che è una teoria di *games* applicata al comportamento umano, come si vede nell'opera di John von Neuman-O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press, 1947. Qui, amicizia ed ostilità vengono semplicemente contabilizzate e accade come nel gioco degli scacchi, in cui il contrasto fra bianchi e neri non ha piú nulla a che fare con l'amicizia o l'ostilità. Nel termine da me impiegato di svago sono però presenti anche riferimenti allo sport, all'impiego del tempo libero e ai nuovi fenomeni di una « società del superfluo » di cui non avevo

sarebbe piú né politica né Stato. Se e quando tale « stato » del mondo e dell'umanità sorgerà, non so. Per ora esso non esiste. Sarebbe solo disonesta finzione assumerlo come esistente e sarebbe una illusione destinata a cadere in fretta ritenere che, poiché oggi una guerra fra grandi potenze diventa facilmente una « guerra mondiale », la conclusione di tale guerra dovrebbe conseguentemente rappresentare la « pace mondiale » e costituire quindi quella idilliaca situazione finale della spoliticizzazione completa e definitiva.

L' *umanità* in quanto tale non può condurre nessuna guerra, poiché essa non ha nemici, quanto meno non su questo pianeta. Il concetto di *umanità* esclude quello di nemico, poiché anche il nemico non cessa di essere uomo e in ciò non vi è nessuna differenza specifica. Che poi vengano condotte guerre in nome dell'umanità non contrasta con questa semplice verità, ma ha solo un significato politico particolarmente intenso. Se uno Stato combatte il suo nemico politico in nome dell'umanità, la sua non è una guerra dell'umanità, ma una guerra per la quale un determinato Stato cerca di impadronirsi, contro il suo avversario, di un concetto universale per potersi identificare con esso (a spese del suo nemico), allo stesso modo come si possono utilizzare a torto i concetti di pace, giustizia, progresso, civiltà, per rivendicarli a sé e sottrarli al nemico. L'*umanità* è uno strumento particolarmente idoneo alle espansioni imperialistiche ed è, nella sua forma etico-umanitaria, un veicolo specifico dell'imperialismo economico. A questo proposito vale, pur con una modifica necessaria, una massima di Proudhon: chi parla di *umanità*, vuol trarvi in inganno.

Proclamare il concetto di *umanità*, richiamarsi all'umanità, monopolizzare questa parola: tutto ciò potrebbe manifestare soltanto — visto che non si possono impiegare termini del genere senza conseguenze di un certo tipo — la terribile pretesa che al nemico va tolta la qualità di uomo, che esso dev'essere dichiarato *hors-la-loi* e *hors-l'humanité* e quindi che la guerra dev'essere portata fino all'estrema inumanità⁴¹. Ma al di fuori di questa utiliz-

ancora preso chiara coscienza nel clima allora dominante della filosofia tedesca del lavoro.]

⁴¹ A proposito del « bando » della guerra, cfr. sopra, S. Pufendorff

zazione altamente politica del termine non politico di umanità, non vi sono guerre dell'umanità come tale. L'umanità non è un concetto politico e ad essa non corrisponde nessuna unità o comunità politica e nessuno *status*. Il concetto umanitario di umanità del XVIII secolo voleva essere una negazione polemica dell'ordinamento aristocratico-feudale o per ceti allora esistente e dei relativi privilegi. L'umanità delle dottrine del diritto naturale e individualistico-liberali è una costruzione sociale ideale ed universale, comprendente cioè tutti gli uomini della terra, un sistema di relazioni fra gli uomini singoli, che può esistere realmente solo se è esclusa la possibilità reale della lotta e se è divenuto impossibile ogni raggruppamento fondato sulla distinzione amico-nemico. In questa società universale non vi saranno quindi più popoli come unità politiche, ma neanche classi in lotta fra loro o gruppi comunque ostili.

L'idea di una *lega di nazioni* era chiara e precisa finché poteva essere contrapposta, come concetto polemico, ad una *lega di principi*. In questo modo, nel XVIII secolo, è sorto il termine tedesco *Völkerbund*. Ma insieme al significato politico della monarchia decade anche questo significato polemico. Una *lega di nazioni* potrebbe essere ancora lo strumento ideologico dell'imperialismo di uno Stato o di una coalizione di Stati contro altri Stati. Perciò vale anche per questo termine tutto quel che è stato detto poco fa intorno all'uso politico del termine *umanità*. Oltre a ciò però la fondazione di una lega di nazioni comprendente l'intera umanità potrebbe alla fine corrispondere anche alla tendenza, finora assai poco chiara, ad organizzare uno Stato ideale non politico della società universale dell'umanità. Perciò da una lega del genere si pretende, quasi sempre in modo non critico, che debba diventare « universale », cioè che tutti gli Stati della terra debbano divenirne mem-

(*De Jure Naturae et Gentium*, VIII, c. VI, § 5) cita, aderendovi, l'affermazione di Bacone, secondo cui determinati popoli sarebbero « proscritti già dalla stessa natura », come ad esempio gli indiani, che mangiano carne umana. Gli indiani del Nordamerica sono poi stati realmente sterminati. Con lo sviluppo della civiltà e la crescita della moralità, per farsi proscrivere in quel modo è forse sufficiente qualcosa di più innocuo del cannibalismo; forse, un giorno, basterà addirittura che una nazione non possa pagare i suoi debiti.

bri. Universalità allora dovrebbe significare piena spoliticizzazione e quindi, in primo luogo almeno, il conseguente *venir meno degli Stati*.

In questa prospettiva l'istituzione ginevrina, fondata nel 1919 con i trattati di pace di Parigi, nota in Germania come « Lega delle nazioni », ma meglio definibile, in base alla sua denominazione ufficiale anglo-francese (*Société des Nations, League of Nations*), come « Società delle nazioni », appare come struttura carica di contraddizioni. Si tratta di un'organizzazione interstatale che presuppone l'esistenza di Stati, regola alcune delle loro relazioni reciproche e garantisce allo stesso tempo la loro esistenza politica. Essa non solo non è una organizzazione universale, ma neppure internazionale, se si distingue il termine internazionale, come è giusto e doveroso almeno per la lingua tedesca, da interstatale e lo si usa in contrapposizione ad esso per i movimenti internazionali, cioè per quelli che superando i confini e le barriere degli Stati ignorano la precedente chiusura, impenetrabilità ed *impermeabilità* degli Stati esistenti, come ad esempio la Terza Internazionale. Qui appaiono i contrasti elementari fra internazionale e interstatale, fra società universale spoliticizzata e garanzia interstatale dello *status quo* dei confini statali odierni, ed è davvero inconcepibile come una considerazione scientifica della « Lega delle nazioni » possa ignorare ciò ed aumentare ulteriormente la confusione. La Società delle nazioni di Ginevra non elimina la possibilità di guerre, così come non elimina gli Stati. Essa anzi introduce nuove possibilità di guerre, permette le guerre, stimola guerre di coalizione ed accantona una serie di ostacoli alla guerra nella misura in cui legittima e sanziona alcune guerre e non altre. Nella sua forma attuale, essa rappresenta un'occasione di trattative assai utile, secondo le circostanze; un sistema di conferenze di diplomatici che si svolgono sotto il nome di Consiglio e di Assemblea della Società delle nazioni, in combinazione con un ufficio tecnico, il Segretariato generale. Come ho già mostrato altrove⁴² essa non è una lega ma, più probabilmente, un'alleanza.

⁴² C. Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes*, Berlin, F. Dümmler, 1926.

Il concetto di umanità è ancora presente in essa solo nella misura in cui la sua azione peculiare si svolge sul piano umanitario, non politico, ed ha, almeno come comunità amministrativa interstatale, una « tendenza » verso l'universalità; anche questa tendenza, d'altra parte, è solo un postulato ideale, se ci si pone dal punto di vista della sua costituzione reale e della possibilità della guerra che continua a sussistere anche all'interno di questa così detta « lega ». Ma una lega di nazioni non universale può avere significato politico solo se rappresenta un'alleanza, una coalizione attuale o potenziale. In tal modo il *jus belli* non sarebbe eliminato ma solo più o meno trasferito, in tutto o in parte, alla « lega ». Una lega di nazioni come organizzazione universale dell'umanità concretamente esistente dovrebbe invece portare a conclusione il difficile compito in primo luogo di sottrarre effettivamente a tutti i raggruppamenti umani esistenti il *jus belli* e secondariamente di non esercitare essa stessa nessun *jus belli*, poiché altrimenti verrebbe meno di nuovo l'universalità, l'umanità, la società spolicizzata: insomma tutti i suoi tratti essenziali.

Se uno « Stato mondiale » comprendesse il mondo intero e l'intera umanità, esso non sarebbe più un'unità politica e potrebbe essere chiamato Stato solo per modo di dire. Se l'intera umanità e il mondo intero venissero riuniti di fatto sulla base di un'unità solo economica e tecnico-commerciale, ciò non costituirebbe più un'« unità sociale », allo stesso modo come non costituiscono « unità » sociale gli abitanti di un casamento o gli utenti del gas di una medesima fabbrica o i viaggiatori del medesimo autobus. Finché tale unità resta solo economica o tecnico-commerciale non potrà mai trasformarsi, in mancanza di un avversario, in un partito economico o commerciale. Se poi essa volesse costituire un'unità culturale, filosofica o in qualche modo « superiore », e nello stesso tempo incondizionatamente non politica, essa si ridurrebbe ad essere una comunità di consumo e di produzione alla ricerca di un punto di indifferenza fra le polarità dell'etica e dell'economia. Essa allora non conoscerebbe né Stato né regno né impero, né repubblica né monarchia, né aristocrazia né democrazia, né protezione né ubbidienza, ma avrebbe perduto completamente ogni carattere politico.

È però facile chiedersi a quali uomini toccherebbe il terribile potere che è legato ad una centralizzazione economica e tecnica estesa a tutto il mondo. Non si può certo rispondere a questa domanda sollevando la speranza che in tal caso tutto « andrebbe da sé », che le cose « si amministrerebbero da sé » e che sarebbe superfluo un governo di uomini sopra altri uomini, poiché allora gli uomini sarebbero assolutamente « liberi »: infatti ciò che ci si chiede è proprio *per che cosa* essi diventano liberi. A ciò si può rispondere con supposizioni ottimistiche o pessimistiche, che però alla fine si muovono tutte all'interno di una professione di fede antropologica.

7.

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 inconsapevolmente, un uomo « cattivo per natura » o « buono per natura ». La distinzione è del tutto sommaria e non va presa in senso specificamente morale o etico. Decisiva è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido.

Non è il caso di esaminare qui le innumerevoli modificazioni e variazioni di questa distinzione antropologica fra buono e cattivo. La « cattiveria » può apparire come corruzione, debolezza, viltà, stupidità, od anche come rozzezza, istintualità, vitalità, irrazionalità ecc.; la « bontà » può a sua volta apparire, in variazioni corrispondenti, come razionalità, perfettibilità, docilità, educabilità, simpatica placidità ecc. Il diffuso significato politico degli apologhi di animali che quasi sempre possono essere riferiti ad una situazione politica contemporanea (ad esempio il problema dell'« attacco » nella favola del lupo e dell'agnello; la questione della colpa nella favola di La Fontaine a proposito della colpa della peste, colpa che naturalmente ricade sull'asino; il problema della giustizia interstatale nelle favole sulle assemblee di animali; il problema del disarmo nel discorso elettorale di Churchill dell'ottobre 1928, in cui viene mostrato come ogni animale sostenga che le proprie zanne, artigli, corna siano strumenti che servono al mantenimento della pace; i pesci grossi che divorano i piccoli e così via) si spiega in base alla connessione di-

retta esistente fra l'antropologia politica e ciò che i filosofi dello Stato del XVII secolo (Hobbes, Spinoza, Pufendorff) chiamavano lo « stato di natura », nel quale gli Stati vivono gli uni accanto agli altri, che è uno stato di progressivo pericolo ed insidia, ragione per cui i soggetti che agiscono in esso sono « cattivi » come le belve per mosse dai loro istinti (fame, avidità, terrore, gelosia). Non è permesso dai loro istinti (fame, avidità, terrore, gelosia). Non è permesso, per la nostra considerazione, compiere con Dilthey⁴³ la seguente differenziazione: « L'uomo per Machiavelli non è cattivo per natura. Alcuni suoi passi sembrano dire ciò... Ma egli vuole solo esprimere l'idea che l'uomo ha una inclinazione irresistibile a scivolare dalla cupidigia alla cattiveria, se nulla gli si oppone: animalità, istinti, affetti sono il nocciolo della natura umana, in primo luogo l'amore e la paura. Machiavelli è inesorabile nelle sue considerazioni psicologiche sul gioco degli affetti... Da questa tendenza di fondo della nostra natura umana egli trae la legge fondamentale di tutta la vita politica ». Molto a proposito, Ed. Spranger nel capitolo « L'uomo-forza » delle sue *Lebensformen* afferma: « Per il politico naturalmente la scienza dell'uomo occupa il primo posto dell'interesse ». Solo mi sembra che Spranger intenda questo interesse in modo troppo tecnico come interesse all'uso tattico del « meccanismo istintuale » dell'uomo; nello svolgimento ulteriore di quel capitolo estremamente ricco di pensieri ed osservazioni si possono cogliere con sempre maggiore evidenza anche i fenomeni specificamente politici e l'intera esistenza del 'politico'. Quando egli dice ad esempio « la dignità del tipo di uomo collegato alla forza sembra aumentare con la sua sfera d'influenza », egli tocca un fenomeno implicito nella sfera del 'politico' e che perciò può essere compreso solo politicamente, e precisamente come caso applicativo della tesi secondo cui il momento del 'politico' è determinato dall'intensità del distacco in base alla quale si verificano le associazioni e dissociazioni decisive; anche la massima di Hegel della conversione della quantità in qualità può essere compresa solo come pensiero politico⁴⁴.

H. Plessner, che è stato il primo filosofo moderno ad osare un'antropologia politica in grande stile⁴⁵, dice a ragione che non esiste nessuna filosofia e nessuna antropologia che non sia rilevante politicamente, allo stesso modo come non vi è nessuna politica irrilevante sul piano filosofico; egli ha soprattutto osservato che filosofia e antropologia, in quanto sapere specificamente orientato al tutto, non possono neutralizzarsi, come altre discipline relative a « settori » determinati della conoscenza, nei confronti di decisioni vitali « irrazionali ». Per Plessner l'uomo è « un essere fondato primariamente sul distacco » che resta indeterminato, impenetrabile e « questione aperta » quanto alla sua essenza. Tradotto nel linguaggio primitivo di quell'ingenua antropologia politica che lavora con la distinzione

⁴³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. II: *Weltanschauung and Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Stuttgart, Teubner, 1957, p. 31.

⁴⁴ Cfr. la nota su Hegel in questo volume alle pp. 146-148.

⁴⁵ Nel suo libro *Macht und menschliche Natur*, Berlin 1931.

fra « cattivo » e « buono », questo « restare aperto » dinamico di Plessner, con la sua aderenza alla realtà e ai fatti, disposta ad ogni rischio, e colla sua relazione positiva col pericolo e con tutto ciò che è pericoloso, dovrebbe avvicinarsi piú al « cattivo » che al buono. Si accorda con ciò che Hegel e Nietzsche stiano dalla parte « cattiva » e che infine il « potere » sia qualcosa di cattivo (secondo la nota espressione di Burckhardt, che peraltro non è facile da interpretare nel contesto del suo pensiero)⁴⁶.

Ho già mostrato in piú occasioni che soprattutto la contrapposizione fra le teorie cosí dette autoritarie e quelle anarchiche può essere ricondotta a questa formula⁴⁷. Una parte delle teorie e delle costruzioni che presuppongono l'uomo come « buono », nel modo descritto, è liberale ed è diretta in modo polemico contro l'intervento dello Stato, senza essere propriamente anarchica. Nell'anarchismo dichiarato è immediatamente chiara la stretta connessione esistente fra la fede nella « bontà naturale » e la negazione radicale dello Stato: l'una consegue all'altra ed entrambe si sorreggono a vicenda. Per i liberali invece la bontà dell'uomo non significa nient'altro che un argomento con l'aiuto del quale lo Stato viene posto al servizio della società: esso afferma soltanto che la società ha in sé stessa il proprio ordine e che lo Stato è solo un suo sottoposto, da essa controllato con diffidenza e limitato da confini esatti. La formulazione classica di ciò si trova in Thomas Paine: la società (*society*) è il risultato dei nostri bisogni regolati secondo ragione, lo Stato (*government*) è il risultato dei nostri vizi⁴⁸. Il radicalismo ostile allo Stato cresce in misura uguale alla fiducia nella bontà radicale della natura umana. Il liberalismo borghese non è mai stato radicale in senso politico. Tuttavia è immediatamente intuitivo

[⁴⁶ Sull'espressione di Jacob Burckhardt del potere « cattivo in sé », cfr. il mio *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, in « Gemeinschaft und Politik. Zeitschrift für soziale und politische Gestalt », II (1954), fasc. 10, pp. 9-15, che si muove all'interno della dialettica della forza umana. Il termine « demoniaco » non compare nel mio saggio.]

⁴⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, pp. 50 sgg. (qui tradotta alle pagine 61-74); *Die Diktatur*, cit., pp. 9, 109, 112 sgg., 123, 148.

⁴⁸ Cfr. *Die Diktatur*, cit., p. 114. La formulazione di Babeuf, nel *Tribun du peuple*: « Tutte le istituzioni che non presuppongono il popolo buono e il magistrato corruttibile [vanno rifiutate] », è intesa non in senso liberale, ma nel senso dell'identità democratica fra governanti e governati.

bile che le sue negazioni dello Stato e del 'politico', le sue neutralizzazioni, spoliticizzazioni e dichiarazioni di libertà hanno comunque un preciso senso politico e sono dirette polemicamente, in una situazione determinata, contro uno Stato determinato ed il suo potere politico. Esse non costituiscono però una teoria dello Stato e neanche un'idea politica. Certamente il liberalismo non ha negato lo Stato in modo radicale, d'altra parte esso non ha elaborato nessuna teoria positiva dello Stato e nessuna riforma peculiare dello Stato, ma ha solo cercato di vincolare il 'politico' dal punto di vista dell'etico, e di subordinarlo all'economico. Esso ha fondato una dottrina della divisione e dell'equilibrio dei « poteri », cioè un sistema di vincoli e di controlli sullo Stato che non può essere indicata come teoria dello Stato o come principio politico costruttivo.

Perciò resta valida la constatazione stupefacente e per molti sicuramente inquietante che tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l'uomo come « cattivo », che cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi « pericoloso » e dinamico. Ciò è facile da provare per qualsiasi pensatore politico in senso specifico. Per quanto diversi possano essere questi pensatori per natura, importanza e significato storico, essi sono tutti d'accordo nella visione problematica della natura umana, nella stessa misura in cui si presentano come pensatori politici in senso specifico. Basta fare, a questo proposito, i nomi di Machiavelli, Hobbes, Bossuet, Fichte (non appena dimentica il suo idealismo umanitario), de Maistre, Donoso Cortés, H. Taine; ed anche di Hegel che chiaramente mostra anche qui il suo duplice volto.

Nonostante ciò, Hegel resta sempre politico nel senso più pieno del termine. Anche quelli fra i suoi scritti che riguardano questioni del suo tempo, in particolare e in primo luogo il geniale scritto giovanile su *Die Verfassung Deutschlands*, sono solo una documentazione, ovvia e che resta visibile attraverso la sua effimera correttezza o erroneità, della verità filosofica secondo cui tutto lo spirito è spirito presente, contemporaneo, che non può essere ricercato e trovato né nell'apparato di un cerimoniale barocco, né nell'alibi romantico. Questo è l'*hic Rhodus* di Hegel e la purezza di una filosofia che non si abbandona a fabbricare trappole intellettuali con « purezza non-politica » e non-politica pura. Di natura specificamente politica è anche la sua dialettica del pensiero concreto. L'espressione spesso citata della conversione della quantità in qualità ha

un chiaro significato politico ed è una manifestazione della consapevolezza che il punto culminante del 'politico', e con esso un'intensità qualitativamente nuova dei raggruppamenti umani, può essere raggiunta a partire da ogni settore della realtà. Il caso più tipico di applicazione di questo principio riguarda, per il XIX secolo, l'«economico»; nel settore concreto dell'«economia», «autonomo» e tendenzialmente neutrale sul piano politico, si realizzò proprio un mutamento di quel genere, cioè una politicizzazione di ciò che fino allora era non-politico e puramente «fattuale». Così ad esempio la proprietà economica, una volta raggiunto un determinato *quantum*, si trasformò manifestamente in *potere* «sociale» (più correttamente: politico), la *propriété* si trasformò in *pouvoir*, il conflitto di classe dapprima motivato solo in senso economico divenne lotta di classe fra gruppi nemici. In Hegel si trova anche la prima definizione polemico-politica del *bourgeois*, come di un uomo che non vuole abbandonare la sfera del privato, politicamente non rischiosa, di un uomo che nella proprietà e nella legalità della proprietà privata si comporta come singolo nei confronti della totalità, che trova il compenso per la sua nullità politica nei frutti della pace e del guadagno e soprattutto «nella perfetta sicurezza del benessere», e che di conseguenza vuol essere dispensato dal coraggio e sottratto al pericolo di una morte violenta⁴⁹. Hegel ha infine proposto anche una definizione di *nemico*, peraltro spesso trascurata dai filosofi moderni: il nemico è la differenza etica (intesa non in senso morale, ma dal punto di vista della «vita assoluta» nell'«eternità del popolo»), un estraneo da negare nella sua totalità esistenziale. «Il nemico è una tale differenza, e la differenza, posta in relazione, esiste, contemporaneamente al suo opposto dell'esistenza di contrasti, cioè al non-esserci del nemico, e questo nulla equivalente da entrambe le parti è il pericolo della lotta. Questo nemico può essere, nella sfera etica, solo un nemico del popolo, ed esso stesso può essere solo un popolo. Qui viene infatti alla ribalta l'individualità, ed è per il popolo che il singolo affronta il pericolo di morte». «Questa guerra non è guerra di famiglie contro famiglie, ma di popoli contro popoli, e perciò l'odio è indifferenziato per se stesso, libero da ogni personalismo». Resta un problema aperto stabilire quanto a lungo lo spirito di Hegel abbia realmente risieduto a Berlino. In ogni caso si è manifestata la tendenza, divenuta predominante in Prussia a partire dal 1840, a crearsi una filosofia dello Stato «conservatrice», e soprattutto da parte di Friedrich Julius Stahl, mentre Hegel si muoveva verso Mosca, attraverso Karl Marx e Lenin. Là il suo metodo dialettico provò la sua forza concreta in un nuovo concetto concreto di nemico, quello del nemico di classe, e lo stesso metodo dialettico si mutò, come tutto il resto — legalità e illegalità, lo Stato, ed anche il compromesso con l'avversario — in un'«arma» di questa lotta. Que-

⁴⁹ G. F. W. Hegel, *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, nella edizione Lasson, 1802, p. 383; nell'edizione Glockner, vol. I, p. 499.

sta attualità di Hegel è particolarmente viva in Georg Lukács⁵⁰. Lukács cita anche un'espressione di Lenin che Hegel avrebbe usato invece che per la classe a proposito dell'unità politica di un popolo in lotta. Lenin dice: « Persone che intendono per politica piccoli imbrogli che spesso confinano con la truffa, devono trovare presso di noi il rifiuto più deciso. Le classi non possono essere ingannate ».

La questione non può essere risolta con osservazioni psicologiche intorno all'« ottimismo » o al « pessimismo », e neppure, secondo il modo anarchico, con una inversione con la quale si dica che sono cattivi solo quegli uomini che considerano cattivo l'uomo, dal che segue evidentemente che coloro che lo ritengono buono, quindi gli anarchici, sono autorizzati ad un dominio o ad un controllo sui cattivi, col che il problema si ripropone. Bisogna piuttosto osservare quanto diversi siano, nei diversi settori del pensiero umano, i presupposti « antropologici ». Un pedagogo considererà l'uomo, per necessità metodologica, educabile e plasmabile. Un giurista del diritto privato parte dal principio « unus quisque praesumitur bonus »⁵¹. Un teologo cessa di essere teologo se non considera più gli uomini peccatori o bisognosi di redenzione e non distingue più fra redenti e non redenti, eletti e non eletti, mentre il moralista presuppone una libertà di scelta fra bene e male⁵². Ma poiché la sfera del 'politico' è determinata, in

⁵⁰ *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik Verlag, 1923; trad. it., *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1968. *Lenin*, 1924; trad. it., Torino, Einaudi, 1970.

⁵¹ Il liberale Bluntschli, *Lehre vom modernen Staat*, vol. III: *Politik als Wissenschaft*, Stuttgart, 1876, p. 559 (ora in edizione anastatica, Aalen, Scientia Verlag, 1965) fa valere, contro la teoria dei partiti di Stahl, il fatto che la giurisprudenza (della quale peraltro non si tratta affatto in questa teoria) non deriva dalla cattiveria degli uomini, ma dall'aurea massima dei giuristi: « quivis praesumitur bonus », mentre Stahl colloca alla cima del suo ragionamento, alla maniera dei teologi, la peccaminosità dell'uomo. Per Bluntschli, la giurisprudenza è naturalmente la giurisprudenza civile (v. sopra, nota 1). La citata regola aurea trova il suo senso nella regolamentazione dell'onere della prova; inoltre essa presuppone che sussista uno Stato che abbia instaurato, per mezzo di un ordine reso pacifico e garantito contro i pericoli, le « condizioni esterne della moralità », ed abbia fondato una situazione normale nel cui ambito l'uomo possa essere « buono ».

⁵² Nella misura in cui la teologia diviene teologia morale, questo punto di vista della libertà di scelta acquista preminenza e sbiadisce invece la dottrina della peccaminosità radicale dell'uomo. « Homines liberos esse et eligendi facultate praeditos; nec proinde quosdam natura bonos, quosdam natura malos ». Irenaeus, *Contra haereses*, libro IV e 37; Migne, *Patrologia latina*, VII, p. 1099.

ultima istanza, dalla possibilità reale di un nemico, le concezioni e le teorie politiche non possono facilmente avere come punto di partenza un « ottimismo » antropologico. Altrimenti esse eliminerebbero, insieme alla possibilità del nemico, anche ogni conseguenza specificamente politica.

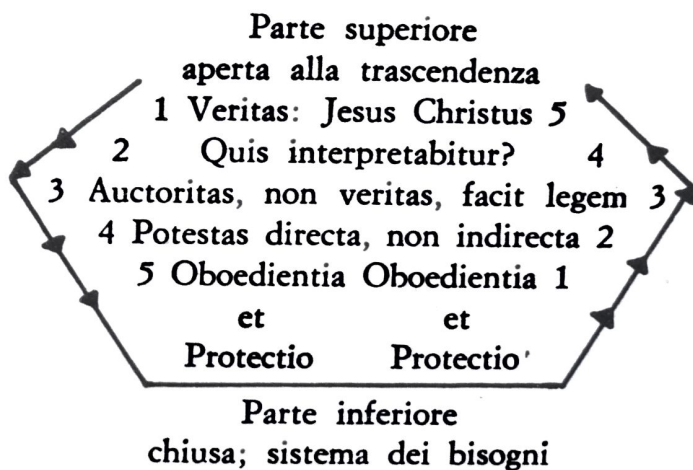
La connessione delle teorie politiche con i dogmi teologici del peccato che si presenta particolarmente chiara in Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés e F. J. Stahl, ma che è presente altrettanto intensamente in innumerevoli altri autori, si spiega in base all'affinità di questi necessari presupposti del pensiero. Il dogma teologico fondamentale della peccaminosità del mondo e degli uomini conduce — nella misura in cui la teologia non si sia ancora dissolta nella morale meramente normativa o nella pedagogia e il dogma in mera disciplina —, esattamente come la distinzione di amico e nemico, ad una divisione degli uomini, ad un « distacco » e rende impossibile l'ottimismo indifferenziato proprio di un concetto universale di uomo. In un mondo buono fra uomini buoni domina naturalmente solo la pace, la sicurezza e l'armonia di tutti con tutti; i preti e i teologi sono qui altrettanto superflui dei politici e degli uomini di Stato. Il significato della negazione del peccato originale sul piano psicologico individuale e sociale è stato mostrato, sull'esempio di innumerevoli sette, di eretici, romantici ed anarchici, da Troeltsch (nelle sue *Soziallehren der christlichen Kirchen*) e da Seillière (in molte pubblicazioni sul romanticismo e sui romantici). Appare quindi chiaramente la connessione metodologica dei presupposti di pensiero teologici e politici. Ma l'appoggio teologico complica spesso i concetti politici poiché sposta la distinzione di fondo in campo teologico-morale o quanto meno la 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. 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 di amico e nemico. In Hobbes, un pensatore davvero grande e sistematico, la concezione « pessimistica » dell'uomo, la sua esatta comprensione che proprio la convizione, 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, e neanche solo come filosofia di una società borghese fondata sulla libera « concorrenza » (Tönnies), ma come i presupposti elementari di un sistema di pensiero specificamente politico⁵³.

[⁵³ Il problema della « natura » dell'uomo come essere politico è stato risollevato da due lavori di Heinz Laufer, *Das Kriterium politischen Handelns*, Frankfurt am Main (copie microfilmate disponibili presso l'antiquario Johann Bernecker), 1961, ed il contributo *Homo homini homo*, in *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, München, Beck, 1962, pp. 320-342. Laufer si rifà ad Aristotele, Platone e alla teologia cristiana per recuperare un « tipo normale » di uomo che contrappone al « tipo decadente » che compare in Hobbes. Sul grosso tema di Hobbes — cfr. la rassegna di Bernard Willms, *Einige Aspekte der neueren englischen Hobbes-Literatur*, in « Der Staat », I (1962), pp. 93 sgg. — bisognerebbe prima di tutto sottolineare che l'impiego di una formula come quella di « per natura » buono o cattivo non comporta ancora una vera e propria professione di fede nei confronti del concetto di *physis* di Aristotele (cfr. Karl-Heinz Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit Aristoteles*, cit., p. 116) o con il concetto di natura, diverso dal primo, di Platone o della dottrina teologica cristiana. Dobbiamo però accontentarci, in questa sede, di tre considerazioni. In primo luogo, 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, cioè nella unità politica. Lo Stato è un regno della ragione (questa formula ha origine da Hobbes e non da Hegel), un *imperium rationis* (*De cive*, 10, § 1), che trasforma la guerra civile nella pacifica coesistenza dei cittadini. Il dato abnorme è rappresentato dalla « situazione deviata », dalla guerra civile. Nella guerra civile, nessun uomo può comportarsi normalmente: cfr. lo scritto citato sopra di Roman Schnur sui giuristi nella guerra civile confessionale del XVI secolo. Secondariamente, quando Hobbes parla di natura nel senso di *physis*, egli pensa in termini antichi, nella misura in cui presuppone la costanza dei tipi. Egli pensa in termini pre-evoluzionistici, pre-darwiniani. Egli non è neppure un filosofo della storia, quanto meno con riferimento a questa immutabile natura dell'uomo che non cesserà mai di inventare sempre nuove armi e di creare in tal modo — proprio attraverso la sua tendenza alla sicurezza — nuovi pericoli. In terzo luogo, l'ammiratissimo sistema di Thomas Hobbes lascia aperta una porta alla trascendenza. La verità secondo cui Gesù è il Cristo che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte. Nella bocca di Hobbes ciò non suona affatto come semplice affermazione tattica, come menzogna strumentalizzata e dettata dalla necessità di preservarsi dall'incriminazione e dalla censura. Si tratta anche di qualcosa di diverso dalla *morale par provision* con la quale Descartes aderì alla fede tradizionale. Nella trasparente costruzione del sistema politico del *Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, questa verità costituisce anzi l'elemento di chiusura, e l'espres-

Poiché essi hanno spesso in mente l'esistenzialità concreta di un nemico possibile, questi pensatori politici rivelano spesso un tipo di realismo adatto a intimorire gli

sione *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? Si tratta dell'inevitabile *Quis interpretabitur?* dell'insopprimibile *Quis iudicabit?* Chi conia la verità in monete aventi valore legale? 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. Se invece si parte dal basso e non dall'alto, cioè dal sistema dei bisogni materiali del singolo, allora la catena inizia dall'esigenza di protezione e di sicurezza dell'uomo singolo, « per natura » bisognoso di consiglio e di aiuto, e dalla ubbidienza che ne consegue e conduce, lungo il medesimo cammino ma in una successione rovesciata, alla porta aperta sulla trascendenza. In tal modo appare un diagramma che nei suoi cinque assi — con l'asse 3-3 come asse mediano — dà origine al seguente *sistema-a-cristallo*:



Questo « cristallo di Hobbes » (che è il frutto di una ricerca durata tutta la mia vita sul tema generale qui trattato e sull'opera di Thomas Hobbes in particolare) merita un attimo di considerazione e meditazione. Già il primo punto (l'asse 1-5) contiene manifestamente una neutralizzazione dei contrasti propri della guerra religiosa fra cristiani. Subito sorge la questione se tale neutralizzazione può essere estesa, aldilà della comune credenza in Gesù Cristo, anche alla comune fede in Dio — in tal caso il primo punto potrebbe anche suonare: Allah è grande —, o addirittura anche a qualcuna delle molte verità bisognose di interpretazione, agli ideali sociali, ai valori e ai principi supremi, dalla cui realizzazione e attuazione prendono origine i conflitti e le guerre: ad esempio libertà, uguaglianza e fratellanza; oppure: l'uomo è buono; o anche: a ciascuno secondo i suoi bisogni, ecc. ecc. Io non ritengo che Hobbes abbia concepito una neutralizzazione così totale. Però va tenuto presente che a

uomini bisognosi di sicurezza. Senza voler risolvere il problema delle peculiarità naturali dell'uomo, si può ben dire che gli uomini in generale, almeno finché le cose vanno bene o in modo passabile, amano l'illusione di una pace senza minacce e non tollerano i « pessimisti ». Non è perciò difficile agli avversari politici di una teoria politica dichiarare *hors-la-loi*, in nome di qualche settore autonomo della realtà, la conoscenza e la descrizione lucida di fenomeni e di verità politiche, indicandola appunto come non morale, non economica, non scientifica e soprattutto — poiché ciò è quel che conta politicamente — come una diavoleria che dev'essere combattuta.

Questo destino è toccato a Machiavelli il quale, se fosse stato un machiavellista, invece del *Principe* avrebbe certamente scritto un libro messo insieme sulla base di massime commoventi. In realtà Machiavelli era sulla difensiva, come anche il suo paese, l'Italia, che nel XVI secolo aveva patito le invasioni di tedeschi, francesi, spagnoli e turchi. La situazione della difensiva ideologica si ripeté all'inizio del XIX secolo in Germania, durante le invasioni rivoluzionarie e napoleoniche dei francesi. Allora Fichte ed Hegel riportarono in onore Machiavelli poiché il popolo tedesco doveva difendersi da un nemico che si espandeva grazie ad una ideologia umanitaria⁵⁴.

La confusione peggiore sorge allorché concetti come diritto e pace vengono utilizzati politicamente in modo tale da impedire un chiaro pensiero politico, al fine di legittimare le proprie mire politiche e di squalificare o demoralizzare l'avversario. Il diritto, sia privato, sia pubblico, ha in quanto tale — e nel modo più sicuro all'ombra di una grande capacità di decisione politica, come ad esempio in

noi non interessa il problema psicologico-individuale delle convinzioni soggettive di Thomas Hobbes, bensì il problema fondamentale della sistematica della sua dottrina politica nel suo complesso, che non chiude assolutamente la porta alla trascendenza. È insomma il problema della scambiabilità o non-scambiabilità della massima « that Jesus is the Christ ».]

[⁵⁴ Se Machiavelli fosse stato un machiavellista, invece del *Principe* avrebbe scritto un libro edificante, anzi forse proprio un *Anti-Machiavelli*. Questa mia affermazione viene citata da Manuel Fraga Iribarne nel suo saggio del 21 marzo 1962 (in « Revista de Estudios Políticos », CXXII, p. 12) con il commento ironico: « Lo digo con pudor ahora que estoy a punto de publicar El nuevo Anti-Maquiavelo ». Il nuovo *Anti-Machiavelli* di Fraga è nel frattempo apparso nella « Colección Empresas Políticas », Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962.]

un sistema statale stabile — il suo proprio ambito relativamente autonomo. Esso però, come ogni sfera della vita e del pensiero umano, può essere utilizzato sia in appoggio sia in opposizione ad ogni altra sfera. Dal punto di vista del pensiero politico è ovvio e non è né illegale né immorale prestare attenzione al significato politico di tali utilizzazioni del diritto o della morale e soprattutto rendere sempre più problematico l'impiego di espressioni come la « signoria » o la sovranità « del » diritto: chiedersi cioè in primo luogo se « diritto » indica qui le leggi positive e i metodi legislativi esistenti, che devono continuare ad avere valore; ed allora la « signoria del diritto » non significa altro che la legittimazione di un determinato *status quo*, al cui mantenimento naturalmente hanno interesse tutti coloro il cui potere politico ed utile economico si consolida in questo diritto.

In secondo luogo il richiamo al diritto potrebbe significare che viene contrapposto al diritto dello *status quo* un diritto superiore e più giusto, un così detto diritto naturale o razionale; in tal caso è ovvio per un politico che la « signoria » o la « sovranità » di questo tipo di diritto significa signoria e sovranità degli uomini che possono richiamarsi al diritto superiore e decidere quale sia il suo contenuto e in che modo e da chi esso debba venir applicato. Più chiaramente di tutti gli altri, Hobbes ha messo in luce con grande sicurezza queste semplici conseguenze sul piano del pensiero politico e ha continuamente ribadito che la sovranità del diritto significa solo sovranità degli uomini che pongono ed applicano le norme giuridiche, che cioè la sovranità di un « ordinamento superiore » è una frase vuota se non ha il significato politico per cui determinati uomini vogliono, sulla base di questo stesso ordinamento superiore, dominare uomini di un « ordinamento inferiore ». Il pensiero politico è qui inconfutabile, nell'autonomia e nella chiusura della sua sfera, poiché vi sono sempre gruppi concreti di uomini che, in nome del « diritto » o dell'« umanità » o dell'« ordine » o della « pace », combattono contro altri gruppi concreti di uomini, e l'osservatore dei fenomeni politici, se resta conseguente al suo pensiero politico, può riconoscere sempre, anche nella con-

danna dell'immoralità e del cinismo, solo uno strumento politico di uomini concretamente in lotta.

Pensiero politico ed istinto politico si misurano perciò, sul piano teoretico come su quello pratico, in base alla capacità di distinguere amico e nemico. I punti piú alti della grande politica sono anche i momenti in cui il nemico viene visto, con concreta chiarezza, come nemico.

Per l'epoca moderna, scorgo lo scoppio piú violento di un'ostilità di questo tipo — piú forte anche del certamente non fioco *écrasez l'infame* del XVIII secolo, piú forte dell'odio contro i francesi del Freiherr vom Stein e dell'«ammazzateli, il tribunale universale non ve ne chiederà ragione» di Kleist, piú forte delle frasi distruttive di Lenin contro il borghese ed il capitalismo occidentale — nella lotta di Cromwell contro la Spagna papista. Nel discorso del 17 settembre 1656 egli dice: «The first thing herefore, that I shall speak to, is That, that is the first lesson of Nature: Being and Preservation... The conservation of that "namely our National Being" is first to be viewed with respect to those who to undo it, and so make it *not to be* [La prima cosa che dirò è quella che costituisce anche la prima lezione della natura: esistere cioè e preservarsi... Bisogna mirare in primo ruolo alla conservazione di quell'"esistenza nazionale peculiarmente nostra", in contrasto con coloro che vogliono distruggerla, e perciò la fanno *non esistere*]. Consideriamo dunque i nostri nemici, «the Enemies to the Very Being of these Nation» [i nemici dell'esistenza stessa di questa nazione] (egli ripete sempre questo «very Being» o «National Being») e prosegue poi: «Why, truly, your great Enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. He is naturally so; he is naturally so throughout - by reason of that entity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in you, or which may be in you»⁵⁵ [Perché, infatti, il vostro grande nemico è lo Spagnolo. Egli è un nemico naturale. Ed è naturalmente così, a causa di quell'inimicizia che è in lui contro tutto ciò che è di Dio. Tutto ciò che di Dio è in voi, o potrebbe essere in voi]. Poi egli ribadisce: lo spagnolo è il vostro nemico, la sua «enmity is put into him by God» [inimicizia è posta in lui da Dio], egli è «the natural enemy, the providential enemy» [il nemico naturale, il nemico provvidenziale], chi lo ritiene un «accidental enemy» [nemico accidentale] non conosce la Scrittura e le cose di Dio, il quale ha detto: «Io porrò inimicizia fra il tuo seme e il suo seme» (*Genesi*, III, 15); si può concludere la pace con la Francia, non con la Spagna, poiché si tratta di uno Stato papista, ed il Papa mantiene la pace solo finché ne ha voglia (le espressioni citate in inglese sono difficilmente riproducibili in un'altra lingua).

⁵⁵ Nell'edizione di Carlyle, vol. III, 1902, p. 2675.

Ma il discorso vale anche in senso inverso: dovunque nella storia politica, di politica estera come di politica interna, l'incapacità o la non volontà di compiere questa distinzione appare come sintomo della fine politica. In Russia le classi declinanti prima della rivoluzione avevano romanticamente esaltato il contadino russo facendone il *mushik* buono, coraggioso e cristiano. In un'Europa in preda alla confusione, una borghesia relativista cercò di rendere tutte le pensabili culture esotiche oggetto del proprio consumo estetico. Prima della rivoluzione del 1789 la società aristocratica aveva spasimato per l'« uomo buono per natura » e per il popolo pacificamente virtuoso. Tocqueville descrive questa situazione nel suo *Ancien Régime*⁵⁶ con espressioni la cui tensione sotterranea in lui stesso proviene da un pathos specificamente politico: non si aveva nessun sentore della rivoluzione; è straordinario vedere la sicurezza e la mancanza di presentimento con la quale questi privilegiati parlavano della bontà, della dolcezza e dell'innocenza del popolo, quando già il 1793 era vicino: « spectacle ridicule et terrible ».

8.

Tutte le concezioni politiche sono state mutate e snaturate dal liberalismo dell'ultimo secolo in modo peculiare e sistematico. Come realtà storica il liberalismo si è sottratto al 'politico' altrettanto poco di ogni altro movimento umano, ed anche le sue neutralizzazioni e spoliticizzazioni (dell'educazione, dell'economia e così via) hanno un significato politico. I liberali di tutti i paesi hanno fatto politica come gli altri uomini e si sono coalizzati nei modi più diversi con elementi ed idee non liberali, come nazional-liberali, social-liberali, liberali conservatori, cattolici liberali e così via⁵⁷.

⁵⁶ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952; trad. it. *L'antico regime e la rivoluzione*, in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Torino, UTET, 1969, libro I, p. 726.

⁵⁷ L'elenco potrebbe essere facilmente allungato. Il romanticismo tedesco dal 1800 al 1830 è un liberalismo tradizionale e feudale: cioè, in termini sociologici, è un movimento borghese moderno, nel quale la borghesia non è ancora abbastanza forte per accantonare il peso politico

In particolare essi si sono uniti con le forze del tutto illiberali, perché essenzialmente politiche e dirette verso lo Stato totale, della democrazia⁵⁸. La questione è però se si possa ricavare un'idea specificamente politica dal concetto puro e conseguente del liberalismo individualistico. La risposta è negativa. Infatti la negazione del 'politico' che è contenuta in ogni individualismo conseguente, conduce bensì ad una prassi politica della sfiducia nei confronti di tutte le forze politiche e le forme di Stato pensabili, ma mai ad una propria teoria positiva dello Stato e della politica. Di conseguenza vi è una politica liberale come contrapposizione polemica a limitazioni della libertà individuale da parte dello Stato, della Chiesa o di altre entità, come nel caso della politica commerciale, della politica ecclesiastica o della scuola, della politica culturale, ma non vi è una politica liberale in sé, bensì solo sempre una critica liberale della politica. La teoria sistematica del liberalismo riguarda quasi soltanto la lotta politica interna contro il potere dello Stato e produce una serie di metodi, per ostacolare e controllare questo potere dello Stato in difesa della libertà individuale e della proprietà privata, per ridurre lo Stato ad un « compromesso » e le istituzioni statali ad una « valvola di sicurezza » e inoltre per « bilanciare » la monarchia con la democrazia e quest'ultima con la monarchia, ciò che nei momenti critici — soprattutto nel 1848 — condusse ad un comportamento così contradd-

ancora sussistente della tradizione feudale e quindi cerca di stabilire con essa un legame dello stesso tipo di quello che più tardi stringerà con il nazionalismo essenzialmente democratico e con il socialismo. Dal liberalismo coerentemente borghese non è possibile ricavare nessuna precisa teoria politica. Questa è la ragione di fondo per cui il romanticismo non può avere alcuna teoria politica, ma si adegua sempre alle energie politiche dominanti. Gli storici che, come Georg von Below, vogliono vedere sempre soltanto un romanticismo « conservatore », sono costretti ad ignorare le evidenze più palesi. I tre grandi esponenti letterari di un parlamentarismo tipicamente liberale sono tre tipici romantici: Burke, Chateaubriand e Benjamin Constant.

⁵⁸ Sulla contrapposizione fra liberalismo e democrazia, cfr. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1926², pp. 13 sgg. Su ciò vedi anche il contributo di F. Tönnies, *Demokratie und Parlamentarismus*, in « Schmollers Jahrbuch », LI (1927), pp. 173 sgg., che in ogni caso riconosce l'acuta frattura esistente fra liberalismo e democrazia; cfr. inoltre il saggio assai interessante di H. Hefele, nella rivista « Hochland » del novembre 1924. Sul nesso fra democrazia e Stato totale, vedi sopra p. 106.

ditorio che tutti i buoni osservatori, come Lorenz von Stein, Karl Marx, Fr. Julius Stahl, Donoso Cortés, disperarono di trovarvi un principio politico o una conseguenza sul piano del pensiero.

Il pensiero liberale sorvola o ignora, in modo sistematico, lo Stato e la politica e si muove invece entro una polarità tipica e sempre rinnovantesi di due sfere eterogenee, quelle cioè di etica ed economia, spirito e commercio, cultura e proprietà. La sfiducia critica nei confronti dello Stato e della politica si spiega facilmente in base ai principî di un sistema per il quale il singolo deve rimanere *terminus a quo* e *terminus ad quem*. In casi determinati l'unità politica deve pretendere il sacrificio della vita: questa pretesa non può in alcun modo essere fondata e sostenuta per l'individualismo del pensiero liberale. Un individualismo che dà il potere di disposizione sulla vita fisica dell'individuo ad un altro che non sia l'individuo stesso, sarebbe senza senso allo stesso modo di una libertà liberale nella quale fosse un altro, diverso dal titolare stesso della libertà, a decidere sul contenuto e sulla misura di quest'ultima. Per il singolo in quanto tale non vi è nessun nemico col quale si debba combattere per la vita e per la morte, se egli personalmente non lo vuole: costringerlo alla lotta contro il suo volere è in ogni caso, dal punto di vista dell'individuo privato, mancanza di libertà e violenza. Tutto il pathos liberale si ribella alla violenza e alla mancanza di libertà. Ogni pregiudizio, ogni minaccia alla libertà individuale, in via di principio illimitata, alla proprietà privata e alla libera concorrenza significa « violenza » ed è *eo ipso* qualcosa di cattivo. Ciò che questo liberalismo salva dello Stato e della politica si riduce all'assicurazione delle condizioni della libertà e all'eliminazione dei disturbi alla libertà.

Si giunge così ad un sistema completo di concetti smilitarizzati e spoliticizzati, dei quali ne vanno qui enumerati alcuni al fine di mostrare la sistematica del pensiero liberale, straordinariamente conseguente e ancor oggi in Europa, nonostante tutti i contraccolpi, non ancora sostituita da nessun altro sistema. Va sempre tenuto presente che questi concetti liberali si muovono, in maniera tipica, fra etica (« spiritualità ») ed economica (affari) e cercano di anni-

chilire, partendo da questi due poli, il 'politico' come sfera della « violenza conquistatrice »: in tale processo il concetto dello Stato « di diritto », cioè « di diritto privato », funge da leva ed il concetto di proprietà privata costituisce il centro del globo i cui poli — etica ed economica — sono solo le irradiazioni opposte di questo punto mediano. Pathos etico e concretezza economico-materialistica si fondono in ogni espressione tipicamente liberale e danno un volto ad ogni concetto politico. Così il concetto politico di lotta diventa nel pensiero liberale, sul piano economico, concorrenza e sul piano « spirituale » discussione; al posto di una distinzione chiara delle due situazioni diverse di « guerra » e di « pace » si instaura la dinamica di concorrenza eterna e di discussione eterna. Lo Stato diventa società, e precisamente, sul piano etico-spirituale, si trasforma in una concezione ideologico-umanitaria dell'umanità, e, sull'altro piano, nell'unità tecnico-economica di un sistema unitario di produzione e di scambio. La volontà di difendersi dal nemico, che sorge dalla situazione di lotta ed è perfettamente comprensibile, diventa un ideale o un programma sociale costruito in termini razionali, una tendenza o un calcolo economico. Il popolo politicamente unito si trasforma, sul piano spirituale, in un pubblico culturalmente interessato e sul piano economico in parte in un personale di fabbrica e di lavoro ed in parte in una massa di consumatori. Dominio e potere diventano nel polo spirituale programma e suggestione di massa, nel polo economico controlli.

Tutte queste riduzioni mirano con gran sicurezza a sottoporre Stato e politica in parte ad una morale individualistica e perciò giusprivatistica, in parte a categorie economiche, privandoli così del loro significato specifico. È straordinario con quanta spontaneità il liberalismo non solo riconosca, al di fuori dell'ambito politico, l'« autonomia » dei diversi settori della vita umana, ma li porti alla specializzazione ed anche all'isolamento totale. Per esso è ovvio che l'arte sia figlia della libertà, che il giudizio di valore estetico sia incondizionatamente autonomo, che il genio artistico sia sovrano, ed anzi in alcuni paesi si è sollevato un genuino pathos liberale solo allorquando questa libertà autonoma dell'arte era minacciata da moralistici « apostoli dei costumi ».

A sua volta la morale diviene autonoma nei confronti della metafisica e della religione, la scienza nei confronti della religione, dell'arte e della morale e così via. Il caso più importante di settore autonomo della realtà è costituito però, con assoluta sicurezza, dall'autonomia delle norme e delle leggi dell'economia. Che produzione e consumo, formazione del prezzo e mercato avessero una loro propria sfera e non potessero essere diretti né dall'etica, né dall'estetica, né dalla religione né, meno che mai, dalla politica, era uno dei pochi dogmi realmente indiscutibili e indubitabili dell'epoca liberale. È perciò tanto più interessante che i punti di vista politici venissero privati con pathos particolare di ogni valore e venissero subordinati alle norme e agli « ordini » della morale, del diritto e dell'economia. Poiché, come si è detto, nella realtà concreta dell'esistenza politica non governano ordinamenti e insiemi di norme astratti, ma vi sono sempre soltanto uomini o gruppi concreti che dominano su altri uomini o gruppi concreti, così anche qui naturalmente, dal punto di vista politico, il « dominio » della morale, del diritto, dell'economia e della « norma » ha sempre e soltanto un significato politico concreto.

Osservazione (immutata dall'edizione del 1927): la struttura ideologica del trattato di Versailles corrisponde esattamente a questa polarità di pathos etico e di calcolo economico. Nell'art. 231 l'Impero tedesco viene costretto a riconoscere la sua « responsabilità » per tutti i danni e le perdite di guerra e in tal modo viene posto il fondamento per un giudizio di valore giuridico e morale. Concetti politici come « annessione » vengono evitati; la cessione dell'Alsazia-Lorena è una *désannexion*, cioè la riparazione di un torto; la cessione dei territori polacchi e danesi serve alla costruzione ideale del principio di nazionalità; la privazione delle colonie viene proclamata nell'art. 22 come un'opera di umanità disinteressata. Da contropolo economico di questo idealismo fungono le riparazioni, cioè uno sfruttamento economico durevole e illimitato dello sconfitto. Il risultato: un trattato del genere non poté realizzare un concetto politico come quello della « pace », cosicché divennero necessari sempre nuovi « veri » trattati di pace: il protocollo di Londra dell'agosto 1924 (Dawes-Plan), Locarno dell'ottobre 1925, l'entrata nella Società delle Nazioni del settembre 1926 — e la serie non è ancora finita.

Fin dall'inizio il pensiero liberale sollevò contro Stato e politica l'accusa di « violenza ». Questo sarebbe stato uno qualsiasi dei molti slogans senza efficacia della lotta politica se la sua connessione con una grande costruzione metafisica

e concezione della storia non gli avesse dato un orizzonte piú ampio ed una maggiore forza di convinzione. Il Settecento illuminato aveva visto davanti a sé una linea chiara e semplice di crescente progresso dell'umanità: quest'ultimo doveva consistere soprattutto in un perfezionamento *intellettuale e morale* dell'umanità; la linea si muoveva fra *due punti* e andava dal fanatismo alla libertà e alla maturità spirituale, dal dogma alla critica, dalla superstizione al rischiaramento, dall'oscurità alla luce. Nel successivo XIX secolo comparvero però, durante la prima metà, delle costruzioni *a tre stadi* molto significative, in particolare la serie dialettica di Hegel (ad esempio comunità naturale — società civile — Stato) e la famosa legge dei tre stadi di Comte (dalla teologia alla metafisica alla scienza positiva). Alla costruzione a tre stadi mancava però la forza d'urto polemica dell'antitesi a due stadi. Perciò, subito dopo l'epoca della tranquillità, della stanchezza e dei tentativi di restaurazione, riprese la lotta e di nuovo trionfò la semplice contrapposizione a due elementi. Perfino in Germania dove non ebbero assolutamente nessun intento bellicoso, nella seconda metà dell'Ottocento, dualità come signoria e corporazione (in O. Gierke) o comunità e società (in F. Tönnies) hanno soppiantato lo schema a tre stadi di Hegel⁵⁹.

L'esempio piú significativo e storicamente piú importante di ciò è l'antitesi, formulata da Karl Marx, di borghese e proletario, che intende concentrare in un'unica battaglia finale contro l'ultimo nemico dell'umanità tutte le battaglie della storia universale, nella misura in cui riunisce insieme tutte le borghesie del mondo in una sola e tutti i proletariati in uno solo e in tal modo raggiunge una potente forma di raggruppamento in base alla distinzione amico-nemico. La sua

[⁵⁹ Cfr. il mio *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung; Betrachtung zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen*, in *Estudios juridico-sociales. Homenaje al profesor Luis Legaz y Lacambra*, Universidad de Compostela, 1960, vol. I, pp. 165-176. Il destino dell'antitesi comunità-società è ampiamente esemplare degli effetti del pensiero valutativo applicato a qualsiasi oggetto pensabile. Nell'esplicazione della logica del pensiero in valori — che è sempre anche una logica del pensiero in non-valori —, ciò significa, per il nostro tema, che l'amico viene registrato come « valore », il nemico al contrario come « non valore »: la distruzione del nemico appare anzi come un valore positivo, secondo il ben noto modello della « distruzione della vita indegna di essere vissuta ».]

forza di convinzione risiedette però, nel XIX secolo, soprattutto nel fatto che essa aveva seguito il suo avversario liberal-borghese sul terreno economico, sfidandolo per così dire sul suo stesso terreno e con le sue stesse armi. Ciò era necessario, poiché la conversione all'economia era imposta dalla vittoria della « società industriale ». Come data di questa vittoria si può considerare l'anno 1814, l'anno cioè in cui l'Inghilterra trionfò sull'imperialismo militare di Napoleone; la sua più semplice e chiara teoria è costituita dalla concezione della storia di H. Spencer che vede la storia dell'umanità come uno sviluppo dalla società feudale-militare a quella commerciale-industriale; il suo primo, ma già compiuto documento è infine la trattazione sullo « spirito della violenza conquistatrice », sull'*Esprit de conquête*, pubblicata nel 1814 da Benjamin Constant, che inaugurò l'intera spiritualità liberale dell'Ottocento.

Fu qui decisiva la fusione della fede nel progresso, di tipo ancora morale-umanitario ed intellettuale e quindi « spirituale », del Settecento, con lo sviluppo tecnico-industriale-economico del XIX secolo. « L'economia » si presentò come la portatrice di questa entità in verità assai complessa; economia, commercio ed industria, perfezionamento tecnico, libertà e razionalizzazione apparvero come qualcosa di unitario ed anche, nonostante la loro offensiva contro feudalità, reazione e Stato di polizia, come qualcosa di essenzialmente pacifico in contrasto con la violenta attività bellica. Così sorse il seguente raggruppamento, caratteristico del XIX secolo:

libertà, progresso e ragione	}	contro	}	feudalesimo, reazione e attività violenta
alleate con economia, industria e tecnica	}	contro	}	alleate con Stato, guerra e politica
come				come
parlamentarismo		contro		dittatura

Nello scritto appena ricordato di Benjamin Constant del 1814 si trova già l'inventario completo di queste antitesi e delle loro possibili combinazioni. Vi si legge: noi siamo nell'età che deve necessariamente sostituire l'epoca delle

guerre, allo stesso modo come quest'ultima ha dovuto necessariamente precedere la prima. Poi segue la caratterizzazione delle due epoche: la prima cerca di conquistare i beni della vita attraverso la pacifica intesa (« obtenir de gré à gré »), la seconda invece mediante guerra e violenza; quest'ultima è « l'impulsion sauvage », l'altra invece « le calcul civilisé ». Poiché guerra e conquista violenta non sono in grado di procurare i vantaggi e la tranquillità che ci danno invece commercio e industria, allora le guerre non hanno piú nessuna utilità e la guerra vittoriosa è un cattivo affare anche per chi la vince. Oltre a ciò, lo sviluppo mostruoso della moderna tecnica militare (Constant si riferisce qui particolarmente all'artiglieria, sulla quale principalmente riposava la supremazia tecnica delle armate napoleoniche) ha privato di senso tutto ciò che precedentemente vi era di eroico e di glorioso nella guerra, come il coraggio personale e il piacere di combattere. Di conseguenza la guerra ha oggi perduto — così suona la conclusione di Constant — ogni utilità ed ogni attrattiva: « l'uomo non è piú portato a dedicarsi, né per interesse, né per passione ». Prima i popoli guerrieri sottomettevano i popoli che conducevano il commercio, oggi accade il contrario.

Nel frattempo, la coalizione straordinariamente complessa di economia, libertà, tecnica, etica e parlamentarismo ha da lungo tempo sgominato il suo avversario, cioè i resti dello Stato assolutistico e dell'aristocrazia feudale, perdendo in tal modo ogni significato attuale. Ormai subentrano al suo posto nuovi raggruppamenti e nuove coalizioni. L'economia non è piú *eo ipso* libertà, la tecnica non serve soltanto al comfort ma altrettanto alla produzione di armi e strumenti terrificanti; il suo progresso non provoca *eo ipso* il perfezionamento morale-umanitario che nel Settecento veniva pensato come progresso e una razionalizzazione tecnica può essere l'opposto di una razionalizzazione economica. Nonostante ciò, fino ad oggi l'atmosfera spirituale dell'Europa è rimasta imbevuta di questa concezione della storia del XIX secolo, e almeno fino a poco tempo fa le sue formule e i suoi concetti hanno conservato un'energia che sembrava poter sopravvivere alla morte dell'antico avversario.

Il migliore esempio di ciò sono, per gli ultimi decenni, le tesi di Franz Oppenheimer, miranti dichiaratamente all'« estirpazione dello Stato ». Il suo liberalismo è così radicale che egli non tollera lo Stato neanche più come amministratore armato. Egli attua l'« estirpazione » per mezzo di una definizione carica di valori e di sentimento. Così il concetto di Stato dev'essere stabilito attraverso lo « strumento politico » e quello di società (essenzialmente non politico) attraverso lo « strumento economico ». Ma i predicati con i quali poi vengono definiti lo strumento politico e quello economico non sono nient'altro che perifrasi caratteristiche di quel pathos contro politica e Stato, oscillante nella polarità di etica ed economica, e nient'altro che manifeste antitesi polemiche nelle quali si rispecchia il rapporto polemico di Stato e società, politica ed economia dell'Ottocento tedesco. Lo strumento economico è lo scambio, che è reciprocità di prestazione e controprestazione, perciò reciprocità, uguaglianza, giustizia e pace, infine niente meno che lo stesso « spirito corporativo della concordia, fratellanza e giustizia »⁶⁰. Lo strumento politico invece è la « violenza conquistatrice extra-economica », rapina, usurpazione e violazione di ogni tipo. Continua ad esistere un ordine di valori gerarchico del rapporto Stato-società, ma mentre la concezione dello Stato dell'Ottocento tedesco, costruita da Hegel, prevedeva uno Stato come regno della moralità e della ragione obiettiva, situato ben al di sopra del « regno animale » della società « egoistica », l'ordine dei valori è qui rovesciato e la società è situata, come sfera della giustizia pacifica, infinitamente al di sopra dello Stato che viene a sua volta degradato ad una regione di immoralità violentatrice. I ruoli sono scambiati, ma è rimasta l'apoteosi. Non è però certamente ammissibile, e neppure corretto sul piano morale o psicologico o scientifico, definire semplicemente col ricorso a squalificazioni morali, contrapponendo cioè lo scambio buono, giusto, pacifico, in una parola simpatico, alla politica dissoluta, rapinatrice e violatrice. Con metodi del genere si potrebbe allo stesso modo definire, viceversa, la politica come la sfera della lotta gloriosa e l'economia invece come il mondo dell'inganno, poiché in ultima analisi il nesso del 'politico' con la rubea e la violenza non è più specifico di quello dell'« economico » con l'astuzia e la frode. Scambiare (*tauschen*) e ingannare (*täuschen*) sono spesso la stessa cosa. Un dominio sugli uomini fondato su basi economiche deve apparire come un terribile inganno proprio se resta non politico, poiché in tal caso si spoglia di ogni responsabilità ed evidenza politica. Il concetto di scambio non esclude assolutamente, sul piano concettuale, che uno dei contraenti subisca un danno e che un sistema di contratti reciproci possa alla fine trasformarsi in un sistema del più crudo sfruttamento ed oppressione. Se gli sfruttati e gli oppressi in una situazione del genere ricorrono alla difesa, non possono ovviamente fare ciò con strumenti economici. È quindi facilmente comprensibile che

⁶⁰ Cfr. la sintesi in F. Sander, *Gesellschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer*, in « Archiv für Sozial - Wissenschaft und Sozialpolitik », LVI (1926), p. 384.

i titolari del potere economico bollino come violenza e violazione e cerchino di impedire ogni tentativo di un mutamento « extraeconomico » della loro posizione di potere. Solo che in tal modo crolla ogni costruzione ideale di una società fondata sullo scambio e su contratti reciproci e quindi *eo ipso* pacifica e giusta. Alla santità dei contratti e alla massima *pacta sunt servanda* si appellano purtroppo anche usurai e ricattatori; la sfera dello scambio ha i suoi stretti confini e il suo terreno specifico e non tutte le cose hanno un valore di scambio. Ad esempio per la libertà politica e per l'indipendenza politica non vi è un equivalente adeguato, per quanto alto possa essere il prezzo della corruzione.

Con l'aiuto di queste definizioni e costruzioni che alla fine ruotano tutte intorno alla polarità di etica ed economica, non è possibile estirpare lo Stato e la politica e spolicizzare il mondo. Che i contrasti economici siano divenuti politici e che sia potuto sorgere il concetto di « posizione di potere economica » indica solo che il culmine del 'politico' può essere raggiunto partendo dall'economia, come da ogni altro settore della realtà. Sotto questa impronta è nata l'espressione molto citata di Walther Rathenau, 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 anche essa « destino ». Fu perciò anche errato credere che una posizione politica conquistata con l'aiuto di una superiorità economica fosse (come ha detto Joseph Schumpeter nella sua *Soziologie des Imperialismus* del 1919) « essenzialmente non bellicosa ». Essenzialmente non bellicosa, e proprio in base all'essenza dell'ideologia liberale, è solo la terminologia. Un imperialismo fondato su basi economiche cercherà naturalmente di creare una situazione mondiale nella quale esso possa impiegare apertamente, nella misura che gli è necessaria, i suoi strumenti economici di potere, come (restrizione dei crediti) blocco delle materie prime, svalutazione della valuta straniera e così via. Esso considererà come « violenza extraeconomica » il tentativo di un popolo o di un altro gruppo umano di sottrarsi all'effetto di questi metodi « pacifici ». Esso impiegherà mezzi di coercizione ancora più duri, ma sempre « economici » e quindi (secondo questa terminologia) non politici, essenzialmente

pacifici, come ad esempio quelli elencati dalla Società delle nazioni di Ginevra nelle « linee direttive » per l'attuazione dell'art. 16 del suo Statuto (n. 14 della risoluzione della seconda assemblea della Società delle nazioni, 1921): sospensione dell'approvvigionamento dei mezzi di sussistenza alla popolazione civile e blocco della fame. Infine esso dispone ancora di strumenti tecnici di uccisione fisica violenta, di armi moderne tecnicamente perfette, che sono state rese di tanta inaudita utilità, mediante un impiego di capitale ed intelligenza, per essere realmente usate in caso di necessità. Per l'impiego di questi strumenti si sta formando d'altra parte un vocabolario nuovo essenzialmente pacifistico che non conosce più la guerra ma solo esecuzioni, sanzioni, spedizioni punitive, pacificazioni, difesa dei trattati, polizia internazionale, misure per la preservazione della pace. L'avversario non si chiama più nemico, ma per ciò egli viene posto, come violatore e disturbatore della pace, *hors-la-loi* e *hors l'humanité*, e una guerra condotta per il mantenimento o l'allargamento di posizioni economiche di potere deve essere trasformata, con il ricorso alla propaganda, nella « crociata » e nell'« ultima guerra dell'umanità ». Questo è il frutto della polarità di etica ed economica. In essa è presente d'altra parte una straordinaria sistematicità e consequenzialità, ma anche questo sistema che pretende di essere non politico e che apparentemente è antipolitico serve o ai raggruppamenti amico-nemico già esistenti o conduce a nuovi raggruppamenti di questo tipo e non può sfuggire alla consequenzialità del 'politico'.

L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni

Noi viviamo, nell'Europa centrale, *sous l'oeil des Russes*. Da un secolo la loro osservazione psicologica indaga i nostri grandi principi e le nostre istituzioni; la loro vitalità è abbastanza forte da potersi impadronire, come di armi, delle nostre conoscenze e della nostra tecnica; il loro coraggio nei confronti del razionalismo e del suo opposto, la loro forza nei confronti dell'ortodossia nel bene e nel male sono travolgenti. Essi hanno realizzato quella fusione fra socialismo e slavismo che Donoso Cortés aveva profetizzato, già nel 1848, come l'avvenimento decisivo del secolo seguente.

Questa è la nostra situazione. Non è possibile dir nulla di significativo su cultura e storia senza essere consapevoli della propria situazione culturale e storica. Da Hegel in poi, molti, e nel modo migliore Benedetto Croce, ci hanno insegnato che ogni conoscenza storica è conoscenza del presente, che cioè essa trae la propria luce e la propria intensità dal presente e serve, nel suo significato più profondo, solo al presente, poiché ogni spirito è solo spirito del presente. Questa semplice verità ci si presenta ancora lampante per quanto riguarda numerosi storici famosi dell'ultima generazione, e oggi non vi è più nessuno che si lasci ingannare dalla raccolta di materiale documentario senza capire fino a che punto ogni descrizione e ricostruzione storica sia piena di ingenue proiezioni ed identificazioni. La cosa più importante sarebbe allora la consapevolezza della propria situazione presente: perciò ho pensato di iniziare con quell'osservazione intorno ai Russi. Calarsi completamente nel presente in modo consapevole è oggi difficile, ma perciò tanto più necessario. Tutti i caratteri del nostro tempo indicano che, nell'Europa del 1929, noi viviamo an-

cora in un periodo di stanchezza e di tentativi di restaurazione, com'è consueto e comprensibile dopo grandi guerre. Quasi un'intera generazione di europei si trovò in una disposizione di spirito analoga nell'Ottocento, a partire dal 1815, dopo la ventennale guerra di coalizione contro la Francia, disposizione riducibile alla formula: legittimità dello *status quo*. Tutti gli argomenti di un momento siffatto mirano in realtà meno alla rinascita di cose passate o in procinto di passare che non alla convulsa domanda: *status quo*, oppure che cosa? Nel frattempo la tranquillità provocata dalla decisione di restaurare serve ad uno sviluppo rapido ed indisturbato di nuove cose e di nuovi rapporti, il cui senso e la cui direzione è nascosta dalle facciate restaurate. Quando poi il momento è giunto, il sipario legittimistico scivola via come un vuoto fantasma.

I russi hanno appreso a memoria l'Ottocento europeo, ne hanno colto l'essenza e hanno tratto le conseguenze estreme dalle sue premesse culturali. Si vive sempre sotto lo sguardo del fratello più radicale che ci costringe a portare fino alla fine la conclusione pratica. Prescindendo del tutto da prognosi di politica interna od estera è possibile certo affermare che in terra russa si è fatto sul serio con l'antireligione del tecnicismo e che là è nato uno Stato il più statale, ed il più intensamente statale, di qualsiasi altro Stato del principe più assoluto: come Filippo II, Luigi XIV o Federico il Grande. Tutto ciò come situazione può essere compreso solo in base allo sviluppo europeo degli ultimi secoli; esso infatti completa e supera idee specificamente europee e mostra in una dimensione enorme il nocciolo della storia moderna dell'Europa.

1. LA SUCCESSIONE DEI DIFFERENTI CENTRI DI RIFERIMENTO

Ricostruiamo 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 in-

fine all'economico. Grandi interpreti della storia dell'umanità, come Vico e Comte, hanno generalizzato questo processo unico della storia europea in una legge generale dello sviluppo umano, e poi la famosa « legge dei tre stadi » — dal teologico al metafisico, e da questo allo « scientifico » o « positivismo » — si è propagata in mille banalizzazioni e divulgazioni. In verità 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'influsso di quei passi. Negli ultimi quattro secoli della storia europea la vita spirituale ha avuto quattro centri diversi, e il pensiero dell'élite attiva, che costituiva il gruppo di punta nei diversi momenti, si è mosso, nei diversi secoli, intorno a centri di riferimento diversi.

Solo partendo da questi centri in continuo spostamento è possibile comprendere i concetti delle diverse generazioni. Va però ribadito ancora in modo esplicito che lo spostamento — dal teologico al metafisico, da qui al morale-umanitario e infine all'economico — *non* è qui inteso nel senso di « teoria della classe dominante » dal punto di vista della storia del pensiero o della storia della civiltà, e *neppure* nel senso di *legge* di filosofia della storia come ad esempio la legge dei tre stadi o altre costruzioni del genere. Io non parlo della civiltà degli uomini nel suo complesso, o del ritmo della storia universale e non posso dir nulla né dei cinesi, né degli indiani o degli egiziani. Perciò la successione dei mutevoli centri di riferimento non è pensata neppure come la linea progressiva di un « progresso » verso l'alto, e neanche come l'opposto di ciò, ed è un problema completamente diverso che si voglia scorgere in essa un processo dall'alto verso il basso o dal basso verso l'alto, una crescita o un declino. Infine sarebbe anche un equivoco concepire quella successione come se, in ciascuno di quei secoli, non fosse esistito nient'altro che quel centro di riferimento. Sussiste sempre del resto una coesistenza pluralistica di diversi processi già in svolgimento; uomini della stessa epoca e dello stesso paese e perfino della stessa famiglia vivono insieme a diversi livelli, e la Berlino di oggi per esempio è piú vicina, in linea d'aria culturale, a New

fine all'economico. Grandi interpreti della storia dell'umanità, come Vico e Comte, hanno generalizzato questo processo, unico della storia europea in una legge generale dello sviluppo umano, e poi la famosa « legge dei tre stadi » — dal teologico al metafisico, e da questo allo « scientifico » o « positivismo » — si è propagata in mille banalizzazioni e divulgazioni. In verità 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'influsso di quei passi. Negli ultimi quattro secoli della storia europea la vita spirituale ha avuto quattro centri diversi, e il pensiero dell'élite attiva, che costituiva il gruppo di punta nei diversi momenti, si è mosso, nei diversi secoli, intorno a centri di riferimento diversi.

Solo partendo da questi centri in continuo spostamento è possibile comprendere i concetti delle diverse generazioni. Va però ribadito ancora in modo esplicito che lo spostamento — dal teologico al metafisico, da qui al morale-umanitario e infine all'economico — *non* è qui inteso nel senso di « teoria della classe dominante » dal punto di vista della storia del pensiero o della storia della civiltà, e *neppure* nel senso di *legge* di filosofia della storia come ad esempio la legge dei tre stadi o altre costruzioni del genere. Io non parlo della civiltà degli uomini nel suo complesso, o del ritmo della storia universale e non posso dir nulla né dei cinesi, né degli indiani o degli egiziani. Perciò la successione dei mutevoli centri di riferimento non è pensata neppure come la linea progressiva di un « progresso » verso l'alto, e neanche come l'opposto di ciò, ed è un problema completamente diverso che si voglia scorgere in essa un processo dall'alto verso il basso o dal basso verso l'alto, una crescita o un declino. Infine sarebbe anche un equivoco concepire quella successione come se, in ciascuno di quei secoli, non fosse esistito nient'altro che quel centro di riferimento. Sussiste sempre del resto una coesistenza pluralistica di diversi processi già in svolgimento; uomini della stessa epoca e dello stesso paese e perfino della stessa famiglia vivono insieme a diversi livelli, e la Berlino di oggi per esempio è più vicina, in linea d'aria culturale, a New

York e a Mosca che non a Monaco o a Treviri¹. L'individuazione di centri di riferimento differenti riguarda dunque solo il fatto concreto che, in questi quattro secoli di storia europea, mutarono le élites-guida, che cioè mutò progressivamente l'evidenza delle loro convinzioni e dei loro argomenti, allo stesso modo come il contenuto dei loro interessi spirituali, il principio della loro azione, il segreto dei loro successi politici e la disponibilità delle grandi masse a lasciarsi influenzare da determinate suggestioni.

Chiaro e particolarmente significativo come conversione storica unica è il passaggio dalla teologia del XVI secolo alla metafisica del XVII, in quell'epoca altissima dell'Europa non solo dal punto di vista metafisico ma anche scientifico: la vera e propria età eroica del razionalismo occidentale. Quest'epoca del pensiero scientifico-sistematico comprende contemporaneamente Suarez e Bacone, Galileo, Keplero, Descartes, Grozio, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz e Newton. Tutte le straordinarie conoscenze matematiche, astronomiche e di scienza naturale di quest'epoca erano strutturate in un grande sistema metafisico o « naturale », tutti i pensatori erano metafisici di gran classe, e perfino la superstizione caratteristica del tempo era cosmico-razionalistica, nella forma dell'astrologia. Il successivo XVIII secolo, con l'aiuto delle costruzioni di una filosofia deistica, accantonò la metafisica e divenne volgarizzazione in grande stile, illuminazione (*Aufklärung*), appropriazione da parte di comuni scrittori dei grandi risultati del XVII secolo, umanizzazione e razionalizzazione. È facile seguire nei dettagli l'influsso esercitato da Suarez su innumerevoli scritti popolari successivi; per alcuni concetti fondamentali della morale e della teoria dello Stato, Pufendorff non è altro che un epigono di Suarez, e infine il *contrat social* di Rousseau è a sua volta solo una volgarizzazione di Pufendorff. Ma il pathos specifico del Settecento è quello della « virtù » (*Tugend*), la sua parola mitica è *vertu*, dovere (*Pflicht*). Neppure il romanticismo di Rousseau spezza ancora, consapevolmente, l'am-

[¹ A proposito della mia affermazione secondo cui Berlino sarebbe più vicina a New York e a Mosca che a Monaco o a Treviri, un leader dell'economia sociale di mercato mi ha chiesto, nel 1959, dove verrebbe a trovarsi allora, su questa mia ipotetica carta geografica, Bonn. Potrei rispondergli soltanto con un rimando alla sentenza sulla televisione della Corte costituzionale di Karlsruhe del febbraio 1961.]

bito delle categorie morali. Un'espressione caratteristica di questo secolo è il concetto di Dio di Kant nel cui sistema, com'è stato detto forse un po' troppo grossolanamente, Dio appare ancora solo come un « parassita dell'etica »; ogni parola nell'espressione « critica della ragion pura » — critica, ragione e pura — è polemicamente diretto contro il dogma, l'ontologismo e la metafisica.

Poi segue, nell'Ottocento, un secolo di commistione apparentemente ibrida e impossibile di tendenze romantico-estetiche e tecnico-economiche. In realtà, il romanticismo del XIX secolo — se non vogliamo fare, in modo romantico, un veicolo di confusione del termine romanticismo, già di per sé un po' dadaistico — significa solo la fase intermedia dell'estetica tra il moralismo del Settecento e l'economismo dell'Ottocento, cioè soltanto una transizione che si attuò, in verità facilmente e con grande successo, per mezzo dell'estetizzazione di tutti i settori dello spirito. Infatti il cammino dal metafisico al morale e all'economico passa attraverso l'estetico, e la strada che passa attraverso il consumo e il godimento estetico ancora tanto sublime è la più sicura e tranquilla per giungere alla generale economicizzazione della vita spirituale e ad una struttura dello spirito che trova le categorie centrali dell'esistenza umana nella produzione e nel consumo. Nel successivo sviluppo spirituale, l'estetismo romantico è al servizio dell'economia e ne costituisce un tipico fenomeno collaterale. In unione ancor più stretta con l'economia appare però nel XIX secolo l'elemento tecnico, come « industrialismo ». L'esempio caratteristico di ciò è la nota costruzione della storia e della società del sistema marxista che considera il dato economico la base, il fondamento, la « sottostruttura » di tutta la vita spirituale. Essa scorge già, nell'essenza dell'economia, il dato tecnico e fissa le epoche economiche dell'umanità in base allo specifico mezzo tecnico impiegato. Tuttavia il sistema in quanto tale è economico e gli elementi tecnicistici vengono alla ribalta solo nelle volgarizzazioni successive. Nel complesso, il marxismo vuole pensare in termini economici e perciò resta nel XIX secolo che è essenzialmente economico.

D'altra parte, già nell'Ottocento il progresso tecnico diventa così straordinario e di conseguenza mutano così rapi-

damente le situazioni sociali ed economiche che tutti i problemi morali, politici, sociali ed economici vengono toccati dalla realtà di questo sviluppo tecnico. 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: esse in tal modo saltarono tutte le fasi intermedie che sono caratteristiche del pensiero delle élites-guida e per esse la religione della fede nel miracolo e nell'aldilà si trasformò, senza passaggi intermedi, 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. Esso è stato spesso indicato come il secolo della tecnica, ma in tal modo la sua situazione d'insieme viene caratterizzata solo di sfuggita e resta perciò aperta la questione del significato dello strapotere del tecnicismo. Infatti, in realtà, la fede nella tecnica è solo il risultato di una tendenza precisa lungo la quale si muove lo spostamento dei centri di riferimento e che sorge, in quanto fede, dalla correttezza della successione degli spostamenti precedenti.

Tutti i concetti della sfera spirituale, ivi compreso il concetto di spirito, sono in sé pluralistici e possono essere compresi solo dall'esistenza politica concreta. Come ogni nazione ha un concetto di nazione suo proprio e trova i caratteri costitutivi della nazionalità in sé stessa e non presso altri, così ogni civiltà e ogni epoca culturale ha il suo proprio concetto di civiltà. Tutti i presupposti essenziali della sfera spirituale dell'uomo sono esistenziali e non normativi. Se il centro della vita spirituale si è progressivamente spostato, negli ultimi quattro secoli, allo stesso modo sono mutati, di conseguenza e progressivamente, tutti i concetti ed i termini ed è necessario rendersi consapevoli della pluralità di significati di ogni concetto e di ogni termine. I fraintendimenti più diffusi e più grossolani (dei quali peraltro vivono molti ciarlatani) si spiegano in base all'errata trasposizione di un concetto esistente in un settore deter-

minato — ad esempio solo nel metafisico o solo nel morale o solo nell'economico — ad un settore diverso della vita spirituale. Ciò non dipende soltanto dal fatto che i processi e gli avvenimenti che incidono internamente sugli uomini e diventano oggetto della loro meditazione e dei loro discorsi si dispongono rigorosamente nel senso del centro di riferimento — il terremoto di Lisbona, ad esempio, avrebbe provocato nel settecento un fiume di letteratura moralizzante, mentre oggi un avvenimento di quel tipo resta senza profonde ripercussioni intellettuali, mentre una catastrofe nella sfera economica, un grande crollo in borsa o un grosso fallimento scuote intensamente l'interesse non solo pratico ma anche teorico di strati assai ampi della popolazione. Anche i concetti specifici dei singoli secoli derivano il loro significato caratteristico dal rispettivo centro di riferimento di ogni secolo. Posso illustrare ciò con un esempio. L'idea di *progresso* ad esempio, di un miglioramento e perfezionamento, in termini moderni di una razionalizzazione, divenne dominante nel XVIII secolo, in un'epoca cioè di fede morale-umanitaria. Di conseguenza progresso significava innanzi tutto progresso nell'illuminazione (*Aufklärung*), progresso nell'educazione (*Bildung*), autocontrollo e formazione, perfezionamento *morale*. In un'epoca di pensiero economico o tecnico, il progresso viene pensato, tacitamente e ovviamente, come progresso economico o tecnico, ed il progresso morale-umanitario appare, per quel che ancora può interessare, come un prodotto accessorio del progresso economico. Una volta che un settore diviene il centro di riferimento, i problemi degli altri settori vengono risolti dal suo punto di vista e valgono ormai solo come problemi di secondo rango la cui soluzione appare da sé non appena siano stati risolti i problemi del settore centrale.

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 morali e sociali non presentano piú 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 compito del progresso tecnico. Un altro esempio, questa volta sociologico, del pluralismo di questi concetti; la forma tipica del rappresentante della spiritualità e della pubblicità, il *clerc*, viene determinata, nella sua peculiarità specifica, per ogni secolo in base al centro di riferimento proprio di quest'ultimo. Al teologo e al predicatore del XVI secolo succede il sistematico colto del XVII che vive in una vera repubblica di dotti ed è estremamente lontano dalle masse; poi vengono gli scrittori illuministi del XVIII secolo che continua ad essere aristocratico. Per quel che concerne l'Ottocento non bisogna farsi trarre in inganno dall'intermezzo dei geni romantici e dei molti sacerdoti di una religione privata; il *clerc* del XIX secolo (il cui esempio migliore è Karl-Marx) diventa l'esperto economico ed il problema è solo in che misura il pensiero economico lasci sussistere ancora il tipo sociologico del *clerc* e gli economisti e gli amministratori di formazione economica possano rappresentare uno strato-guida in campo spirituale. In ogni caso non sembra piú essere possibile un *clerc* per il pensiero tecnicistico, ma di ciò si dovrà parlare ancora piú avanti, nella discussione di questa epoca del tecnicismo. La pluralità del tipo del *clerc* appare però già sufficientemente chiara da questo breve schizzo. Come si è detto, tutti i concetti ed i presupposti della sfera spirituale: Dio, libertà, progresso, le concezioni antropologiche della natura umana, ciò che è pubblico, razionale e razionalizzazione, infine tanto il concetto di natura come lo stesso concetto di cultura, tutto deriva il suo contenuto storico concreto dalla posizione del centro di riferimento e può essere compreso solo partendo da là.

Soprattutto, anche lo *Stato* acquista la sua realtà e la sua forza dal centro di riferimento delle diverse epoche, poiché i temi polemici decisivi dei raggruppamenti amico-nemico si determinano proprio in base al settore concreto decisivo. Finché al centro si trovò il dato teologico-religioso, la massima *cujus regio ejus religio* ebbe un significato po-

litico. Quando il dato teologico-religioso cessò di essere il centro di riferimento, anche questa massima perdette il suo interesse pratico. Nel frattempo esso si è mutato, passando attraverso la fase della nazione e del principio di nazionalità (*cujus regio ejus natio*), nella dimensione economica e ora dice: nel medesimo Stato non possono esistere due sistemi economici contraddittori; l'ordinamento economico capitalistico e quello comunistico si escludono a vicenda. Lo Stato sovietico ha realizzato la massima *cujus regio ejus oeconomia* in un contesto adatto a dimostrare che la connessione di territorio compatto e di compatta omogeneità spirituale non sussiste solo per le lotte religiose del XVI secolo e per la misura dei piccoli e medi Stati europei, ma si adatta sempre ai mutevoli centri di riferimento della vita spirituale e alle mutevoli dimensioni degli imperi autarchici. L'essenza di questo fenomeno consiste nel fatto che uno Stato economico omogeneo corrisponde al pensiero economico. Uno Stato del genere dovrà essere uno Stato moderno, a conoscenza della situazione del proprio tempo e della propria civiltà. Esso deve sollevare la pretesa di conoscere esattamente lo sviluppo storico complessivo: su ciò si fonda il suo diritto al comando. Uno Stato che, in un'epoca economica, rinuncia a riconoscere e a guidare da sé, correttamente, i rapporti economici, deve proclamarsi neutrale nei confronti dei problemi e delle decisioni politiche e rinuncia in tal modo alla sua pretesa al comando.

Costituisce dunque un fenomeno degno di nota che lo Stato liberale europeo del XIX secolo potesse porre sé stesso come *Stato neutrale ed agnostico*² e potesse scorgere la legittimazione della propria esistenza proprio nella sua neutralità. Le ragioni di ciò sono molteplici e non possono essere spiegate con una sola parola o una sola causa. Il fenomeno interessa qui principalmente come sintomo di una generale neutralità culturale; infatti la dottrina dello Stato neutrale del XIX secolo si situa nell'ambito di una tendenza generale ad un neutralismo spirituale che è caratteristico della storia europea degli ultimi secoli. Qui giace, secondo me, la spiegazione storica di ciò che si è indicato come l'epoca della tecnica. Vi è però bisogno di una breve discussione ulteriore.

² In italiano nel testo [N.d.T.].

2. LE FASI DELLA NEUTRALIZZAZIONE E DELLA SPOLITICIZZAZIONE

La successione sopra descritta — dal teologico, attraverso il metafisico e il morale, fino all'economico — significa nello stesso tempo una serie di progressive neutralizzazioni degli ambiti dai quali successivamente è stato spostato il centro. Di tutti i rivolgimenti spirituali della storia europea io considero il piú intenso e il piú carico di successo il passaggio, compiuto nel Seicento, dalla tradizionale teologia cristiana al sistema di una scientificità « naturale ». Da esso è stata determinata, fino ai giorni nostri, la direzione che doveva prendere ogni sviluppo successivo. Si trovano sotto l'influsso potente di questo processo tutte le « leggi » generalizzanti della storia dell'umanità, come la legge dei tre stadi di Comte, la costruzione di Spencer dello sviluppo dall'epoca militare a quella industriale e altre costruzioni simili di filosofia della storia. Alla base di questo straordinario rivolgimento si trova un motivo di fondo elementarmente semplice, decisivo per secoli: precisamente l'aspirazione ad una sfera neutrale. Dopo le dispute e le lotte teologiche senza via di uscita del XVI secolo, l'umanità europea cercava un terreno neutrale dove la contesa venisse meno e fosse possibile intendersi, unirsi e convincersi a vicenda. Perciò ci si staccò dai disputatissimi concetti ed argomentazioni della teologia cristiana tradizionale e si costruì un sistema « naturale » della teologia, della metafisica, della morale e del diritto. Questo processo di storia dello spirito è stato descritto da Dilthey in una ricostruzione divenuta giustamente famosa, nella quale viene posto in luce soprattutto il grande significato della tradizione stoica. Ma a me sembra che l'essenziale consista invece nel fatto che viene abbandonato il centro di riferimento fino a quel momento in vigore, cioè la teologia, poiché è campo di lotta, e si cercò un nuovo terreno neutrale. Quello che fino allora era il centro di riferimento viene dunque neutralizzato nel senso che cessa di essere il centro e si spera di trovare, sul terreno del nuovo centro di riferimento, quel minimo di accordo e di premesse comuni che permettano sicurezza, evidenza, comprensione e pace. In tal modo si afferma la tendenza verso la neu-

tralizzazione e la minimalizzazione e viene accettata la legge in base alla quale l'umanità europea si è « allineata » nei secoli seguenti ed ha costruito il proprio *concetto di verità*.

I concetti elaborati nel corso di molti secoli di pensiero teologico diventano ormai affare privato e perdono d'interesse. Dio stesso viene tolto dal mondo nella metafisica del deismo settecentesco, e diventa, di fronte alle lotte e ai contrasti della vita reale, un'istanza neutrale; diventa come ha detto Hamann contro Kant, un concetto e cessa di essere un essere. Nel XIX secolo prima il monarca, poi lo Stato diventano entità neutrali, e nella dottrina liberale del *pouvoir neutre* e dello *Stato neutrale*³ giunge a compimento un capitolo di teologia politica nel quale il processo di neutralizzazione trova le sue formule classiche poiché ormai ha raggiunto anche il punto decisivo, il potere politico. Ma è proprio dalla dialettica di uno sviluppo di questo tipo che attraverso lo spostamento del centro di riferimento si costituisce un nuovo terreno di lotta. Nel nuovo centro, da principio ritenuto neutrale, si sviluppa immediatamente con nuova intensità la contrapposizione degli uomini e degli interessi, e precisamente in modo tanto più violento quanto più si prende possesso del nuovo ambito di azione. L'umanità europea migra in continuazione da un campo di lotta ad un terreno neutrale, e continuamente il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario cercare nuove sfere neutrali. Neppure la scientificità naturale poté portare la pace: le guerre di religione si trasformarono nelle guerre nazionali del XIX secolo, determinate per metà ancora da motivi culturali e per metà già da motivi economici, e infine semplicemente nelle guerre economiche.

L'evidenza della fede, oggi così diffusa, nella tecnica dipende solo dal fatto che si poté credere di aver trovato nella tecnica il terreno assolutamente e definitivamente neutrale⁴. Infatti apparentemente non vi è nulla di più neu-

³ In italiano nel testo [N.d.T.].

⁴ Sulla teoria politica della tecnocrazia, cfr. Hermann Lübke, *Zur politischen Theorie der Technokratie*, in « Der Staat » I (1962), pp. 19-38; sul tentativo di realizzare l'unità politica dell'Europa attraverso neutra-

trale della tecnica. Essa serve a tutti, allo stesso modo come la radio dev'essere impiegata per notizie di ogni tipo e di ogni contenuto o come la posta compie le sue spedizioni senza riguardo al contenuto e dalla tecnica dell'azienda postale non può derivare nessun criterio valido per la valutazione e il giudizio sul contenuto della spedizione richiesta. 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. 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. Qui sembra dunque sussistere il terreno di quel compromesso generale di cui si è fatto preconizzatore Max Scheler in un saggio del 1927. Ogni battaglia e ogni mischia della contesa confessionale, nazionale e sociale viene qui livellata, su un terreno pienamente neutrale. La sfera della tecnica sembrava essere una sfera di pace, di comprensione e di riconciliazione. Il nesso, altrimenti inspiegabile, di fede pacifistica e tecnicistica si spiega in base a quella tendenza alla neutralizzazione alla quale si è dedicato lo spirito europeo nel XVII secolo, perseguendola, come mosso da un destino, fino ai nostri giorni.

Ma la neutralità della tecnica è qualcosa di diverso dalla neutralità degli altri centri finora venuti alla ribalta. La tecnica è sempre soltanto strumento ed arma e proprio per il fatto che serve a tutti non è neutrale. Dall'immanenza del dato tecnico non deriva nessuna decisione umana e spirituale unica, men che meno quella nel senso della neutralità. Ogni tipo di civiltà, ogni popolo ed ogni religione, ogni guerra ed ogni pace può servirsi come arma della tecnica. Che gli strumenti e le armi divengano sempre più utilizzabili rende soltanto più grande la probabilità di un loro impiego reale. Un progresso tecnico non ha bisogno di

lizzazioni (la così detta integrazione), cfr. Francis Rosenstiel, *Le Principe de Supranationalité, Essai sur les rapports de la Politique et du Droit*, Paris, Editions A. Pedone, 1962.]

essere né metafisico, né morale e neppure economico. Se ancor oggi molti uomini si attendono dal perfezionamento tecnico anche un progresso morale-umanitario, ciò dipende dal fatto che essi collegano, in maniera del tutto magica, tecnica e morale presupponendo inoltre in tal modo, sempre ingenuamente, che la grandiosa strumentazione della tecnica odierna verrà impiegata nel senso che essi intendono, e cioè, in termini sociologici, che essi stessi diverranno i padroni di queste armi terrificanti e potranno pretendere l'immenso potere che da esse dipende. Ma la tecnica stessa resta, se così posso dire, culturalmente cieca. Dalla mera espressione « nient'altro che tecnica » non si può quindi trarre nessuna delle singole conseguenze che altrimenti vengono tratte dai centri di riferimento della vita spirituale: né un concetto di progresso culturale, né il tipo di un *clerc* o di una guida spirituale, né un sistema politico determinato.

La speranza che dal ceto degli inventori tecnici possa svilupparsi uno strato politico dominante non è finora giunta a compimento. Le costruzioni di Saint-Simon e di altri sociologi che aspettavano una società « industriale » sono o non tecniche allo stato puro, bensì mescolate in parte con elementi morale-umanitari, in parte con elementi economici, oppure semplicemente fantastiche. Neppure una volta la guida e la direzione dell'economia odierna è stata nelle mani dei tecnici e finora nessuno è ancora riuscito a costruire un ordine sociale guidato da tecnici in modo diverso da come avrebbe costruito una società senza guida e senza direzione. Anche Georges Sorel non è rimasto un ingegnere ma è divenuto un *clerc*. Da nessuna importante scoperta tecnica è possibile prevedere quali saranno i suoi obbiettivi influssi politici. Le scoperte del XV e del XVI secolo agivano in senso libertario, individualistico e ribelle; la scoperta dell'arte della stampa condusse alla libertà di stampa. Oggi le scoperte tecniche sono strumento di un tremendo dominio di massa; della radio è proprio il monopolio radiofonico, del film la censura filmica. La decisione intorno a libertà e schiavitù non risiede nella tecnica in quanto tecnica. Questa può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione, alla centralizzazione e alla decentralizzazione. Dai suoi prin-

cípi e dai suoi punti di vista solo tecnici non deriva né una problematica politica né una risposta politica.

La generazione tedesca che ci ha preceduto era dominata da un senso di declino della civiltà che si manifestò già prima della guerra mondiale e non ebbe bisogno di attendere il crollo del 1918 e il *Der Untergang des Abendlandes* di Spengler. In Ernst Troeltsch, Max Weber, Walther Rathenau si riscontrano numerose manifestazioni di una simile disposizione d'animo. La potenza irresistibile della tecnica apparve qui come dominio della mancanza di spirito sullo spirito, o come meccanica, forse permeata di spirito ma senza anima. Ad un secolo europeo che si lagna della « maladie du siècle » ed attende il dominio di Calibano o l'« After us the savage God », si accompagna una generazione tedesca che si lamenta di un'epoca della tecnica senza anima, nella quale l'anima è abbandonata e impotente. Ancora nella metafisica di Max Scheler del Dio impotente o nella costruzione di Leopold Ziegler di una élite del tutto incidentale, fluttuante e alla fine anch'essa impotente, è documentata l'impotenza, sia dell'anima che dello spirito, di fronte all'epoca della tecnica.

Questo timore era legittimo poiché scaturiva da un tetro presentimento per le conseguenze del processo di neutralizzazione ormai portato alla sua conclusione. Infatti con la tecnica la neutralità spirituale era approdata al nulla spirituale. Dopo che ci si era astratti prima dalla religione e dalla teologia, poi dalla metafisica e dallo Stato, sembrava ormai che si dovesse prescindere da ogni dato culturale e che si fosse raggiunta la neutralità della morte culturale. Mentre una volgare religione di massa attendeva dall'apparente neutralità della tecnica il paradiso umano, quei grandi sociologi sentirono che la tendenza che aveva dominato tutte le fasi del moderno spirito europeo minacciava ormai la civiltà stessa. Perciò crebbe il terrore per le nuove classi e masse che sorgevano sulla *tabula rasa* creata dall'inarrestabile diffusione della tecnica. Dall'abisso del nulla culturale e sociale balzarono alla ribalta sempre nuove masse, estranee alla cultura e al gusto tradizionali o quanto meno ostili. Ma la paura alla fine non era altro che il dubbio nella capacità di porre al proprio servizio il grande armamentario della nuova tecnica, che peraltro non aspetta

che di essere utilizzato. Non è neppure casuale che si considerasse morto e privo di anima un risultato della ragione e della cultura umana com'è ogni tecnica ed in particolare quella moderna e che si confondesse la religione del tecnicismo con la tecnica stessa. 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 tutto ciò fantastico o satanico, ma non si può dichiararlo semplicemente una morta mancanza di anima, senza spirito e meccanicistica.

Allo stesso modo il timore di fronte al nulla culturale e sociale sorse piú da un terrore panico riguardo allo *status quo* minacciato che non da una tranquilla conoscenza dei processi spirituali e della loro dinamica. Tutte le scosse nuove e poderose, tutte le rivoluzioni e le « riforme », tutte le nuove élites provengono dall'ascesi e da una piú o meno volontaria povertà, nel che la povertà significa soprattutto il rifiuto della sicurezza garantita dallo *status quo*. Il cristianesimo primitivo e tutte le riforme piú profonde all'interno del cristianesimo, il rinnovamento benedettino, cluniacense e francescano, il movimento degli anabattisti e dei puritani, ma anche ogni rinascita autentica con il suo ritorno al principio elementare della propria natura, ogni autentico *ritornar al principio*⁵, ogni ritorno alla natura intatta, non corrotta appare, di fronte al comfort e all'agio dello *status quo* esistente, come nulla culturale o sociale. Son tutti fenomeni che crescono silenziosamente e nell'ombra e, nei loro primi inizi, uno storico e un sociologo non saprebbero scorgere altro che nulla. Il momento della loro manifestazione vittoriosa è anche il momento in cui viene

⁵ In italiano nel testo [N.d.T.].

minacciato quel legame con il punto di partenza segreto e poco appariscente.

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 tecnica può essere solo un fatto provvisorio. Il significato finale si ricava soltanto quando appare chiaro quale tipo di politica è abbastanza forte da impadronirsi della nuova tecnica e quali sono i reali raggruppamenti amico-nemico che crescono su questo terreno.

Grandi masse di popoli industrializzati aderiscono ancor oggi ad una cupa religione del tecnicismo poiché esse, come tutte le masse, cercano la conseguenza radicale e credono di aver trovato qui la spoliticizzazione assoluta che si rincorre da secoli e con la quale cessa la guerra ed inizia la pace universale. Eppure la tecnica non può far nulla quanto a facilitare la pace o la guerra, essa è pronta ad entrambe le soluzioni allo stesso modo e non muta nulla richiamare o scongiurare la pace. Ormai siamo in grado di penetrare la nebbia dei nomi e delle parole con le quali lavora la macchina psicotecnica della suggestione di massa

Ormai conosciamo la legge segreta di questo vocabolario e sappiamo che oggi la guerra più terribile può essere condotta solo in nome della pace, l'oppressione più terrificante solo in nome della libertà e la disumanità più abietta solo in nome dell'umanità. Comprendiamo finalmente anche la disposizione d'animo di quella generazione che scorgeva nell'epoca del tecnicismo solo la morte spirituale o una meccanica priva di anima. Conosciamo il pluralismo della vita spirituale e sappiamo che il centro di riferimento dell'esistenza spirituale non può essere un terreno neutrale e che non è corretto risolvere un problema politico con antitesi di meccanico e organico, di morte e di vita. Una vita che non abbia di fronte a sé nient'altro che la morte non è più vita ma impotenza ed abulia. Colui che non conosce più nessun altro nemico che la morte e che non scorge nel suo nemico nient'altro che semplice meccanica è più vicino alla morte che alla vita, e la tranquilla anti-

tesi di organico e meccanico è, in sé stessa, qualcosa di meramente meccanico. Un raggruppamento che vede dalla sua parte solo spirito e vita e dall'altra solo morte e meccanica non significa altro che una rinuncia alla lotta ed ha solo il valore di un lamento romantico. Infatti la vita non combatte con la morte, né lo spirito con la mancanza di spirito. Lo spirito combatte contro lo spirito e la vita contro la vita e l'ordine delle cose umane scaturisce dalla forza di una coscienza integra. *Ab integro nascitur ordo.*

Postilla all'edizione del 1932

Il saggio sul « concetto di 'politico' » è comparso per la prima volta nell'« Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », di Heidelberg (LVIII 1, pp. 1-33) nell'agosto del 1927, dopo che avevo trattato lo stesso tema, con le stesse tesi, in una relazione tenuta alla Scuola Superiore di politica di Berlino, nel maggio del medesimo anno. Il discorso su « L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni » è stato tenuto nell'ottobre del 1929 ad una riunione della Associazione europea della cultura a Barcellona ed è stato pubblicato nella « Europäische Revue », nel dicembre dello stesso anno.

Ciò che qui è stato detto intorno al « concetto di 'politico' » intende inquadrare teoricamente un problema di portata smisurata. Le singole affermazioni sono pensate come altrettanti punti di partenza per una discussione concreta e devono servire per colloqui ed esercitazioni scientifiche che dovrebbero consentire di comprendere una *res dura*¹ di questo tipo. L'edizione qui presentata contiene, in confronto a quelle sopra accennate, una serie di nuove formulazioni, note ed esempi, ma nessun mutamento e nessun ulteriore svolgimento del pensiero in quanto tale. A tal fine prefe-

[¹ L'espressione *res dura* si riferisce al mio libro del 1931 *Der Hüter der Verfassung*, la cui premessa termina con la seguente citazione:

Res dura et regni novitas me talia cogunt
Moliri...

La citazione è presa dall'*Eneide* di Virgilio, Libro I, vv. 563-564, e significa: « La durezza della situazione politica e la novità del regime (cioè la costituzione di Weimar) mi spingono a questi racconti ». Nel frattempo l'esperienza mi ha insegnato che i travisamenti tendenziosi non possono essere evitati né con l'impiego di espressioni chiarissime né con l'uso di citazioni classiche.]

risco attendere di vedere quali orientamenti e punti di vista si affermeranno in modo decisivo nella nuova discussione del problema politico che è in corso, in modo assai vitale, da circa un anno.

Carl Schmitt

Berlino, ottobre 1931

LEO STRAUSS
Annotazioni a Carl Schmitt,
Il concetto del politico
(1932)¹

I

1. Il trattato di Schmitt è al servizio della domanda sull'«ordine delle cose umane» (81 [tr. it. 183]), cioè sullo Stato. Lo Stato, considerato il fatto che è diventato così problematico come almeno da secoli non accadeva (11 [105]), esige, per la sua comprensione, «una «esposizione semplice ed elementare» di ciò che ne costituisce il fondamento, ossia del politico; infatti, «il concetto dello Stato presuppone il concetto del politico» (7 [101]).
2. Questa tesi, con cui si apre l'indagine sul concetto del politico, va compresa in conformità ai principi generali di comprensione di Schmitt stesso. In base a questi principi, la proposizione «il politico è prima dello Stato» non può voler esprimere una verità eterna, ma soltanto una verità presente. Infatti, «ogni spirito (è) solo spirito presente» (66 [167]); «tutti i concetti della sfera spirituale, compreso il concetto di spirito, sono in sé plurali e sono da comprendere soltanto muovendo dalla concreta esistenza politica» (71 [172]); «tutte i concetti, tutte le rappresentazioni e le parole politiche (hanno) un senso politico; hanno di mira un contrasto concreto, sono legate ad una situazione concreta [...]» (18 [113]). Stando a questi principi, va chiesto: in che modo la situazione presente costringe a riconoscere il fondamento dello Stato nel politico? Di fronte a quale avversario, il politico emerge quale fondamento dello Stato?
3. La situazione odierna è caratterizzata dal fatto che un processo durato tre secoli «è giunto al proprio termine» (80 [182]). L'epoca, alla fine della quale ci troviamo, è «l'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni». La spoliticizzazione non è solo il risultato casuale o anche necessario dello sviluppo moderno, è bensì il suo originario ed autentico scopo; il liberalismo, il movimento nel quale lo spirito moderno ha raggiunto la sua massima efficacia, è appunto caratterizzato dalla *negazione* del politico (55 ss. [155 ss.]). Se, oramai, il liberalismo non è più credibile, e deve perciò essere ad esso contrapposto un «altro sistema», allora, la prima parola contro il liberalismo è: la *posizione* del politico. E se il liberalismo credeva, grazie alla negazione del politico, di riuscire a giustificare lo Stato o, più precisamente, a produrre la convivenza conforme a ragione, allora, a questo punto, dopo il fallimento del liberalismo, si impone il pensiero che lo Stato possa venir compreso soltanto muovendo dalla posizione del politico. La tesi fondamentale di Schmitt è quindi interamente condizionata dalla polemica contro il liberalismo; essa è comprensibile soltanto come tesi polemica, «a partire dalla concreta esistenza politica».
4. Il compito di Schmitt è determinato dal fatto del fallimento del liberalismo. Riguardo a tale fallimento, le cose stanno così: il liberalismo ha negato il politico; non lo ha però eliminato, ma solo occultato; ha fatto sì che, con un modo di parlare antipolitico, si facesse comunque politica. Il liberalismo non ha quindi annientato il politico, ma solo la capacità di comprenderlo, la sincerità riguardo al politico (53 ss. [152 ss.]). Per dissolvere l'annebbiamento della realtà effettiva prodotto dal liberalismo, bisogna

¹ Traduzione italiana a cura di P. Ciccarelli di: L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* (1932), ora in L. Strauss, *Gesammelte Schriften, Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, a cura di Heinrich und Wiebke Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2001, pp. 217-242.

che il politico emerga in sé stesso, come assolutamente innegabile. Il politico deve anzitutto essere fatto uscire dall'occultamento, di cui il liberalismo è responsabile, e tratto finalmente alla luce del giorno, affinché possa essere seriamente posta la questione dello Stato.

5. Non basta dunque accertare il fatto del fallimento del liberalismo; né mostrare come il liberalismo porti sé stesso ad assurdo in ogni azione politica; o rinviare al fatto che «tutti i buoni osservatori [...] disperarono di riuscire a trovare qui [*scil.*: nel liberalismo] un principio politico o una coerenza concettuale» (57 [157]). Né è sufficiente la consapevolezza razionale che la manifesta incoerenza di ogni politica liberale è la necessaria conseguenza della negazione di principio del politico (56 [156]). Ciò che veramente importa è, piuttosto, sostituire la «sistematica sorprendentemente coerente del pensiero liberale, che si annuncia nella incoerenza di ogni politica liberale, con un «altro sistema» (58 [157]), con un sistema cioè che, anziché negare il politico, conduca al suo riconoscimento.
6. Schmitt è consapevole – e già questo soltanto basta a contraddistinguere il significato dei suoi sforzi; infatti, grazie a tale consapevolezza, egli sta completamente da solo in mezzo agli avversari del liberalismo, che abitualmente hanno in tasca una dottrina illiberale già bell'e pronta – che la «sistematica sorprendentemente coerente del pensiero liberale, nonostante tutte le ricadute, oggi non è stata sostituita da nessun altro sistema» (58 [157]). Schmitt addita con ciò la difficoltà di principio della sua stessa indagine. Se è infatti vero che la «sistematica del pensiero liberale» non è sostituita «oggi in Europa da nessun altro sistema», c'è allora da aspettarsi che è anche lui costretto, nell'espone le proprie opinioni, a far uso di elementi del pensiero liberale. Di qui la provvisorietà delle formulazioni schmittiane. È Schmitt stesso a dirlo: egli vuole soltanto «inquadrate» teoricamente un problema smisurato; le tesi del suo scritto «sono pensate come punti di partenza per una trattazione della cosa stessa» (82 [185]). Sorge da qui l'obbligo, per il critico, di prestare maggiore attenzione a ciò in cui Schmitt si distingue dall'opinione dominante, che a ciò in cui egli si limita semplicemente a seguirla.

II

7. Schmitt rinuncia espressamente a dare una «definizione esauriente» del politico (14 [108]). Egli intende la domanda sull'«essenza del politico» (7 [101]) sin dall'inizio come domanda su ciò che è specifico del politico (8 e 13 s. [102 e 108 s.]). Certo, non perché giudichi già risolta, o ritenga addirittura irrilevante la questione relativa al genere all'interno del quale la differenza specifica del politico deve venir determinata, bensì proprio a motivo di un profondo sospetto nei confronti della risposta oggi più ovvia: egli si rende accessibile una risposta alla domanda riguardo al genere, riducendo ad assurdo, nel fenomeno del politico, la risposta che si impone come la più ovvia. Circa la questione del genere all'interno del quale bisogna determinare la peculiarità del politico e perciò dello Stato, la risposta propriamente liberale che, nonostante tutte le accuse, ancor oggi si impone come la più ovvia, recita: questo genere è la «cultura», cioè la totalità del «pensiero e dell'agire umano» che si articola in «ambiti diversi, relativamente indipendenti» (13 [108]), in «province della cultura» (Natorp). Schmitt rimarrebbe nel campo visivo di questa risposta, qualora dicesse, come pure sembra che dica: così come «nell'ambito del morale, la distinzione ultima è buono e cattivo; nell'estetico bello e brutto; nell'economico utile e dannoso», allo stesso modo la «distinzione specificamente politica» è la «distinzione di amico e nemico» (14 [108]). Senonché, questa coordinazione ed equiparazione del politico ad altre «province della cultura» viene espressamente respinta: la distinzione di amico e nemico «non è omogenea ed analoga [...] a quelle altre distinzioni»; il politico non

- designa un «nuovo *ambito a parte*» (14 [108]). Con ciò è detto: la comprensione del politico implica una critica di principio almeno del dominante concetto di cultura.
8. Questa critica, Schmitt non la rende sempre esplicita. Anch'egli – seguendo un modo di esprimersi di una intera letteratura – parla alle volte degli «ambiti diversi, relativamente indipendenti del pensare e dell'agire umani», oppure delle differenti «sfere della vita e del pensiero umano» (53 [152]). In un luogo (59 [158 s.]), egli si esprime in modo tale che un lettore superficiale potrebbe ricavarne l'impressione che, dopo che il liberalismo ha riconosciuto l'autonomia dell'estetico, della morale, della scienza, dell'economia ecc., Schmitt voglia, da parte sua, riconoscere finalmente l'autonomia del politico, contro il liberalismo, ma in continuità con le aspirazioni liberali all'autonomia. Quanto poco sia questa l'opinione di Schmitt, però, lo dimostrano già le virgolette che egli appone alla parola «autonomia» nella frase «autonomia dei diversi ambiti della vita umana». Ciò appare ancora più chiaramente nella sua sottolineatura della «*ovvietà*» con cui «l'“autonomia” dei diversi ambiti della vita umana, eccetto che del politico, venga dal liberalismo non soltanto riconosciuta, ma esagerata fino alla specializzazione e all'isolamento» (59 [158]). La distanza di Schmitt dal concetto predominante di cultura diviene nella seguente caratterizzazione indiretta dell'estetico: «la via che conduce dalla metafisica e dal morale all'economico passa per l'estetico e il percorso attraverso un così sublime consumo e godimento è il modo più agevole e sicuro per giungere alla universale economicizzazione della vita spirituale [...]» (70 [171]); infatti il concetto predominante di cultura implica in ogni caso il riconoscimento dell'autonomo valore dell'estetico, posto che esso non venga in generale anzitutto costituito proprio grazie a questo riconoscimento. Di qui risulta quantomeno l'esigenza che al concetto predominante di cultura se ne sostituisca un altro. Una sostituzione, più precisamente, che dovrà basarsi sulla intellesione razionale di ciò che è specifico del politico.
9. Schmitt, come abbiamo visto, rinuncia espressamente ad una «definizione esauriente» del politico. Muovendo dal fatto che gli «ambiti diversi, relativamente indipendenti dell'agire e del pensare umani» (il morale, l'estetico, l'economico, ecc.) hanno i loro «propri criteri», grazie ai quali vengono costituiti nella loro indipendenza relativa, egli si interroga circa il «criterio del politico». I criteri in questione hanno il carattere di «distinzioni ultime», più esattamente: di «opposizioni» ultime. Così, il criterio del morale è l'opposizione buono-cattivo; il criterio dell'estetico è l'opposizione bello-brutto, ecc. Traendo orientamento da questo rapporto generale, Schmitt determina, come «distinzione specificamente politica[,] [...] la distinzione di amico e nemico» (13 s. [108]). Qui, con «nemico» — e quindi anche con «amico» — è da intendersi sempre il nemico (amico) *pubblico*, una «*collettività* di uomini in conflitto, almeno eventualmente, secondo, cioè, una possibilità reale, alla quale si contrappone un'altra collettività» (16 [111]). Ora, dei due momenti del punto di vista amico-nemico il momento-nemico ha manifestamente il primato, come emerge già dal fatto che Schmitt, spiegando più da vicino questo punto di vista, parla in realtà soltanto di ciò che significa «nemico» (cfr. 14, 16 e 20 [108, 111, 115]). Potremmo dire: ogni «collettività di uomini» si guarda attorno alla ricerca di amici, *ha* amici, solo perché ha già sempre nemici; «l'essenza delle relazioni politiche è contenuta nel riferimento ad una concreta *condizione oppositiva*» (18 [113]). «Nemico» detiene perciò un primato rispetto ad «amico» perché è «al concetto di nemico» — e non già a quello di amico in quanto tale — che appartiene «l'eventualità, situata nell'ambito del reale, di un conflitto» (20 [115]), ed è a partire dall'eventualità della guerra, dal «caso estremo», dalla «possibilità più estrema», che «la vita degli uomini riceve la sua tensione specificamente *politica*» (22 s. [117 s.]). La possibilità della guerra, però, costituisce non soltanto il politico come tale; la guerra è non semplicemente «il

mezzo politico più estremo», è il caso estremo non solo all'interno di ambito «autonomo» – l'ambito, appunto, del politico –. La guerra rappresenta bensì il caso estremo per l'uomo in assoluto, perché essa sta e mantiene in «rapporto con la possibilità reale dell'*uccisione fisica*» (20 [115]). Tale orientamento, costitutivo per il politico, mostra che questo è *fondamentale*, non è un «ambito relativamente indipendente» accanto ad altri. Il politico è «ciò che dà la misura» (26 [122]). Così è da intendersi che il politico «non è omogeneo ed analogo» (14 [108]) al morale, all'estetico, all'economico, ecc.

10. Questa determinazione del politico è in strettissimo rapporto con la critica del concetto dominante di cultura accennata da Schmitt. Questa critica mette in questione l'«autonomia» dei diversi «ambiti del pensare e dell'agire umani». Stando però al concetto dominante di cultura, ad essere «autonome», non sono soltanto le singole «province della cultura»; «autonoma» è, prima ancora, la cultura come intero, la creazione sovrana, la «pura produzione» dello spirito umano. Questa concezione fa cadere in oblio che «cultura» presuppone sempre qualcosa che viene coltivato: cultura è sempre *cultura della natura*. Ciò significa originariamente: la cultura educa le disposizioni naturali; essa è scrupolosa cura della natura, sia questa intesa come terra o come spirito umano; proprio così essa *obbedisce* alle istruzioni fornite dalla natura stessa. Cultura della natura può però anche significare: per mezzo dell'obbedienza nei confronti della natura, *dominare* la natura (*parendo vincere*, secondo le parole di Bacone); la cultura è allora, non tanto cura devota della natura, quanto invece lotta, tenace ed astuta, *contro* la natura. Il modo in cui la cultura viene compresa, quale cura della natura, o lotta contro di essa, dipende dal modo di comprendere la natura stessa: quale ordine esemplare o disordine di cui venir a capo. Comunque sia compresa, però, «cultura» è in ogni caso cultura della natura. Cultura è a tal punto cultura della natura, che essa può essere compresa come creazione sovrana dello spirito soltanto se la natura, che viene coltivata, è stata presupposta e *dimenticata* come *opposto* dello spirito. Ora, poiché con «cultura» noi intendiamo prevalentemente la cultura della natura *umana*, il presupposto della cultura è per lo più la natura umana, e poiché l'uomo è per sua natura un *animal sociale*, la natura umana che sta a fondamento della cultura è la convivenza naturale degli uomini, ossia il modo in cui l'uomo si rapporto all'altro uomo prima di ogni cultura. Il termine per designare la convivenza naturale così intesa è: *status naturalis*. Si può quindi dire: il fondamento della cultura è lo *status naturalis*.

11. Nel senso del concetto specificamente moderno di cultura — mettendo ora da un canto la questione se in generale si possa parlare, in modo rigoroso, di un concetto di cultura altro da quello *moderno* — lo *status civilis*, che è il presupposto di ogni cultura in senso stretto (cioè di ogni cura delle arti e delle scienze) e che, a sua volta si fonda su una determinata cultura, cioè su una educazione alla disciplina della volontà umana, è stato compreso da *Hobbes* come *opposto* dello *status naturalis*. Noi facciamo qui astrazione dal fatto che *Hobbes* concepisce il rapporto tra *status naturalis* e cultura (nel senso più ampio) come opposizione; sottolineiamo soltanto il fatto che *Hobbes* caratterizza lo *status naturalis* come lo *status belli* per eccellenza, nella qual cosa occorre considerare che «the nature of war, consisteth *not in actual fighting*; but in the known *disposition* thereto» (*Leviathan XIII*). Ciò significa nella terminologia di Schmitt: lo *status naturalis* è lo stato autenticamente *politico*; infatti, anche secondo Schmitt «il politico» sta [...] *non nella lotta stessa* [...], ma in un comportamento determinato da questa reale *possibilità* [...] (25 [120]). Ne risulta, dunque: il politico messo in risalto da Schmitt come fondamentale è lo «stato di natura» che sta alla base di ogni cultura; Schmitt riporta ad onore il concetto hobbesiano di stato di natura (cfr. p. 47 [143 s.]). Trova con ciò risposta anche la questione circa il genere all'interno del quale deve determinarsi la differenza specifica del politico: il politico è

uno *status* dell'uomo, più precisamente è *lo status* in quanto «naturale», in quanto il fondamentale ed estremo status dell'uomo.

12. Certo, Schmitt determina lo stato di natura in modo fundamentalmente diverso rispetto a Hobbes. Lo stato di natura è, per Hobbes, lo stato di guerra tra individui — per Schmitt, lo stato di guerra tra gruppi (in particolare tra popoli). Per Hobbes, nello stato di natura ognuno è nemico dell'altro — per Schmitt, ogni comportamento politico è orientato ad *amico* e nemico. Questa differenza ha la sua ragione in ciò, che la determinazione hobbesiana dello stato di natura è intesa *polemicamente*: il fatto che lo stato di natura è lo stato di guerra di tutti contro tutti deve anzi costituire motivo per abbandonare lo stato di natura. A questa negazione dello stato di natura o del politico, Schmitt contrappone la posizione del politico.
13. In Hobbes, però, non c'è una totale negazione del politico; stando alla sua dottrina, lo stato di natura si protrae per lo meno nel rapporto tra le nazioni. La polemica di Hobbes contro lo stato di natura quale stato di guerra tra individui — di cui Schmitt implicitamente si appropria, come indica una sua osservazione sul rapporto tra protezione ed obbedienza, che si rifà espressamente a Hobbes (40 s. [136 s.]; cfr. anche 34 [129 s.]) — non ha dunque bisogno di mettere in questione il politico nel senso di Schmitt, ovvero il carattere «naturale» delle relazioni tra *associazioni* umane. Tuttavia, secondo Schmitt, appartiene all'essenza dell'associazione politica di poter «pretendere dai membri del proprio popolo [...] di *essere pronti a morire*» (34 [129]); la legittimità di questa pretesa viene da Hobbes quanto meno limitata: chi in battaglia, per timore di perdere la vita, abbandona il combattimento agisce, non ingiustamente, ma «soltanto» in modo disonorevole (*Leviatano*. XXI). Legittimamente, lo Stato può pretendere dal singolo solo una obbedienza *condizionata*, vale a dire, una obbedienza che non stia in contraddizione con la salvaguardia o il mantenimento della vita di questo singolo; infatti, la ragione ultima dello Stato è la salvaguardia della vita. Pertanto, per il resto l'uomo è sì obbligato all'obbedienza incondizionata, ma non a mettere a repentaglio la propria vita; è certo la morte il male più grande. Hobbes non arretra nemmeno dinanzi alla conseguenza di negare esplicitamente il carattere di virtù del coraggio (*De homine* XIII, 9). Lo stesso sentimento trapela nella sua determinazione della *salus populi*. La *salus populi* consiste: 1) nella difesa contro il nemico esterno; 2) nel mantenimento della pace all'interno; 3) nell'onesto e moderato arricchimento del singolo, conseguito più con il lavoro e la parsimonia che con guerre vittoriose, e promosso soprattutto coltivando la meccanica e la matematica; 4) nel godimento di una libertà che non sia nociva (*De cive* XIII 6 e 14). Questi principi, non appena il soggetto o l'oggetto della pianificazione diventa l'«umanità», devono condurre all'ideale della civiltà, ad esigere cioè la convivenza razionale dell'umanità come *un'unica* «cooperativa di produzione e consumo» (46 [142 s.]). Hobbes, in misura molto maggiore che, ad esempio, Bacone, è l'autore dell'ideale della civiltà. Proprio per questo, è il fondatore del liberalismo. Il diritto alla salvaguardia della nuda vita, in cui si compendia il giusnaturalismo di Hobbes, possiede interamente il carattere di un diritto umano inalienabile, vale a dire, di una *rivendicazione* del singolo che precede lo Stato, determinandone scopi e limiti; la giustificazione hobbesiana della rivendicazione giusnaturalistica della salvaguardia della nuda vita promuove lo sviluppo dell'intero sistema dei diritti umani nel senso del liberalismo, posto che non lo renda addirittura necessario. Hobbes si distingue dal liberalismo evoluto solo per il fatto, ma certamente per il fatto che egli sa e vede *contro che cosa* l'ideale liberale della civiltà ha da combattere per affermarsi: non semplicemente contro istituzioni corrotte, contro la cattiva volontà di una élite dominante, ma contro la cattiveria naturale dell'uomo; in un mondo illiberale, egli riesce a porre le fondamenta del liberalismo, contro — *sit venia verbo* — la natura illiberale dell'uomo; laddove coloro che sono venuti dopo, inconsapevoli dei propri

presupposti e scopi, confidano nella bontà originaria della natura umana giustificata dalla creazione e dalla provvidenza divina, oppure, in base alla neutralità della scienza naturale, nutrono speranze nella perfettibilità della natura umana, speranze che non sono basate sull'esperienza che l'uomo ha di se stesso. Hobbes, stando *al cospetto* dello stato di natura, tenta di superarlo, nei limiti in cui esso si lascia superare, laddove i suoi successori hanno vagheggiato uno stato di natura, oppure lo hanno dimenticato in ragione di una presunta conoscenza più profonda della storia e perciò dell'essenza dell'uomo. Tuttavia — non si può, a questo riguardo, non rendere giustizia a coloro che sono venuti dopo — quel vagheggiamento e questo oblio sono in fondo le conseguenze della negazione dello stato di natura, della posizione della civiltà, che è stata introdotta da Hobbes.

14. Se è vero che la filosofia della cultura è l'autocoscienza conclusiva del liberalismo, possiamo allora riepilogare così: il liberalismo, protetto ed irretito in un mondo della cultura, oblia il fondamento della cultura, lo stato di natura, dimentica cioè la natura umana quanto al suo carattere pericoloso ed al suo essere in pericolo. Schmitt risale, contro il liberalismo, al suo fondatore, Hobbes, onde poter colpire, nella esplicita negazione hobbesiana dello stato di natura, la radice del liberalismo². Mentre Hobbes compie la fondazione del liberalismo in un mondo illiberale, Schmitt intraprende la critica del liberalismo in un mondo liberale.

III

15. Alla negazione liberale del politico Schmitt contrappone la posizione del politico, ossia il riconoscimento della realtà effettiva [*Wirklichkeit*] del politico. La posizione del politico è, secondo l'esplicita opinione di Schmitt, indifferente al fatto che si ritenga il politico desiderabile o esecrabile: essa non è intesa [*gemeint*] «né in senso bellicista o militarista, né imperialista, né pacifista» (21 [116]). Schmitt vuole soltanto conoscere *ciò che è*. Ciò non significa che egli ritenga la sua esposizione «avalutativa» [*wertfrei*], che, o perché preoccupato per la scientificità della propria ricerca, o per la libertà della decisione personale, intenda lasciare aperta ogni possibilità di presa di posizione valutativa nei confronti del politico. Quel che gli importa, invece, è proprio precludere siffatte possibilità [...]. Il politico non *può* esser valutato, commisurato ad un ideale; *tutti* gli ideali, applicati al politico, non sono niente più che «astrazioni», *tutte* le «normatività» null'altro che «finzioni» (37 s. e 16 [133 s. e 111]). Infatti, il politico è costituito dalla relazione «alla possibilità reale dell'uccisione fisica» di uomini da parte di uomini (20 [116]); e «non c'è nessuno scopo razionale, nessuna norma così giusta, nessun programma così esemplare, nessun ideale sociale così bello, nessuna legittimità o legalità che possa giustificare il fatto che gli uomini, a questo scopo, si uccidano a vicenda» (37 [133]).
16. Conseguenza della posizione del politico è la descrizione *non polemica* del politico. Come tale, essa contrasta con la descrizione polemica dello stato di natura di Hobbes. Hobbes aveva rappresentato lo stato di natura come in sé stesso impossibile: lo stato di natura è lo stato di guerra di tutti contro tutti; nello stato di natura, ognuno è nemico dell'altro. Secondo Schmitt, i soggetti dello stato di natura non sono individui, ma collettività; in aggiunta, non ogni collettività è nemica di ogni altra, ma, oltre alla possibilità dell'inimicizia, c'è anche quella dell'alleanza e della neutralità. Così compreso, lo stato di natura è in sé stesso *possibile*. Che però esso sia *realmente*

² Nella prima redazione di questo trattato, Schmitt aveva caratterizzato Hobbes come «il pensatore politico di gran lunga più grande, e forse l'unico veramente sistematico» («Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 58, p. 25). Ora ne parla invece soltanto come di «un pensatore politico grande e veramente sistematico» (52). In verità, egli è *il* pensatore antipolitico (intendendo «politico» nel senso schmittiano del termine).

effettivo [wirklich], lo prova l'intera storia dell'umanità fino ad oggi. Può darsi che un giorno subentrerà una condizione dell'umanità completamente depoliticizzata – «se e quando subentrerà questa condizione della terra e dell'umanità, non lo so» – sta di fatto però che «per ora non è così» e sarebbe perciò «una disonesta finzione assumere che lo sia [...] (42 [139])».

17. Ora, non si può essere tranquillizzati, e meno di chiunque altro può esserlo Schmitt, dal fatto che la condizione depoliticizzata «*per ora non c'è*» (42 [139], c.vo di Strauss), che la «guerra è *oggi ancora* presente come possibilità reale» (24 [120], c.vo di Strauss). Alla luce [angesichts] del fatto che oggi c'è un potente movimento che aspira alla completa rimozione della possibilità reale della guerra, e quindi alla abolizione del politico, alla luce [angesichts] del fatto che questo movimento, non solo esercita grande influsso sul modo di pensare dell'epoca, ma ne determina in modo decisivo anche le effettive circostanze – è appunto questo movimento ad aver fatto sì che la guerra «*oggi* [...] non è forse né qualcosa di pio né di moralmente buono, né di redditizio (24 [119], c.vo di Strauss), laddove nei secoli precedenti poteva certo essere tutto ciò – alla luce [angesichts] di questo fatto, ci si deve domandare, andando oltre l'immediato oggi: ammesso che «la guerra è oggi ancora presente come reale possibilità» – lo sarà anche domani? O dopodomani? In altre parole: sia pure che l'abolizione del politico non è in alcun modo riuscita *sino ad ora* – non è forse possibile che riesca in futuro? Tale abolizione, non è in generale possibile?
18. A questa domanda Schmitt dà la seguente risposta: il politico è un carattere fondamentale della vita umana; la politica è in questo senso *il* destino; perciò la politica è per l'uomo ineluttabile (24, 54, 64 s. [119, 153 s., 164 s.]). L'ineluttabilità del politico si mostra nella contraddizione nella quale l'uomo deve rimanere impigliato nel tentativo di rimuovere il politico. Questa aspirazione ha possibilità di successo se, e solo se, diviene politica; cioè, se è «abbastanza forte da raggruppare gli uomini secondo amico e nemico», se, quindi, «potesse a indurre i pacifisti ad una *guerra* contro i non pacifisti, ad una “guerra contro la guerra”». La guerra viene allora intrapresa come «guerra conclusivamente ultima dell'umanità». Una guerra simile è però «per forza di cose particolarmente intensiva e disumana», perché il nemico vi è combattuto come «mostro disumano [...], che non va soltanto respinto, ma definitivamente annientato» (24 [120]). Non c'è però da aspettarsi che l'umanità, qualora abbia dietro di sé una guerra particolarmente disumana, diventi particolarmente umana e quindi impolitica. Pertanto, l'aspirazione ad abolire il politico per amore dell'umanità ha, quale necessaria conseguenza, null'altro che l'incremento della disumanità. Se quindi si dice che il politico è un carattere fondamentale della vita umana, vale a dire, che l'uomo smette di essere uomo [der Mensch höre auf, Mensch zu sein], smettendo di essere politico [indem er aufhört, politisch zu sein], con ciò si dice anche e precisamente: l'uomo smette di essere umano [der Mensch hört auf, menschlich (human) zu sein], quando smette di essere politico [wenn er aufhört, politisch zu sein]. Se, dunque, nel tentativo di rimuovere il politico, l'uomo si impiglia necessariamente in contraddizioni, allora questo tentativo è possibile, in ultima analisi, soltanto in modo disonesto: «maledire la guerra come assassinio e poi pretendere dagli uomini che si facciano la guerra, che in guerra uccidano e si lascino uccidere, è un manifesto imbroglio» (37 [133]).
19. Il politico è quindi non soltanto possibile, bensì anche realmente effettivo; e non solo realmente effettivo, ma anche necessario. È necessario perché è dato con la natura umana. L'opposizione tra la negazione e la posizione del politico riporta perciò ad una controversia sulla natura umana. Controverso è, in ultima istanza, se l'uomo sia buono o cattivo per natura. «Buono» e «cattivo», però, qui «non sono da prendere in un senso specificamente etico o morale»; «buono» va invece inteso nel senso di «innocuo», «cattivo», di «pericoloso». Questa è, dunque, la domanda ultima: «se

- l'uomo sia un essere pericoloso o innocuo, un essere rischioso o ingenuamente pacifico» (46 [143]). «Ogni genuina teoria politica» presuppone la pericolosità dell'uomo (49 [146]). La tesi della pericolosità dell'uomo è perciò il presupposto ultimo della posizione del politico.
20. Lo svolgimento di pensieri [Gedankengang] appena esposto, non è forse l'ultima parola, certo non la più profonda, che Schmitt ha da dire. Esso nasconde [verdeckt] una riflessione dall'andamento completamente diverso, con la quale non può essere messo in accordo.
21. Schmitt designa la tesi della pericolosità dell'uomo quale presupposizione ultima della posizione del politico: tanto è ferma la pericolosità dell'uomo, altrettanto lo è la necessità del politico. Ma la pericolosità dell'uomo è incrollabilmente ferma? Schmitt stesso qualifica la tesi della pericolosità dell'uomo come una «congettura», una «professione antropologica di fede» (46 [143]). Se però la pericolosità dell'uomo è oggetto soltanto di congettura o di fede, non di vero e proprio sapere, allora anche il contrario si può ritenere possibile, ed il tentativo di eliminare la pericolosità dell'uomo, finora effettivamente reale, può essere messo in atto. Se la pericolosità dell'uomo è soltanto oggetto di fede, allora essa – e, con ciò, il politico – è essenzialmente *sotto minaccia*.
22. Schmitt ammette il fondamentale esser sotto minaccia del politico là dove afferma: «Se, e quando, questa condizione [sc.: completamente apolitica] della terra e dell'umanità sopraggiungerà, *io non lo so*» (42 [139, c.vo di Strauss]) Ora, il politico non potrebbe essere minacciato, se, come Schmitt sostiene in una serie di luoghi, esso fosse assolutamente ineluttabile. La sua tesi, secondo cui il politico è ineluttabile, dovrà dunque essere integrata con una ovvia riserva, ed essere perciò intesa così: il politico è ineluttabile fin quando sussiste anche soltanto *una* possibile opposizione politica. Questa riserva viene in effetti ammessa da Schmitt stesso nella argomentazione prima menzionata contro il pacifismo; infatti questa argomentazione presuppone che l'opposizione tra pacifisti e non pacifisti non scompaia. L'ineluttabilità del politico sussiste solo condizionatamente; in ultima analisi rimane l'esser sotto minaccia del politico.
23. Se, in ultima analisi, il politico è minacciato, allora la posizione del politico deve infine essere *più* che il riconoscimento della sua realtà effettiva; deve essere cioè un intervento a favore del politico sotto minaccia, una sua *approvazione* [Bejahung, “dir di sì”]. Ci si deve dunque domandare: perché Schmitt approva il politico?
24. Il politico è minacciato nella misura in cui, ad esser minacciata, è la pericolosità dell'uomo. L'approvazione del politico è perciò l'approvazione [Bejahung] della pericolosità dell'uomo. Come è da intendersi tale approvazione? Se deve essere intesa *politicamente*, allora essa, al pari di tutto ciò che è politico, non può avere «alcun senso normativo, ma solo uno esistenziale» (37 [133]). Ci si dovrà allora domandare: una «collettività belligerante di uomini» nella situazione di pericolo, nel «caso serio [Ernstfall]», approva la pericolosità del suo nemico? *Si auspica* nemici pericolosi? E si dovrà rispondere di no, nel senso della esclamazione in cui C. Fabricius proruppe, quando udì che un filosofo greco ritiene che il bene più grande sia il piacere: «Oh, se Pirro e i Sanniti, mentre siamo in guerra con loro, fossero dell'opinione di questo filosofo!». Allo stesso modo, un popolo in pericolo si auspica la propria pericolosità in vista, non della pericolosità, ma della salvezza dal pericolo. L'approvazione della pericolosità in quanto tale non ha dunque un senso politico, ma soltanto «normativo», *morale*; espressa adeguatamente, essa è l'approvazione della forza come forza creatrice di Stati, della *virtù* nell'accezione di Machiavelli. Anche qui, noi andiamo indietro col pensiero a Hobbes, il quale designa, quale virtù dello stato di natura, la temibilità [Furchtbarkeit] (da lui negata, del resto, al pari dello stato di natura stesso), ma con questa intende gloria e coraggio. Sembra così che il

fondamento di diritto [*Rechtsgrund*] ultimo per l'approvazione schmittiana del politico sia una morale guerriera, e che l'opposizione tra negazione e posizione del politico coincida con l'opposizione tra internazionalismo pacifista e nazionalismo militarista.

25. È per lui effettivamente così? Se ne dubiterà, se si considera con quale fermezza Schmitt rifiuta di contrapporsi ai pacifisti alla stregua di un militarista (21 [116]). E lo si dovrà contestare, non appena si sia osservato con maggior precisione in che modo egli si approssima [*kommt ... heran*] alla pericolosità dell'uomo quale presupposto ultimo della posizione del politico. Dopo aver già due volte respinto l'ideale pacifista, adducendo a motivo che questo non ha comunque alcun rilievo per la condotta nella situazione presente e per la comprensione di quest'ultima (24 [119] e 42 [139]), egli infine – riconoscendo la possibilità di principio dello «Stato globale» inteso come una «associazione cooperativa di produzione e consumo», completamente apolitica, dell'umanità riunificata – pone la seguente domanda: «a quali uomini toccherà il formidabile potere connesso ad una centralizzazione tecnica ed economica estesa all'intera superficie terrestre?». Quali uomini, in altre parole, *eserciteranno il dominio* nello «Stato globale»? «Non è punto possibile respingere questa domanda con la speranza che [...] il governo dell'uomo sull'uomo diventerebbe superfluo perché gli uomini, a quel punto, saranno assolutamente liberi; la questione è infatti proprio questa: diventano liberi, ma *per che cosa?* A ciò si può rispondere con congetture ottimistiche e pessimistiche»; con la congettura ottimistica, cioè, che l'uomo sarà allora innocuo, e con quella pessimistica, che sarà pericoloso (46 [143]). La domanda: «pericolosità o innocuità dell'uomo?» sorge dunque alla luce [*angesichts*] della domanda se il governo dell'uomo sull'uomo è, o sarà, necessario oppure superfluo. Pericolosità significa, quindi: *bisogno di dominio* [*Herrschaftsbedürftigkeit*]. E la controversia ultima non ha luogo tra militarismo e pacifismo (o nazionalismo e internazionalismo), bensì tra «teorie *autoritarie e anarchiche*» (48 [145]). A ciò si può rispondere con congetture ottimistiche o pessimistiche, che sfociano infine in una professione di fede antropologica» (46 [143]). La domanda: «pericolosità o innocuità dell'uomo?» sorge dunque alla luce [*angesichts*] della domanda se il governo dell'uomo sull'uomo è, o sarà, necessario oppure superfluo. Perciò pericolosità significa: *esser bisognoso di dominio*. E la controversia ultima ha luogo non tra bellicismo e pacifismo (ovvero nazionalismo e internazionalismo), ma tra «teorie *autoritarie e teorie anarchiche*» (48 [145]).
26. La controversia tra teorie autoritarie e teorie anarchiche ruota attorno al punto, se l'uomo sia per natura buono o cattivo. Qui, però, «cattivo» o «buono» *non* sono «da prendersi in un senso specificamente *morale* o etico», bensì come «pericoloso» o «innocuo». Che cosa ciò significhi, diventa chiaro se si prende in considerazione il duplice significato menzionato da Schmitt di «la “cattiveria” può apparire corruzione, debolezza, codardia, stupidità, ma anche “rudezza”, impulsività, vitalità, irrazionalità» (46 [143]). Cioè «cattiveria» può significare o *mediocrità umana* oppure *forza animalesca; humana impotentia o naturae potentia* (Spinoza, Etica III, prefazione). Se ora la «cattiveria» non deve essere intesa in senso morale, può trattarsi soltanto del secondo significato. In questo senso i «filosofi dello Stato del XVII secolo (Hobbes, Spinoza, Pufendorff)» hanno designato come «cattivi» gli uomini nello stato di natura; «cattivi», cioè, come «come *animali* mossi dalle loro pulsioni (fame, brama, paura, gelosia)». La questione è però *perché* questi filosofi, perché, in particolare, Hobbes ha compreso come «cattivo alla stregua degli animali. Egli ha dovuto comprendere la cattiveria come «cattiveria» *innocente*, perché ha negato il peccato; e ha negato il peccato perché non ha riconosciuto alcuna obbligazione dell'uomo primaria, tale, cioè, da antecedere qualsiasi rivendicazione in quanto rivendicazione legittima, perché ha concepito l'uomo come libero per natura, ossia non obbligato; per

lui, quindi, il fatto politico fondamentale è stato il diritto naturale inteso come *rivendicazione* legittima del singolo, ed egli ha concepito l'obbligazione come una restrizione *sussequente* (nachträglich) di quella. Muovendo da questa impostazione non si possono sollevare obiezioni di principio contro la proclamazione di diritti umani intesi come rivendicazioni dei singoli nei confronti dello Stato, contro la distinzione di società e Stato, contro il liberalismo; posto che il liberalismo non sia in generale l'inevitabile conseguenza dell'impostazione hobbesiana. E, una volta intesa la cattività dell'uomo come «cattività» innocente dell'animale, ma di un animale siffatto da poter imparare sbagliando, e poter essere quindi educato, allora, quali limiti porre all'educazione, in effetti, diventa alla fine una questione di mera «congettura»: se limiti molto ristretti, come ha fatto Hobbes, che è perciò diventato sostenitore della monarchia assoluta; o più ampi, come vuole il liberalismo; oppure se rimettere quasi tutto all'educazione, come ritiene l'anarchismo. L'opposizione tra cattività e bontà perde di acutezza, perde il suo stesso senso, non appena la cattività sia compresa come «cattività» innocente, e la bontà, perciò, come momento della cattività stessa. Per la critica radicale del liberalismo, a cui Schmitt aspira, segue pertanto il compito di revocare la concezione della cattività umana come «cattività» animale, e quindi innocente, e di tornare indietro alla concezione della cattività umana come indegnità morale; solo in questo modo Schmitt può restare in accordo con se stesso, se, d'altro canto, «il nucleo (*Kern*) dell'idea politica [è] la decisione *moralmente* esigente» (*Politische Theologie*, 56). Questa esigenza, Schmitt non soltanto non la soddisfa, ma la contraddice persino, con la correzione che egli apporta alla concezione della cattività sostenuta da Hobbes e dai suoi successori. Laddove in Hobbes la «cattività» naturale, e quindi innocente, viene messa in rilievo, in ultima istanza, affinché essa possa esser *combattuta*, Schmitt parla della «cattività» in senso non morale con una inconfondibile *simpatia*. Ma questa simpatia altro non è che *ammirazione* della forza animalesca; e, riguardo a questa ammirazione, vale la medesima cosa che Schmitt dice in una frase già menzionata sull'estetico in generale. La sua inadeguatezza, inoltre, si manifesta immediatamente nel fatto che *ciò che* è ammirato viene scoperto essere, nient'affatto un pregio, ma un difetto, una condizione di bisogno (ossia l'esser bisognoso di dominio [*Herrschaftsbedürftigkeit*]). La pericolosità dell'uomo, scoperta come bisogno di dominio, può essere adeguatamente compresa soltanto come indegnità morale. Come tale, essa deve certo venir riconosciuta, ma non può venir approvata. Ma, allora, qual è il senso dell'approvazione del politico?

27. *Perché* [Warum] Schmitt approvi il politico, ancor prima, *che* [daß] egli lo *approvi*, e non soltanto lo riconosca come effettivamente reale, o necessario, si manifesta nel modo più chiaro nella sua polemica contro l'ideale che corrisponde alla negazione del politico. In ultima analisi, Schmitt rigetta questo ideale, non perché è utopico – dopo tutto, egli afferma di non sapere se la sua realizzazione sia possibile –, bensì perché gli ripugna. Il fatto che egli non ostenti moralisticamente questo suo sentimento morale di fondo [*Gesinnung*], si sforzi invece di nascondere, rende la sua polemica ancor più efficace. Ascoltiamo lui stesso! «[...] se la distinzione di amico e nemico, sia pure solo eventualmente, dovesse venir meno, rimarrebbe allora soltanto apolitica visione del mondo, cultura, civiltà, economia, morale, diritto, arte, *intrattenimento* ecc., ma né politica, né Stato» (42 [138 s.], c.vo di Strauss]). Abbiamo evidenziato l'espressione «intrattenimento» perché Schmitt fa di tutto per lasciar *quasi* sparire l'intrattenimento in una sequenza di occupazioni umane serie; è soprattutto l'«eccetera», immediatamente seguente a «intrattenimento», a dissimulare il fatto che è questo, in realtà, il termine ultimo della sequenza, il suo *finis ultimus*. Schmitt dà così ad intendere: gli avversari del politico dicano quel che vogliono; a sostegno del loro programma, facciano appello alle più elevate esigenze dell'uomo; la buona fede

non va loro disconosciuta; ammettiamo pure che visione del mondo, cultura ecc. non *debbano* essere un intrattenimento; *possono* però diventare un intrattenimento: per contro, è impossibile, nello stesso istante, nominare politica e Stato insieme a «intrattenimento»; politica e Stato sono l'unica *garanzia* affinché il mondo non diventi un mondo dell'intrattenimento; pertanto, quel che gli avversari del politico vogliono, conduce, da ultimo, alla produzione di un mondo dell'intrattenimento, un mondo di svaghi, un mondo senza *serietà*. «Un globo terrestre finalmente pacificato sarebbe un mondo senza politica. In esso ci potrebbero essere opposizioni e contrasti vari, forse *molto interessanti* [c.vo di Strauss], ogni sorta di concorrenze ed intrighi; ragionevolmente, però, non si darebbe alcuna opposizione a motivo della quale si possa pretendere dall'uomo il sacrificio della propria vita» (23 [118]). Anche qui, quel che Schmitt concede alla condizione ideale dei pacifisti, è ciò che, di questa condizione, lo *colpisce*, ovvero il suo essere interessante, il suo esser divertente; anche qui egli si sforza di occultare la critica contenuta in questa constatazione: «*forse* molto interessante». Naturalmente egli non intende con ciò mettere in dubbio che un mondo senza politica è interessante («concorrenze ed intrighi di ogni genere»; il «*forse*» mette in questione soltanto, ma lo mette senz'altro in questione, se questo esser interessante possa pretendere l'interesse di un uomo degno di tale nome; esso dissimula e rivela [verbirgt und verrät] il *disgusto* per questo esser interessante, possibile soltanto se l'uomo ha dimenticato che cosa veramente conti. Diventa così chiaro perché Schmitt rifiuta l'ideale del pacifismo (più essenzialmente: della civiltà), perché egli approva il politico: egli approva il politico, perché, nella minaccia che incombe su di esso, vede minacciata la serietà della vita umana. L'approvazione del politico non è altro, in ultima analisi, che l'approvazione del morale [des Moralischen].

28. Allo stesso risultato si si giunge se osserva attentamente la caratterizzazione schmittiana della modernità quale epoca della spoliticizzazione. Con questa caratterizzazione *non* si intende in ogni caso che nel XIX e nel XX secolo la politica sia destino meno che nel XVI e XVII secolo. L'umanità si divide, oggi non meno che allora, in «collettività potenzialmente in conflitto». Non riguardo *al fatto che* (daß) si litighi, bensì riguardo *a ciò su cui* (Worüber) si litiga, ha avuto luogo un fondamentale mutamento. Ciò su cui si litiga dipende da che cosa viene ritenuto importante, decisivo. Nei diversi secoli, valgono come decisive cose diverse: ad esser decisiva è, nel XVI secolo la teologia, nel XVII la metafisica, nel XVIII la morale, nel XIX l'economia, nel XX la tecnica. Fondamentalmente: «ambito centrale» [Zentralgebiet] è, in ogni secolo, un diverso «ambito concreto [Sachgebiet]» (67-71 [168-172]). Il politico, non essendo un «ambito concreto (...) a sé stante» (14 [108]), non è neanche mai «ambito centrale». Laddove gli «ambiti centrali» mutano, il politico rimane costantemente il destino. In quanto destino *umano*, però, esso è dipendente da quel che per gli uomini, in ultima analisi, conta: «anche lo Stato [trae] la propria realtà effettiva e forza dal rispettivo ambito centrale, perché i temi di conflitto decisivi dei raggruppamenti amico-nemico si determinano comunque in base all'ambito concreto decisivo» (73 [174]). Il senso esatto della spoliticizzazione, che caratterizza la modernità, si rende quindi riconoscibile soltanto comprendendo quale legge vige nella «sequenza graduale dei mutevoli ambiti centrali». Questa legge è la «tendenza verso la neutralizzazione», ovvero l'aspirazione a guadagnare un terreno che «renda possibile sicurezza, evidenza, intesa reciproca e pace» (75 [176]). Intesa reciproca e pace – cioè: intesa reciproca e pace a qualsiasi costo. In linea di principio, però, è riguardo ai mezzi idonei ad ottenere uno scopo già fissato, che è sempre possibile mettersi d'accordo, laddove, sugli scopi stessi, c'è sempre discordia: noi litighiamo l'uno con l'altro e con noi stessi sempre soltanto riguardo a ciò che è giusto ed a ciò che è bene (Platone, *Eutifrone* 7^{b-d} e *Fedro* 263^a). Quando si voglia ad ogni costo l'intesa reciproca, non c'è altra via, allora, se non quella di rinunciare del tutto alla

domanda su ciò che è giusto, ed occuparsi soltanto dei mezzi. Si comprende allora che l'Europa moderna, dopo aver intrapreso la ricerca di un terreno neutro *come tale*, onde evitare il conflitto sulla giusta fede, sia infine giunta alla fede nella tecnica. «L'evidenza della fede oggi diffusa nella tecnica riposa soltanto sul fatto che si è potuto credere di aver trovato nella tecnica il terreno assolutamente e definitivamente neutrale (...) Rispetto a questioni teologiche, metafisiche, morali e persino economiche, sulle quale si può litigare in eterno, i problemi puramente tecnici hanno una confortante oggettività; essi contemplanò soluzioni persuasive (...)» (76 [177 s.]). Ma la neutralità della tecnica è soltanto apparente: «la tecnica è sempre solo strumento ed arma e, proprio perché serve a tutti, non è neutrale» (77 [178]). Nella parvenza di questa neutralità si svela il controsenso del tentativo di trovare un «terreno assolutamente e definitivamente neutrale», di raggiungere l'intesa reciproca a qualsiasi costo. L'intesa reciproca a qualsiasi costo è possibile soltanto a discapito del senso della vita umana; essa, infatti, è possibile solo se l'uomo rinuncia a porre la domanda sul giusto; e se l'uomo rinuncia a porre la domanda sul giusto, allora rinuncia ad essere un uomo. Ma se egli pone seriamente la questione del giusto, allora, al cospetto della sua «problematica inestricabile» (76 [178]), si scatena la lotta per la vita o la morte: è nella serietà della domanda sul giusto, che il politico – la suddivisione dell'umanità in amico-nemico – ha il suo fondamento di legittimità [Rechtsgrund].

29. L'approvazione dello stato di natura significa, non già approvazione della guerra, ma «rinuncia alla sicurezza dello *status quo*» (80 [181]). Si rinuncia alla sicurezza, non perché la guerra sia qualcosa di «ideale», bensì perché, dallo «sfarzo sfavillante», dalla «comodità ed agiatezza dell'attuale *status quo*», bisogna regredire [zurückgegangen] al «nulla sociale e culturale», all'«inizio segreto e inappariscnte», alla «natura intatta, non corrotta», affinché, «dall'energia di un sapere integro (...) possa risorgere l'ordine delle cose umane» (81 [183]).
30. Se, perciò, stando all'autentica opinione di Schmitt, la posizione del politico riporta alla posizione del morale (*Moralisches*) – come si accordò con ciò la polemica che percorre l'intero scritto contro il primato della moralità (*Moral*) rispetto alla politica? La prima spiegazione è che, in questa polemica, con «moralità» [«*Moral*»] è intesa una ben precisa moralità, quella, cioè, che sta in contraddizione di principio con il politico. L'aggettivo «morale» [«*moralisch*»] per Schmitt – per lo meno nel contesto di cui stiamo discorrendo – significa sempre «morale-umanitario» (cfr. 67 ss. [168 ss.]). Ma ciò significa: Schmitt, anziché mettere in questione la pretesa della moralità umanitario-pacifista di essere moralità, si obbliga [bindet sich] nei confronti della concezione della moralità dei suoi avversari; rimane prigioniero [befangen] della concezione da lui combattuta.
31. In tale dissimulazione [Verbergen] viene ad espressione un'aporia: l'esser in pericolo del politico rende inevitabile una presa di posizione valutativa in suo favore, e, al contempo, per effetto dell'intellezione dell'essenza del politico, si desta una perplessità nei confronti di qualsiasi presa di posizione valutativa a suo riguardo. Infatti, una tale presa di posizione valutativa sarebbe una «decisione libera, non controllabile, che altri non concerne, se non colui che liberamente si decide»; sarebbe essenzialmente una «questione privata» (36 [132]); ma il politico è sottratto a qualsiasi preferenza privata: esso ha il carattere della *obbligatorietà* al di sopra della sfera privata [überprivater Verbindlichkeit]. Se, ora, viene dato per presupposto che tutti gli ideali siano privati e quindi non obbligatori [unverbindlich], l'obbligatorietà non può venir concepita in quanto tale, ossia come dovere [Pflicht], ma soltanto come necessità ineluttabile. È dunque questo il presupposto che dispone [disponiert] Schmitt a stabilire la tesi dell'ineluttabilità del politico e, non appena costretto dalla cosa stessa a non poter più sostenere tale tesi, a dissimulare [verbergen] il proprio

- giudizio morale; e questo presupposto, come egli stesso sottolinea, è caratteristico della «società individualistico-liberale» (36 [132]).
32. Possiamo oramai chiarire, in linea di principio, che cosa mai significherebbe l'approvazione del politico prescindendo dal morale, ovvero il primato del politico sul morale. Esser-politico significa esser-orientato al «caso serio». L'approvazione del politico in quanto tale è perciò l'approvazione del conflitto in quanto tale, senza alcun riguardo *per che cosa* si combatta. Ciò vuol dire: colui che approva il politico in quanto tale, si rapporta *in modo neutrale* rispetto a qualsiasi raggruppamento amico-nemico. Questa neutralità potrà anche essere molto diversa da quella di colui che nega il politico come tale – chi approva il politico come tale, e, proprio perciò, si rapporta in modo neutrale a qualsiasi raggruppamento amico-nemico, non vuole «porsi fuori [...] dalla collettività politica e vivere soltanto come uomo privato» (40 [136]); egli non ha la *volontà* di «neutralizzazione», intesa ad evitare ad ogni costo la decisione; egli è bensì impaziente proprio di decidere – in quanto impazienza per una decisione *come che sia*, questa neutralità si serve della possibilità, originariamente aperta in vista della neutralizzazione, di un al di là da ogni decisione. Colui che approva il politico in quanto tale, rispetta tutti coloro che vogliono combattere; egli, esattamente come i liberali, è *tollerante* – solamente, lo è con opposta intenzione: mentre il liberale rispetta e tollera tutte le convinzioni «*oneste*» – basta solo che riconoscano come sacrosanto l'ordine legale, la *pace* –, colui che approva il politico come tale, rispetta e tollera tutte le convinzioni «*serie*», ossia tutte le decisioni orientate alla possibilità reale della *guerra*. Pertanto, l'approvazione del politico in quanto tale risulta essere un liberalismo invertito di segno. E ciò comprova l'osservazione di Schmitt secondo la quale «la sistematica straordinariamente coerente del pensiero liberale» non è «stata sostituita, oggi in Europa, da nessun altro sistema» (58 [157]).
33. L'approvazione del politico come tale, perciò, può essere soltanto la prima parola di Schmitt al cospetto del liberalismo; essa può solo *preparare* la critica radicale al liberalismo. In uno scritto precedente, Schmitt ha detto a proposito di Donos Cortés: egli «disprezza i liberali, mentre, il socialismo ateo-anarchico, lo rispetta come il suo mortale nemico (...)» (*Politische Theologie*, 55). Il combattimento si attua [*vollzieht sich*] soltanto tra mortali nemici: il «neutrale», quello che si barcamena, che vuole mediare tra loro, costoro lo spingono in disparte pieni di disdegno – a seconda dell'indole, con insulti grossolani, oppure in ossequio alle regole di cortesia –. Il «disdegno» [*Verachtung*] va preso letteralmente: essi non lo degnano di attenzione [*sie achten seiner nicht*]; ciascuno è intento a guardare il suo nemico; al «neutrale», che sta in mezzo e impedisce la vista del nemico, fanno soltanto cenno con la mano di mettersi da parte, senza considerarlo, in modo da avere libero campo di tiro. La polemica contro il liberalismo può perciò avere soltanto il senso di un fuoco di accompagnamento o di preparazione [*Begleit- oder Vorbereitungsaktion*]: essa deve sgomberare il campo per la battaglia decisiva tra lo «spirito della tecnicità» – la «fede di massa in un antireligioso attivismo mondano» (79 [181]) – e lo spirito e la fede opposti, che, a quanto pare, non hanno ancora nome. Si fronteggiano, da ultimo, due risposte essenzialmente contrapposte alla domanda sul giusto, le quali non ammettono nessuna mediazione e nessuna neutralità (cfr. l'osservazione sulle «antitesi binarie» e gli «schemi triadici» o «costruzioni triadiche» a pagina 60 [160]). Quel che importa a Schmitt non è, *in ultima analisi*, la lotta contro il liberalismo. Proprio per questo, l'approvazione del politico in quanto tale non è la sua ultima parola. La sua ultima parola è l'«ordine delle cose umane» (81 [183]).
34. Non va negato, con ciò, che la polemica contro il liberalismo appaia abbastanza spesso l'ultima parola di Schmitt, che egli rimanga impigliato abbastanza spesso nella polemica contro il liberalismo e, in tal modo, venga fuorviato dalla sua vera intenzione, trattenuto sul piano circoscritto dal liberalismo. Questo irretimento

[*Verstrickung*] non è un errore accidentale [*zufälliges Versagen*], è bensì la necessaria conseguenza del principio secondo cui «tutti i concetti della sfera spirituale [...] devono essere compresi solo muovendo dalla esistenza politica concreta» (71 [172]), «tutti i concetti, le rappresentazioni e le parole politiche hanno un senso *polemico*» (18 [113]). Questo principio – il quale, in sé stesso, è interamente legato a presupposti liberali – Schmitt lo trasgredisce di fatto, là dove contrappone il proprio concetto non polemico dello stato di natura a quello polemico di Hobbes; e lo rigetta di diritto, là dove si ripromette l'ordine delle cose umane da un «sapere *integro*» (81 [183]). Infatti, un sapere integro non è mai, se non casualmente, polemico; e un sapere integro non è raggiungibile «muovendo dalla concreta esistenza politica», dalla situazione dell'epoca, bensì soltanto per mezzo del ritorno all'origine, alla natura intatta, non corrotta» (80 [181]).

35. Abbiamo detto (sopra p. 739 [= cpv. 14, n.d.T.]) che Schmitt, in un mondo liberale, intraprende la critica del liberalismo; intendevamo: la sua critica del liberalismo si attua [*vollziehe sich*] nell'orizzonte [*Horizont*] del liberalismo; la sua tendenza illiberale viene trattenuta dalla «sistematica del pensiero liberale» fino ad ora rimasta insuperata. La critica del liberalismo avviata da Schmitt può perciò giungere a compimento [*zur Vollendung kommen*] soltanto se si riesce a guadagnare un orizzonte al di là del liberalismo. In un siffatto orizzonte Hobbes ha attuato [*vollzogen*] la fondazione del liberalismo. Una critica radicale del liberalismo è possibile soltanto sul fondamento di una adeguata comprensione di Hobbes. Scopo principale delle nostre note era perciò indicare quel che c'è da imparare da Schmitt, onde venir a capo di questo urgente compito.