

*philosophica*

comitato scientifico:

Leonardo Amoroso, Paolo Cristofolini, Adriano Fabris, Alfonso M. Iacono

1. Alfonso M. Iacono, *Il borghese e il selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, 2003, pp. 182.
2. Chiara Piazzesi, *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu*, 2003, pp. 150.
3. Baruch Spinoza, *Trattato politico*, Testo e traduzione a cura di Paolo Cristofolini, 1999, 2004<sup>2</sup>, pp. 248.
4. Leonardo Amoroso, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, 2004, pp. 154.
5. Franz Overbeck, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di Antonia Pellegrino, 2000, 2004<sup>2</sup>, pp. LXXVIII-196.
6. Alain Pons, *Da Vico a Michelet*, 2004, pp. 178.
7. Mariangela Priarolo, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, 2004, pp. 298.
8. Carlo Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, 2004, pp. 234.
9. Giovanni Paoletti, *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, 2004, pp. 242.
10. Aldo Capitini, *Le ragioni della nonviolenza*, antologia dagli scritti a cura di Mario Martini. In preparazione.



*philosophica*

[8]

Carlo Altini

La storia  
della filosofia come  
filosofia politica

Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Chi fotocopie un libro lo uccide lentamente.  
Priva l'autore e l'editore di un legittimo guadagno,  
che può essere compensato solo aumentando  
il prezzo di vendita.  
Il libro, in quanto patrimonio di una memoria storica  
e di una cultura sempre viva, non può e non deve morire.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,  
compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.  
Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti  
del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto  
dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

*Il presente volume è frutto di una ricerca svolta presso  
il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze.  
Per la pubblicazione, tale ricerca beneficia di un contributo  
a carico dei fondi di Ateneo ex 60%.*

© Copyright 2004  
EDIZIONI ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com  
www.edizioniets.com

Distribuzione  
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 88-467-0958-6

## La storia della filosofia come filosofia politica

Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes

*Introduzione*  
TEOLOGIA POLITICA E  
PROBLEMA TEOLOGICO-POLITICO  
NELLA CRISI DEL MONDO MODERNO

1. *Hobbes, la filosofia politica moderna e la Germania  
di Weimar*

Nella Germania di Weimar il discorso sulla crisi filosofica e politica assume il carattere di una ricerca storica sui fondamenti del mondo moderno, analizzati non 'solo' attraverso i classici Kant, Fichte o Hegel, ma anche Hobbes, intorno al cui ruolo nella modernità molti autori sollevano radicali questioni interpretative. Tra questi, Leo Strauss e Carl Schmitt:

Leo Strauss [...] sottolinea che Hobbes ha indicato negli ebrei gli effettivi promotori della distinzione – sediziosa e sovvertitrice dello Stato – fra religione e politica. Ciò è corretto soltanto con questa limitazione, che Hobbes combatte la frattura, tipicamente ebraico-cristiana, dell'originaria unità politica. Secondo Hobbes, la distinzione tra i due poteri, quello temporale e quello spirituale, era estranea ai pagani, per i quali la religione era una parte della politica; gli ebrei, invece, producevano l'unità a partire dal versante religioso. Soltanto la Chiesa papista di Roma e le chiese o sette presbiteriane, avidi di dominio, vivono della separazione – distruttiva per lo Stato – fra potere spirituale e temporale. La superstizione e l'abuso della credenza in spiriti esterni, risultante dalla paura e dal sogno, hanno distrutto l'originaria e naturale unità pagana di politica e religione. Il senso peculiare della teoria politica di Hobbes, come sottolinea Leo Strauss, sta proprio nella lotta contro quel "Regno delle Tenebre" a cui aspira la Chiesa papista di Roma<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938, p. 21; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, p. 71.

Con queste parole, che evocano l'antico modello pagano relativo all'unità originaria di politica e religione, Carl Schmitt procede, nella sua monografia hobbesiana del 1938, alla critica dell'interpretazione che Leo Strauss ha fornito in *Die Religionskritik Spinozas* (1930), ignorando però i risultati teorici cui era giunto il giovane ebreo tedesco con la pubblicazione della sua celebre monografia *The Political Philosophy of Hobbes* (1936). Agli occhi di Schmitt, Strauss non comprende come Hobbes, utilizzando una modalità di riflessione "pagano-cristiana", sia in diretto contrasto con tutte le dottrine di ispirazione ebraico-cristiana sulla separazione tra Stato e Chiesa. Lo Hobbes di Schmitt presuppone infatti una *civitas christiana* «nella quale il sovrano non viola l'unico principio essenziale della fede – *that Jesus is the Christ* – ma anzi lo difende e fa cessare soltanto le speculazioni e le distinzioni teologiche di preti e di settari avidi di potere»<sup>2</sup>. Questa notazione schmittiana sull'origine della "tecnizzazione" e della "neutralizzazione" dello Stato hobbesiano sembra che volutamente eviti di cogliere il nucleo dell'argomentazione straussiana, tesa a indicare il fondamento 'morale' e 'ideologico' su cui si erge la critica hobbesiana (e spinoziana) della religione intesa come luogo di origine dell'illuminismo. In questo caso, sembra infatti che Schmitt miri ad altro, cioè all'individuazione di un problema, quello dell'*unità* e della *forma* politica all'interno di una teoria dell'azione *concreta*, del tutto estraneo a Strauss, confermando l'impressione di chi, come Heinrich Meier, ha parlato di "dialogo tra assenti". Malgrado questa distanza che, prima ancora di essere distanza intorno alla soluzione, è distanza intorno alla definizione del problema, Schmitt e Strauss hanno avuto negli anni Trenta alcune occasioni di scambio e di confronto, proprio a partire dalla valutazione dell'eredità hobbesiana nel Novecento. Non a caso, infatti, è proprio intorno a Hobbes che si gioca il nucleo teorico delle *Anmerkungen* (1932) straussiane su *Der Begriff des "Politischen"*, valutate – malgrado le critiche radicali ivi contenute – del tutto favorevolmente dallo stesso Schmitt che, in una segnalazione a

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 20n-21n; trad. it. pp. 135-136.

Ludwig Feuchtwanger, sottolinea come uno dei pochissimi testi significativi di critica al suo lavoro sul "politico" sia proprio quello di Strauss. E infatti sarà proprio Schmitt che si adopererà per la pubblicazione delle *Anmerkungen* sull'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Hobbes costituisce dunque l'anello di congiunzione per il confronto tra due vicende intellettuali che, malgrado il terreno comune di riflessione – la *crisi* del mondo *moderno* –, si sono sviluppate su strade diverse, per ragioni comprensibili non solo da un punto di vista biografico, ma anche più direttamente legate alle tragiche vicende della Germania contemporanea.

Nella storia del pensiero filosofico-politico del Novecento, Schmitt e Strauss hanno occupato – per ragioni ed occasioni non coincidenti – un ruolo di primo piano. Infatti, per quanto diversi siano stati i loro percorsi biografici e teorici, entrambi hanno costituito determinanti punti di riferimento per l'analisi della *crisi* dell'esperienza moderna. Nella prima parte della sua carriera intellettuale Strauss, al contrario di Schmitt, ha seguito un itinerario 'solitario' che ne ha fatto sostanzialmente uno 'straniero' sia in Germania che negli Stati Uniti, prima di giungere al successo accademico a Chicago a partire dai primi anni Cinquanta – cioè proprio nel momento in cui Schmitt aveva conosciuto l'amaro destino della destituzione dagli incarichi pubblici e accademici dopo la grande fortuna che aveva contraddistinto il suo magistero giuridico negli anni Venti e Trenta, e soprattutto dopo le tragiche esperienze storiche del nazismo, della Guerra mondiale e del Processo di Norimberga. Malgrado ciò, Schmitt ha avuto, e continua ad avere, una discreta fortuna all'interno della cultura politica e giuridica tedesca, visto che molti sono gli autori (tra cui Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Forsthoff, Hans Freyer, Heinrich Meier, Helmut Quaritsch, Roman Schnur e Werner Weber) che si sono dimostrati essere 'vicini' al suo insegnamento. L'esatto contrario è accaduto a Strauss che, malgrado il successo accademico ottenuto nella maturità e la fortuna politica di cui ha goduto il suo insegnamento negli Stati Uniti, è rimasto sostanzialmente sconosciuto alla cultura filosofica e politica tedesca del secondo

Novecento, malgrado le radici del suo pensiero fossero del tutto rintracciabili nel clima della Germania di Weimar. Ma, al di là delle differenze e delle similitudini biografiche, sembra necessario sottolineare come il loro 'dialogo' si sia svolto a partire da un comune punto di partenza: la consapevolezza della crisi moderna maturata nel clima culturale della Germania di Weimar. Schmitt e Strauss sono due pensatori che, alle prese con i problemi della filosofia tedesca tra le due guerre, vedono e sottolineano l'esistenza del "volto di Medusa" della modernità, del "disagio della civiltà" creato dall'incedere dei processi di razionalizzazione, di tecnicizzazione e di massificazione della politica moderna, tanto nelle sue logiche categoriali (i concetti di sovranità e rappresentanza, le dicotomie politica/diritto e Stato/società) quanto nelle sue istituzioni (lo Stato costituzionale e la democrazia liberale). In definitiva, Strauss e Schmitt si confrontano con l'avvento della modernità inteso come *problema*. In entrambi dunque è ben presente una feroce critica della *Zivilisation*, cioè del fondamento 'tecnico' del razionalismo moderno che produce reificazione e sradicamento in nome del progresso tecnico e dell'affermazione dell'uomo sulla natura, determinando così un sentimento di radicale estraneità tra la prassi edificatrice di "macchine artificiali" e l'ambito della "vita". Ma egualmente, in entrambi, è presente una valutazione critica dell'idea di *Kultur*, anche se in Schmitt e in Strauss la *Kultur* assume contorni tra loro ben diversi. Infatti, mentre in Strauss essa assume progressivamente i contorni della dialettica tra Atene e Gerusalemme, in Schmitt essa riguarda sostanzialmente il destino dello *jus publicum europaeum*. Nel moderno non si verifica dunque 'solo' uno sradicamento *scientifico* (inteso come astrazione dagli elementi qualitativi della fisica e come distinzione tra l'ordine dei "fatti" e l'ordine dei "valori", cioè tra l'ordine naturale e l'ambito dell'oggettività da un lato, e l'ordine umano e l'ambito della soggettività dall'altro), ma anche e soprattutto uno sradicamento *culturale* (inteso come "svalorizzazione" della natura, fondativa dell'inclinazione razionalistica e costruttivistica del pensiero moderno, del tutto alieno rispetto ai nessi ontologici e teologici dell'idea di "mondo morale") rappresentati-

vo della dicotomia, tipica dell'ideologia borghese, tra *Weltanschauung* e *Lebensanschauung*. Ecco dunque che l'incrocio tra Strauss e Schmitt non assume 'solo' le coordinate delle rispettive biografie intellettuali, ma anche quelle del discorso sulla crisi del moderno ripensata attraverso un recupero critico delle radici del moderno, che si trovano in particolare in Hobbes e, più in generale, nella crucialità del 'nodo' rappresentato dalla 'crisi' del XVII secolo per la comprensione dello sviluppo del liberalismo e del capitalismo – e della loro attuale crisi. La ricerca storica e la ricostruzione storiografica diventano dunque strumenti di ripensamento teorico del modello di razionalismo sotteso allo sviluppo della filosofia politica moderna, con particolare riferimento al rapporto tra filosofia, politica e religione nella crisi del mondo moderno, nel tentativo di rispondere alle questioni poste dalla razionalizzazione, dalla massificazione e dalla reificazione alle società liberali e capitalistiche europee – in particolare, nel tentativo di rispondere alla crisi del parlamentarismo di fronte all'incedere della democrazia di massa. Sulla scia di un modello di ricerca che coniuga indagine filosofica e ricostruzione storica – modello comune a larga parte della filosofia (non solo politica) di inizio Novecento in Germania: basti pensare a Friedrich Meinecke, Wilhelm Dilthey, Max Weber, Ernst Troeltsch, Max Scheler ed Ernst Cassirer – le interpretazioni hobbesiane proposte da Schmitt e Strauss intendono così profilarsi come nuovi modelli interpretativi sul significato della "svolta" costitutiva del mondo moderno. Si tratta dunque di problematizzare le categorie fondative della scienza e della politica moderna, dimostrandone la *storicità*, cioè il loro carattere non "scientifico": da questo punto di vista, la ricerca storica sulla genesi e sull'essenza del razionalismo moderno non assume un carattere puramente archeologico, erudito e documentario ma, al contrario, assume un carattere eminentemente *filosofico* nel quale la crisi del Seicento diventa un modello attraverso cui ripensare le radici e il senso della crisi del Novecento.

## 2. La crisi del moderno in Leo Strauss

Il percorso filosofico compiuto dal giovane Strauss, soprattutto attraverso la sua interpretazione del “caso Spinoza” all’interno dell’ebraismo tedesco, può essere approssimativamente definito come un progressivo avvicinamento a Maimonide da una parte e a Hobbes dall’altra, considerati come i classici rappresentanti di due diversi modelli di razionalismo. Con la pubblicazione del suo libro spinoziano nel 1930<sup>3</sup>, per Strauss si era chiusa una fase di studio, concentrata intorno alla particolare situazione problematica dell’ebraismo all’interno della più ampia crisi della modernità; una fase di studio nella quale tuttavia erano implicitamente presenti due linee di ricerca da approfondire; una relativa all’analisi dei fondamenti filosofici del problema teologico-politico; l’altra riguardante il confronto tra la scienza naturale moderna e l’ideale moderno di civiltà, attraverso cui può essere resa concreta l’analisi dei modelli filosofico-politici della modernità; linee di ricerca i cui esiti saranno da Strauss pubblicati rispettivamente in *Philosophie und Gesetz* (1935) e in *The Political Philosophy of Hobbes* (1936). Hobbes era un autore di Strauss fin dal 1922, l’anno in cui aveva seguito a Friburgo le lezioni di Julius Ebbinghaus, per il quale la parte più significativa dell’insegnamento hobbesiano era stata “portata a compimento” dalla filosofia kantiana. Il giovane Strauss aveva dunque preso contatto con una interpretazione hobbesiana di tipo ‘teoretico’, a metà tra il neokantismo e l’hegelismo, che era molto distante da quella tipicamente *politica* fornita nel 1927 da Carl Schmitt in *Der Begriff des Politischen*, che infatti gli fornirà lo stimolo decisivo per il confronto con il filosofo inglese, soprattutto in vista dei suoi studi sulla scienza biblica e sulla tradizione della critica della religione che troveranno una concreta dislocazione nel capitolo dedicato ad Hobbes all’interno del libro

<sup>3</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930 (ora in ID., *Gesammelte Schriften. Band I: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. MEIER, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996, 1999<sup>2</sup>); trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (Sondaggi sul “Trattato teologico-politico”)*, Laterza, Roma-Bari 2003.

straussiano su Spinoza del 1930. L’insoddisfazione nei confronti delle interpretazioni hobbesiane tradizionali spinse Strauss a verificare la portata del giudizio schmittiano su Hobbes («il più grande pensatore politico, forse l’unico veramente sistematico») in una serie di studi che lo portarono, tra il 1932 e il 1933, alla pubblicazione di due saggi ‘preparatori’<sup>4</sup> del suo libro hobbesiano, scritto in lingua tedesca in Inghilterra tra il 1934 e il 1935, ma pubblicato in traduzione inglese a Oxford nel 1936, dopo il rifiuto di numerose case editrici tedesche. Infatti, terminato l’incarico di ricerca presso la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, che tra il 1925 e il 1932 lo aveva condotto agli studi su Spinoza, Mendelssohn e Maimonide, nel 1932 Strauss ottiene, anche grazie all’interessamento di Carl Schmitt in suo favore, una borsa di studio presso la *Rockefeller Foundation*, per un progetto di ricerca su Hobbes, che lo porterà ad abbandonare definitivamente la Germania e, dopo un anno di permanenza a Parigi, a vivere in Inghilterra fino al 1937, prima a Londra, poi a Cambridge, con la possibilità quindi di accedere ai fondi e ai manoscritti hobbesiani. Nel frattempo, si era già chiarito il suo orientamento interpretativo su Hobbes, inteso come fondatore del liberalismo moderno, cioè dell’ideale moderno di civiltà, all’interno della disputa sulla superiorità degli antichi sui moderni. Di fronte al panorama offerto dalla crisi della modernità portata in piena evidenza dalla radicale critica nietzscheana, Strauss si accinge ad una ricostruzione storica del processo filosofico che ha reso possibile questo risultato implosivo, ed è attraverso questo tentativo che potrà giungere, soprattutto nel suo libro su Hobbes del 1936, alla formulazione delle sue famose tesi sulla superiorità degli antichi sui moderni. La sua analisi individua nella definizione del rapporto tra *scienza naturale moderna* e *ideale moderno di civiltà* la pietra di confronto di ogni seria indagine filosofica che voglia tentare di comprendere le ragioni

<sup>4</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt “Der Begriff des Politischen”*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, pp. 732-749; trad. it. *Note sul concetto di politico in Carl Schmitt*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Angeli, Milano 1988, pp. 315-332; ID., *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, in «Recherches philosophiques», II, 1933, pp. 609-622.

che hanno reso possibile la parabola della filosofia moderna: la crisi contemporanea non è, nell'interpretazione straussiana, altro che il prodotto 'necessario' del cortocircuito tra scetticismo filosofico e dogmatismo scientifico che determina il carattere allo stesso tempo 'prometeico' e nichilistico di tutto il progetto moderno fondato da Hobbes:

Il credere che l'uomo sia abbandonato da una natura che non è ordinata, né ordinante, ma che costituisce invece il principio del disordine circa tutti i pericoli – in altre parole, la negazione della creazione e della provvidenza – è il presupposto della concezione hobbesiana dello stato di natura [...]. L'uomo non ha nessuna ragione di essere grato alla "Causa Prima" dell'universo [...]. Solo la cattiva fortuna, specialmente quella imprevista, ammaestra gli uomini. L'uomo infatti deve essere indotto a riconoscere la sua condizione tramite la violenta resistenza del mondo concreto, e contro la sua naturale inclinazione, che consiste nell'illudersi circa l'orrore della sua condizione naturale, col tessere intorno a sé un bozzolo di vani sogni. Una volta venuto a contatto con questo mondo, per l'uomo, la gioia e il riso finiscono. Egli deve quindi essere serio ed in modo completo. È il terrore della morte, più che la dolcezza della vita, che spinge l'uomo ad attaccarsi alla vita stessa. Poiché l'uomo è alla mercé di un fato totalmente indifferente verso la sua prosperità o la sua miseria, un fato che si può chiamare l'irresistibile potere di Dio, e poiché l'uomo sperimenta solo la forza, e non la bontà, dello schiacciante potere dell'universo, egli non ha nessuna altra alternativa se non quella di soccorrere se stesso. Egli deve vivere non in uno stato di gratitudine, ma in uno stato di seria e pressante consapevolezza della sua libertà, di se stesso come essere libero, della sua capacità di liberare se stesso. Costantemente conscio della disperata gravità della sua condizione, non gli accadrà di gloriarsi della sua libertà, e perciò, soprattutto, si guarderà dal considerare tale libertà come l'oggetto delle sue considerazioni, dal contemplare se stesso nella sua libertà e dal prendere piacere di essa [...]. Non la piacevole contemplazione della natura umana, e la non meno vana contemplazione di sé, si addice alla condizione dell'uomo, bensì l'utilizzazione e la coltivazione della natura<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1936, pp. 123-125; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in ID., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, pp. 291-294.

Nel delineare una concezione 'pratica' della filosofia la cui missione è quella di migliorare la condizione umana, Hobbes propone un'idea di felicità che consiste nella combinazione di potenza e libertà: la realizzazione forzata e 'indotta' dell'utopia moderna, a lungo identificata con la "repubblica universale dei lumi", è il nuovo compito dell'uomo moderno, reso possibile solo attraverso l'utilizzazione politica della morale del *risentimento*. Infatti, nel puntare alla realizzazione pratica di un processo di civilizzazione che dimostri la propria legittimità, confutando le pretese della tradizione filosofica da una parte e della religione rivelata dall'altra, lo scetticismo tipicamente moderno è *attivistico*: liberato dall'*inganno* prodotto dalle rappresentazioni religiose, siano esse terribili o confortevoli, l'uomo riconosce la propria salvezza solo nel progressivo *perfezionamento* della propria natura e nel godimento dei beni *mondani*. In quanto illusioni, le rappresentazioni religiose ingannano l'uomo intorno al suo vero scopo, proprio perché lo distraggono dal reale al di qua in favore di un immaginario al di là. 'Risvegliato' a una *seria* consapevolezza intorno alla sua reale posizione *nel* mondo ostile, l'uomo moderno comprende come proprio dovere non tanto coltivare il "giardino" a lui dato, quanto costruire il proprio "giardino". Contro la natura avversa, l'uomo moderno deve dimostrarsi in teoria e in pratica signore e padrone della natura stessa: il mondo dato deve essere sostituito dal mondo *costruito* dall'uomo. Del resto, anche il passaggio dal modello seicentesco e settecentesco dell'illuminismo radicale a quello dell'illuminismo "moderato" tipico di molta filosofia ottocentesca non ha, nella sostanza, cambiato i termini del problema, che da una parte riguarda il rapporto tra fede e scienza nella modernità, dall'altra pone l'esigenza di distinguere tra filosofia classica e filosofia moderna. I dubbi sollevati dai risultati di un tale modello di *civilizzazione* sono però subito diventati i dubbi sulla *possibilità* stessa di un tale modello di civilizzazione, notevolmente determinato dall'ideale di *libertà* inteso come *autonomia* dell'uomo e della sua cultura, soprattutto se questa viene intesa a partire dalla contrapposizione hobbesiana tra *stato naturale* e *stato civile*: quanto più lo sforzo sistematico di liberazione dai limiti



della natura sembra avere successo, tanto più aumentano i dubbi sulla realtà e sul valore dell'idea di progresso. L'illuminismo moderno è giunto a compimento da un lato con la 'scoperta' dell'*estetico* inteso come interpretazione della creatività umana, dall'altro con la 'scoperta' della radicale *storicità* dell'uomo intesa come negazione dell'idea di una verità eterna: in questo senso, sulla scorta del concetto weberiano di "riferimento ai valori", la stessa idea di scienza moderna risulta essere solo una forma storicamente condizionata di comprensione del mondo. Non a caso, Strauss nota che lo 'sviluppo' moderno non si ferma qui, dato che l'"idealista" del XVII secolo diventa, sul finire dell'Ottocento, l'ateo della "probità intellettuale", che rifiuta le illusioni derivanti dalle rappresentazioni religiose perché esse, nel tentativo di fuggire la perdita di speranza, si dimostrano consolanti e dunque 'solo' *desiderabili*. Il nuovo concetto nietzscheano di "onestà intellettuale" è però ben diverso dal concetto classico di *teoria*, che indica l'amore per la ricerca della verità in sé e per sé: così come è *storica* la categoria illuminista di "pregiudizio", così è *storica* la categoria di "onestà intellettuale". La filosofia, nel suo senso classico, non è la ricerca di una verità determinata, sia essa rassicurante, illusoria o terrificante; è la ricerca della verità *in sé e per sé*, qualunque essa sia, contro il regno dell'opinione e dell'apparenza. La *nuova* forma di virtù che vieta la fuga dalle miserie della vita in vista di confortevoli illusioni, siano esse genuinamente religiose come quelle di redenzione e di salvezza o siano esse secolarizzate come quelle di progresso e di perfezionamento, è "onestà intellettuale", proprio perché si dimostra essere coraggio di guardare senza mediazioni la terribile verità dell'*abbandono* in cui versa la condizione umana:

Inizia allora a sfiorire la fede che, spingendo sempre più indietro i "limiti naturali", l'uomo possa avanzare verso una libertà sempre più grande, che l'uomo possa soggiogare la natura e prescriverle le sue leggi. A questo punto l'"illusione" religiosa viene rifiutata non perché essa sia terribile, ma perché essa è di conforto: la religione non è uno strumento che l'uomo ha forgiato per oscuri motivi, allo scopo di tormentarsi, di rendersi la vita inutilmente difficile, ma una via scelta per evidenti motivi, allo scopo di sfuggire al terrore, alla mancanza di pro-

tezione e all'assenza di speranza nella vita, che non possono essere sradicati da alcun progresso della civiltà. Un nuovo tipo di forza d'animo che proibisce a se stessi ogni fuga dall'orrore della vita verso illusioni confortevoli, che accetta le eloquenti descrizioni della "misera dell'uomo senza Dio" come una prova supplementare della bontà della sua causa, si rivela infine come il definitivo e più puro motivo per la rivolta contro la rivelazione. Questa nuova forza d'animo, che è volontà di guardare in faccia l'abbandono dell'uomo, che è coraggio di accettare la più terribile verità, è "probità", "probità intellettuale". Questo ateismo finale, con una buona o con una cattiva coscienza, è diverso, a causa della sua 'coscienziosità', dall'ateismo che nel passato faceva rabbrivire. Paragonato non solo all'epicureismo, ma anche allo scetticismo dell'epoca di Spinoza, esso si rivela essere un discendente della moralità biblica. Questo ateismo è erede e giudice della fede nella rivelazione; della lotta secolare tra fede e scetticismo; e infine del desiderio romantico per la fede perduta, di vita breve ma ricco di conseguenze: esso affronta l'ortodossia pieno di questioni complesse e sofisticate, di gratitudine, di rivolte, di desideri e di indifferenza, ed è, nella sua semplice probità, tanto capace di una comprensione originaria delle radici umane della fede in Dio quanto nessuna altra filosofia precedente. L'ultima parola e la definitiva giustificazione della critica di Spinoza è l'ateismo della probità intellettuale che sottomette radicalmente l'ortodossia comprendendola radicalmente, cioè senza l'asprezza polemica dell'illuminismo e l'equivoca deferenza del romanticismo<sup>6</sup>.

La situazione spirituale del mondo moderno è determinata in modo decisivo dalla prospettiva illuministica, e questo malgrado tale prospettiva non abbia dimostrato "in modo chiaro ed evidente" la propria verità o la propria superiorità sull'ortodossia. Tuttavia, dato che la stessa ortodossia non offre una risposta adeguata alle insufficienze dimostrate dalla filosofia moderna, a Strauss non rimane che volgersi alla filosofia premoderna, cioè a Maimonide da una parte e Platone dall'altra: la situazione di crisi in cui si trova il mondo moderno è senza via di uscita solo finché si resta fedeli ai presupposti moderni. Molto particolare è

<sup>6</sup> L. STRAUSS, *Preface to the English Translation*, in ID., *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965, p. 30; trad. it. *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in ID., *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, p. 320, traduzione modificata.

infatti la situazione della filosofia politica ad inizio Novecento: svanita la fiducia nel progresso civile e scientifico, verificata la debolezza dei fondamenti della democrazia liberale, assume rilevanza la consapevolezza della progressiva e inevitabile reificazione, in un clima di “disagio della civiltà” e di “gabbia d'acciaio”. Non a caso, Strauss non si confronta solo con le vicende storiche della filosofia politica moderna, ma si confronta soprattutto con la crisi della politica nel Novecento e con gli esiti delle vicende filosofiche rappresentate dai nomi di Nietzsche e Heidegger: la massificazione e lo sradicamento sono il corrispettivo politico dell'angoscia dell'uomo “gettato nel mondo”, il cui unico e autentico significato consiste nella sua consapevolezza della propria fatticità, nel suo comprendersi come “progetto non fondato” che ha abbandonato l'illusione di tenere insieme “essere” (*Sein*) ed “esistenza” (*Dasein*).

### 3. La crisi del moderno in Carl Schmitt

Diverse da quelle straussiane sono la genealogia del moderno e la diagnosi della crisi contemporanea tracciate da Schmitt, nettamente più attento di Strauss alle questioni della *forma* e dell'*unità* politica, con particolare riguardo alla *mediazione* e alla *rappresentanza*. In Schmitt, contrariamente a Strauss, il moderno rappresenta allo stesso tempo una continuità e una discontinuità rispetto alla tradizione: la continuità è evidente nell'analogia sistematica attraverso cui le categorie politiche si formano sul modello delle categorie teologiche, mentre la discontinuità è rappresentata proprio dall'assenza di un esplicito e diretto – ancorché ‘evocato’ – fondamento teologico della politica, che risulta così opera della contingenza, e non dell'oggettività. Proprio perché privo di un fondamento trascendente, l'ordine politico risulta così essere artificiale in quanto prodotto *necessario* di una “coazione all'ordine”. La teologia politica schmittiana non si presenta dunque come una fondazione metafisica del potere, ma come una teoria della sovranità che mira a *rap-presentare* la necessità della coazione epocale a produrre un *ordine* politico che, confrontandosi contemporaneamente con l'as-

senza di fondamento e la ‘necessità’ della trascendenza, assuma al proprio interno – con la piena consapevolezza della propria tragicità – la contraddizione tra esperienza ed eccezione, tra conflitto e forma, tra contingenza e mediazione, tra origine e destino. In questo senso, l'ordine politico non può essere solo forma razionale e neutrale (di qui la critica schmittiana del liberalismo), ma deve essere forma storico-concreta prodotta da una neutralizzazione “attiva” (e perciò mai stabile e mai stabilizzata) della contraddizione fondativa del politico effettuata dalla persona sovrano-rappresentativa. Nell'epoca della crisi dell'oggettività moderna, Schmitt tenta dunque di fondare una nuova oggettività politica e una nuova prassi politica in grado di rispondere alle contraddizioni del sociale e delle istituzioni, rinunciando così alle tradizionali legittimazioni razionalistiche. Ma, al di là della questione teologico-politica, in Schmitt emerge soprattutto una questione decisiva per la comprensione dello stato attuale della politica: la crisi dello Stato moderno inteso come unico soggetto della politica (sia interna che estera). Da questa crisi deriva la necessità di una nuova riorganizzazione planetaria dei rapporti politici dopo il tramonto dell'ordinamento eurocentrico fondato sulla statualità. Lo Stato classico europeo ha infatti progressivamente perso il suo ruolo di unico soggetto della politica mondiale, nella quale sono concretamente apparsi nuovi raggruppamenti politici non solo statali e nuovi soggetti politici non più statali che contribuiscono alla progressiva stabilizzazione di una sovrastruttura ideologica dal carattere tecnico che mira a giustificare nuove forme di potere e di dominio senza l'esplicita definizione politica di un nuovo *nomos*. L'epoca della statualità europea sta giungendo alla fine insieme alla sua concettualità filosofico-teologica e al suo *jus publicum europaeum*, e sta dunque terminando il tempo in cui “politico”, “giuridico” e “statale” hanno coinciso. Il problema decisivo dell'attuale contesto storico riguarda dunque il rapporto tra Stato e politica. La storia pone così nuove questioni alla politica e la politica deve fornire nuove risposte, diverse dalle risposte già date in passato. Pur nella piena consapevolezza della crisi del moderno, per Schmitt esiste ancora la questione del *nomos*. In Schmitt, infatti,

non c'è alcuno spazio per una teoria della storia orientata in vista di un fine, né di una fine. La storia è storia di domande e risposte *concrete*: il pensiero storico pensa situazioni uniche, e non teorie o leggi universali. Ogni concreta azione storica è, in Schmitt, una risposta a una concreta "domanda" storica, a un concreto "appello" della storia: quindi, non solo la "risposta", ma anche la stessa "domanda" è un evento storico concreto, unico e irripetibile. Questi processi costitutivi non appartengono però solo al passato: la storia esisterà fino a quando esisterà il problema del *nomos*, e viceversa. In altre parole, il problema dell'ordinamento spaziale della terra, con le relative questioni dell'occupazione, della suddivisione e della delimitazione, è direttamente correlato all'apparire di nuovi eventi e di nuove epoche storiche. La "storia", nel contesto dell'ordinamento giuridico, non può dunque essere separata dallo "spazio", inteso come *localizzazione* che rende possibile la "pluralità", cioè l'opposizione all'unità del mondo attraverso un'inimicizia che fonda la possibilità stessa della storia. Essendo di tipo storico-dialettico, l'attuale dualismo mondiale tra terra e mare non rappresenta, per Schmitt, lo scatto finale verso l'unità, cioè la fine della storia, ma, al contrario, rappresenta proprio la persistenza della contrapposizione dialettica tra gli elementi fondativi del diritto. Il fatto che la storia e la politica siano oggi posti di fronte a un orizzonte globale, non significa dunque che la soluzione della crisi consista in un livellamento uniforme – né storico, né spaziale – della "negatività" storica. Al contrario, questa negatività è fondativa di nuovi processi storici – e di un nuovo *nomos*.

La crisi della politica moderna, agli occhi di Schmitt, non rinvia dunque 'automaticamente' ad una soluzione, visto che il sistema tradizionale degli Stati non è ancora stato completamente sostituito. Da questo punto di vista, la tendenza alla pacificazione, al livellamento e all'uniformità non indica con certezza ciò che verrà *dopo* la "pacificazione": la politica si trova dunque in una fase di transizione, «del non più e del non ancora», che insedia la crisi in forma 'permanente', chiaramente visibile in diverse forme della politica contemporanea, in particolare nella struttura dell'attuale Stato sociale e amministrativo, nella trasfor-

mazione dei concetti di guerra e pace e, infine, nella struttura delle alleanze della Guerra fredda, che disegna l'inizio di una nuova era degli "imperi" competitivi attraverso l'uso semplicemente *strumentale* delle distinzioni politiche classiche (guerra e pace, militare e civile, politica ed economia ecc.). Si pone dunque, di nuovo, la questione del *nomos*, cioè la questione della misura interna di un atto originario, costitutivo e ordinativo in senso spaziale delle determinazioni politiche e giuridiche: ordinamento e localizzazione sono possibili solo in presenza di un determinato ordine di successione dell'appropriazione, della spartizione e della produzione. Non a caso, ognuno di questi tre processi ha finora sempre caratterizzato la storia delle società umane, determinandone gli specifici ordinamenti politici, giuridici, economici e sociali. In un modo o nell'altro, sempre c'è stata appropriazione, spartizione, produzione: il problema riguarda il "come", il "quando" e il "dove". Oggi, finita l'epoca nella quale l'appropriazione – intesa come occupazione di terra – è sempre stata l'indispensabile premessa e fondamento della spartizione e della produzione, sono giunti a compimento processi di inversione degli ordinamenti politici fondati non più sull'elemento "terra", ma sull'elemento "mare": sotto la spinta concorrente del liberalismo e della socialdemocrazia (che trovano infatti il loro punto di convergenza, malgrado le reciproche differenze, nell'economia politica classica e nella dimensione del *sociale*), le forze di produzione sono diventate *libere*, in modo tale che l'aumento della massa dei beni di consumo prodotto dal *progresso tecnico* rende obsoleta la radicalità del processo di appropriazione. Nello Stato sociale l'elemento prioritario della questione sociale è la spartizione, o meglio la *redistribuzione*, mentre per il liberalismo è la libertà di *produzione* (e di *consumo*). Tuttavia, il problema dell'appropriazione – in quanto problema politico – rimane anche nell'epoca della "statualità tecnica", e soprattutto rimane il problema del significato delle tre categorie originarie della vita umana associata, l'appropriazione (*Nehmen*), la spartizione (*Teilen*) e la produzione (*Weiden*) – e del loro ordine di successione. Non a caso, la dimensione dell'appropriazione (non più della terra, ma dei mezzi di produzione) è rimasta centrale

non solo in Marx, ma anche in tutti i pensatori rivoluzionari (in Lenin in particolare), che infatti rifiutano ogni forma utopistica di automatismo dello sviluppo dei processi produttivi, anche se accettano l'evidenza dello sterminato aumento della produzione che rende dunque sempre più necessario il confronto con la questione della proprietà dei mezzi di produzione industriale. Per Schmitt, dunque, il progresso tecnico non elimina di per sé la questione del potere, né giustifica la creazione di unità politiche mondiali rese possibili (e 'necessarie') da quello stesso progresso. Il problema del *nomos* – e della lotta politica intorno al *nomos* – esiste dunque anche nell'epoca della politica globale, nell'epoca dell'"unità" del mondo: la tecnica non fornisce infatti risposte 'tecniche', ma 'politiche', ai problemi politici. La tecnica è un sistema di valutazione che si presenta come oggettivo, ma che invece procede a partire dal presupposto della neutralizzazione di tutti i "valori". Su questa illusione ideologica si fonda la moderna fede nella tecnica, che determina la fede moderna nell'illimitata disponibilità della natura a essere dominata dal soggetto attraverso la creazione di un ordine 'oggettivo'. La creazione di un eventuale Stato mondiale fondato sulla tecnica che comprendesse l'intera umanità implicherebbe la perdita di qualsiasi carattere politico, ma non l'eliminazione del problema del potere. Al contrario, in questo caso, il potere giungerebbe ad essere riposto – in modo meccanico e funzionalistico, 'grazie' alla sovrastruttura ideologica prodotta autonomamente dal progresso tecnico – nelle mani di un anonimo apparato tecnocratico, centralizzato e invisibile. Dunque non esisterebbe più, per Schmitt, alcuna relazione diretta tra chi esercita il potere e chi lo subisce: al posto della politica mondiale si instaurerebbe una polizia mondiale. Nei nuovi paradisi della tecnica di un mondo completamente pacificato e pianificato la libertà esisterebbe solo ai supremi vertici, là dove ogni pensiero si traduce immediatamente in azione. La pianificazione dettata dalle nuove élites non permetterebbe l'esistenza di elementi perturbatori della legittimità del progresso futuro, determinato dalla razionalità della produzione ridotta a *ratio* calcolante e 'totalitaria', cui corrisponderebbe l'irrazionalità del consumo. Infine, non sarebbe

più consentito porre questioni sull'organizzazione: sarebbero ammesse solo le risposte alle domande di un questionario.

#### 4. *Politica e religione in Hobbes: teologia politica vs. problema teologico-politico (Schmitt vs. Strauss)*

Se sembra necessario rimandare inequivocabilmente alla centralità, tanto in Schmitt quanto in Strauss, della riflessione sulla crisi del moderno, è altrettanto necessario sottolineare la differenza dei loro specifici percorsi teorici intorno alla questione della politica nel mondo moderno, a partire dai quali risulta più comprensibile la differenza dei loro rispettivi confronti con la teoria politica hobbesiana. Infatti, nella filosofia politica di Hobbes è possibile verificare l'esistenza di un problema teorico 'aperto', quello tra politica e religione. La discussione storiografica e interpretativa è, a questo proposito, naturalmente molto complessa. Alcuni autori (per esempio Julien Freund, Francis Campbell Hood, Klaus-Michael Kodalle, Carl Schmitt, Alfred E. Taylor e Howard Warrender) accentuano una prospettiva teorica che privilegia il nesso tra *rappresentazione, sovranità e teologia politica*, in modo tale da lasciare spazio, nel sistema politico hobbesiano, alla trascendenza religiosa, sia essa secolarizzata o meno<sup>7</sup>; altri autori (per esempio Norberto Bobbio, Samuel Mintz, Michael Oakeshott, George Sabine, Leo Strauss,

<sup>7</sup> Cfr. A.E. TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in «Philosophy», XIII, 1938 (ora in *Hobbes Studies*, ed. by K.C. BROWN, Blackwell, Oxford 1965, pp. 35-55); C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, cit.; H. WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1957; trad. it. *Il pensiero politico di Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1974; F.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1964; J. FREUND, *Le Dieu mortel*, in R. KOSELLECK (hrsg.), *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, pp. 31-52; K.-M. KODALLE, *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, Beck, München 1972. Tra gli storici e gli interpreti hobbesiani che recentemente hanno sottolineato l'importanza della dimensione 'religiosa' nella teoria della sovranità del *Leviathan*, soprattutto in relazione alla 'riabilitazione' della questione teologica nel pensiero hobbesiano, possono essere segnalati i lavori di Luc Foisneau, Arrigo Pacchi e Bernard Willms: cfr. B. WILLMS, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, Piper, München 1987; A. PACCHI, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. LUPOLI, Angeli, Milano 1998; L. FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Puf, Paris 2000.

Raymond Polin e Ferdinand Tönnies) sottolineano invece la dimensione eminentemente *mondana* della rappresentanza e della sovranità (costituita attraverso il meccanismo del consenso razionale e del patto), anche se elaborata, per motivi esclusivamente politici, attraverso strumenti di scienza biblica<sup>8</sup>. Nello specifico confronto tra le interpretazioni hobbesiane di Schmitt e Strauss, dunque rimane – anche prescindendo dalla *teoria della secolarizzazione* – una persistente differenza interpretativa (sia a livello storico che teorico) tra la *teologia politica*, intesa come

<sup>8</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Frommann, Stuttgart 1925<sup>3</sup>; L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, cit.; G.H. SABINE, *A History of Political Theory*, Holt, New York 1950; trad. it. *Storia delle dottrine politiche*, Comunità, Milano 1953; R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Puf, Paris 1953; S.I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1962; M. OAKESHOTT, *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975; R. POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Puf, Paris 1981; N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989. – Da notare che i più recenti autori anglosassoni, anche nei non frequenti casi in cui si sono confrontati con la lezione di Hobbes, procedono all'analisi del suo ruolo nella filosofia politica moderna attraverso lo studio di temi strettamente politologici e giuridici (la libertà, il trasferimento dei diritti, il contratto sociale ecc.), con prospettive "analitiche" da un lato e "contestualistiche" dall'altro, nelle quali il problema teologico-politico non trova neppure cittadinanza: ed è qui evidente il riferimento ai lavori di Stephen Holmes (cfr. *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 1995; trad. it. *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Comunità, Torino 1998), Philip Pettit (cfr. *Republicanism*, Clarendon Press, Oxford 1997; trad. it. *Il repubblicanesimo*, Feltrinelli, Milano 2000) e Quentin Skinner (cfr. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; *Visions of Politics. III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002). Naturalmente esistono anche eccezioni in merito alla fortuna del problema teologico-politico in Hobbes, legate soprattutto a campi di studio interdisciplinari e 'trasversali', per esempio l'iconologia politica: in questo caso, il riferimento è in particolare ai lavori recenti di Horst Bredekamp (cfr. *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates*, Akademie-Verlag, Berlin 1999). In modo indiretto, altri studi hanno contribuito alla definizione del contesto storico e teorico del tema teologico-politico all'interno del quale è possibile comprendere il ruolo svolto da Hobbes nella costituzione *moderna* di questo paradigma: per esempio, nel campo della storia delle istituzioni e dei rituali, il lavoro di Ernst H. Kantorowicz (cfr. *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Princeton 1957; trad. it. *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989) e lo studio di Agostino Paravicini Bagliani (cfr. *Il corpo del Papa*, Einaudi, Torino 1994); oppure, nel campo della teoria della rappresentazione politica, gli studi di Hasso Hofmann (cfr. *Repräsentation*, Duncker & Humblot, Berlin 1990<sup>2</sup>) e Jacob Taubes (cfr. *Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott*, in ID., hrsg., *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink & Schöningh, München-Paderborn 1985<sup>2</sup>, pp. 9-15).

modello teorico in cui la giustificazione del potere politico procede su un fondamento teologico *rivelato*, che fonda la suprema autorità sovrana, e in cui si esprime una sostanziale *identità* religiosa e culturale del corpo politico, seppur secolarizzato; e il *problema teologico-politico*, inteso come modello teorico in cui la giustificazione del potere politico, pur assumendo la questione della dimensione religiosa, procede su base *mondana* e in cui si sottolinea, anche implicitamente, il ruolo svolto dal *conflitto teologico-politico*, che diventa un conflitto eminentemente politico – e solo secondariamente teologico. In questo secondo caso, malgrado non venga evitato il confronto con il problema della pluralità delle diverse fonti autoritative connesso al riconoscimento degli "dei della città", non viene espressa alcuna fede o preferenza teologico-confessionale: i conflitti tra le diverse autorità politiche sono conflitti tra le diverse autorità "divine", cioè tra i diversi miti o valori fondativi della società politica – che, per loro natura, sono intrinsecamente arbitrari, per quanto giustificabili sul piano storico o etico. Tali conflitti non sono dunque tanto controversie teologiche, quanto conflitti tra sistemi etico-politici in competizione tra loro, che comportano concezioni della giustizia diverse e antagoniste. Visto che la sfera della politica non si esaurisce nell'ambito della forza e visto che per ogni autorità politica esiste il problema della propria giustificazione, le varie "divinità" sono i garanti e i sostenitori di ciò che è giusto nelle diverse associazioni politiche. La teologia politica è dunque ben diversa dalla filosofia politica, che è ricerca della verità intorno alle cose politiche in una forma di "umana saggezza" che non è condizionata dall'appartenenza politica e dalla credenza religiosa, e che distingue tra ciò che è *primo in sé* e ciò che è *primo per noi* – laddove la teologia politica risponde alla questione della verità attraverso il diretto e immediato riferimento alla verità della rivelazione, indipendentemente da ogni forma di giustificazione razionale (e in questo senso dando fondamento teorico alla pratica dell'obbedienza, indipendentemente dall'oggetto e dal fine cui l'obbedienza stessa è rivolta). Da questo punto di vista, il problema teologico-politico, ma non la teologia politica, è parte della filosofia politica. Se, nel Novecento, Schmitt è

stato il fondatore della teologia politica, allora Strauss è stato il fondatore del problema teologico-politico.

Ben diverse – alla luce di questa differenza tra teologia politica e problema teologico-politico – risultano dunque le specifiche letture hobbesiane offerte da Schmitt e da Strauss. Innanzitutto, è necessario segnalare una differenza ‘formale’ tra le loro letture. In molti testi schmittiani (per esempio in *Die Diktatur* e in *Der Begriff des “Politischen”*) le argomentazioni e i passaggi teorici non vengono affidati tanto allo svolgimento di nessi deduttivi, quanto a digressioni storiche e storiografiche: Schmitt si presenta così come un interprete della modernità attraverso una riflessione critica sugli autori e sui modelli teorici che hanno attraversato la storia politica europea tra XV e XX secolo. Proiettando le proprie questioni sui classici, egli circoscrive le proprie posizioni ‘sistematiche’ e ‘sistematizzanti’ cercando a proprio sostegno l’autorevolezza dei classici stessi, Hobbes in primo luogo. Malgrado ciò Schmitt, a differenza di Strauss che insiste con acribia sulle contraddizioni interne ai vari testi hobbesiani ripercorrendone le stratificazioni genetiche, le ricorrenze testuali e i mutamenti concettuali, non è un *filologo* hobbesiano (né di altri autori classici), anche perché si mostra indifferente alla questione sulla quale invece spesso si è concentrato il dibattito tra gli interpreti del filosofo inglese, cioè la questione delle diverse fasi del suo pensiero, della continuità e della discontinuità dei suoi orientamenti. Non a caso Schmitt – anche nei rarissimi casi in cui non concentra la propria attenzione esclusivamente sul *Leviathan* – non dimostra interesse a distinguere tra *Elements*, *De cive*, *De homine* e, appunto, *Leviathan*. Tutto ciò, al contrario, vale per Strauss che, soprattutto nel suo libro del 1936, concentra la propria analisi sulla genesi e sullo sviluppo del pensiero hobbesiano partendo dai primi, frammentari, scritti del filosofo inglese, riservando dunque minor spazio ai testi della maturità (quelli invece all’attenzione di Schmitt), allo scopo di dimostrare come il distacco di Hobbes dall’aristolismo, e dalla tradizione filosofica in generale, si fosse già consumato prima di entrare in contatto con le teorie della nuova fisica e della nuova meccanica. Attraverso la ricerca filologica e

l’analisi storica, Strauss propone così un’indagine filosofica sulla struttura complessiva dell’opera hobbesiana. Operando una semplificazione, è possibile dire che, nell’interpretazione hobbesiana, Strauss elabora un metodo “genetico”, laddove Schmitt ne elabora uno “idealtipico” (seppur con inclinazione “storico-concreta”). Schmitt tende inoltre a ‘storicizzare’ Hobbes, utilizzando esplicitamente una griglia interpretativa vicina a quella che Collingwood definirà la logica della “domanda-risposta” (*question/answer*). Anche in questo caso, appare evidente la distanza dalla posizione straussiana, che ha fatto della battaglia antistoricistica uno dei suoi punti centrali, sia a livello filosofico che ermeneutico.

Ma, al di là di queste differenze metodologiche, esiste una chiara differenza tra i contenuti delle interpretazioni hobbesiane di Schmitt e Strauss: infatti, malgrado entrambi rifiutino l’approccio *sociologico*, Schmitt sottolinea la dimensione *politica* del “problema Hobbes”, mentre Strauss ne sottolinea la dimensione *filosofica*. Attraverso Hobbes, il giurista tedesco sottolinea come, nell’epoca del nichilismo moderno, diventi necessaria la creazione di un ordine politico formale (cioè ‘vuoto’ di contenuti) centrato intorno a una sovranità unitaria e particolare (il cosiddetto Stato “totale”) che crea quello stesso ordine attraverso un modello decisionistico del concreto agire politico in grado di contrastare la deriva della secolarizzazione verso il disordine. Ma Hobbes non risponde fino in fondo alla necessità rappresentata dall’unità politica concreta, all’esigenza schmittiana di “totalità”. Emerge dunque una discontinuità tra politica e diritto, o meglio tra teoria della sovranità e giusnaturalismo, che Schmitt – seguendo in parte la lezione di Tönnies – individua nell’aporia contenuta nella costituzione della persona giuridica attraverso l’assemblea popolare originaria (o meglio, attraverso il potere costituente del popolo): la persona sovrano-rappresentativa non è riducibile ad un’origine pattizia, perché rispetto ad essa è ‘trascendente’ – di una trascendenza tuttavia moderna, cioè non fondata – visto che nel patto essa trova la propria “occasione”, non il proprio fondamento. Malgrado sottolinei energeticamente la dimensione individualistica del pensiero hobbesia-

no, Schmitt procede così ad una radicale critica del contrattualismo atomistico, rivalutando la dimensione del pessimismo antropologico quale fonte di ogni pensiero autenticamente politico. L'errore più rilevante del giusnaturalismo moderno consiste allora nel definire i caratteri del patto (fondativo della pace e della comunità politica artificiale) a partire dall'agire razionale di individui empirici isolati, e non dalla moderna coazione a produrre un ordine politico secolarizzato, ma non fondato oggettivamente. In questo senso Schmitt si preoccupa di difendere Hobbes affermando – di nuovo sulla scia della lezione di Tönnies – come il filosofo inglese sia un pensatore soprattutto politico, non tanto giusnaturalistico, in cui il principio *individualistico* e *razionale* del patto fondativo dell'ordine risulta necessario, ma non sufficiente, per fondare l'unità della forma politica concreta (di cui il Leviatano 'pretende' di essere, senza riuscirvi, il simbolo politico, costruito non solo razionalmente, ma anche storicamente, in grado cioè di 'aprirsi' sia alla natura umana che alla trascendenza): lo Hobbes di Schmitt ammette dunque una *discontinuità* tra la costruzione razionale del contrattualismo e la realtà autonoma del politico, che non è meccanicamente deducibile dalle ragioni e dalle logiche del patto. Naturalmente la considerazione positiva dell'opera politica hobbesiana non esime il giurista tedesco dall'individuare i limiti: Hobbes infatti, ben al di là delle sue intenzioni, è risultato essere il precursore della neutralizzazione tecnica e giuspositivistica dello Stato di diritto a causa del suo tentativo di espungere dall'ordine l'eccezione, attingendo la piena trasparenza di una forma razionale. Hobbes rappresenta così tutte le contraddizioni interne allo Stato moderno, inteso come "detentore del monopolio della forza legittima", visto che è, allo stesso tempo, la *machina machinarum* dal carattere tecnico-funzionalistico e la *persona sovranorappresentativa* dal carattere storico-concreto. Agli occhi di Schmitt, Hobbes è allora sia il pensatore dell'azione concreta e della decisione sovrana che il fondatore del meccanicismo e della neutralizzazione 'passiva', attraverso cui l'unità politica razionale diventa 'astratta', tecnica e legalistica. La crisi dello Stato moderno è causata dunque dalla pretesa hobbesiana di farne un or-

dine chiuso, governato da un sistema 'passivo' di neutralizzazione che riduce a elemento calcolabile dalla propria razionalità ogni elemento non razionale. Da questo punto di vista, non solo il giusnaturalismo, ma anche il decisionismo diventa il fondamento del positivismo giuridico.

Di natura del tutto diversa – e più radicalmente critica – l'interpretazione hobbesiana di Strauss, cui non interessa la questione della forma politica (e della sua unità) mentre, al contrario, è interessato principalmente a definire i criteri attraverso cui la filosofia politica moderna, fondata da Hobbes, ha perso la possibilità di riflettere sulle questioni del "bene" e del "giusto". Rispetto alla tradizione filosofica, il pensiero hobbesiano rappresenta infatti una completa frattura, la cui novità non è però data dal metodo scientifico (cioè dal meccanicismo di tipo galileiano) che ha determinato soprattutto la forma, ma non il contenuto, della sua teoria politica. Il *novum* della teoria hobbesiana risiede dunque nella sua inclinazione morale, che costruisce una specifica antropologia *pessimistica* e 'negativa' da cui è stata sradicata ogni struttura della finalità umana, centrandola sulla paura della morte violenta intesa come una passione razionale in grado di fondare la teoria dello Stato il cui unico scopo è la sicurezza, cioè l'effettività dell'efficacia razionale. La nuova scienza naturale rappresenta dunque solo uno degli elementi che confluiscono nello sviluppo del pensiero hobbesiano, il cui nucleo originario è comunque di tipo *umanistico*, cioè fondato sulla critica della filosofia di Platone e della tradizione aristotelica, e non fondato sulla teoria galileiana della causalità meccanica. Da questo punto di vista, è l'inclinazione morale hobbesiana a orientare il suo riferimento al nuovo metodo scientifico, e non viceversa. Lo Hobbes di Strauss è infatti un filosofo morale, non uno "scienziato" della morale e della politica, che fonda il suo studio delle passioni sull'analisi degli "umani caratteri", e non dei presupposti meccanicistici o naturalistici dell'agire. Per Strauss, la modernità si presenta dunque come l'esatto rovesciamento dei fini naturali dell'uomo considerati dalla tradizione: proprio perché l'uomo è un *animale razionale*, ma *non sociale*, lo scopo dell'agire politico non è più la virtù, ma l'autoconservazione. Il passaggio da Aristotele

a Hobbes consiste dunque in un passaggio dalla ricerca del *summum bonum* (la virtù) alla fuga dal *summum malum* (la morte violenta), cioè nella 'degradazione' da una dimensione "oggettiva" a una dimensione "soggettiva" della filosofia politica che, attraverso l'inversione gerarchica tra legge naturale classica e diritto naturale moderno, introduce la concezione del "realismo politico" dentro la teoria del diritto naturale fondando una politica tecnico-operativa, la cui pretesa 'scientificità' – con particolare riguardo alla distinzione tra fatti e valori – è all'origine del nichilismo moderno. Naturalmente, in questa declinazione 'tecnica' (lo Stato) di una inclinazione morale (la paura della morte violenta) operata dallo Hobbes di Strauss, gioca un ruolo anche la scienza moderna; in particolare quello di fornire gli strumenti concettuali (per esempio, la riduzione della ragione a calcolo, la teoria della causalità e del moto, la "matematizzazione" della natura materiale) per "portare a compimento" l'operazione filosofico-politica di Hobbes. Lo Stato-Leviatano è la creazione artificiale e razionale – non empirica – che permette l'istituzionalizzazione della scelta morale individualistica e antifinalistica tipica dell'antropologia hobbesiana, che sarà fondativa del liberalismo moderno e dell'età borghese. Ma, proprio a causa del carattere tecnico-scientifico dello Stato moderno, Strauss non avrebbe mai potuto accogliere la sentenza «*auctoritas, non veritas, facit legem*», spesso citata da Schmitt, secondo cui la legge positiva è giuridicamente valida quando è stabilita dall'autorità sovrana, indipendentemente dal suo contenuto di verità. Infatti, a questa tesi, Strauss avrebbe opposto proprio le argomentazioni di Socrate contro Trasimaco contenute nella *Repubblica* – e infatti, non a caso, è proprio Platone il punto di riferimento privilegiato di Strauss nelle sue *Anmerkungen* contro Schmitt, dove il giovane ebreo tedesco tende a enfatizzare le differenze tra la filosofia e la politica, rifiutando l'identificazione moderna tra ragione e potenza che si fonda su una decisione immanente della volontà umana.

### 5. La storia della filosofia come filosofia politica

La struttura teorica di questa ricerca nasce dalla consapevolezza della diretta rilevanza filosofico-politica della ricerca storica e storiografica – al di là di ogni implicazione determinata dai modelli interpretativi della storia sociale. Infatti, sia Schmitt che Strauss, nelle loro interpretazioni hobbesiane, hanno creato dispositivi di ricerca storica e di interpretazione storiografica intorno a una precisa idea delle questioni filosofiche e politiche aperte nella loro epoca: la ricostruzione della filosofia politica di Hobbes non si presenta dunque 'solo' come una ricerca di carattere storico, tesa ad accertare le verità del passato, ma si presenta come una forma di ritorno alla fondazione della modernità attraverso una "decostruzione" della politica moderna che mira a rintracciare la genesi e i caratteri che ne hanno determinato prima lo sviluppo e successivamente la crisi. Non solo: anche la stessa vicenda relativa alla fortuna di Hobbes in Germania indica la rilevanza filosofico-politica della ricerca storica e della ricostruzione storiografica. Risulta infatti del tutto impensabile credere che la 'scoperta' di Hobbes nella Germania guglielmina e nella Repubblica di Weimar sia un fatto da confinare, in senso stretto, all'interno della storia delle idee. Per gli autori tedeschi che si trovano alle prese con le questioni poste dalla crisi della modernità (in particolare la crisi del razionalismo e della statualità), l'opera di Hobbes rappresenta infatti uno degli snodi centrali per la comprensione della genesi della filosofia politica moderna. Il lavoro storico, la ricostruzione storiografica e il pensiero teoretico si rivelano in tal modo indissociabili: le interrogazioni sulla modernità nascono dalla riflessione sulla situazione presente per essere sviluppate, attraverso l'acquisizione di strumenti storico-critici, con lo studio degli autori classici, allo scopo di ritornare infine ad una nuova comprensione della situazione presente. Se la ricerca storica non vuol essere semplicemente una raccolta di materiali, essa ha bisogno di uno stretto confronto con i problemi del presente. La ricerca filosofica in questo caso procede attraverso la ricostruzione della struttura di alcuni testi del passato, disegnando linee di dialogo e alberi ge-



neologici tra filosofi che provvedono a costruire nuovi percorsi storiografici, la cui rilevanza è direttamente filosofica. Si crea così uno stretto intreccio tra analisi teorica (intesa in modo non 'astratto', cioè con una concreta determinazione) e analisi storica (intesa nella sua radicale criticità), fino quasi a giungere a determinare un'identità tra filosofia politica e storia della filosofia. Le aporie e le contraddizioni del pensiero moderno possono così essere criticamente comprese nella loro radicalità solo attraverso la consapevolezza relativa alla loro genesi, resa possibile soprattutto attraverso la ricostruzione del problema originario del mondo moderno. Da questo punto di vista, il problema filosofico riemerge nella storia della filosofia che esprime l'impegno teoretico della ricerca filosofico-politica.

Non a caso, dunque, Schmitt si rivolge a Hobbes per comprendere la successione delle fasi che il pensiero moderno ha attraversato intorno ad alcune questioni politiche e giuridiche (per esempio intorno ai temi della sovranità, della rappresentanza e della persona giuridica), centrali per la definizione della dimensione teologico-politica che fonda l'unità e la forma politica; delle ragioni che hanno condotto alla cesura tra "politico" e statualità; infine, delle condizioni fondative di un nuovo *nomos* della terra. Quindi, la teoria politica hobbesiana funge in Schmitt da diretto punto di riferimento *teorico*, non solo storico, per la riflessione sulle questioni del presente – anche se il giurista tedesco è ben attento a evitare precipitose "attualizzazioni". Come Strauss, anche Schmitt sottolinea quanto sia determinante, per la corretta comprensione della teoria politica hobbesiana, lo stretto riferimento ai testi: infatti, proprio nel caso di un grande pensatore come Hobbes, vissuto nell'epoca del manierismo caratterizzata dal vigoroso uso di allegorie e figure simboliche, è necessario evitare di cadere nella tentazione di comprendere Hobbes meglio di quanto egli stesso si sia compreso, soprattutto per evitare di giustificare con l'idea del "mascheramento" qualsiasi considerazione soggettiva in merito alla forma e al contenuto della filosofia politica hobbesiana. Rispetto a Strauss, il cui intento è chiaramente polemico nei confronti di ogni impostazione storicistica, cambiano le motivazioni e le pro-

spettive con cui Schmitt considera l'importanza del riferimento al testo. Scrive infatti il giurista tedesco in una sua recensione del libro hobbesiano di Francis Campbell Hood:

Il totalitarismo del XX secolo ha indotto ad alcune precipitose attualizzazioni che hanno fatto del *Leviathan* di Hobbes una sorta di manifesto, appunto, del totalitarismo. A fronte di ciò, lo stretto attenersi di Hood al *testo autentico* ha spesso l'effetto di un benefico farmaco che fa passare la sbornia. Tuttavia, *non possiamo limitarci* a ciò. Va da sé che in primo luogo si debba chiarire *che cosa* Hobbes abbia *veramente* detto, ma la questione immediatamente successiva è che cosa abbia davvero *inteso* dire: e a tale questione non si può rispondere senza dibattere le problematiche della sua epoca. Senza riflessioni di *storia della filosofia* non sono comprensibili né il senso delle domande che Hobbes si è posto, né il senso delle risposte. E ciò vale anche per un'interpretazione che voglia rimanere strettamente aderente all'opera e al sistema di Hobbes [...]. Si fa sentire, fortissimo, il desiderio di sapere con maggiori particolari che cosa Hobbes *avesse propriamente in mente* con il titolo *Leviathan* [...]. Io sono stato per qualche tempo dell'opinione che il titolo abbia avuto per Hobbes soltanto un valore letterario, nello stile di un barocco o di un manierismo forse volutamente ironico [...]. Nonostante ogni ironia, la forza mitica del nome "Leviatano" si impone sempre di nuovo, ed Hobbes ben sapeva il valore delle parole e dei nomi. Per lui, che era nominalista, il mondo dei pensieri e delle rappresentazioni umane non è qualcosa di dato, ma è creato per la prima volta dal "fiat" della parola e del linguaggio [...]. *Sapeva* Hobbes quel che faceva quando pose un'immagine tanto schiacciante, a mò di richiamo, davanti al proprio edificio intellettuale? Un uomo avveduto, sobrio e prudente come lui era in grado di calcolare *l'effetto* che l'uso di una simile immagine avrebbe certamente suscitato sui suoi lettori, esperti conoscitori della Bibbia. Non era forse una vera e propria follia il confondere con un simile drapppeggiamento allegorico la buona impressione prodotta da un'unità politica capace di stabilire la pace? [...]. Sempre nuove ed ulteriori questioni si presentano, appena si considera il *Leviathan* di Hobbes a partire dall'immagine del Leviatano<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> C. SCHMITT, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat», IV, 1965, pp. 53-54; trad. it. *Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del "Leviatano"*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 163-165, corsivo mio.

Schmitt si produce pertanto in un'analisi di storia della filosofia non soffermandosi 'soltanto' sui testi, ma avendo ben presente le questioni psicologiche, simboliche e politiche implicate nella dimensione pubblica della teoria hobbesiana, che in nessun caso è stata controllata direttamente, nei minimi dettagli, dal suo autore. Non a caso, il Leviatano di Hobbes è diventato un simbolo politico di portata "mitica", quindi ormai autonomizzato rispetto alle intenzioni del suo autore. Allora, in Schmitt, la storia della filosofia con rilevanza filosofico-politica non comprende tanto la tradizionale "storia delle idee" incentrata sullo studio delle fonti e dei documenti, quanto la storia della dimensione effettuale e della rilevanza concreta del pensiero politico determinato storicamente. In Schmitt assistiamo dunque alla critica di una storia dello "spirito" e della cultura astratta da una storia politica più complessiva, allo scopo di individuare una "terza via" in grado di superare l'unilateralità della prospettiva idealistica da un lato e materialistica dall'altro, attraverso la ricostruzione del principio organizzatore dell'orizzonte teorico generale.

Avendo di mira lo stesso problema del rapporto tra filosofia e storia della filosofia, Strauss si volge alla *storia* della filosofia politica, dedicandosi negli anni Venti allo studio del conflitto tra filosofia moderna e ortodossia rappresentato in modo significativo nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, motivato non da curiosità erudite o antiquarie, bensì dallo stato di profonda *crisi dei valori* che la filosofia moderna attraversa ad inizio Novecento. Dopo il crollo di tutti i sistemi filosofici, il panorama filosofico-politico che si offriva a un giovane filosofo ebreo tedesco negli anni di Weimar non era certo 'rassicurante': basta fare i nomi di Nietzsche e di Spengler, per rendere visibile il clima spirituale che attraversava la cultura tedesca in quegli anni, dominata da una forte consapevolezza della crisi intorno al senso e al significato della scienza e della politica nel mondo moderno, tra nichilismo e razionalizzazione, tra reificazione e massificazione, tra *Kultur* e *Zivilisation*. In questo senso, non è possibile definire il 'ritorno' di Strauss alla filosofia premoderna (di Maimonide e di Platone) come una forma di desiderio nostalgico, pro-

prio perché egli è perfettamente consapevole che un recupero diretto e immediato delle categorie della filosofia politica classica è impossibile: per quanto tale recupero sia necessario, esso non può essere altro che sperimentale. Non sono le concrete soluzioni offerte dai classici, che non possono essere applicate in via diretta ai problemi posti dalle società moderne, a dover essere recuperate, bensì le *forme* del pensiero filosofico-politico classico. La motivazione che spinge Strauss al recupero degli antichi contro i moderni è dunque di carattere 'ultramoderno'. La riflessione storica è un *mezzo* necessario per il superamento delle aporie della modernità, prima tra tutte quella implicitamente relativistica legata alla definizione del moderno concetto di *cultura*. Strauss ritorna a Platone e a Maimonide nel tentativo di superare le contraddizioni del progetto moderno, portate alla loro piena evidenza da Nietzsche. La comprensione dei rapporti tra *filosofia* e *storia della filosofia* nel pensiero di Strauss riguarda direttamente la sua polemica antistoricistica, attraverso cui distingue tra storia e storicismo, cioè tra una forma di sapere scientifico-narrativo relativo ai fatti e alle idee del passato e una particolare interpretazione filosofica della conoscenza, secondo cui ogni conoscenza è conoscenza *storica*. Filosofia e storia della filosofia non sono la stessa cosa, tuttavia la storia della filosofia può assolvere alcuni scopi e funzioni della filosofia: del resto, la stessa idea di "storia della filosofia" presuppone che alcuni problemi filosofici fondamentali rimangano permanenti attraverso le varie epoche. Un problema di "inadeguatezza delle basi di informazione storica" si trasforma *immediatamente* in un problema di conoscenza teorica, in particolare relativo allo statuto dell'attività filosofica, e viceversa l'inadeguatezza della forma di conoscenza teorica disponibile rende difficile, se non impossibile, una adeguata comprensione storica dell'attività filosofica nelle epoche passate. Risulta necessario verificare con attenzione quali sono le differenze tra le caratteristiche fondamentali di una corretta ricerca storica e i principi filosofici dello storicismo. Infatti, per evitare di rimanere prigionieri di una soggettività storica non giustificata da un punto di vista filosofico, è necessario abbandonare il tentativo di comprendere il passato alla

luce del presente e soprattutto è necessario recuperare la distinzione tra problemi storici e problemi filosofici, abbandonando l'idea di una "storia filosofica universale", in cui i problemi filosofici vengono trasformati in problemi 'storici' relativi al futuro: la comprensione storica è una forma di ricostruzione interpretativa attraverso la quale siamo in grado di comprendere la forma con la quale un autore del passato interpretava i propri contributi. Al contrario, la moderna 'confusione' tra storia e filosofia è strettamente legata alla riformulazione del carattere radicalmente *storico* della filosofia moderna, nel quale è implicita l'idea che tutto il pensiero sia storicamente condizionato. Il punto di vista del filosofo sarebbe dunque privo di validità universale o oggettiva: dato che il pensiero filosofico di tutte le epoche, essendo in sostanza espressione dello spirito del proprio tempo, è egualmente vero, ogni forma di conoscenza è unicamente relativa al presente, e soprattutto ogni verità è valida solo nel proprio periodo storico. Lo storico della filosofia non deve sostituire le proprie idee a quelle degli autori che interpreta, e non deve pretendere di giudicarle senza averle comprese: fare storia della filosofia significa tentare di recuperare forme perdute di conoscenza. Del resto, la possibilità di imparare qualcosa di rilevante importanza filosofica dallo studio dei classici diventa, in un'epoca di declino intellettuale, concreta necessità per il recupero di una piena consapevolezza dei problemi filosofici fondamentali. In questo senso, lo storico della filosofia non deve assumersi 'solo' la responsabilità della correttezza e della oggettività della propria ricerca storica, ma anche e soprattutto la responsabilità di riportare alla luce la *permanenza* dei problemi filosofici, cioè la questione della *verità*: la comprensione storica non può fare a meno della comprensione filosofica.

In un passo dei *Moralia*, Plutarco riporta una 'storia' di Antifane sui discepoli di Platone: «Antifane raccontava scherzando che in una non meglio precisata città le parole appena pronunciate si congelavano per il freddo, e che poi, quando si sgelavano, gli abitanti udivano d'estate ciò che si erano detti d'inverno; così appunto – diceva – capitava ai discorsi rivolti da Platone ai discepoli quand'erano ancora giovani, e cioè che tar-

di e a stento i più li capivano da vecchi. Questo generalmente avviene con la filosofia nel suo complesso». Nel riferire questo aneddoto, Plutarco aveva forse in mente l'idea della filosofia come "forma di vita" e come forma di appartenenza a una scuola; certamente non pensava all'idea di storia della filosofia che, in qualunque accezione noi la intendiamo, è possibile solo in un'epoca post-hegeliana. Che la filosofia abbia una storia non è, infatti, ovvio: prima di Hegel esistono, al massimo, biografie di filosofi ed elenchi 'compilativi' di opinioni dei filosofi (esiste cioè una propedeutica filosofica senza valore filosofico), ma non esiste una storia della filosofia con *significato filosofico* per la filosofia – un significato che è dunque ben diverso da quello rappresentato dalla storia della scienza per la scienza: anche senza considerare la difficoltà teoretica connessa al riconoscimento della filosofia come "oggetto" della ricerca storica, la storia della filosofia non può essere, come invece la storia della scienza, una "paleontologia" filosofica, e nemmeno una storia del "progresso" dello spirito umano. Naturalmente, sarebbe semplicistico voler risolvere il problema rappresentato dal *significato filosofico* dei rapporti tra *filosofia* e *storia della filosofia* senza aver prima definito che cosa si intende per "filosofia" (per esempio, della sua "essenza") da un lato e "storia della filosofia" (per esempio, del suo "oggetto") dall'altro. Tutto ciò comporterebbe una diretta ricaduta sui compiti, per esempio, della storiografia filosofica e dell'ermeneutica filosofica. Tuttavia, questa semplice notazione dimostra quanto sia 'infinito' il compito in questione (che, nel riflettere sul significato filosofico della storia della filosofia, dovrebbe tenere presente le opposte interpretazioni presentate, per esempio, da Hegel e da Dilthey, da Heidegger e da Collingwood, da Croce e da Gramsci, da Gentile e da Dewey, da Strauss e da Gadamer)<sup>10</sup>. Inoltre, sembra necessario notare il

<sup>10</sup> Il dibattito teorico sul rapporto tra storia, filosofia e storia della filosofia è naturalmente vastissimo. Per l'analisi delle più importanti posizioni contemporanee (oltre ai vari classici, tra cui Hegel, Ranke, Brunschvicg, Croce, Gentile e Mondolfo) cfr. R.G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford 1946; trad. it. *Il concetto della storia*, Fabbri, Milano 1966; L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, Glencoe 1952; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990;

problema di fondo che caratterizza la difficoltà della storia della filosofia: lo storico della filosofia deve infatti considerare il valore filosofico delle dottrine del passato, ma allo stesso tempo non può attribuire a nessuna di queste un grado assoluto di verità, pena l'abbandono del mestiere di storico. Si ritrovano qui le tracce di una ulteriore difficoltà, quella relativa al rapporto tra storia (intesa come ricerca di verità "transitorie" e "particolari") e filosofia (intesa come ricerca di verità "immutabili" e "universali"); il metodo storico, attento all'originalità del "fatto", non può dunque, da solo, permettere la realizzazione degli obiettivi della storia della filosofia, né fornire la chiave per la comprensione della conciliazione tra storia e filosofia realizzata di fatto dalla storia della filosofia. Contenendo al proprio interno un'intima contraddizione, la storia della filosofia costituisce dunque un problema filosofico che ha per oggetto non l'"essere" o il "mondo", ma la filosofia stessa, di cui mette in crisi la pretesa di universalità attraverso la soggettivazione di ciò che, per sua natura, pretende di essere oggettiva, cioè la verità filosofica. Di fronte a tale difficoltà, Hegel approda all'idea di una storia non soggettiva 'risolvendo' la storia della filosofia in filosofia, distruggendo però la storicità stessa dei sistemi filosofici. Collingwood, come molti altri autori vicini alla tradizione storicistica, approda invece all'idea di una radicale condizionatezza stori-

A. MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1967; O. BRUNER, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968<sup>2</sup>; trad. it. parziale *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e pensiero, Milano 1970; M. RICHTER, *Essays in Theory and History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1970; J. RITTER (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 1971 ss.; J.G.A. POCKOCK, *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Atheneum, New York 1971 (Chicago University Press, Chicago 1990<sup>2</sup>); trad. it. *Politica, linguaggio e storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1990; M. GUEROUlt, *Dianoématique. II. Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris 1979; R. KOSELLECK (hrsg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979; R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1979; trad. it. *Futuro passato*, Marietti, Genova 1986; J.J.E. GRACIA, *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*, State University of New York Press, Albany 1992; M. RICHTER, *The History of Political and Social Concepts*, Oxford University Press, New York 1995; H. LEHMANN - M. RICHTER, *The Meaning of Historical Terms and Concepts*, German Historical Institute, Washington 1996; Q. SKINNER, *Visions of Politics. I: Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

ca della filosofia: la filosofia è storica perché l'uomo è storico, e dunque la storicità è la condizione di possibilità del discorso filosofico. Malgrado tutte queste difficoltà, rimane comunque l'impressione di un complesso rapporto tra filosofia e storicità, ovvero: il discorso filosofico come forma di comprensione e di sapere sembra richiedere necessariamente l'assunzione di questioni divenute ormai "storiche" – e tutto ciò indipendentemente da un approccio al problema dettato da argomentazioni tipiche dello storicismo o del materialismo storico<sup>11</sup>. Il sapere filosofico, quando agisce, sembra agire in maniera solo *mediata*, visto che la filosofia prepara un'interrogazione essenzialmente e necessariamente *inattuale*: «E questo sia perché la filosofia si spinge molto più avanti del suo presente attuale, sia perché essa ricongiunge il proprio presente al suo remoto e principiale passato. In ogni caso la filosofia permane un genere di sapere che non solo non si lascia attualizzare ma, al contrario, sottopone alla propria misura il tempo. La filosofia è, per sua essenza, inattuale: essa appartiene infatti a quel genere di cose il cui destino è di non trovare mai una immediata risonanza nel presente, e anche di non doverla mai incontrare»<sup>12</sup>. Tuttavia, continua Heidegger, «quanto è ora inattuale avrà il suo tempo adatto». Solo così le filosofie del passato, che nascono *nel* "tempo" ma che vanno *al di là* del "tempo", possono essere allo stesso tempo "passate" e "presenti".

<sup>11</sup> Per l'analisi del rapporto tra filosofia e storia della filosofia non risulta infatti necessario accettare l'impostazione che di esso fornisce, per esempio, Antonio Gramsci: «Non si può separare la filosofia dalla storia della filosofia e la cultura dalla storia della cultura. Nel senso più immediato e aderente, non si può essere filosofi, cioè avere una concezione del mondo criticamente coerente, senza la consapevolezza della sua storicità, della fase di sviluppo da essa rappresentata e del fatto che essa è in contraddizione con altre concezioni o con elementi di altre concezioni. La propria concezione del mondo risponde a determinati problemi posti dalla realtà, che sono ben determinati e "originali" nella loro attualità. Come è possibile pensare il presente e un ben determinato presente con un pensiero elaborato per problemi del passato spesso ben remoto e sorpassato? Se ciò avviene, significa che si è "anacronistici" nel proprio tempo, che si è dei fossili e non esseri modernamente viventi. O per lo meno che si è "compositi" bizzarramente» (A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. II, pp. 1376-1377).

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953; trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 20.

## Capitolo Primo

### CRISI E CRITICA DEL LIBERALISMO MODERNO: LEO STRAUSS CONTRO CARL SCHMITT

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* (*Ernst*), 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” [...]. 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 [...]. Qui, amicizia ed ostilità vengono semplicemente contabilizzate e accade come nel gioco degli scacchi, in cui il contrasto fra bianchi e neri non ha più nulla a che fare con l’amicizia e 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 ancora preso chiara coscienza nel clima allora dominante della filosofia tedesca del lavoro<sup>1</sup>.

Con queste parole Carl Schmitt, in occasione della nuova edizione (1963) del suo libro sul concetto di politico, intende rispondere alle obiezioni che Leo Strauss, trent’anni prima, aveva sollevato nei confronti della terza edizione di *Der Begriff des Politischen*<sup>2</sup>. Le obiezioni straussiane – il cui baricentro teoretico

<sup>1</sup> C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, pp. 120-121; trad. it. *Il concetto di “politico”*, in ID., *Le categorie del “politico”*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 138n-139n.

<sup>2</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Mün-

era situato nella discussione critica dei presupposti della *Kulturphilosophie* da cui lo stesso Schmitt non riusciva a distaccarsi – erano rivolte alla verifica del “carattere fondamentale”, della *Selbstverständlichkeit*, della categoria del politico elaborata da Schmitt e che, negli anni Trenta, si trovava al centro del dibattito filosofico-politico sulla “sistematica del pensiero liberale”<sup>3</sup>.

chen-Leipzig 1932; L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt "Der Begriff des Politischen"*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, pp. 732-749 (ora in Id., *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. MEIER, Metzler, Stuttgart 2001, pp. 217-238); trad. it. *Note sul concetto di politico in Carl Schmitt*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Angeli, Milano 1988, pp. 315-332 (ora in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. 379-399). – Sull'interpretazione del rapporto tra Strauss e Schmitt cfr. M. SURDI, *Critica della categoria del politico: 1932-1937*, in «Aut-Aut», 1979, n. 170-171, pp. 197-228; H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart 1988 (1998<sup>2</sup>); M. PICCININI, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., pp. 193-233; S. SHELL, *Meier on Strauss and Schmitt*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 219-223; M.D. YAFFE, *Autonomy, Community, Authority: Hermann Cohen, Carl Schmitt, Leo Strauss*, in D.H. FRANK (ed.), *Autonomy and Judaism*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 143-160; J.P. MCCORMICK, *Fear, Technology and the State. Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany*, in «Political Theory», XXII, 1994, pp. 619-652; H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart 1994, pp. 107-186; S. SHELL, *Taking Evil Seriously: Schmitt's "Concept of the Political" and Strauss's "True Politics"*, in K.L. DEUTSCH - W. NIGORSKI (eds.), *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994, pp. 175-193; C. GALLI, *Genealogia della morale. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 780 ss.; R. HOWSE, *From Legitimacy to Dictatorship, and Back Again. Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt*, in «Canadian Journal of Law and Jurisprudence», X, 1997, pp. 77-103; M.E. VATTER, *Taking Exception to Liberalism*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», XIX-XX, 1997, pp. 323-344; P.F. WAGNER, *The Return of the Repressed? On Carl Schmitt and Leo Strauss as Contemporaries*, in «Political Science», XLVIII, 1997, pp. 223-231; C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 137-169; A. LASTRA, *La naturalità della filosofia politica. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Res Publica, Murcia 2000, pp. 81-116.

<sup>3</sup> Numerose sono le critiche (soprattutto in merito alla dimensione irrazionalistica ed esistenzialistica della categoria del “politico”) che vengono rivolte all'opera di Carl Schmitt – in modo particolare relativamente a *Der Begriff des "Politischen"* – già nei primi anni Trenta: cfr. S. MARCK, *“Existenzphilosophische” und idealistische Grundlegung der Politik*, in «Die Gesellschaft», IX, 1932, pp. 441-450; H. KUHN, *Carl Schmitt, "Der Begriff des Politischen"*, in «Kant-Studien», XXXVIII, 1933, pp. 190-196; H. MARCUSE,

Agli occhi di Schmitt, così come a quelli di Strauss, il liberalismo rappresenta la compiuta espressione filosofico-politica della modernità con cui è necessario confrontarsi. Contro la negazione liberale del politico, Schmitt intende riaffermare la posizione (*Position*) del politico proprio perché «il concetto di Stato presuppone il concetto di politico»<sup>4</sup>. La contestazione delle aporie del sistema di pensiero liberale non viene da Schmitt collegata alla ricerca di una “verità eterna”, ma ad una situazione spirituale e politica *concreta*, quella presente e attuale della neutralizzazione e della spoliticizzazione, che non è tanto il risultato, sia esso casuale o necessario, del processo moderno, quanto *il fine (Ziel)* di tale processo, caratterizzato dalla volontà di produrre l'ordine (*Ordnung*) politico su base razionale: la negazione liberale del politico però non è riuscita a eliminare il politico, ma solo a occultarlo, rendendo difficile la sua corretta comprensione. Risulta dunque necessario, per lo Schmitt di Strauss, tentare di sostituire il sistema di pensiero liberale con un altro sistema di pensiero – che però, tuttora, non si presenta all'orizzonte, malgrado la crisi del liberalismo – che *riconosca* il politico e che, su questa via, riporti luce sulla questione dell'“ordine delle cose umane”, e quindi sullo Stato. Ecco dunque le ragioni del rifiuto schmittiano di determinare il politico come un *nuovo ambito concreto* che possa affiancare, nella sua specificità, le altre sfere (autonome) dell'agire e del pensiero umano: la distinzione amico-nemico non è equivalente, non è analoga e non è omologa alle distinzioni economiche, morali, scientifiche o estetiche, e anzi essa risulta essere fondativa rispetto a tutte le altre distinzioni, che perdono così la propria dimensione di autonomia (*Autono-*

*Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», III, 1934, pp. 161-194 (trad. it. *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, in Id., *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969, pp. 3-41); D. CANTIMORI, *La politica di Carl Schmitt*, in «Studi germanici», I, 1935, pp. 472-489; H. FIALA (pseudonimo di K. LÖWITZ), *Politischer Deizisionismus*, in «Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», IX, 1935, pp. 101-123 (rielaborato in *Der okkasionelle Deizisionismus von C. Schmitt*, in K. LÖWITZ, *Gesammelte Abhandlungen, Kohlhammer*, Stuttgart 1960, pp. 93-126; trad. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, pp. 113-161).

<sup>4</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des "Politischen"*, cit., pp. 20 ss.; trad. it. pp. 101 ss.

mie) e di isolamento. Tuttavia, malgrado la tesi schmittiana sia condizionata dalla polemica – fondata sull’“esistenza politica concreta” – con il liberalismo, o forse proprio per questo, è abbastanza evidente, agli occhi del giovane Strauss, l’ambivalenza della posizione schmittiana, che – pur volendo criticare il sistema dei *Kulturgebiete* – non riesce a liberarsi completamente dall’uso delle categorie di pensiero neokantiano, confermando così la sua permanenza all’interno dell’orizzonte di pensiero determinato dal liberalismo moderno, soprattutto quando discute la questione del *criterio* del politico (cioè la distinzione amico-nemico, da intendersi in senso *pubblico*, non “privato”) per ‘analogia’ con i criteri degli «ambiti relativamente autonomi del pensiero e dell’agire dell’uomo», riducendo la questione dell’*essenza* (*Wesen*) del politico alla questione della *specificità* (*Spezifischen*) del politico, strettamente legata alla questione del *genere* (*Genus*), che corrisponde al concetto liberale di *cultura* (*Kultur*), all’interno del quale lo specifico del politico deve essere determinato<sup>5</sup>:

<sup>5</sup> Su questo tema, relativo al rapporto tra l’autonomia scientifica della categoria del “politico” e il suo significato ‘operativo’ in un’ottica polemica antiliberal, ritornerà lo stesso Schmitt nell’edizione del *Begriff des “Politischen”* del 1963, cercando di rispondere, più o meno direttamente, proprio all’obiezione di Leo Strauss relativa alla questione della dipendenza della categoria del politico dal sistema di pensiero degli “ambiti” elaborata dalla *Kulturphilosophie*: «L’autonomia (*Selbständigkeit*) 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 e unificazioni preconcepite che ormai controllano tale considerazione accettando come valida solo la loro prospettiva. Chi è in lotta con un nemico assoluto [...] 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 [...]. 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 nichilismo. Nelle drastiche alternative delle discipline accademiche tradizionali, amico e nemico vengono o demonizzati o normativizzati, oppure tradotti, in base a una filosofia dei valori, nella polarità di valore (*Wert*) 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 [...] diventano un’apparente alternativa di *partners*, calcolabili e manipolabili. Lettori attenti del nostro saggio, come Leo Strauss e Helmut Kuhn, hanno egualmente 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 de-

Schmitt rinuncia esplicitamente a dare una “definizione esauriente” del politico. Egli fin dall’inizio intende la questione dell’“*essenza* del politico” come la questione della *specificità* del politico. Certo non perché consideri già fornita di risposta o irrilevante la questione del “genere” (*Genus*), all’interno del quale deve essere determinata la differenza specifica del politico; al contrario, proprio sulla base di un profondo sospetto verso la risposta che è oggi più ovvia, Schmitt si apre la strada verso una risposta originaria alla questione del “genere”, proprio mentre conduce *ad absurdum* la risposta oggi più ovvia sul fenomeno del politico. Nonostante tutte le contestazioni, la risposta propriamente liberale, ancor oggi più ovvia, alla questione del “genere”, al cui interno è necessario determinare la particolarità del politico, e dunque dello Stato, recita: questo “genere” è la “cultura”, cioè la totalità “del pensiero e delle azioni dell’uomo”, che si divide in “diversi ambiti (*Sachgebiete*), relativamente autonomi”, in “province culturali” (*Kulturprovinzen*) (Natorp)<sup>6</sup>.

Il politico non è però una delle tante “province culturali” di matrice neokantiana. La distinzione amico-nemico non equivale, secondo Schmitt, ad alcuna altra distinzione: non a caso la dimensione *fondamentale* del politico rappresenta il più alto grado di intensità del contrasto tra gruppi, perché si riferisce alla reale possibilità della morte fisica. Risulta così evidente che, nell’interpretazione straussiana, «la comprensione del politico implica in Schmitt una critica radicale almeno del concetto dominante di cultura», il cui esito dovrà essere la formulazione di un nuovo concetto di cultura, fondato sullo specifico del politico, proprio perché il politico – all’interno del quale prevale nettamente la figura e il ruolo del nemico –, nel suo essere il “caso di emergenza” (*Ernstfall*) irriducibile alla logica degli “ambiti”, è fundamentalmente decisivo. La questione del *genere* all’interno del quale la specificità del politico deve essere formulata ripete dunque l’esigenza di sostituire il sistema di pensiero liberale.

L’attenzione di Strauss, nella sua lettura del *Begriff des “Po-*

gli ambiti di fatto” (*Autonomie der Sachgebiete*) o degli “ambiti di valore” (*Wertgebiete*)» (C. SCHMITT, *Der Begriff des “Politischen”*, cit., p. 118; trad. it. p. 110n).

<sup>6</sup> L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 734; trad. it. p. 317, traduzione modificata. Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des “Politischen”*, cit., pp. 26-28; trad. it. pp. 108-110.

*litischen*”, si appunta in modo particolare intorno all’origine e alla struttura del paradigma liberale contestato da Schmitt: la rivendicazione della specificità del politico viene collegata in modo strutturale alla polemica antiliberale e al tentativo di superare il paradosso liberale di un “politico” *antipolitico*. Questa critica non traspare però, da un punto di vista teoretico, nel concetto schmittiano di *cultura*. Infatti, malgrado la sua critica renda visibile il problema relativo all’autonomia dei diversi “ambiti”, delle diverse “province culturali”, e quindi il problema relativo all’autonomia del concetto dominante di cultura, essa non riesce a rimuovere la tesi che considera la cultura come il centro di riferimento in grado di determinare la totalità dell’agire e del pensiero umano. Lungo una tradizione che dalle *Geisteswissenschaften* porta alle *Kulturwissenschaften* (e che Strauss interpreta come propedeutica dello *storicismo*) la cultura si presenta come articolazione di autonomie perché essa stessa si presenta come *autonoma*:

Secondo il concetto dominante di cultura, “autonome” non sono solo le singole “province culturali”, tra loro reciprocamente, ma lo è innanzitutto la “cultura” intesa come “tutto”, come creazione sovrana (*souveräne Schöpfung*) e “produzione pura” (*reine Erzeugung*) dello spirito (*Geist*) umano. A causa di questa interpretazione si dimentica che la “cultura” presuppone sempre qualcosa che verrà portato a “cultura”: cultura è sempre *cultura della natura*. Ciò originariamente significa: la cultura dà forma alle disposizioni naturali; essa è accurato trattamento della natura – non importa se della terra o dello spirito umano – e *obbedisce* proprio per questo alle direttive che fornisce la natura stessa<sup>7</sup>.

Nell’interpretazione straussiana, “cultura della natura” può significare, e in origine significava, che la cultura consiste in un accurato trattamento della natura secondo i principi che la natura stessa determina. Oppure può significare, e dopo Francis Bacon significa, che la cultura non è tanto cura (*Pflege*) della natura, quanto lotta (*Kampf*) contro di essa. Nei due casi, nei quali comunque la cultura è sempre *cultura della natura*, è decisiva

<sup>7</sup> L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 736; trad. it. p. 319, traduzione modificata.

l’immagine che l’uomo ha della natura, se essa sia ordine che funge da modello, o disordine da abbandonare radicalmente. A partire dall’immagine della natura come disordine, la moderna concezione liberale ha inizialmente fondato l’idea di cultura come *opposizione* alla natura, per poi giungere a considerare la cultura come “valore” (*Wert*) in sé autonomo, come sovrana creazione dello spirito, come totalità dell’attività umana, finendo per ‘dimenticare’ la stessa esistenza della natura. Ma, in riferimento alla natura *umana*, se il fondamento della cultura è lo stato di natura, è Hobbes che, nell’interpretazione straussiana, ha per primo determinato lo specifico concetto *moderno* di cultura, visibile nella concezione dello stato civile come *opposizione* allo stato di natura: in questa prospettiva, “lo Stato presuppone il politico” equivale a “lo stato civile (la cultura) presuppone lo stato naturale”<sup>8</sup>. La caratterizzazione hobbesiana dello stato di natura ha naturalmente valore critico, in vista di un suo superamento attraverso il disciplinamento (*Disziplinierung*) razionale delle volontà e dei desideri degli uomini: per il filosofo inglese la negazione dello stato naturale significa pace e sicurezza (*Sicherung*) della vita attraverso la costituzione dello Stato, che permette benessere e arricchimento in un quadro di misurata li-

<sup>8</sup> È evidente che Strauss intende come presupposto della cultura la *natura umana*. Il problema diventa dunque quello della naturale socialità umana, della naturale convivenza degli uomini, attraverso l’analisi dei modi con cui l’uomo entra in relazione con i suoi simili prima dell’elaborazione di qualsiasi forma culturale. È dunque la concezione hobbesiana dello stato di natura come *status belli* a rappresentare, nei termini di una *opposizione* allo stato civile, il fondamento di ogni cultura. Agli occhi di Strauss, Hobbes è stato il primo a dare una risposta specificamente *moderna* al problema filosofico della vita umana, cioè al problema del ‘giusto’ ordine sociale: «l’ideale di civiltà nella sua forma moderna, l’ideale sia dello sviluppo borghese-capitalistico sia del movimento socialista, fu fondato ed esposto da Hobbes con una profondità, chiarezza e sincerità mai raggiunte prima o in seguito» (L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1936, p. 1; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in ID., *Che cos’è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, p. 131). Su questo tema Strauss ritornerà anche a distanza di anni, sostanzialmente confermando l’attribuzione a Hobbes della fondazione dell’idea moderna di cultura: «La radice storica del nostro concetto di “cultura” risiede nel fondamentale cambiamento del significato di “natura” che è diventato evidente nel XVII secolo, in particolare nel concetto hobbesiano di stato di natura» (L. STRAUSS, *On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy*, in «Social Research», XIII, 1946, pp. 355-356).



bertà. Agli occhi di Strauss, è Hobbes il fondatore dell'*ideale moderno* di civilizzazione (*Zivilisation*) intesa come "convivenza su base razionale dell'umanità" che lavora e produce con l'aiuto del progresso scientifico: su questa via l'umanità è destinata a diventare una "comunità di consumo e di produzione" (*Konsum- und Produktivgenossenschaft*). Il riferimento a Hobbes fonda dunque la legittimità del tentativo schmittiano di porre la specificità del politico in contrapposizione a tutti gli altri *Kulturgebiete*, risolvendo così il problema del "genere" all'interno del quale va definita la differenza specifica del politico: il politico è uno *status* umano, anzi è *lo status* in quanto *status* naturale, estremo e fondamentale. Il politico, in quanto definizione non polemica della condizione umana intesa come contrapposizione e conflitto sempre potenziale<sup>9</sup>, si pone perciò, agli occhi di Strauss, come primo passo – necessario, ma non sufficiente – per una critica del concetto *moderno* di cultura. La condizione propriamente politica, che viene affermata da Schmitt attraverso una rivendicazione polemica in linea di principio antiliberale, possiede le caratteristiche dello *status belli*, cioè simili a quelle dello stato naturale hobbesiano, che però nel filosofo inglese deve essere *negato*<sup>10</sup>: per Strauss, bisogna dunque aver chiaro che in base ai parametri schmittiani, Hobbes è il pensatore "antipolitico" per eccellenza (intendendo il "politico" in senso schmittiano), visto che, al contrario, Schmitt contrappone alla negazio-

<sup>9</sup> La differenza tra lo stato naturale hobbesiano e lo *status belli* di Schmitt consiste nel fatto che per il filosofo inglese i protagonisti del conflitto sono individui "separati" (anche se rimane aperta la questione del diritto internazionale), mentre per il giurista tedesco sono unioni e raggruppamenti, cioè l'essere *immediatamente in comune* (*Gesamtheit*) degli uomini. Inoltre, lo Stato in Hobbes può richiedere ai cittadini un'obbedienza (*Gehorsam*) non in contraddizione con il diritto naturale alla conservazione della vita, mentre in Schmitt l'essenza del legame politico consiste nella possibilità di richiedere agli appartenenti di essere disposti alla morte. Sulla "polemicità" della categoria del politico e sul carattere specifico del concetto di nemico cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des "Politischen"*, cit., pp. 28-40, 45-54; trad. it. pp. 110-123, 129-137.

<sup>10</sup> «Hobbes contrassegna lo *status naturalis* semplicemente come *status belli* [...]. Ciò significa nella terminologia schmittiana: lo *status naturalis* è la condizione propriamente politica [...]. Il politico, portato da Schmitt a valere come fondamentale, è lo "stato di natura" su cui si fonda ogni cultura: Schmitt rivaluta il concetto hobbesiano di stato di natura» (L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 737; trad. it. p. 320).

ne dello stato naturale la posizione del politico. Strauss legge dunque il contrasto tra Hobbes e Schmitt nei termini di un contrasto tra negazione del politico e affermazione del politico, tra "civilizzazione" e "politico"<sup>11</sup>: non a caso, il filosofo inglese è stato il primo a dare una giustificazione radicale dei principi liberali, cioè dell'*individualismo borghese*, dando una risposta al problema della 'giusta' vita dell'uomo e del 'giusto' ordine della società attraverso l'elaborazione del concetto di *diritto*, inteso come rivendicazione individuale inalienabile:

Il diritto alla sicurezza della "nuda" vita, in cui è racchiuso il diritto naturale di Hobbes, ha del tutto il carattere di un diritto umano inalienabile, cioè di una *rivendicazione* (*Anspruch*) dei singoli che precede lo Stato e che determina il suo scopo (*Zweck*) e i suoi limiti (*Grenzen*); la fondazione hobbesiana della rivendicazione giusnaturalistica alla sicurezza della "nuda" vita determina l'inizio dell'intero sistema dei diritti umani nell'ottica del liberalismo, posto che essa non lo renda perfino necessario. Hobbes si distingue dal "compiuto" liberalismo solo e proprio perché egli sa e vede *contro* cosa l'ideale liberale di civilizzazione deve combattere fino in fondo: non solo contro corrotte disposizioni (*verderbte Einrichtungen*), non solo contro cattive volontà di un ceto dominante, ma contro la naturale malvagità dell'uomo (*natürliche Bosheit des Menschen*); alla natura illiberale dell'uomo, egli oppone, in un mondo illiberale, la fondazione del liberalismo, mentre i suoi successori, inconsapevoli dei suoi presupposti (*Voraussetzungen*) e dei suoi scopi (*Ziele*), confidano nell'originaria bontà della natura umana, fondata sulla creazione (*Schöpfung*) e sulla provvidenza (*Vorsehung*) divina, oppure nutrono speranze, sul terreno della neutralità delle scienze naturali, di un perfezionamento (*Verbesserung*) della natura umana, in vista del quale l'esperienza degli uomini su se stessi non fornisce alcuna giustificazione. Hobbes cerca di superare lo stato di natura, partendo *dalla considerazione* dello stato di natura, nei limiti in

<sup>11</sup> Non a caso dunque, secondo Strauss, nell'analisi della categoria del politico Schmitt trascura la costitutività del rapporto di amicizia: «Ogni raggruppamento umano si cerca innanzitutto degli amici, dunque *ha* innanzitutto amici poiché esso ha già dei nemici. "L'essenza dei rapporti politici consiste nel riferimento ad una *contrapposizione* concreta". "Nemico" ha dunque la preminenza su "amico", perché al concetto di nemico – e non già al concetto di amico come tale – appartiene l'eventualità di una lotta che si situa nel campo della possibilità reale e dell'eventualità della guerra» (L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 736; trad. it. pp. 318-319).

cui esso si lascia superare, mentre i suoi successori hanno un'immagine sognante dello stato di natura, oppure lo dimenticano sulla base di una presunta più profonda comprensione della storia e dell'essenza dell'uomo. Ma [...] quel sogno e questo oblio sono in fondo solo la conseguenza della negazione dello stato di natura, dell'affermazione della civilizzazione, che è stata inaugurata da Hobbes. Se è vero che la definitiva autocoscienza del liberalismo è la filosofia della cultura, possiamo concludere che il liberalismo inviluppato nella sicurezza di un mondo della cultura dimentica il fondamento della cultura, lo stato di natura, cioè la natura umana nella sua pericolosità (*Gefährlichkeit*) e nel suo essere in pericolo (*Gefährdetheit*)<sup>12</sup>.

Naturalmente la filosofia politica hobbesiana, nel suo essere un'*anticipazione* del sistema dei diritti umani, non teme di confrontarsi con la questione della naturale malvagità e pericolosità della natura umana, la quale invece tende ad essere dimenticata con il progressivo sviluppo delle teorie politiche liberali, le quali del resto non fanno che portare al loro logico compimento i presupposti dell'ideale hobbesiano di civiltà attraverso un mutamento di segno nella considerazione della questione antropologica, a partire dalla possibilità del *perfezionamento* della natura umana. In questo senso, è evidente che, intorno al problema dei fondamenti del liberalismo, l'attenzione di Strauss non è tanto rivolta alla teoria politica schmittiana o alle varie forme del liberalismo contemporaneo o della *Kulturphilosophie*, quanto alla filosofia politica hobbesiana, perché è Hobbes, e non altri, che fonda il liberalismo in un mondo non liberale a partire dalla considerazione dello stato di natura: «una critica radicale del liberalismo è possibile solo sulla base di una corretta comprensione di Hobbes».

Se il liberalismo trascura la pericolosità della natura umana su cui si fonda lo stato civile, cioè il presupposto di ogni "cultura", Schmitt, nella sua lotta contro il liberalismo, risale a Hobbes per negare la negazione dello stato naturale su cui si fonda il liberalismo. In questa prospettiva antropologica l'uomo viene

<sup>12</sup> L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., pp. 738-739; trad. it. p. 321-322, traduzione modificata.

rappresentato come *naturalmente* cattivo<sup>13</sup>. Questa affermazione schmittiana può però avere vari significati: essa può essere intesa come corruzione e avere così valore morale (*moralisch*), oppure può apparire come umana debolezza e impotenza, riferendosi così all'irrazionalità e all'istintualità intesa come *pericolosità*. La cattiveria può infatti essere corruzione morale, ma può anche essere debolezza animale o pericolosità naturale, cioè cattiveria *innocente*. L'uomo è dunque cattivo per natura, ma qui cattiveria indica *egoismo* naturale, innocente, e non *peccato*. L'opposizione tra cattiveria e bontà perde così il suo senso profondo proprio nel momento in cui la bontà diventa un 'momento' della cattiveria intesa come cattiveria innocente. A questo proposito, Strauss ha molto da dire soprattutto intorno alla filosofia politica di Hobbes, in particolare intorno alla sua concezione dello stato di natura. Le relazioni umane nello stato naturale sono determinate dalle reciproche rivendicazioni soggettive: non esistono obbligazioni vincolanti in modo incondizionato prima dell'atto di consenso al trasferimento dei diritti alla sovranità dello Stato. La legge è obbligazione, ma l'obbligazione nasce solo attraverso un contratto tra uomini liberi. Agli occhi di Strauss, questa concezione dello stato naturale presuppone la negazione della creazione e della *provvidenza*, nel proporre la descrizione di una natura come principio di disordine che, lungi dal fornire modelli per l'ordine politico, abbandona l'uomo nell'indifferenza e nella 'miseria' da cui egli può liberarsi solo attraverso l'*educazione*. Del resto, la concezione della vanità quale naturale appetito dell'uomo, connotata come moralmente ingiusta, dimostra la naturale cattiveria umana, dato che il piacere viene collegato al riconoscimento del trionfo sugli altri. Ma una tale cattiveria, pur non essendo identica all'*innocente* e naturale malvagità animale, è essa stessa pericolosità *innocente*, e soprattutto non può essere *peccato*, proprio perché non esiste una legge vincolante nello stato di natura: il fatto politico fondamentale è il diritto naturale individuale, inteso come rivendicazione *legittima*.

<sup>13</sup> Sulla prospettiva antropologico-politica cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des "Politischen"*, cit., pp. 59-68; trad. it. pp. 143-155.

«Alla negazione liberale del politico Schmitt contrappone la posizione del politico, cioè il riconoscimento (*Anerkennung*) della realtà (*Wirklichkeit*) del politico». Senza voler esprimere giudizi di maggiore o minore desiderabilità (o di riprovazione), lo Schmitt di Strauss vuol solo riconoscere ciò che è, e sempre sarà: il politico, nella sua specificità, è il carattere reale, fondamentale (*Grundcharakter*), della vita umana, non solo possibile, ma anche reale. Il politico è il *destino*. Il politico non può essere considerato in modo “valutativo”, né normativo: il politico – il raggrupparsi degli uomini in “amico” e “nemico” determinato dalla possibilità reale della lotta e della morte – è un *fatto* (*Faktum*) di fronte a cui tutti gli ideali sono solo o astrazioni o contraddizioni (come risulta evidente nella critica schmittiana del pacifismo). Uno stato di completa spolicizzazione non esiste né di fatto, né come possibilità futura: il politico non può essere accettato o rifiutato perché non è un ideale, non è una norma, non costituisce uno scopo razionale. Il riconoscimento del politico come destino dell'uomo, cioè come descrizione (antihobbesiana) *non polemica* del politico<sup>14</sup>, trova la propria giustificazione in una riflessione sul carattere fundamentalmente pericoloso della natura umana. L'affermazione della naturalità del politico come negazione dell'eventualità della fine del politico conduce alla politicità della natura umana, e quindi alla possibilità, realtà e necessità del politico come tesi della problematicità e pericolosità dell'uomo. Non a caso, per lo Schmitt di Strauss, tutte le teorie strettamente politiche presuppongono la naturale cattività umana. “Buono” (*Gut*) e “cattivo” (*Böse*) non sono da prendere in senso morale: “buono” significa “non pericoloso”, “cattivo” equivale a “pericoloso”. La tesi della *pericolosità* (*Gefährlichkeit*) dell'uomo è dunque il presupposto (*Voraussetzung*) del riconoscimento della necessità del politico. Tuttavia, questa argomentazione schmittiana non è, agli occhi di Strauss, convincente: proprio perché la tesi della naturale pericolosità umana non può essere che una “professione di fede antropologica”, il

<sup>14</sup> Per l'interpretazione straussiana della polemica schmittiana contro il pacifismo cfr. L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., pp. 740-741; trad. it. pp. 322-323.

politico non è il “destino” dell'uomo, ma lo è solo fino a quando esiste anche una sola potenziale opposizione politica. Se il politico può essere messo in questione, cioè minacciato o negato, allora esso non è ineluttabile e la sua necessità non è evidente. La posizione non polemica del politico deve dunque essere *qualcosa di più* che il semplice riconoscimento del politico, deve essere una *risposta affermativa* (*Bejahung*) al politico, e quindi alla tesi della pericolosità umana da cui deriva la necessità del governo sul “male”<sup>15</sup>. Non a caso, il tema della pericolosità viene infatti espresso in modo più compiuto dal tema del *dominio* (*Herrschaft*), che è il vero presupposto del riconoscimento schmittiano del politico: il problema della neutralizzazione e della spolicizzazione non è un problema di pacificazione, ma di *sovranità*<sup>16</sup>, e del resto la tesi della naturale pericolosità umana – da non intendere per Schmitt in senso moralmente valutativo – equivale alla *necessità* del dominio. Nell'interpretazione di Strauss, la contrapposizione schmittiana dunque non è tra pacifismo e bellicismo o tra nazionalismo e internazionalismo, ma tra *autorità* (*Autorität*) e *anarchia*, nel quadro di una malvagità umana moralmente innocente in quanto hobbesianamente problematica, ma non peccaminosa. Ma, nel contesto della questione del dominio, l'affermazione della pericolosità come tale non ha un significato politico, bensì *morale*. Nel tentativo di portare a termine una critica radicale del liberalismo, Schmitt dovrebbe dunque contestare l'idea (hobbesiana) della cattività umana “innocente”, e recuperare l'idea di una cattività come corruzione morale (in senso “teologico”) per giustificare la necessità e

<sup>15</sup> Su questo problema cfr. la lettera di Leo Strauss a Carl Schmitt del 4.9.1932 pubblicata in H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”*, cit., pp. 132-133, da cui può essere utile segnalare il seguente passaggio relativo al rapporto tra *condizioni di possibilità* dello Stato e necessità del politico: «L'ultimo fondamento del diritto è l'affermazione della naturale cattività (*Bosheit*) umana; dato che l'uomo è per natura cattivo, il *dominio* (*Herrschaft*) risulta essere necessario. Ma il dominio deve essere solo stabilito, dato che in una unione si trovano solo uomini *contro* – contro altri uomini. Ogni associazione di uomini è *necessariamente* una dissociazione contro altri uomini. La *tendenza* alla dissociazione [...] è data con la natura umana; in questo senso è il destino (*Schicksal*). Tuttavia, il politico così inteso non è il principio costitutivo dello Stato, dell'“ordine”, ma solo la condizione di possibilità dello Stato» (p. 133).

<sup>16</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des “Politischen”*, cit., pp. 54 ss.; trad. it. pp. 137 ss.

la specificità della *decisione (Entscheidung)* politica. Tuttavia, questa inversione, agli occhi di Strauss, non avviene e, inoltre, la cattiveria “animale” ammirata da Schmitt si dimostra essere non un privilegio, bensì una condizione di bisogno che però non viene solo “riconosciuta”, bensì “afferzata”:

La correzione che Schmitt intraprende nei confronti della concezione della cattiveria (*Bosheitsauffassung*) che è di Hobbes e dei suoi successori non solo non basta a questa esigenza, ma addirittura la contraddice. Mentre, in fondo, in Hobbes la “cattiveria” naturale, e quindi innocente (*unschuldig*), è messa in risalto perché possa essere *com-battuta*, Schmitt parla con innegabile *simpatia* della “cattiveria” che deve essere intesa in un senso non-morale. Per contro, questa simpatia non è niente altro che *l'ammirazione* per la forza animalesca (*Bewunderung der animalischen Kraft*) [...]. Inoltre, la sua inadeguatezza si mostra immediatamente, per il fatto che *ciò* che viene ammirato non viene scoperto come un privilegio (*Vorzug*), ma come una carenza (*Mangel*), una condizione di bisogno, specificamente della necessità di dominio (*Herrschaftsbedürftigkeit*). La pericolosità dell'uomo intesa come necessità di dominio può essere compresa adeguatamente solo come indigenza (*Schlechtigkeit*) morale. Ma, se come tale deve essere effettivamente riconosciuta, essa non può essere affermata. Quale senso ha allora l'affermazione del politico? *Perché* Schmitt affermi il politico, prima di *affermarlo*, e lo riconosca non solo come reale o necessario, si mostra chiaramente nella sua polemica contro l'ideale che corrisponde alla negazione del politico. In definitiva, questo ideale non viene mai respinto come utopico da Schmitt, [...] bensì esso viene detestato (*verabscheut*)<sup>17</sup>.

Solo la politica può garantire che il mondo non diventi semplice *intrattenimento*<sup>18</sup>: Schmitt afferma il politico perché

<sup>17</sup> L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., pp. 743-744; trad. it. pp. 326-327, traduzione modificata.

<sup>18</sup> Il termine *Unterhaltung* funge, nell'interpretazione straussiana, da esplicito punto di riferimento della schmittiana inclinazione *morale* in favore del politico: cfr. L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., pp. 743-745; trad. it.: pp. 326-328; C. SCHMITT, *Der Begriff des "Politischen"*, cit., pp. 33 ss.; trad. it. pp. 116 ss. – Come riportato nella citazione schmittiana che apre il presente capitolo, su questo punto Schmitt si preoccupa di fornire una risposta all'obiezione straussiana nella riedizione del 1963 del *Begriff des Politischen*: in verità, non sembra però che la sua precisazione terminologica, seppur teoricamente importante, risolva il problema sollevato da Strauss intorno all'aporia implicita

vede nel politico il caso di emergenza che rende ‘soleenne’ la vita umana, perché *detesta* l'ideale che corrisponde alla negazione del politico. L'affermazione del politico è l'affermazione del *morale* contro ogni spoliticizzazione che, riducendo la contrapposizione a ‘gioco’, nega l'impegno e la serietà della vita. Agli occhi di Strauss, Schmitt respinge l'ideale (hobbesiano) della civilizzazione perché vede in esso minacciata la serietà dell'impegno morale: il liberalismo è “antipolitico” perché valorizza inevitabilmente la neutralità di un mondo definitivamente spoliticizzato e pacificato<sup>19</sup>.

Dalle considerazioni schmittiane sull'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni emerge, nell'interpretazione straussiana, un'ulteriore riflessione: il politico, inteso come destino dell'uomo, è indipendente da ciò che per gli uomini è di volta in volta decisivo. Il problema però, per Strauss, non riguarda tanto il fatto che si combatta, o che si sia cessato di combattere, quanto *intorno a cosa* si combatte: «su che cosa si combatte, questo dipende da che cosa viene considerato importante, decisivo»<sup>20</sup>. In ogni epoca, per lo Schmitt di Strauss, esiste un “ambi-

nel passaggio schmittiano relativo al giudizio morale sull'ideale liberale della spoliticizzazione, evidente nella contemporanea presenza di “fatto” e “valore” nell'affermazione del politico.

<sup>19</sup> Naturalmente Schmitt rifiuterebbe questa riduzione del politico a morale: cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des "Politischen"*, cit., pp. 28 ss.; trad. it. pp. 110 ss. Sulla critica schmittiana della neutralizzazione e dello Stato mondiale cfr. *op. cit.*, pp. 54 ss., 68-78, 88-95; trad. it. pp. 137 ss., 155-165, 176-183. – Per una critica della lettura straussiana di Schmitt sulla questione “ordine delle cose umane” cfr. C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., pp. 784-785.

<sup>20</sup> Sulla questione del *fondamento* del “politico” in Schmitt e in Strauss, Heinrich Meier è attualmente lo studioso le cui ricerche hanno più influenzato la letteratura critica. Numerosi sono i testi in cui, direttamente o indirettamente, Meier ritorna sul rapporto Schmitt-Strauss: cfr. H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*, cit.; *Die Lehre Carl Schmitts*, cit.; *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Metzler, Stuttgart 1996; *Warum politische Philosophie?*, Metzler, Stuttgart 2000; *What is Political Theology?*, in «Interpretation», XXX, 2002, n. 1, pp. 79-91; *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Metzler, Stuttgart 2003. Oltre ad un'analisi puntuale delle diverse versioni del *Begriff des "Politischen"* (1927, 1928, 1932, 1933, 1963) allo scopo di indicare i punti specifici in cui le modifiche delle formulazioni schmittiane sarebbero state direttamente determinate dalla critica di Strauss, che mirava a verificare la permanenza di Schmitt all'interno della *Kulturphilosophie* e del sistema di pensiero liberale (cfr. H.

to”, un “ambito centrale” (*Zentralgebiet*) che funge da elemento di catalizzazione del conflitto. La tendenza liberale alla neutraliz-

MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*, cit., pp. 14 ss., 21 ss., 26-36, 69 ss.), uno dei punti-chiave dell'argomentazione di Meier consiste nella definizione della differenza tra Schmitt e Strauss nei termini di una differenza tra *teologia politica* e *filosofia politica*, o meglio nella insuperabile differenza tra *fede* e *sapere*, tra verità della fede e verità della ragione, tra rivelazione e dialettica (platonica) nella definizione della questione del *giusto* (cfr. *op. cit.*, pp. 49-51, 59 ss., 76 ss., 89 ss.). Questa affermazione, in generale, non sarebbe particolarmente fuorviante – a condizione di specificare cosa si intende per filosofia politica e per teologia politica –, se essa non precludesse ad una posizione di Meier secondo cui la critica di Strauss – correttamente elaborata almeno sul piano della *Kulturphilosophie* e dell'interpretazione hobbesiana (cfr. *op. cit.*, pp. 37 ss., 73 ss.) – non sarebbe altro che una *radicalizzazione filosofica* della polemicità del politico posta solo *politicamente* da Schmitt (cfr. *op. cit.*, pp. 12-13, 19, 47 ss., 59 s.): Meier parla così, relativamente alla posizione straussiana *in rapporto a Schmitt*, di “compimento della critica al liberalismo”, di “chiarificazione della dimensione polemica del politico”, di “rafforzamento” del rifiuto della sicurezza dello *status quo* e del benessere borghese che riduce la vita a intrattenimento, di “elaborazione filosofica della critica morale e politica della neutralizzazione”. Ma non solo: le varianti schmittiane nell'edizione del *Begriff* del 1933, nel loro essere determinate dalla critica straussiana, si presenterebbero come *risposte positive* alle questioni sollevate nelle *Anmerkungen* (per esempio, intorno all'individualismo hobbesiano e alla permanenza del concetto del politico all'interno del sistema dei *Kulturgebiete*). Tutti elementi, questi, che mirano ad avvicinare, indebitamente, la posizione di Strauss a quella di Schmitt. Da questo punto di vista, l'analisi testuale delle diverse versioni del *Begriff* che, secondo Meier, sarebbero state direttamente influenzate dalla critica di Strauss perde il proprio spessore apparentemente filologico per assumerne uno più strettamente *politico*: malgrado le loro differenze, secondo Meier, Strauss e Schmitt si troverebbero, nella loro critica del liberalismo, in una relazione strettamente “collaborativa”. Certamente Meier non vanifica le differenze tra i due autori: per esempio, è evidente che, quando afferma che per Schmitt lo Stato mondiale originato dall'unione globale di liberalismo e capitalismo (cioè la definitiva vittoria del pacifismo con la totale spolitizzazione dell'esistenza degli uomini) equivarrebbe al trionfo dell'Anticristo (cfr. *op. cit.*, pp. 54-57), Meier non può pensare di trovare convergenze con il discorso straussiano – e tanto meno può pensare di trovarvi convergenze quando parla della fondazione *teologica* della politica (e dell'antropologia) in Schmitt a partire dalle considerazioni sul peccato originale e sul male elaborate sul terreno della teodicea cattolica (da Bossuet a Bonald, da de Maistre a Donoso Cortés: cfr. *op. cit.*, pp. 61 ss., 73 ss.). Tuttavia, malgrado Meier sottolinei l'estrema rilevanza della critica straussiana nello sviluppo del pensiero schmittiano, egli non condivide *in toto* la prospettiva delle *Anmerkungen*, e anzi sembra prenderne le distanze in un punto centrale, quello relativo al rapporto tra teologia politica, dottrina della sovranità e concetto di *nemico*. Infatti, rispetto all'interpretazione schmittiana del liberalismo data da Strauss, Meier accentua nettamente il fondamento *teologico* della polemicità di Schmitt, attribuendo al senso intimo del suo concetto di politico la dimensione della teologia politica, fondata sulla fede in un Dio che pretende obbedienza, giungendo così a sottolineare come anche il liberalismo, inteso come nuova fede mondana nella tecnica e nell'economico, sarebbe

zazione rende così evidente il tentativo moderno di ottenere sicurezza e benessere, ma soprattutto «accordo (*Verständigung*) e

per Schmitt un *vero* nemico, e non solo un nemico ‘interlocutorio’: «L'unica salvezza dal relativismo delle “cose private” consiste nella potenza autoritativa della Rivelazione e della Provvidenza. La verità della Rivelazione è sicuramente per Schmitt una fonte certa per la “coscienza integra”» (*op. cit.*, p. 78; cfr. anche pp. 81 ss.). Quindi, l'antireligione della tecnica – lungi dall'essere neutralizzazione – sarebbe già, di per sé, direttamente *religione*, fede nell'aldiquà che si contrappone, come nemico, alla rivelazione e alla provvidenza. La distinzione politica tra amico e nemico troverebbe dunque il proprio fondamento nella fede della rivelazione, e non in una più o meno profonda dimensione “esistenziale”: il nemico è colui che, nel difendere una fede eretica, si oppone alla giusta fede. Secondo Meier la teologia politica difenderebbe dunque il primato dell'*azione* (a partire dall'obbedienza all'autorità suprema, al “primo” fondamento), non della conoscenza o della giustificazione razionale: non a caso la decisione – per quanto indeterminata nei particolari essa possa essere, visto che l'opposizione tra Dio e Satana, tra Cristo e Anticristo, tra Bene e Male rimanda solo a una vaga determinazione politica dell'appello divino che necessita di essere *interpretato* – riposa su un atto di *obbedienza* alla fede, su un atto di autenticità. L'ultima parola di Meier sembra dunque rovesciare l'assunto straussiano del primato della conoscenza sulla fede, dichiarando che la posizione di Schmitt risulta essere intoccabile dalla critica di Strauss. Proprio perché la teologia politica si trova *al di là* della questione della pura conoscenza, la filosofia politica non riesce a intaccare il piano della risposta all'appello, cioè dell'*azione autentica*. Ecco dunque il vero significato, non solo biografico, del sottotitolo del volume di Meier (“un dialogo tra assenti”): non solo non esiste dialogo tra teologia politica e filosofia politica, ma addirittura la posizione della teologia politica, in quanto riposa sull'autorità della rivelazione, è inespugnabile con gli strumenti della filosofia politica, proprio perché non esiste criterio esterno per la verifica dell'autenticità della risposta all'appello e della decisione (*inter auctoritatem et philosophiam nihil est medium*). In termini schmittiani, ogni discussione filosofica sulla verità e sul bene cessa di fronte alla serietà della questione della vita e della morte. La decisione (fondata sull'obbedienza) non è contemplazione, vita teoretica, perché la teologia politica si fonda sulla fede nella *verità* della rivelazione. Per inciso, sembra che in questo caso Meier utilizzi – strumentalmente – l'analisi del dibattito tra illuminismo e ortodossia elaborata da Strauss in *Die Religionskritik Spinozas* (Akademie-Verlag, Berlin 1930, pp. 1-5, 87-89, 126-128; ora in ID., *Gesammelte Schriften. Band I: Die Religionskritik Spinozas*, hrsg. von H. MEIER, Metzler, Stuttgart 1996; trad. it. *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2003) e in *Philosophie und Gesetz* (Schocken Verlag, Berlin 1935, pp. 9-29; ora in ID., *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz*, hrsg. von H. MEIER, Metzler, Stuttgart 1997; trad. it. *Filosofia e Legge*, Giuntina, Firenze 2003, pp. 131-154), dimenticando però di trascurare la fondamentale differenza tra critica difensiva (giustificata e legittima per Strauss) e critica positiva (infondata nell'analisi straussiana) dell'illuminismo all'ortodossia. – I fondamenti della posizione di Meier sono stati analizzati da alcuni interpreti del rapporto Schmitt-Strauss: cfr. S. SHELL, *Meier on Strauss and Schmitt*, cit., pp. 219 ss.; C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., pp. 280, 412, 427, 432-433, 456, 830, 832; R. HOWSE, *From Legitimacy to Dictatorship, and Back Again*, cit., pp. 77 ss.; M.E. VATTER, *Taking Exception to Liberalism*, cit., pp. 323 ss.; M. PICCININI, *In the grip of theological-political predicament*.

pace, cioè accordo e pace a ogni costo», soprattutto attraverso il ricorso alla fede nella potenza della tecnica: la tendenza schmittiana all'affermazione del politico rende al contrario evidente il tentativo di affermare la possibilità della lotta *indifferentemente* dal contenuto 'positivo' e dai motivi della lotta stessa. È evidente che su questo punto, relativo alla pace e alla guerra, Strauss non si trova a fianco né di Schmitt, né del liberalismo:

Accordo è sempre fondamentale per ottenere, tramite il mezzo (*Mittel*), uno scopo (*Zweck*) ben determinato in precedenza, mentre sullo stesso scopo c'è sempre lotta (*Streit*): noi combattiamo con gli altri e con noi stessi sempre solo sul *giusto* (*Gerechte*) e sul *buono* (*Gute*): Platone, *Eutifrone*, 7b-d; *Fedro*, 263a. Se si vuole accordo a ogni costo, non c'è altra via che liberarsi completamente della *questione del giusto* e occuparsi solo del mezzo [...]. L'accordo a ogni costo è possibile solo come accordo, il cui prezzo è il senso della vita umana; dunque è possibile solo quando l'uomo rinuncia a porre la questione del giusto; e l'uomo che rinuncia a tale questione, allo stesso tempo rinuncia ad es-

Leo Strauss en el umbral de los años treinta, in «Res Publica», IV, 2001, n. 8, p. 182. Per chi scrive, la posizione di Meier – malgrado sia fondata su un'attenta analisi filologica dei testi e su un'importante documentazione inedita di lettere e appunti, sia schmittiani che straussiani – non è, in linea di principio, convincente. In particolare, esistono alcune questioni *fondative* che rimangono aperte a proposito di entrambi gli autori in esame. Dal punto di vista dell'interpretazione schmittiana, è legittimo sollevare dubbi sulla *immediata* considerazione del politico a partire dalla teologia politica – una tesi che Meier ribadisce anche nella seconda edizione del suo volume: cfr. *op. cit.*, pp. 155-170 – trascurando completamente ogni riferimento alla questione giuridica del *nomos*. Dal punto di vista dell'interpretazione straussiana, sembra importante sottolineare la radicalizzazione della dimensione *filosofica* della critica di Strauss al liberalismo, certamente non quella teologica o politica (non a caso Strauss con il ritorno agli antichi, a Platone e Maimonide in particolare, si propone di recuperare nuove forme di *razionalismo* filosofico). Tra l'altro, questo aspetto sembra essere notato, in modo contraddittorio rispetto alle sue considerazioni sul rapporto Schmitt-Strauss, anche dallo stesso Meier quando, in più occasioni, definisce la filosofia politica come una "forma di considerazione della questione del giusto sulla base della saggezza puramente umana" – mentre, al contrario, parla spesso dell'interpretazione straussiana del liberalismo di Hobbes e Spinoza utilizzando l'idea di un'emancipazione della politica dalla *teologia* (e non dalla *filosofia*, come invece è evidente dagli studi straussiani degli anni Trenta). L'impressione dunque è che Meier interpreti il problema teologico-politico in Strauss come se esso fosse determinato dalla teologia politica (cfr. *op. cit.*, pp. 182 ss.). Più in generale, rispetto alla posizione di Meier, è inoltre necessario notare che la posizione della teologia politica *può* essere contestata, in linea di principio, dalla critica filosofica (cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it., Marietti, Genova 1992, pp. 9-127).

sere un uomo. Tuttavia, se egli pone sul serio la questione del giusto, si riaccende la lotta rispetto alla "problematica insolubile" di tale questione, cioè la lotta per la vita e per la morte: *nella serietà della questione del giusto* (*Richtige*), *il politico* – il raggrupparsi secondo amico e nemico dell'umanità – *ha il suo fondamento di diritto* (*Rechtsgrund*)<sup>21</sup>.

Il richiamo a Platone rende evidente la distanza che separa Strauss dai due contendenti: solo la questione del *giusto* può risolvere – in modo non relativistico e non "esistenzialistico" – il problema della neutralizzazione e della spoliticizzazione. Contro le spoliticizzazioni e le neutralizzazioni del liberalismo, Strauss solleva la questione del conflitto sullo *scopo* e sul *senso* della vita umana, senza il quale rimane solo il *mezzo* – cioè una tecnica che si presenta come puro strumento, solo apparentemente neutrale perché potenzialmente al servizio di tutti gli scopi – ma non certo il *fine*; contro il "caso di emergenza" sollevato da Schmitt, che tra l'altro non è riuscito a liberarsi dal sistema di pensiero liberale, egli ricorda che la distinzione tra amico e nemico può superare la mera contrapposizione "esistenziale" e trovare la propria giustificazione solo se assume su di sé la questione del *giusto*. Dunque, la posizione di Schmitt non è altro che "un liberalismo di segno rovesciato": l'affermazione del politico è l'affermazione dello stato naturale, è l'affermazione del primato *morale* del politico. L'affermazione del politico come affermazione del morale indica la persistenza di Schmitt all'interno della prospettiva normativa tipica dell'individualismo moderno nettamente determinata dal sistema del diritto naturale hobbesiano. È infatti necessario notare che, per Strauss, la polemica schmittiana contro la morale "umanitaria" non gli impedisce di pronunciare un giudizio *morale*, frutto di una preferenza privata (intesa come diretta espressione della soggettività moderna), sulla morale "umanitaria" del pacifismo – giudizio tuttavia che, agli occhi di Strauss, Schmitt si preoccupa di occultare, proprio in quanto *giudizio*. La riduzione schmittiana della morale alla morale "umanitaria", insieme alla considerazione del

<sup>21</sup> L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., p. 746; trad. it. pp. 328-329, traduzione modificata, corsivo mio.

politico come necessità, non permette di uscire così dalla logica del “giudizio di valore” (e dal fondamento della *Kulturphilosophie*), costringendo il “politico” alla resa di fronte alla concezione liberale della morale: l’affermazione del primato del politico sulla morale e sul valore, diretta ad affermare l’antineutralità, si capovolge nella neutralizzazione di una teoria dei valori incapace di autogiustificarsi e di autofondarsi, proprio perché i valori non hanno carattere vincolante (*Verbindlichkeit*), visto che essi possono essere “scelti”. L’affermazione del politico esprime un *giudizio*, in termini di *valore*, in favore del politico che del resto, nel suo essere “una professione di fede antropologica” non è un *fatto*: dietro la figura di Carl Schmitt, si erge, imponente, quella di Max Weber<sup>22</sup>.

Ma non solo: nello Schmitt di Strauss l’affermazione del politico diventa affermazione di neutralità nei confronti dei gruppi in lotta reciproca e si distingue dalla neutralità liberale solo per un rovesciamento dei “valori”, visto che oppone il conflitto alla pace, sottolineando la necessità della “decisione per la decisione”, cioè del nichilismo della volontà di potenza, indifferentemente dalla questione intorno a cui la distinzione amico-nemico viene effettivamente a costituirsi. Agli occhi di Strauss, l’affermazione del politico può dunque essere solo la prima fase di una critica radicale del liberalismo, visto che la critica schmittiana del liberalismo condotta attraverso la “polemicità” del concetto di politico si esaurisce filosoficamente all’interno della distinzione tra “fatti” e “valori”, mentre politicamente l’affermazione del politico inteso come affermazione del morale si fonda

<sup>22</sup> Sulla filiazione weberiana di Schmitt cfr. L. STRAUSS, *Anmerkungen*, cit., pp. 746-747; trad. it. pp. 329-330. Il problema risiede, agli occhi di Strauss, nella polemica ‘confusione’ schmittiana di “morale” con “morale-umanitario” e nella contemporanea affermazione del politico come affermazione del morale, cioè del “caso di emergenza” della vita umana. La negazione liberale del politico produce in Schmitt una presa di posizione, in termini di valore, in favore del politico, mentre contemporaneamente viene negata ogni posizione di valore intorno al politico come fatto. La *decisione* di Schmitt in favore del politico non sfugge alla distinzione fatti-valori e diventa così, weberianamente, una “questione privata” che dimostra la propria autocontraddittorietà non appena viene negato dallo stesso Schmitt, in polemica con il liberalismo, che intorno al politico come obbligatorietà e come destino sia possibile prendere posizione “privata”, caratteristica della società individualistico-liberale.

su una “professione di fede” antropologico-teologica. Contro il relativismo borghese, la “serietà” di Schmitt si presenta dunque come la moralità della decisione personale in favore della lotta, indipendentemente dall’oggetto su cui si combatte. Si comprende qui il motivo per cui Schmitt, agli occhi di Strauss, non espliciti il fondamento morale del suo pensiero sul politico, proprio perché la sua *affermazione* equivarrebbe all’ammissione di una “professione di fede” il cui carattere privato e individualistico neutralizzerebbe la portata stessa del politico inteso come “destino” alla tendenza *primaria* alla formazione di gruppi *esclusivi*. Infatti, l’affermazione non polemica dello stato di natura e la polemica contro il liberalismo sono, nello Schmitt di Strauss, solo un’azione *propedeutica* ad una lotta tra “spiriti” contrapposti, cioè tra l’anarchia e l’autorità, tra l’ateismo e la fede (*Glaube*): proprio perché l’ultima parola di Schmitt non è l’affermazione del politico, ma “l’ordine delle cose umane” (chiaramente evidente nella diretta relazione istituita tra protezione e obbedienza), l’affermazione del politico non significa l’affermazione della guerra, bensì “il rifiuto della sicurezza dello *status quo*” che può permettere, attraverso una decisione intesa come “risolutezza” (*Entschlossenheit*), come tensione verso qualsiasi decisione, il recupero di un’“origine intatta e non corrotta” e di una “forza naturale di una coscienza integra” contro ogni rappresentazione delle “comodità” della vita borghese. La lotta è possibile solo contro un nemico “potente”, malvagio, mortale, inteso come “opposizione concreta”, e non con una posizione di neutralità: nell’interpretazione straussiana, la polemica schmittiana contro il liberalismo ha solo il compito di preparare la lotta tra i seguaci dello “spirito del tecnicismo mondano antireligioso” e i seguaci della fede nell’autorità e nella provvidenza, cioè la lotta tra i seguaci di Bakunin e quelli di Donoso Cortés<sup>23</sup>. Il teologico è dunque la *conditio sine qua non* della politica – e in questo senso la teologia non rimanda alla realizzazione dello *scopo* della politica, bensì alla fondazione della *necessità* dell’ordine, dell’autorità,

<sup>23</sup> L’attenzione critica di Strauss si rivolge in questo caso al saggio schmittiano *Politische Theologie* (1922): cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica*, in ID., *Le categorie del “politico”*, cit., pp. 27-86 (in particolare pp. 61 ss., 70-74, 75-86).

dell'obbedienza. Visto che sempre esisterà una lotta tra verità ed eresia sulla questione del giusto, teologi e politici non saranno mai superflui: solo essi potranno opporsi alla "furia" antireligiosa e antipolitica della nuova teologia "antiteologica" e ateistica degli anarchici e dei socialisti.

Agli occhi di Strauss, questa posizione di Schmitt risulta essere caratterizzata dalla presenza di un "astratto provvidenzialismo" che, allo stesso tempo sopravvalutando e sottovalutando la potenza del *male*, dimentica la necessità della *cura* che l'uomo può attivare nei confronti delle cose umane. Un tale "astratto provvidenzialismo" non è, tra l'altro, caratteristica del solo Schmitt, bensì di tutta una tradizione che si fonda sulla disgregazione della tradizione filosofico-politica del platonismo che inizia già in epoca premoderna, e che culminerà nella "politica di potenza" tipica degli esiti ottocenteschi e novecenteschi dello Stato moderno:

In Lewi ben Gershom (Gersonide) abbiamo a che fare con un "razionalismo credente nella Rivelazione" che, senza avere interesse alla Rivelazione, tuttavia crede nella Rivelazione e che rende la Rivelazione, come tutti gli altri fatti, un oggetto della ricerca filosofica. Ma proprio in Lewi è possibile vedere come questo "razionalismo credente nella Rivelazione" sia diventato possibile solo attraverso la disgregazione del platonismo. Infatti, Lewi spiega esplicitamente che, al contrario di quanto ritiene Platone, la cura umana non è fondamentale necessaria per la stabilità delle società umane, poiché questa stabilità è garantita in modo sufficiente dalla Provvidenza: lo stato ideale di Platone non ha bisogno di essere prodotto dagli uomini, e nemmeno dai profeti – il mondo degli uomini, il mondo retto dalla Provvidenza, è già lo stato ideale. La Provvidenza che, secondo la dottrina degli aristotelici islamici e di Maimonide, è la condizione che permette venga necessariamente soddisfatto il desiderio di una legge data e di uno stato fondato da un profeta, non permette assolutamente, secondo Lewi, che sia soddisfatto questo desiderio. Secondo Platone la questione della Legge, che è prima di tutto la necessità della cura dell'uomo nei confronti dell'altro uomo, trova il suo fondamento nell'assenza della cura divina (*Politico* 274d): di conseguenza, dipende dal caso la realizzazione dello stato ideale (*Repubblica* 499b; *Leggi* 710c-d). Al contrario, nei predecessori medievali di Lewi, in conseguenza

della fede nella Rivelazione fondata nella fede nella Provvidenza, lo stato ideale perde 'solo' il suo carattere problematico, e dunque la "radicalizzazione" dell'idea di Provvidenza, compiuta attraverso Lewi, ha come conseguenza che lo stato ideale perde completamente il suo senso. Lewi si avvicina allora non solo al "deismo dell'età moderna"; egli si avvicina allo stesso tempo, e in modo stupefacente, a quella politica moderna che, prima esplicitamente, più tardi implicitamente, crede di poter contenere in confini sempre più stretti l'efficacia dello Stato, fondandosi su una fede nella Provvidenza apparentemente radicalizzata, ma che in verità è astratta, visto che dimentica la potenza del male. A partire da questa interpretazione, risulta possibile chiarire, in tutto ciò che ha di problematico, la dottrina della Rivelazione di Méndelssohn che, malgrado la "radicalizzazione" della fede nella Provvidenza e addirittura malgrado l'abbandono del diritto naturale tradizionale (concepito come obbligazione) in favore del diritto naturale moderno (concepito come rivendicazione di un diritto), cerca di restituire l'idea platonico-medievale di Legge<sup>24</sup>.

Strauss ribadisce così il *primato* del filosofico sul politico e sul teologico nella considerazione della questione dell'"ordine delle cose umane". La teologia politica rappresenta la crisi del razionalismo, rappresenta cioè la fase in cui la filosofia cessa di porsi, in termini *critici*, il problema dell'*appartenenza* teologico-politica. Secondo Schmitt, ma non secondo Strauss, il politico decide intorno alla questione dell'*ordine* – mentre per Strauss è, eventualmente, solo la filosofia che può gettare luce sul senso "politico" della Legge. Dietro il politico, per Schmitt, la *teologia politica*<sup>25</sup>. Dietro il politico, per Strauss, il *problema teologico*

<sup>24</sup> L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, cit., pp. 65-66; trad. it. cit., pp. 199-201.

<sup>25</sup> Strauss si preoccupa di distinguere la teologia politica dalla filosofia politica: «Dobbiamo distinguere la filosofia politica dalla teologia politica. Per teologia politica intendiamo le dottrine politiche che si basano sulla rivelazione divina, mentre la filosofia politica si limita a ciò che è accessibile alla mente umana non assistita dall'esterno» (L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959, p. 13; trad. it. *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, pp. 37-38). La filosofia politica si occupa della comprensione del problema della sovranità (e della giustizia) in una forma che non è condizionata dall'appartenenza politica e dalla credenza religiosa, come invece avviene nel caso della teologia politica: la giustizia della filosofia politica, nel suo essere continua ricerca dei fondamenti della vita buona indipendenti dall'autorità politica vigente, non può essere identica alla giustizia *localizzata* della teologia politica. La fede, e



politico<sup>26</sup>. Ma, per entrambi, dietro la questione del politico nel mondo moderno, *Thomas Hobbes*.

quindi l'obbedienza, che caratterizza la concezione della giustizia della teologia politica ha una certa relazione con le categorie di spazio e di tempo, con il *qui* e l'*ora*: "auctoritas, non veritas, facit legem".

<sup>26</sup> Nella biografia intellettuale di Strauss il saggio sul concetto di politico in Schmitt svolge un ruolo di primo piano nello sviluppo della critica della filosofia politica e del razionalismo nel mondo moderno: «Altre osservazioni ed esperienze confermarono il sospetto che non sarebbe stato saggio dare l'addio alla ragione. Cominciai perciò a chiedermi se l'autodistruzione della ragione non fosse il risultato inevitabile del razionalismo moderno, distinto dal razionalismo premoderno, specialmente da quello ebraico-medievale e dalle sue fondamenta classiche (aristoteliche e platoniche). Lo studio su Spinoza si fondava sulla premessa, sanzionata da potenti pregiudizi, che un ritorno alla filosofia premoderna fosse impossibile. Il mutamento di direzione, che trovò la sua prima espressione, non del tutto a caso, nell'articolo [su Carl Schmitt del 1932], mi costrinse ad impegnarmi in molti studi nel corso dei quali prestai sempre maggior attenzione al modo in cui i pensatori eterodossi del passato hanno scritto i loro libri» (L. STRAUSS, *Preface to the English Translation*, in ID., *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965, p. 31; trad. it. in ID., *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, p. 321, traduzione modificata). La critica del liberalismo moderno è dunque il necessario, ma non sufficiente, inizio per il recupero del senso originario della filosofia intesa come ascesa dall'opinione alla conoscenza, come processo di liberazione del pensiero dal condizionamento storico-sociale. Nei primi anni Trenta, dunque, il modello di riferimento di Strauss nella sua critica dell'illuminismo moderno (Hobbes e Spinoza *in primis*), non è certo Schmitt, bensì Maimonide, inteso come principale esponente del razionalismo premoderno (cfr. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, cit.).

## Capitolo Secondo

### CARL SCHMITT LETTORE DI THOMAS HOBBS

#### 1. La crisi dello Stato e della politica moderna

Nel suo scritto più 'intimo', *Ex Captivitate Salus*, pensato nelle «desolate vastità di un'angusta cella» in attesa del Processo di Norimberga, Carl Schmitt parla a più riprese di Hobbes definendolo il grande fondatore (insieme a Jean Bodin) del diritto pubblico e del diritto internazionale nel mondo moderno, impegnato a fianco dello Stato in un'accanita contesa contro i teologi, non certo per vana tracotanza, bensì per la *disperazione* dovuta alle preoccupazioni delle guerre civili di religione. Proprio grazie al suo protoilluminismo e al suo agnosticismo, Hobbes dunque può essere considerato uno dei fondatori della lettura storico-critica della Bibbia che però mai pensò di fondare una nuova religione del laicismo e del positivismo, visto la sua adesione, non semplicemente esteriore, bensì sinceramente devota, alla fede cristiana. A metà tra il 'vecchio' e il 'nuovo', nemico dei chierici e dei "professori", «profugo solitario senza impiego e senza posizione sociale» ma «autentico maestro di una grande esperienza politica», disilluso, e proprio per questo insultato, disonorato e diffamato, il destino di Hobbes appare a Schmitt particolarmente amaro, visto che ne disegna spesso il ruolo di innocente "capro espiatorio", giungendo così a farne una sorta di icona autobiografica in cui trovare allo stesso tempo autorevolezza e conforto dalle pene del proprio presente. Questa intimità, questa familiarità, induce Schmitt a definire Hobbes come un "fratello", vivo e sempre presente, maestro allo stesso tempo di prudenza politica e di libertà dello spirito, con cui sono cresciuti la propria esperienza e il proprio pensiero<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven

Sarebbe un errore attribuire la vivida presenza hobbesiana in Schmitt a una semplice questione 'esistenziale', relativa alla particolare "esperienza della cella", risalente all'estate 1946. Hobbes è una presenza costante, sicura e decisiva in tutto il pensiero schmittiano, dai suoi esordi nei primi anni Venti fino ai suoi esiti degli anni Sessanta<sup>2</sup>. Non a caso, espliciti elogi nei

Verlag, Köln 1950; trad. it. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano 1987, pp. 65-78. Cfr. anche ID., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hrsg. von E. FREIHERR VON MEDEM, Duncker & Humblot, Berlin 1991; trad. it. *Glossario*, Giuffrè, Milano 2001: 20.2.1948, 9.3.1948 e 21.4.1948; ID., *Dreihundert Jahre Leviathan*, in «Die Tat», 5.4.1951 (poi in «Universitas», VII, 1952, n. 12, pp. 179-181); trad. it. *Trecento anni di Leviatano*, in C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 145-151.

<sup>2</sup> Sul rapporto Schmitt-Hobbes esiste una vasta letteratura critica di riferimento: cfr. M. JÄNICKE, *Die "abgründige Wissenschaft" vom Leviathan. Zur Hobbes-Deutung Carl Schmitts im Dritten Reich*, in «Zeitschrift für Politik», XVI, 1969, pp. 401-415; H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Duncker & Humblot, Berlin 1972; R. RIGHI, *Carl Schmitt interprete di Hobbes (1921-1938)*, in «Studi di filosofia, politica e diritto», II, 1980, n. 3, pp. 51-69; K. SCHULZ, *Thomas Hobbes und Carl Schmitt. Das Verhältnis von Staatstheorie und Klassenkampf im 17. und 20. Jahrhundert*, Marts, Roskilde 1980; A. BIRAL, *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. DUSO (a cura di), *La politica oltre lo Stato*, Arsenale, Venezia 1981, pp. 103-125; G. MASCHKE, *Zum "Leviathan" von Carl Schmitt*, in C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 179-244; J. TAUBES, *Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott*, in ID. (hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink & Schöningh, München-Paderborn 1985<sup>2</sup>, pp. 9-15; C. GALLI, *Introduzione*, in C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. it., Giuffrè, Milano 1986, pp. 1-37; M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, *passim*; B. HENRY, *Filosofie della tecnica e ordine totale: organismo, organizzazione, costruzione organica*, in R. CUBEDDU (a cura di), *L'ordine eccentrico. Ricerche sul concetto di ordine politico*, ESI, Napoli 1993, pp. 325-383 (in particolare pp. 337 ss., 371 ss.); H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart 1994, *passim*; C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, *passim*; M. SCHMOECKEL, *Staatslehre und Mythos bei Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, in H. NEHLSSEN (hrsg.), *Münchener rechtshistorische Studien zum Nationalsozialismus*, Lang, Frankfurt a/M 1996, pp. 133-180; G. SCHWAB, *Introduction*, in C. SCHMITT, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, edited by G. SCHWAB - E. HILFSTEIN, Greenwood Press, Westport-London 1996, pp. v-xxxii; J.P. MCCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 249-314; H. BREDEKAMP, *Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLVI, 1998, pp. 901-916 (edizione inglese ampliata: *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Critical Inquiry», XXV, 1999, pp. 247-266); G.A. DI MARCO, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 1999; M. RHONHEIMER, *Autoritas, non veritas, facit legem:*

confronti della figura e del magistero hobbesiano sono presenti in numerose opere schmittiane, dagli anni Venti – per esempio, nella prima edizione (1927) di *Der Begriff des "Politischen"*, Schmitt parla di Hobbes come del «più grande pensatore politico, forse l'unico veramente sistematico», una definizione che sarà parzialmente 'mitigata' nella terza edizione del 1932, dove Hobbes sarà caratterizzato come «un pensatore politico davvero grande e sistematico»<sup>3</sup> – alle ultime opere degli anni Sessanta e Settanta. Del resto, il suo libro su Hobbes del 1938 si conclude con un intero paragrafo in cui il filosofo inglese, malgrado il fallimento della sua immagine del Leviatano come simbolo politico, viene esplicitamente elogiato per la portata rivoluzionaria, ed epocale, della sua operazione filosofica e politica: «non jam frustra doces, Thomas Hobbes»<sup>4</sup>. La presenza di Hobbes nelle

*Thomas Hobbes, Carl Schmitt und die Idee des Verfassungsstaates*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXXXVI, 2000, pp. 484-498; E. BALIBAR, *Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes*, in C. SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, traduit par D. TRIERWEILER, Seuil, Paris 2002, pp. 7-65; W. PALAVER, *Carl Schmitt, mythologue politique*, in C. SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, cit., pp. 191-247.

<sup>3</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des "Politischen"*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII, 1927, pp. 1-33; ID., *Der Begriff des "Politischen"*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932 (ora: Duncker & Humblot, Berlin 1963); trad. it. *Il concetto di "politico"*, in ID., *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 149.

<sup>4</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938 (ora: Klett-Cotta, Stuttgart 1982: sarà questa l'edizione utilizzata per le citazioni e per i riferimenti); trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 61-143. – Naturalmente non esistono solo elogi nell'interpretazione schmittiana di Hobbes, visto che con il suo insegnamento il filosofo inglese ha aperto la strada proprio al nemico che più accanitamente aveva cercato di contrastare con il suo Stato-Leviatano inteso come 'restauratore' dell'unità naturale di potere temporale e potere spirituale, cioè come difensore della reciprocità tra protezione e obbedienza, tra potere e responsabilità: la moderna legittimità dei *poteri indiretti*, 'luogo' del fallimento di Hobbes, nasce infatti, agli occhi di Schmitt, con la distinzione hobbesiana tra confessione pubblica e fede privata: «L'immagine del Leviatano non è riuscita a evidenziare un nemico in modo sicuro e univoco, ma ha anzi contribuito, in fin dei conti, a far sì che il pensiero della indivisibile (*unteilbar*) unità politica soccombesse di fronte all'azione distruttiva dei poteri indiretti (*indirekte Gewalte*) esercitata dall'interno (*von innen*) [...]. La scientificità di Hobbes, come ogni razionalismo che si conclude nella tecnica (*Technik*), ha carattere

pagine schmittiane non si 'limita' però alla registrazione di un'affinità spirituale e intellettuale, perché essa risponde a un preciso intento filosofico-politico e giuridico tipico dell'intera operazione di Schmitt, quella di ripensare genesi, sviluppo e destino dello Stato moderno e dello *jus publicum europaeum* alla luce della *crisi* della politica e del *nichilismo* nel Novecento. L'intrecciarsi, nel moderno, dell'invenzione del soggetto con la problematizzazione dell'ordine politico, non più dato, bensì come prodotto di una necessariamente nuova mediazione tra immanenza e "trascendenza" che procede attraverso l'azione progettuale – la rappresentazione dell'immagine razionale del mondo costruita a partire dalla piena immanenza – prodotta dal soggetto razionale: questo è il tema della forma politica intesa come volontà teoretica del soggetto di rappresentare – producendolo e padroneggiandolo – un mondo in sé privo di ordine e di sostanza, e tuttavia in grado di riceverlo artificialmente attraverso un processo "rappresentativo". Non a caso, dunque, la figura di Hobbes acquista progressivamente un ruolo sempre più centrale nelle riflessioni schmittiane sul rapporto tra Stato e politica all'inizio dell'età moderna, all'inizio cioè di quell'epoca che ha visto affermarsi lo Stato classico europeo inteso come unico soggetto della politica, come unico depositario della *sovranità* dopo la conclusione della plurisecolare lotta tra potere temporale e potere spirituale. Con la detronizzazione dell'Europa avvenuta nel corso del Novecento la vicenda moderna – insieme politica, giuridica, filosofica e teologica – si è invece arenata in un mondo che ha sì disegnato nuove distinzioni amico/nemico, ma non nuove concettualità politiche: mentre oggi lo Stato e la sovranità

attivistico e richiede un universo interamente costituito dal lavoro cosciente (*bewusste Arbeit*) degli uomini. Ma non ogni attivismo (*Aktivismus*) filosofico né ogni dottrina dell'azione sono già per se stessi pensiero politico [...]. Da un punto di vista storico, la situazione della dottrina hobbesiana dello Stato era, nell'Inghilterra del XVII secolo, del tutto disperata, poiché i suoi concetti erano in contraddizione con la realtà politica concreta dell'Inghilterra [...]. Tuttavia, anche nei suoi fallimenti, Hobbes resta un incomparabile maestro politico. Non c'è un altro filosofo i cui concetti abbiano avuto tanta efficacia, quantunque questa si sia temporaneamente ripercossa in negativo sul suo sistema di pensiero. Così si conclude la sua prestazione [...], la prestazione cioè del grande maestro in lotta contro tutti i tipi di potere indiretto» (*op. cit.*, pp. 130-131; trad. it. pp. 131-132).

vengono ideologicamente considerati "anacronismi", nella prassi politica mondiale non appaiono solo nuovi Stati reciprocamente contrapposti, benché siano membri attivi dell'organizzazione della "pace mondiale" che mira a una concezione acritica del progresso dell'umanità, ma vi appaiono anche nuovi soggetti della politica, non più statali:

Il problema decisivo del nostro contesto storico attuale riguarda il rapporto fra Stato e politica. Una dottrina formatasi nel XVI e XVII secolo, inaugurata da Niccolò Machiavelli, Jean Bodin e Thomas Hobbes, attribuiva allo Stato un importante monopolio: lo Stato classico europeo divenne l'unico soggetto della politica [...]. Il profilo classico dello Stato svanì quando venne meno il suo monopolio della politica e si insediarono nuovi, diversi soggetti della lotta politica, con o senza Stato, con o senza contenuto statale (*Staatsgehabe*). Da ciò si produsse una nuova fase di riflessione per il pensiero teorico. Si cominciò a distinguere la 'politica' dal 'politico' ed il problema dei nuovi titolari e dei nuovi soggetti della realtà politica divenne il tema centrale dell'intera e complessa problematica del 'politico'. Qui si colloca l'inizio e il senso di tutti i tentativi di individuare i molti, nuovi, soggetti del 'politico' che divengono attivi nella realtà politica della politica, statale o non statale, causando raggruppamenti 'amico-nemico' di nuovo tipo. L'inizio e il senso di una nuova teoria scientifica del 'politico' sono oggi resi particolarmente difficili dal fatto che le moderne opinioni intorno al diritto e alla legalità si adeguano alla rapidità del progresso scientifico-tecnico-industriale [...]. La coscienza moderna nasconde l'aggressività immanente nella sua concezione del tutto acritica del progresso dell'umanità. Il nuovo è oggi di gran lunga troppo pieno di sé: esso ritiene di non aver più bisogno di una legittimazione o di una copertura giuridica (*Rechtfertigung*). Si continua a parlare ancora di diritto e di legittimità solo a proposito di incriminazioni oppure di autorizzazioni giuridiche inerenti al futuro. Ciò che invece si intendeva prima con diritto si riferiva a decisioni, a normazioni, a precedenti o consuetudini relative al passato [...]. Ciò significa la legittimità del nuovo in quanto tale, che non rispetta nulla e valorizza ogni cosa. Essa è propria di un progresso scatenato che produce direttamente ed in modo automatico, insieme a se stesso, una sovrastruttura ideologica [...]. Il progresso odierno rimanda al futuro e induce aspettative sempre crescenti [...]. Ma la sua aspettativa politica giunge alla fine stessa di tutto il "politico". L'umanità è intesa come una società unitaria, sostanzialmente già

pacificata; nemici non ve ne sono più; essi si trasformano in “partners” conflittuali (*Konfliktpartners*); al posto della politica mondiale deve instaurarsi una polizia mondiale. A me sembra che il mondo di oggi e l’umanità moderna siano assai lontani dall’unità politica. La polizia non è qualcosa di apolitico. La politica mondiale è una politica molto intensiva, risultante da una volontà di pan-interventismo; essa è soltanto un tipo particolare di politica, e non certo la più attraente: è cioè la politica della guerra civile mondiale (*Weltbürgerkriegspolitik*)<sup>5</sup>.

In questa prospettiva – relativa al tentativo di comprensione del nuovo *nomos* – il filosofo del *Leviatano*, come anche Machiavelli, Bodin, Clausewitz, Hegel e Donoso Cortés, più che diventare oggetti di ricerca storica, diventano modelli per la comprensione della vicenda epocale dello Stato moderno e della sua crisi come unico soggetto della politica. Da questa crisi deriva la necessità di una nuova riorganizzazione planetaria dei rapporti politici dopo il tramonto dell’ordinamento eurocentrico fondato sulla statualità. Lo Stato classico europeo ha infatti progressivamente perso il suo ruolo di unico soggetto della politica mondiale, nella quale sono concretamente apparsi – accanto a nuove concezioni del concetto di nemico (*Feindbegriff*) – nuovi soggetti politici non solo statali che, intorno ai problemi del diritto pubblico, contribuiscono alla creazione di nuove forme di potere e di dominio dal carattere “tecnico”. L’epoca della statualità europea è giunta alla fine e sta dunque terminando il tempo in cui “politico”, “giuridico” e “statale” hanno coinciso: il problema decisivo dell’attuale contesto storico riguarda dunque il rapporto tra Stato e politica. La crisi della politica moderna, agli occhi di Schmitt, non rinvia però ‘automaticamente’ ad una soluzione, visto che il sistema tradizionale degli Stati non è ancora stato completamente sostituito: la politica si trova dunque in una fase di transizione, in attesa della definizione di un nuovo *nomos*.

Malgrado la vicenda dello Stato moderno, nella quale Hobbes ha svolto un ruolo di primissimo piano, sia il *leitmotiv*

<sup>5</sup> C. SCHMITT, *Premessa all’edizione italiana*, in ID., *Il concetto di “politico”*, cit., pp. 23-25. Da notare, nella pagina appena precedente a quelle qui citate, l’importante polemica schmittiana contro l’identificazione tra legge e “misura” (*Massnahme*): cfr. *op. cit.*, p. 22.

della riflessione schmittiana, non si può però parlare di un’unica, ed univoca, lettura schmittiana del filosofo del *Leviathan*. Molti temi rimangono naturalmente al centro delle varie opere in cui il giurista tedesco si occupa di Hobbes: tra questi, i più importanti dal punto di vista teorico sono naturalmente il decisionismo, la teologia politica, il pessimismo antropologico, il rapporto tra individualismo e assolutismo, il personalismo giuridico, la tesi della neutralizzazione, la reciprocità di protezione e obbedienza. Malgrado questi temi appaiano essere trattati in modo abbastanza ‘compatto’, essi acquistano, al contrario, pesi diversi nei diversi contesti storici e teorici determinati dal pluridecennale procedere del pensiero schmittiano, fungendo così da ‘spia’ sia per i suoi mutamenti interpretativi hobbesiani, che per le sue differenze di elaborazione concettuale filosofico-politica e giuridica. Infatti, ad un’attenta analisi della presenza hobbesiana in Schmitt, diventa possibile individuare almeno tre grandi fasi in cui si articola l’interpretazione schmittiana del filosofo inglese. A grandi linee, possiamo considerare che la prima fase – centrata sui temi del *decisionismo* e del *pessimismo antropologico* – inizi con *Die Diktatur* (1921) e si concluda con *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), in cui viene sottolineato lo stretto nesso tra teoria della sovranità e personalismo giuridico. La seconda fase riguarda l’immagine del Leviatano come *simbolo politico* e si articola sostanzialmente intorno al libro hobbesiano di Schmitt del 1938 in cui, attraverso la questione dell’*unità politica*, viene analizzato il ruolo svolto da Hobbes nel moderno processo di *neutralizzazione* (*Neutralisierung*) e nella creazione dello Stato borghese di diritto attraverso il conflitto tra poteri diretti e poteri indiretti. La terza fase, che inizia alla fine degli anni Quaranta, è caratterizzata in particolare dagli scritti sul *nomos*, sull’*appropriazione* (*Nehmen*) e sulla differenza tra “terra” e “mare” degli anni Cinquanta, prima di concludersi con le questioni teologico-politiche presenti nella nuova edizione di *Der Begriff des “Politischen”* (1963) e nell’articolo *Die Vollendung der Reformation* (1965).

## 2. Il decisionismo giuridico nella critica della politica liberale

Nel corso della sua analisi storico-politica sui nessi sistematici che gravitano intorno all'idea di *dittatura* (distinta in *dittatura commissaria* e *dittatura sovrana*), e in particolare intorno all'opposizione tra *norma del diritto* e *norma di attuazione del diritto*, a più riprese Schmitt ha modo di valutare il ruolo svolto da Hobbes nella costruzione della concettualità giuridica moderna<sup>6</sup>. Proprio allo scopo di individuare i caratteri specifici della dittatura intesa come istituto giuridico non regolato da leggi, caratteristico dunque delle "fasi di transizione", Schmitt si impegna in una ricostruzione interdisciplinare che attraversa tutte le fasi della cultura politica europea giungendo a elaborare uno dei concetti che più saranno al centro della sua ricerca degli anni Venti: lo "stato di eccezione" (*Ausnahmestand*). Come in *Politische Romantik* (1919), anche in *Die Diktatur* (1921) Schmitt include Hobbes tra i teorici del pessimismo antropologico<sup>7</sup>, ma per la prima volta qui elabora un modello interpretativo fondato sul tema della *decisione concreta* e sulla dottrina della determinatezza del diritto che ha lo scopo di risolvere la questione della legittimità e della rappresentanza all'interno del potere costituente. Senza dubbio Hobbes è il classico rappresentante del *giusnaturalismo scientifico* (*wissenschaftliches Naturrecht*, nel senso delle scienze naturali moderne)

<sup>6</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1921; trad. it. *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari 1975 (cfr. in particolare pp. 32 ss., 39 ss., 125 ss.). – Non è questo il primo scritto schmittiano in cui compare il nome di Hobbes: cfr. C. SCHMITT, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1919; trad. it. *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano 1981 (cfr. in particolare pp. 87 ss.). In questo caso la cornice entro cui Schmitt inserisce Hobbes non è però quella decisionistica, bensì quella, classica, del razionalismo meccanicistico ("astratto", come tutto il cartesianesimo), con un fugace accenno alla questione del pessimismo antropologico (la malvagità naturale dell'uomo, la lotta di tutti contro tutti e la *libera concorrenza*) sul piano della filosofia politica. La critica schmittiana a Hobbes è dunque centrata sulla pretesa, tipica del contrattualismo, secondo cui il soggetto è l'istanza ultima della politica, in grado cioè di garantire una forma, un ordine.

<sup>7</sup> La specifica espressione schmittiana sul pessimismo antropologico di Hobbes (cfr. *La dittatura*, cit., p. 21) sarà significativamente ripresa, con variazioni minime, in *Il concetto di "politico"*, cit., p. 146.

– e per questo opposto al "giusnaturalismo della giustizia" (*Gerechtigkeitsnaturrecht*) di Grozio, che afferma l'esistenza di un diritto prestatuale dal contenuto determinato di fronte a un individuo inteso come realtà concretamente esistente (*konkret existierende Realität*), come "dato sostanziale" –, ma allo stesso tempo la sua teoria politica esprime i principi del decisionismo politico, forma giuridica dell'*assolutismo* statale, visto che dirime la questione del conflitto tra le diverse competenze giuridiche attraverso l'identificazione tra diritto e statualità, allo scopo di eliminare ogni forma di costituzione mista, di governo misto, di corpo intermedio e di foro privato: proprio perché «non si dà diritto prima e fuori dello Stato», non esiste alcuna fonte (né esterna – i ceti o le Chiese –, né interna – la coscienza 'privata') cui si debba prestare obbedienza oltre lo Stato. Non a caso, Schmitt cita qui, per la prima volta, un motto hobbesiano che accompagnerà tutti i suoi successivi scritti sul filosofo inglese (*Auctoritas, non veritas, facit legem*) e che, nella sua *formale* sinteticità, esprime il fatto che ogni disposizione acquista carattere vincolante solo nel momento in cui lo Stato la pubblica come proprio comando, indipendentemente da qualsiasi aderenza a un qualsivoglia ideale di giustizia. La legge non vale in quanto espressione di una norma universale, ma in quanto posta da un'autorità concretamente esistente. Il sovrano decide così sul giusto, sull'utile, sulla proprietà e su tutto ciò che rientra nella sfera del diritto: la legge, in quanto *imperium*, è l'unico e supremo obbligo del cittadino<sup>8</sup>. Lo Hobbes

<sup>8</sup> In questo caso Schmitt si spinge fino ad affermare la legittimità del potere dello Stato anche sulle opinioni dei cittadini (cfr. *La dittatura*, cit., p. 33), senza però distinguere tra opinioni private e opinioni pubbliche, come farà invece nel suo libro hobbesiano del 1938 e, relativamente a Hobbes, anche in *Glossarium* (cfr. 16.6.1949). – Da notare che la questione del *quis iudicabit* ritorna anche in altri passi schmittiani su Hobbes degli anni Venti, in particolare quando definisce l'essenza del moderno Stato assoluto: cfr. C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1928; trad. it. *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 74-75: «Nel XVII secolo da Hobbes e Pufendorf è stato posto con chiarezza sistematica questo essenziale punto di vista: la questione che ha importanza è sempre: *quis iudicabit*; su ciò che richiede il bene pubblico e l'utilità comune decide il sovrano; in che cosa consista l'interesse dello Stato, quando esso richieda una violazione o un'annullamento del diritto esistente, tutte queste sono questioni che non possono essere stabilite normativamente, ma acquistano il loro concreto contenuto solo con la decisione concreta dell'istanza sovrana». Lo Stato

di Schmitt, pur essendo caratterizzato da una 'doppia' anima in cui convivono decisionismo (*Dezisionismus*) e diritto naturale (*Naturrecht*), è dunque uno dei fondatori dell'idea moderna di sovranità statale a carattere non meramente "commissario", bensì puramente decisionistico<sup>9</sup>:

Lo Stato di Hobbes è per costituzione una dittatura nel senso che, sorto dal *bellum omnium contra omnes*, ha lo scopo di impedire costantemente il risorgere del conflitto, che tornerebbe a scoppiare ogni volta che agli uomini venisse a mancare la pressione dello Stato. A fondamento della legge, che per natura sua è imperio, sta una decisione sull'interesse dello Stato, ma tale interesse esiste solo in quanto viene impartito l'imperio. La decisione che è implicita nella legge, considerata sotto l'aspetto di norma, è nata dal nulla. Essa è «dettata» per definizione [...]. In Hobbes il potere del sovrano si basa ancora su di un'intesa implicita, ma non meno reale dal punto di vista sociologico, con la convinzione del cittadino, per quanto sia lo Stato a farla emergere. La sovranità nasce perché il popolo stabilisce con atto costitutivo un potere assoluto. Il che ricorda il sistema del cesarismo e di una dittatura sovrana fondata su di una delega assoluta<sup>10</sup>.

Il dittatore però non è immediatamente il sovrano, visto che possono esistere forme pattizie e di commissariamento determinate da una trasmissione *temporanea* dei pieni poteri. In questo caso Schmitt evoca la distinzione tra *rappresentanza* e *delega*, in qualche modo equiparandola alla distinzione tra sogget-

moderno elimina i diritti corporativi e supera la legittimità dello *status quo*, creando un potere indivisibile in cui la legge è volontà e comando, non espressione di qualità morali o logiche (cfr. *op. cit.*, p. 191). In questo volume, la figura di Hobbes riveste però anche il ruolo di rappresentante di uno dei due principi di "forma politica", quello fondato sulla rappresentazione (mentre quello fondato sul principio di identità è identificato dalla teoria politica di Rousseau) che per sua essenza risiede nella dimensione della "sfera pubblica". Ma se alla persona sovrano-rappresentativa spetta la decisione concreta su ciò che deve valere come "bene pubblico", come "interesse dello Stato", è altrettanto evidente che per Schmitt non esiste *Repräsentation* senza *Öffentlichkeit*, che a sua volta presuppone un "già dato" nella presenza immediata, il *Volk*. Emerge qui una linea potenzialmente critica nei confronti della teoria della rappresentazione, che sembra costituire una "sfera pubblica" in modo 'mediato', ancorché necessario per la costituzione della dimensione politica in senso proprio.

<sup>9</sup> Tuttavia Schmitt, seguendo Tönnies, osserva che il *Leviathan* è più un trattato politico che un trattato di diritto naturale: cfr. *op. cit.*, p. 232 nota 52.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pp. 33-34.

to politico e organo politico, tra atto sovrano costitutivo e mandato di *primus populi minister*, cioè alla distinzione tra sovranità in sé ed esercizio della sovranità – e su questo tema appare evidente il disappunto teorico schmittiano nei confronti dell'interpretazione puramente "ministeriale" che Hobbes fornisce della dittatura, al contrario della dimensione personalistico-rappresentativa della sovranità. In ogni caso, su questa via lo Hobbes di Schmitt non risulta certamente essere un sostenitore della monarchia tradizionale, ma semmai del *cesarismo* inteso come forma razionale dell'assolutismo illuminato, irresistibile e onnipotente nella sua difesa della centralità del potere esecutivo<sup>11</sup>. In *Die Diktatur* Schmitt individua però un'ulteriore caratteristica della filosofia politica hobbesiana, cioè il complesso rapporto tra individualismo e assolutismo, evidente anche nelle variazioni della figura del *contratto* (tra mandato/delega e rappresentanza/rappresentazione)<sup>12</sup> presenti sia nel *De cive* che nel *Leviathan*. Su questo punto Schmitt avvicina Hobbes a Rousseau a causa della loro comune "logica" individualistica dello Stato, il cui risultato, malgrado non giunga a un'identica concezione del contratto (di sottomissione in Hobbes, di unione in Rousseau), è tuttavia evidente nella diretta 'giustapposizione' – in assenza di elementi di mediazione – tra individuo e Stato. Pur essendo già del tutto coinvolto nella questione dell'*unità* politica, vero *leitmotiv* di tutta la sua vita, Schmitt lascia in ogni caso 'irrisolta' la tensione tra assolutismo e individualismo perché, se ammette senza esitazioni il fondamento *individualistico* dello Stato hobbesiano, allo stesso tempo ammette la riduzione dell'individuo (inteso come *atomo* dotato di un "centro di energia", ma comunque privato di ogni sensibile elemento 'individualistico') ad "astrazione" matematico-scientifica, privato di ogni contenuto concreto e per questo 'inghiottito' dal Leviatano<sup>13</sup>. Non

<sup>11</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 39-41, 229-230 nota 38.

<sup>12</sup> Per un'analisi dettagliata dell'idea di contratto, anche relativamente a Hobbes, cfr. *Dottrina della costituzione*, cit., pp. 97 ss. Sulla distinzione tra rappresentanza e delega, con riferimento all'unità politica in Hobbes, cfr. *op. cit.*, pp. 280 ss.

<sup>13</sup> Sulla distinzione schmittiana tra i diversi modelli di individuo nelle varie forme di giusnaturalismo cfr. *La dittatura*, cit., pp. 125 ss.

risulta perciò univoca l'immagine che, in *Die Diktatur*, Schmitt fornisce di Hobbes, di cui viene sottolineata l'«ambiguità» filosofico-politica nel trarre le «estreme conseguenze» del suo orientamento intorno alla categoria di sovranità. Non a caso, plurime sono le tradizioni di eredi del filosofo inglese individuate da Schmitt (non 'solo' Pufendorf e Rousseau, ma anche Bentham e de Maistre).

La questione del *decisionismo* sarà al centro anche della *Politische Theologie* (1922)<sup>14</sup>, dove però passano in secondo piano i riferimenti al razionalismo e al giusnaturalismo scientifico hobbesiano. In questo caso, la prospettiva dell'indagine schmittiana è centrata intorno alla categoria di sovranità (*Souveränität*), la cui scansione teorica nel moderno è caratterizzata nei termini di un processo di *secolarizzazione* (*Säkularisierungsprozess*). Schmitt continua a parlare di una dialettica interna alle opere del filosofo inglese, che in quest'occasione diventa quella tra decisionismo e personalismo da un lato e nominalismo e matematica dall'altro; dialettica che non impedisce però al giurista tedesco di identificare il fondamento della teoria politica hobbesiana nello stretto nesso tra personalismo e decisionismo, *nonostante* l'inclinazione del filosofo inglese in favore delle scienze naturali. In ogni caso, malgrado la presenza di elementi derivanti dallo sviluppo delle scienze naturali «astratte», lo Hobbes di Schmitt risulta qui ancorato a una concezione storico-concreta, né razionalistica né naturalistica – e quindi in qualche modo inversa rispetto a quella indicata in *Die Diktatur* –, della politica che gli deriva direttamente dall'influsso ancora attivo della teologia «teistica» della prima età moderna<sup>15</sup>:

<sup>14</sup> Per il diretto collegamento – assente in *Die Diktatur* – istituito da Schmitt tra il decisionismo di Hobbes e quello di Donoso Cortés in merito alla questione della dittatura (nel suo tendere a risolvere la crisi della legittimità tradizionale) cfr. C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München 1922 (per le citazioni e i riferimenti è stata qui utilizzata la ristampa 1996: cfr. p. 55); trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del "politico"*, cit., p. 73.

<sup>15</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 52; trad. it. p. 70 («Hobbes [...] proietta il suo Stato, il Leviatano, nel mitologico, facendolo diventare una persona mostruosa. Ciò non significa per lui nessun antropomorfismo»), dove Schmitt sottolinea la presenza, in Hobbes, del

È indicativo che uno dei rappresentanti più coerenti della scienza naturale astratta del XVII secolo fosse così personalistico. Ciò si spiega d'altronde col fatto che egli volle descrivere come giurista la realtà effettiva della vita sociale nella stessa misura in cui, come filosofo e scienziato naturale, si occupava della realtà della natura. Egli non è pienamente consapevole che esista una realtà e una vitalità giuridica che non è necessariamente la stessa cosa della realtà delle scienze naturali. Ai suoi tempi relativismo matematico e nominalismo erano ancora ricchi di reciproci influssi. Spesso sembra che egli riesca a costruire l'unità dello Stato partendo da un qualsiasi punto fisso. Ma allora il pensiero giuridico non era ancora stato sopraffatto da quello delle scienze naturali a tal punto da far sì che egli, mediante l'intensità del suo pensiero scientifico, potesse passare senza sospetto alla realtà specifica della vita giuridica presente nella forma giuridica. La forma che egli cerca consiste nella decisione concreta, derivante da un'istanza ben precisa. Nel significato autonomo della decisione, il soggetto che la compie ha pure un significato autonomo, accanto al suo contenuto. Per la realtà della vita giuridica ciò che importa dunque è *chi* decide. Oltre al problema della giustezza del contenuto vi è quella della competenza. Il problema della forma giuridica consiste nel contrasto fra soggetto e contenuto della decisione e nel significato autonomo del soggetto<sup>16</sup>.

In questo senso la figura di Hobbes, inteso come «rappresentante classico del tipo decisionistico» di scientificità giuridica, serve a Schmitt anche come autorità di appoggio nella sua critica di tutti i tentativi promossi dal positivismo giuridico (in particolare di Hans Kelsen) che mirano a «sostituire alla concreta (*konkret*) sovranità dello Stato un ordinamento avente validità astratta (*eine abstrakt geltende Ordnung*)»<sup>17</sup>. Agli occhi di Schmitt, lo «spirito razionalistico» di Hobbes è ben lontano dall'identificarsi con l'«immanentismo» giuridico borghese dell'Ottocento; anzi, al contrario, contiene in sé una profonda tensione

«modello (cartesiano) dell'architetto e del creatore del mondo» alla base del suo sistema giuridico. Sul ruolo e sulla posizione di Hobbes all'interno del processo di secolarizzazione, Schmitt ritorna anche nello scritto *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen* (1929): cfr. C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolitizzazioni*, in ID., *Le categorie del "politico"*, cit., p. 170.

<sup>16</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie*, cit., pp. 39-40; trad. it. pp. 58-59.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 39; trad. it. p. 57.

in direzione della trascendenza: «La trascendenza di Dio nei confronti del mondo (*Welt*) è propria del concetto di Dio del XVII e XVIII secolo, allo stesso modo in cui una trascendenza del sovrano nei confronti dello Stato è propria della filosofia dello Stato di quegli stessi secoli»<sup>18</sup>. Ma non solo: la sintesi hobbesiana di decisionismo e personalismo nella sovranità dello Stato<sup>19</sup> riesce anche a eliminare ogni pretesa di diretta efficacia politica sollevata dai poteri indiretti. L'assolutismo hobbesiano, in quanto specifica *forma* politica individuata dalla decisione concreta, giustifica così l'identificazione della legge con il comando (non arbitrario, in quanto all'interno di un più complessivo progetto di ordine) di una sovranità personalistica creata non sulla base di un ordine naturale, ma a partire da una volontà di forma che si origina *ex novo* dal caos. In questo caso Schmitt si sofferma, per la prima volta, sulla relazione di reciprocità tra "protezione e obbedienza"<sup>20</sup>, vero punto cardinale della sua interpretazione dell'obbligazione politica in Hobbes, eliminando così ogni astrazione nella considerazione del bilanciamento tra le diverse fonti di potere, rivendicandone al contrario il ruolo essenziale della dimensione unitaria e personalistica nella creazione dell'ordine formale e universale nel moderno. L'agire politico può strutturarsi come sovranità solo come concretezza dell'eccezione.

Hobbes riveste un ruolo importante anche nell'opera probabilmente più famosa di Schmitt, *Der Begriff des "Politischen"*. In questo caso l'attenzione di Schmitt non si rivolge tanto al decisionismo – e meno che mai alla dimensione giusnaturalistica della teoria hobbesiana – perché si sposta sulla questione centrale del volume, la dicotomia amico/nemico elaborata a partire dalla riflessione sul pessimismo antropologico che attraversa

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 53; trad. it. p. 71.

<sup>19</sup> Per l'opposizione tra *auctoritas* e *veritas* nella famosa formula hobbesiana citata da Schmitt in merito al fondamento della legge cfr. *ibidem*.

<sup>20</sup> Per la discussione della reciprocità tra protezione e obbedienza (e per la critica di ogni potere indiretto) in Hobbes cfr. *Il concetto di "politico"*, cit., pp. 136-137. Discutibile a questo proposito il fondamento di diritto divino invocato (insieme alla concezione della natura umana) da Schmitt per l'interpretazione di questo rapporto in Hobbes.

tutto il capitolo settimo del *Begriff*<sup>21</sup>: «si potrebbero analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano (*voraussetzen*), consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo "cattivo per natura" ("*von Natur bösen*") o "buono per natura" ("*von Natur guten*")»<sup>22</sup>. Al centro dell'attenzione risulta qui essere il rapporto tra l'antropologia politica e la concezione dello stato di natura (sia esso relativo al rapporto tra gli individui che al rapporto tra gli Stati), in una prospettiva critica del liberalismo<sup>23</sup>. Sulla base della specificità della distinzione amico/nemico e della specificità della sfera del politico determinata dalla possibilità reale e concreta del nemico, Schmitt afferma che sono prive di ogni fondamento tutte le considerazioni antropolo-

<sup>21</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des "Politischen"*, cit., pp. 59-68; trad. it. pp. 143-155.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 59; trad. it. p. 143. Da sottolineare come Schmitt non intenda la distinzione antropologica tra "buono" e "cattivo" in senso morale o etico, bensì come sinonimi di "non pericoloso" e "pericoloso": «La "cattiveria" può apparire come corruzione, debolezza, viltà, stupidità o anche come rozzezza, istintualità, vitalità, irrazionalità ecc.; la "bontà" può a sua volta apparire, in variazioni corrispondenti, come razionalità, perfettibilità, docilità, educabilità, simpatica placidità» (*Ibidem*). Ecco dunque perché lo stato di natura hobbesiano (anche quello del diritto internazionale tra Stati) non denota una condizione morale, ma una condizione fattuale di pericolo in cui i soggetti sono "cattivi" perché mossi dai loro istinti. Sul tema della *specificità* pericolosità dell'uomo delineata da Hobbes nel *De homine* («l'uomo famelico di fame futura»), Schmitt ritorna anche in *Glossarium*, cit., 27.7.1948. – Da notare la precisazione sulla questione della "natura" dell'uomo come essere politico che Schmitt effettua nell'ultima edizione di *Der Begriff des "Politischen"* (Berlin, 1963), dove corregge in parte la sua 'identificazione' tra la formula "buono (o cattivo) per natura" e l'idea di una "professione di fede antropologica" – allontanando Hobbes ancor più, se possibile, dall'aristotelismo, dal platonismo e dal cristianesimo: «buono o cattivo, nel senso di normale o deviato, è sempre riferito da Hobbes alla *situazione*» (*op. cit.*, p. 121; trad. it. p. 150n), cioè alla radicale differenza tra stato naturale (situazione 'abnorme', 'deviata') e stato civile (situazione 'normale' rappresentata dallo Stato inteso come *regno della ragione*: qui Schmitt rimanda a *De cive*, X.1). In modo contraddittorio però, accanto a questa posizione interpretativa 'modernista' di Hobbes, Schmitt afferma che «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» (*Ibidem*).

<sup>23</sup> La critica schmittiana dell'ottimismo antropologico si distingue in una critica dell'anarchismo radicale e in una critica del liberalismo: cfr. *op. cit.*, pp. 60-61; trad. it. pp. 145-146.



giche “ottimistiche”: «tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l'uomo come “cattivo”, cioè lo considerano non solo come un essere estremamente problematico (*problematisch*), ma anche “pericoloso” (*gefährlich*) e dinamico (*dynamisch*)»<sup>24</sup>. L'antropologia ‘negativa’ interessa a Schmitt soprattutto in quanto ‘luogo’ di origine della politica. Intorno al tema del pessimismo antropologico, risulta dunque evidente – proprio nella questione del peccato<sup>25</sup> – la connessione sostanziale (e non semplicemente metodologica, cioè nel senso della “sociologia dei concetti giuridici” come in *Politische Theologie*) tra politica, teologia e giuridico, da Schmitt istituita non solo sulla scia di Bossuet, de Maistre, Bonald e Cortés, ma anche di Machiavelli, Fichte, Hegel e, in particolare, Hobbes:

In Hobbes, un pensatore politico davvero grande e sistematico, la concezione “pessimistica” (*pessimistische Auffassung*) dell'uomo, la sua esatta comprensione che proprio la convinzione, presente nelle due parti antagoniste, di essere nel buono (*Guten*), nel giusto (*Gerechten*) e nel vero (*Wahren*) provoca le ostilità (*Feindschaften*) 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 politico<sup>26</sup>.

Il “realismo” schmittiano in questo caso non ha però di mira tanto l'utopismo, quanto il corrosivo appiattimento delle differenze politiche nel pacifismo e nel liberalismo (entrambi indicatori del primato dell'*economico* nel mondo moderno) reso

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 61; trad. it. p. 146, traduzione modificata.

<sup>25</sup> Contraddittoria con la questione della ‘innocente’ pericolosità umana nello stato di natura (non solo hobbesiano) risulta allora essere l'analisi schmittiana del rapporto tra politica e teologia intorno alla questione del peccato (cioè della dimensione morale della pericolosità umana) inteso come rappresentativo della distinzione amico/nemico: «Il dogma teologico fondamentale della peccaminosità (*Sündhaftigkeit*) del mondo e degli uomini conduce, [...] esattamente come la distinzione di amico e nemico, ad una divisione degli uomini, ad un “distacco” (*Abstandnahme*), e rende impossibile l'ottimismo indifferenziato proprio di un concetto universale di uomo» (*op. cit.*, p. 64; trad. it. p. 149).

<sup>26</sup> *Op. cit.*, pp. 64-65; trad. it. pp. 149-150.

possibile dalla propaganda dell'antropologia ottimistica. Sicurezza e protezione sono possibili solo attraverso il riconoscimento della necessità del politico, che conduce alla considerazione concreta (in chiave decisionistica) della sovranità, allo scopo di evitare qualunque forma di positivismo giuridico, inteso come strumento ideologico per la cura dello *status quo*, cioè degli interessi politici ed economici sostenuti dal rispetto della legalità<sup>27</sup>.

Il tema del decisionismo è al centro anche dell'interpretazione hobbesiana che Schmitt fornisce in *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934)<sup>28</sup>, di nuovo in esplicita polemica con la trasformazione della questione del diritto nel problema della legalità operata dal positivismo giuridico. In questo testo però Schmitt solleva numerose obiezioni critiche nei confronti del decisionismo, in favore di un “pensiero dell'ordinamento concreto” che sfugge ai rischi di una deriva normativistica, così come a quelli eversivo-rivoluzionari – entrambi invece presenti nel decisionismo (anche quello hobbesiano) che ‘dimentica’ qualsiasi riferimento alla localizzazione storico-concreta del diritto. Hobbes è, in ogni caso, il classico rappresentante di uno dei tre tipi di pensiero giuridico cui è dedicata l'analisi schmittiana, il pensiero fondato sulla ‘pura’ decisione, il cui scopo ultimo è quello di rispondere al crollo degli ordinamenti medievali e delle corrispondenti concezioni dell'ordine politico attraverso la costituzione dell'ordinamento statale inteso come ordinamento unico attraverso un processo ‘costruttivo’

<sup>27</sup> Schmitt invoca l'autorità di Hobbes anche a proposito del conflitto tra obbedienza al potere politico e resistenza ad esso in nome di un appello al diritto naturale, o a un qualsivoglia diritto ‘superiore’: «Hobbes [...] ha continuamente ribadito che la sovranità del diritto significa solo sovranità degli uomini che pongono ed applicano le norme giuridiche, che cioè il dominio (*Herrschaft*) 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” [...]. Vi sono sempre gruppi concreti di uomini (*konkrete Menschengruppen*) che, in nome del “diritto” (*Recht*) o dell’“umanità” (*Menschheit*), o dell’“ordine” (*Ordnung*) o della “pace” (*Frieden*), combattono contro altri gruppi concreti di uomini» (*op. cit.*, pp. 66-67; trad. it. p. 153, traduzione modificata).

<sup>28</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934; trad. it. parziale *I tre tipi di pensiero giuridico*, in ID., *Le categorie del “politico”*, cit., pp. 247-275.

di mediazione razionalistica e in questo senso astratta, priva di sostanza, perché mirante all'universalismo attraverso la fondazione del diritto sulla decisione personale, priva – in linea di principio – della tematizzazione del diritto inteso come unità di ordinamento e localizzazione<sup>29</sup>. In Hobbes si verifica infatti, per la prima volta, il nesso chiaro e incontrovertibile tra decisionismo giuridico, teoria dello Stato e concezione della sovranità nel mondo moderno:

L'esempio classico di pensiero decisionistico appare solo nel XVII secolo con Hobbes. Tutto il diritto, tutte le norme e le leggi, tutte le interpretazioni di leggi, tutti gli ordinamenti sono sostanzialmente, per lui, decisioni del sovrano, e sovrano non è un monarca legittimo o un'istanza competente, ma esattamente colui che decide da sovrano. Il diritto è la legge e la legge è il comando che decide sulle controversie intorno al diritto: *Auctoritas, non veritas, facit legem*. In questa frase, *auctoritas* non significa un'autorità prestatuale garante dell'ordine; la stessa differenza, allora ancora sussistente (ad esempio in Bodin), fra *auctoritas* e *potestas* viene del tutto meno nella decisione sovrana. Essa è insieme *summa auctoritas* e *summa potestas*. Colui che instaura la pace, la sicurezza e l'ordine è sovrano e detiene tutta l'autorità. In quanto decisione originaria e pura, questa instaurazione dell'ordine non può essere dedotta né dal contenuto di una norma precedente, né da un ordinamento preesistente [...]. La decisione sovrana scaturisce da un nulla normativo e da un disordine concreto. Lo stato di natura è per Hobbes uno stato di assenza di pace, è disordine e insi-

<sup>29</sup> Lo Stato hobbesiano inaugura, agli occhi di Schmitt, il vero *novum* della modernità: «Il grande Leviatano [...] ha inghiottito tutti gli altri ordinamenti e ha messo da parte o svuotato di contenuto le antiche comunità feudali, cetuali o ecclesiastiche, le successioni gerarchiche e i diritti acquisiti, accantonando ogni diritto di resistenza fondato su quegli ordinamenti prestatuali e monopolizzando il diritto in capo al legislatore statale: in tal modo esso cerca di costruire l'ordinamento statale partendo dall'individuo, cioè – dal punto di vista dell'ordinamento – partendo da una *tabula rasa*, da un nulla quanto a ordinamento e a comunità. Ma il “contratto” da cui sorge lo Stato – più esattamente, il “consenso” degli individui – è possibile solo grazie ad un sovrano garante dell'ordinamento in tal modo fondato, solo grazie allo Stato, il cui potere a sua volta proviene proprio da questo consenso generale. Il sovrano è onnipotente in virtù del consenso che esso stesso produce per mezzo del potere assoluto di decisione dello Stato» (*op. cit.*, p. 275). Sull'unicità e sulla personalità della fonte giuridica tipica del decisionismo hobbesiano, Schmitt insiste anche a proposito del tema dell'*interpretazione* del decreto sovrano: cfr. *op. cit.*, pp. 263n, 269.

curezza profondissima e disperata [...]. Il passaggio da questo stato anarchico di disordine e insicurezza assoluta allo stato statale della pace, della sicurezza e dell'ordine di una *societas civilis* è prodotto solo dal sorgere di una volontà sovrana, il cui comando e il cui ordine è legge. La struttura logica del decisionismo acquista i suoi tratti più chiari in Hobbes, poiché il decisionismo puro presuppone un *disordine* che viene tramutato in *ordine* solo per il fatto *che* viene presa una decisione (non rileva *come* tale decisione si formi). Il sovrano che decide non è competente alla decisione in base ad un ordinamento già esistente; solo la decisione, che al posto del disordine e dell'insicurezza dello stato di natura instaura l'ordine e la sicurezza dello stato statale, lo rende sovrano e rende possibile tutto quel che segue – legge e ordinamento. Per Hobbes, che è il principale rappresentante del tipo decisionistico, la decisione sovrana è *dittatura* statale, creatrice di leggi e di ordinamento, nella e sulla insicurezza anarchica di uno stato di natura pre- e sub-statale<sup>30</sup>.

La decisione sovrana dunque non si fonda su nient'altro che su se stessa: non è la norma o l'ordinamento che fondano la decisione, ma, al contrario, è la decisione che fonda la norma e l'ordinamento. Proprio perché riposa sul “nulla”, la decisione sovrana è il principio assoluto – che non sfugge però alla deriva normativistica, visto che lo Stato moderno progressivamente diventa uno Stato di diritto (*Rechtsstaat*) a carattere positivistico e dal funzionamento ‘calcolabile’, incapace così di riconoscere il pluralismo degli “ordini concreti” che è all'origine del politico. Dunque, l'ultima parola di Schmitt, nel 1934, non è favore né di Hobbes, né del decisionismo.

### 3. Meccanicismo e personalismo: rappresentanza, sovranità e unità della forma politica

Se negli anni Venti e nei primi anni Trenta lo Hobbes di Schmitt è l'autore non ‘solo’ del *Leviathan*, ma anche del *De ci-ve* e del *De homine*, a partire dalla seconda metà degli anni

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pp. 263-264. In questo passo schmittiano è però rinvenibile una differenza di valutazione, rispetto alla posizione espressa in *Die Diktatur*, della questione della dittatura statale in Hobbes.

Trenta l'interesse schmittiano per il filosofo inglese è completamente assorbito dalla figura del Leviatano. Il quadro dell'interpretazione hobbesiana fornita da Schmitt muta dunque sensibilmente, visto che il suo baricentro non si trova tanto nel decisionismo (né, tanto meno, nella questione del giusnaturalismo), quanto nel tema della *forma* e dell'*unità* politica dello Stato moderno all'interno del processo di neutralizzazione. Da questo punto di vista, il titolo stesso del volume del 1938 non lascia spazio a dubbi: "Il Leviatano *nella* dottrina dello Stato" rimanda all'analisi del ruolo, reso esplicito dal sottotitolo ("Senso e fallimento di un *simbolo politico*"), giocato dalla dimensione simbolica nella rappresentazione politica moderna. Il *Leviathan* dunque non tanto come trattato sul diritto naturale o sulla politica scientifica, ma come tentativo di costruzione dell'unità politica a partire da un "nulla" originario – il cui fallimento è condensato nel decisionismo hobbesiano, incapace di dare fondamento alle istanze (schmittiane) di "concretezza", vista la sua deriva giuspositivistica. In questo senso, molti sono gli interpreti che hanno attribuito al volume del 1938 un posto di particolare importanza nella biografia intellettuale di Schmitt<sup>31</sup>, in quegli anni alle prese con gli espliciti attacchi delle SS rivolti a lui, il *Kronjurist* sostenitore dello "Stato totale" che, dopo la guerra, utilizzerà la figura di Benito Cereno per rendere l'idea della sua personale situazione all'interno della Germania nazista, nella quale risultava evidente il fallimento del tentativo di fondare uno Stato totale, andando "al di là" dello Stato borghese, dilaniato dalla separazione tra il "politico" e la "società", origine di tutte le pretese individualistiche e delle prerogative delle *potestates indirectae*.

Proprio perché il problema che 'tormenta' Schmitt in questi anni è quello della forma e dell'unità politica, l'analisi contenuta nel volume del 1938 è in gran parte centrata sul ruolo dell'immagine del Leviatano inteso come il più potente tra i miti e i simboli politici di ogni tempo, la cui vicenda plurisecolare è ca-

<sup>31</sup> Ma anche lo stesso Schmitt insisterà sull'aspetto 'malfamato' e 'terribile' di questo volume in *Glossarium*, cit., 22.4.1948.

ratterizzata da una forza espressiva capace di attraversare le più diverse tradizioni e interpretazioni: «Il Leviatano come simbolo dell'unità politica non è un qualsiasi "corpus" o un qualsiasi animale, ma è un'immagine tratta dalla Bibbia, e precisamente dall'Antico Testamento, e rivestita, in molti secoli, di interpretazioni mitiche, teologiche e cabalistiche»<sup>32</sup>. Il Leviatano dunque come potenza 'abissale', come forza che personifica il terrore delle pulsioni 'elementari'. Anche nelle più diverse rappresentazioni mitiche, però, il Leviatano è sempre un animale marino (grande pesce, dragone, serpente ecc.) – al contrario di Behemoth, l'animale terraneo (toro, elefante ecc.) – che rende visibile ogni raffigurazione delle forze pericolose, del nemico e, infine, del Diavolo. Per Schmitt risulta così determinante capire, alla luce di questa variegata serie di interpretazioni, la posizione che ha assunto Hobbes nella considerazione del Leviatano quale simbolo dello Stato moderno<sup>33</sup> e come egli si sia confrontato

<sup>32</sup> C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, cit., p. 11; trad. it. p. 66. Per l'analisi storico-tipologica di Schmitt sull'immagine del Leviatano come simbolo teologico-politico (anche in chiave antiebraica) cfr. *op. cit.*, pp. 11 ss., 35 ss.; trad. it. pp. 66 ss., 77 ss. Schmitt ritornerà anche in seguito sulle questioni poste dalla simbologia allegorica del Leviatano: cfr. ID., *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat», IV, 1965, pp. 51-69; trad. it. *Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del "Leviatano"*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 159-190.

<sup>33</sup> Risulta però necessario tenere presente che Schmitt, proprio nel settimo ed ultimo capitolo del suo libro hobbesiano, sottolinea come lo Stato-Leviatano architettato dal filosofo inglese si sia parzialmente affermato, nella prima modernità, solo nell'Europa continentale (Francia e Prussia in particolare), al contrario di quanto avvenne invece in Inghilterra, dove la politica di potenza marittima non si è mai associata alle forme e alle strutture dell'assolutismo statale centralizzato (emerge qui, *in nuce*, la distinzione "terra-mare" che Schmitt elaborerà compiutamente negli anni Quaranta). Questa caratteristica storica della mancata affermazione in terra inglese è dovuta, nell'interpretazione schmittiana, a due fattori: innanzitutto, all'associazione tra l'immagine del Leviatano e l'assolutismo monarchico degli Stuart (mentre, al contrario, Hobbes aveva associato l'immagine del Behemoth alle diverse correnti che concorsero alla vittoriosa rivoluzione presbiteriana); in secondo luogo, al carattere "non centralizzato" dello sviluppo politico e commerciale inglese, evidente in particolare nel processo di espansione marittima: cfr. C. SCHMITT, *Der Leviathan*, cit., pp. 119-122; trad. it. pp. 124-126, da cui citiamo il seguente passaggio: «L'isola di Inghilterra conquistò il mondo con la sua navigazione e non ebbe bisogno né della monarchia assoluta, né di un esercito stanziale, né di una burocrazia statale, né di un sistema giuridico da Stato "di leggi", come invece fu tipico degli Stati continentali [...]. Lo spirito inglese è lontano dal decisionismo del pensiero

con la questione, dirompente, del rapporto tra *religione e politica* nella modernità (vera ossessione di tutta l'indagine schmittiana) attraverso l'analisi della storica, concreta, decisione teologico-politica nell'assenza della trascendenza e nell'impossibilità della tradizione. L'analisi schmittiana si concentra così sul conflitto tra potere temporale e potere spirituale<sup>34</sup>, intersecando l'indagine iconografica sul frontespizio del *Leviathan* con la ricerca testuale sulle definizioni del Leviatano fornite dallo stesso Hobbes, allo scopo di sottolineare l'intima contraddittorietà tra suggestioni mitiche e descrizioni 'razionali' all'interno di un polimorfo quadro rappresentativo. In primo luogo, già la stessa immagine del Leviatano non corrisponde al potente apparato mitico, visto che esso non è né un drago, né un serpente, ma 'solo' un uomo grande e maestoso. Inoltre, nel corso di tutto il testo hobbesiano, il Leviatano viene citato pochissime volte, così che viene a perdersi ogni fattore mitico in favore della rappresentazione di immagini 'razionali' necessariamente depotenziate all'interno della figurazione dell'origine e del carattere dello Stato hobbesiano: il grande Leviatano, che rappresenta il detentore del potere sovrano, viene inteso come "grande uomo", come "grande animale", come "grande macchina" creata dall'arte e dall'intelligenza dell'uomo condensata in "scientificità meccanica" e, infine, come "Dio mortale" solo perché detiene in sé, in-

assolutistico. Il concetto di sovranità dello Stato assoluto, come forma concettualmente "pura" del potere pubblico e in quanto tale escludente ogni commistione ed ogni bilanciamento con altre forme di Stato, non ha trovato consensi in Inghilterra. Al contrario, la costituzione inglese è stata l'esempio idealizzato di una "costituzione mista", di un "mixed government". Contemporaneamente – invece dei concetti della guerra terrestre continentale degli Stati assoluti [...] – questa potenza marittima ha sviluppato [...] i concetti della guerra marittima, ed ha fatto ciò proprio sulla base di un concetto di "nemico" che – completamente astatale – non distingue fra combattenti e non combattenti e che è pertanto il solo veramente "totale".

<sup>34</sup> Inizia qui la polemica schmittiana contro i poteri indiretti, in particolare contro ogni tentativo di portare strumentalmente a rilevanza politica (nel senso della distinzione amico/nemico) la carica polemica delle argomentazioni in origine solo concettuali e spirituali: «anche i concetti e le sottigliezze sono armi politiche, e precisamente armi di un potere "indiretto"» (*op. cit.*, p. 26; trad. it. p. 73). Non a caso, anche la sua analisi iconografica mira a mettere in evidenza la centralità del conflitto teologico-politico tra poteri diretti e poteri indiretti nella vicenda dello Stato moderno esemplarmente rappresentata dalla fortuna di Hobbes nella modernità.

divisa, la più forte potenza terrena grazie a cui tutti gli uomini gli sono sottomessi e grazie a cui tiene a freno tutte le forze inferiori<sup>35</sup>. Il Leviatano che, da predatore, diventa "apparato" e che – in quanto macchina – inaugura l'epoca della tecnica, rappresenta dunque la potenza mondiale dello Stato, in lotta non 'solo' contro la nobiltà cetuale e contro la Chiesa, ma anche e soprattutto contro l'*anarchia*:

Behemoth [...] è un simbolo dell'anarchia [...]. Naturalmente, che proprio il Leviatano significhi lo Stato, e Behemoth la rivoluzione, non si spiega in Hobbes a partire da speculazioni mitiche. Tuttavia, non è casuale che per un inglese del XVII secolo l'animale marino sia simbolo di un ordine pacifico, poiché il Leviatano, "la grande balena", era ovviamente ben radicato nell'immaginario popolare inglese. Ma nella loro essenza entrambi, l'ordine statale che costringe alla pace e la forza rivoluzionaria e anarchica dello stato di natura, si fronteggiano alla pari, come poteri elementari. Lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita da un grande potere. Pertanto la cosa si configura così, che l'un mostro (lo Stato-Leviatano) raffrena di continuo l'altro (la rivoluzione-Behemoth). Secondo la formulazione di [...] C.E. Vaughan, il Leviatano è "l'unico correttivo" di Behemoth. Di conseguenza, l'assolutismo statale è il repressore di un caos che nel suo nucleo, cioè negli individui, è irrimediabile. Carlyle ha affermato [...]: anarchia più polizia<sup>36</sup>.

Tuttavia, agli occhi di Schmitt, il fallimento hobbesiano nella rielaborazione del simbolo del Leviatano non dipende tanto da questa configurazione individualistica e contrattualistica dello Stato a scapito della dimensione personalistico-rappresentativa, quanto dalla mancata percezione delle trasformazioni a

<sup>35</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 29-33; trad. it. pp. 73-76. Sul rapporto tra genesi dello stato civile e ruolo della polizia moderna Schmitt ritorna anche successivamente: «Punto di partenza della costruzione dello Stato è in Hobbes la paura (*Angst*) dello stato di natura, scopo e punto terminale è la sicurezza (*Sicherheit*) della condizione civile e statale. Nello stato di natura ciascuno può uccidere ciascun altro [...]. Nella condizione "civile" e statale tutti i cittadini dello Stato hanno assicurata la propria esistenza fisica; qui regnano *pace* (*Ruhe*), *sicurezza* e *ordine*. Questa è notoriamente una definizione della *polizia* (*Polizei*). Stato moderno e moderna polizia sono sorti insieme, e l'istituzione più essenziale di questo Stato di sicurezza (*Sicherheitsstaat*) è la polizia» (*op. cit.*, p. 47; trad. it. pp. 82-83, corsivo mio).

<sup>36</sup> *Op. cit.*, pp. 33-34; trad. it. pp. 76-77.

cui l'immagine del Leviatano è andato incontro tra il XVI e il XVII secolo, in particolare da simbolo della forza demoniaca dotata di realtà ontologica e metafisicamente determinata (ancora presente in Lutero, Bodin e La Peyrère, sulla scia della tradizione cristiano-teologica e della demonologia medievale, senza dimenticare gli influssi ebraico-cabalistici) a immagine grottesca e umoristica frutto di raccapriccianti fantasie letterarie (per esempio in Shakespeare e Milton), magari interessanti da un punto di vista estetico o psicologico in quanto 'ironiche', ma certamente non rappresentative della questione dell'*ostilità* (e del male) incarnata dal Diavolo<sup>37</sup>. Non a caso, tra XVIII e XIX secolo, «Leviatano diventa una designazione umoristica per tutto ciò che – uomini e cose, case e navi – sia straordinariamente grande e potente [...]. Naturalmente, un particolare impulso all'uso linguistico del termine deriva da Hobbes»<sup>38</sup>. Ecco dunque il problema centrale di Schmitt nella lettura del *Leviathan*: la comprensione del Leviatano come mito politico, come forza storica 'indipendente' dalla struttura concettuale e sistematica della teoria dello Stato di Hobbes, come potente immagine della potenza terrena – e non come semplice immagine 'letteraria' che risponde strumentalmente a criteri individualistici di sicurezza e di protezione (se non addirittura a esigenze di benessere). Non a caso, allora, Schmitt individua nell'immagine del Leviatano come Dio mortale l'irrisolta pluralità delle 'anime' che compongono – contraddittoriamente – il contenuto simbolico dello Stato, unico in grado di portare "pace e sicurezza" grazie alla sua *onnipotenza*:

Hobbes ha utilizzato tre diverse concezioni del suo "Dio" ("Gott") che non possono essere ricondotte ad un significato univoco.

<sup>37</sup> Sul fallimento dell'immagine hobbesiana dello Stato-Leviatano (e sull'incapacità del filosofo inglese di 'controllare' le forze mitiche connesse al simbolo del Leviatano) cfr. *op. cit.*, pp. 122 ss.; trad. it. pp. 127 ss. Su questo tema cfr. anche Id., *Glossarium*, cit., 83.1948.

<sup>38</sup> C. SCHMITT, *Der Leviathan*, cit., p. 42; trad. it. p. 81. A proposito del significato simbolico del Leviatano (in senso teologico medievale), Schmitt si pone un dubbio relativo alla reticenza della scrittura hobbesiana, anche se ne nega la valenza "pubblica", confinando la questione alla sfera biografica o psicologica del filosofo inglese: cfr. *op. cit.*, pp. 43-45; trad. it. pp. 81-82.

Evidente, in primo piano, si trova la plurivoca immagine mitica del Leviatano, che ricomprende in sé Dio, uomo, animale e macchina. Accanto a questa immagine, una costruzione giuridica del patto (*juristische Vertragskonstruktion*) serve a spiegare una persona sovrana (*souveräne Person*) che viene a costituirsi attraverso la rappresentanza (*Repräsentation*). Ma inoltre – e questo mi sembra essere il cuore della sua costruzione dello Stato – Hobbes trasferisce la concezione cartesiana dell'uomo come meccanismo animato al "grande uomo", allo Stato, di cui fa una macchina, animata dalla persona sovrano-rappresentativa (*eine von der souverän-repräsentativen Person beesselte Maschine*). Che lo Stato venga designato come "Dio" non ha alcun significato proprio ed autonomo nel ragionamento tipico di questa costruzione dello Stato. La definizione [...] è caratterizzata da un forte intento polemico. Chi difende il diritto (*Recht*) dello Stato contro le pretese – che si richiamano a Dio – del papa, dei presbiteriani e dei puritani, non può semplicemente lasciare il concetto di divinità (*Göttlichkeit*) ai suoi nemici e alla Chiesa [...]. La formula "luogotenente di Dio in terra" (*Statthalter Gottes auf Erden*) per indicare il sovrano dello Stato – derivata dal Medioevo cristiano – è usata da Hobbes perché altrimenti il sovrano diverrebbe il "luogotenente del papa sulla terra"<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, pp. 48-50; trad. it. pp. 83-84. Sul ruolo svolto dalla concezione dell'uomo come "meccanismo animato" di Descartes nella costruzione della teoria dello Stato hobbesiano (cioè la duplice, e contraddittoria, funzione della persona sovrano-rappresentativa, creata sì attraverso una costruzione giuridica, ma 'ridotta' ad "anima" della "machina machinarum"), Schmitt si sofferma diffusamente nel saggio *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XXX, 1936/1937, pp. 622-632; trad. it. *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 45-59. In questo saggio Schmitt riprende il tema (di origine teologico-medievale) dell'"architetto", già elaborato in *Politische Theologie*, collegandolo però direttamente alla questione della meccanizzazione moderna: «Per designare lo Stato come unità politica, Cartesio si serve dell'immagine di un edificio eretto da un architetto, il che corrisponde alla rinascimentale "opera d'arte" e non è ancora la rappresentazione tecnico-meccanicistica della teoria dello Stato razionalistico-rivoluzionaria, per la quale lo Stato è un orologio, una macchina, un automa ovvero un apparato [...]. Tuttavia, proprio Cartesio aveva già radicalmente rivoluzionato tutte le idee sull'uomo, appunto nel concepire il corpo umano come meccanismo: questo è stato l'inizio della rivoluzione tecnico-industriale avvenire. Rispetto alla meccanizzazione del corpo umano, quella dello Stato è secondaria e ha minori implicazioni. È infatti possibile, di per sé, concepire lo Stato come meccanismo artificiale senza meccanizzare analogamente il corpo umano; tuttavia, la meccanizzazione dello Stato può essere anche un'immagine speculare, ingrandita, della concezione meccanica del corpo umano, e può quindi risultare tanto più evidente e spaventevole, come è appunto nel caso di Hobbes» (*op. cit.*, p. 47). In questo saggio vengono inoltre anticipati alcuni temi che saranno trattati più analiticamente (e talvolta con

Su questo terreno, Schmitt riconferma la tesi della secolarizzazione, già espressa in *Politische Theologie* (1922) e in *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (1929): alla base del concetto di sovranità della moderna teoria (non solo hobbesiana) dello Stato si trovano, tanto nella loro origine storica quanto nella loro struttura sistematica, concetti teologici secolarizzati. In questo senso, anche la persona sovrano-rappresentativa di Hobbes 'trascende' la semplice somma delle volontà individuali, visto che è essa stessa a creare, e non semplicemente a "rappresentare" (nel senso della delega o del mandato), la forma e l'unità della *civitas*. Da questo punto di vista, però, Schmitt sottolinea anche un altro, contrario, aspetto della teoria hobbesiana, cioè la natura del tutto individualistica della costruzione politica hobbesiana<sup>40</sup>, tipicamente rappresentata dal modello artificiale del contratto e dalla natura intimamente tecnico-funzionalistica dello Stato come meccanismo 'neutrale': «Il sovrano non è il "defensor pacis", di una pace riconducibile a Dio; è il "creator pacis", creatore (*Schöpfer*) di una pace esclusivamente terrena»<sup>41</sup>. Il potere dello Stato non è di origine divina – fondato su un ordine creaturale già dato – ma, al contrario, è opera dell'arte e dell'intelligenza dell'uomo, cioè, in definitiva,

alcuni 'aggiustamenti') nel volume hobbesiano del 1938: tra questi, le diverse rappresentazioni del "Dio mortale", lo Stato come luogo di pace e sicurezza, il fondamento individualistico dello Stato, la tradizione demonologica dell'immagine del Leviatano. Da sottolineare come, nel saggio del 1936, Schmitt sottolinei enfaticamente, in numerosi passaggi, l'assenza di "totalità" nella teoria politica hobbesiana (al contrario di quella hegeliana, qui assunta da Schmitt come termine 'positivo' di riferimento); assenza resa esplicita dall'identificazione dello Stato con una "macchina", attraverso cui si crea il decisivo presupposto, insieme storico-spirituale e sociologico, della rivoluzione tecnico-industriale: «Un meccanismo non è capace di totalità. Tanto meno la pura mondanità dell'esistenza fisica individuale può attingere una totalità significativa. Se si vuole che il termine e il concetto di totalità rimangano pregnanti e non si abbassino ad ingannevole slogan, bisogna fondare la totalità su di una specifica relazione filosofica. La si può scorgere, con C.A. Emge, nell'"infinità finita" della filosofia hegeliana [...]. Il "Dio terreno" della filosofia hegeliana è anche Dio presente, "numen praesens", e non è rappresentazione, né ha alcuna parentela spirituale col "Dio mortale" della filosofia politica hobbesiana» (*op. cit.*, p. 57).

<sup>40</sup> Risulta in questo senso molto significativa la definizione di Hobbes fornita da Schmitt nel breve scritto *Dreihundert Jahre Leviathan* (1951, cit.) nei termini di "primo pensatore sistematico dell'individualismo moderno". Su questo tema cfr. anche *Glossarium*, cit., 22.2.1948.

<sup>41</sup> C. SCHMITT, *Der Leviathan*, cit., p. 50; trad. it. p. 84.

un prodotto tecnico-razionale la cui verità e il cui diritto risiedono solo nel funzionamento della macchina, indipendentemente da qualsiasi finalità. Dunque la contraddizione rintracciata nell'evocazione dell'immagine del Leviatano si ripresenta, sostanzialmente immutata, anche nella dottrina teorica di Hobbes, che risulta essere l'esatto inverso delle teologie politiche medievali:

L'elemento decisivo della costruzione intellettuale sta nel fatto che questo patto (*Vertrag*) non concerne – contrariamente alle concezioni medievali – una collettività già data, creata da Dio, e neppure un ordine naturale preesistente; piuttosto, lo Stato – come ordine e come collettività – è il risultato (*Ergebnis*) dell'intelletto umano e dell'umana capacità creativa, e solo dal patto trae la sua origine. Questo è concepito in modo del tutto individualistico: ogni vincolo comunitario è dissolto. Individui atomizzati (*atomisierte Einzelne*) si ritrovano insieme nella loro paura, finché non risplende la luce dell'intelletto (*Verstand*) e si costituisce un accordo fondato sulla generale e incondizionata sottomissione al potere più forte. Se si guarda a questa costruzione da ciò che ne risulta, cioè dallo Stato, appare chiaro che il risultato è superiore e radicalmente diverso rispetto a quanto potrebbe generarsi da un patto stretto fra semplici individui. Gli uomini che si riuniscono in una inimicizia angosciosa non possono superare l'inimicizia, la premessa del loro riunirsi [...]. La persona sovrano-rappresentativa, che si origina oltre e al di là di questo patto sociale e che è l'esclusiva garante della pace, non viene a costituirsi attraverso l'accordo, ma soltanto in occasione di esso, ed è incomparabilmente superiore a quanto potrebbe operare la forza sommata di tutte le volontà individuali separate [...]. Pertanto il nuovo Dio è trascendente rispetto a tutti i singoli autori del patto, ed anche alla loro somma, anche se certamente questa trascendenza è tale solo in senso giuridico, non metafisico. La logica interna dello "Stato", come prodotto artificiale (*Kunstprodukt*) istituito dagli uomini, non porta alla persona, ma alla macchina. Ciò che importa non è la rappresentanza attraverso una persona, ma la prestazione fattuale ed attuale di una protezione efficace (*die faktisch-gegenwärtige Leistung des wirklichen Schutzes*). La rappresentanza non ha valore se non è "tutela praesens", ma questa è assicurata soltanto da un meccanismo di comando realmente funzionante (*durch den wirksam funktionierenden Befehlsmechanismus*)<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, pp. 51-53; trad. it. pp. 84-85.

Il carattere tecnico, l'immagine della *machina machinarum*<sup>43</sup>, è dunque lo specifico dello Stato moderno inteso come forma di raggruppamento politico-sociale prodotta dalla tecnica e distinta da tutti i precedenti modelli di unità politica. Per questo motivo, neppure la decisiva presenza della persona sovrano-rappresentativa nella teoria politica hobbesiana ha potuto sottrarsi alla progressiva meccanizzazione dello Stato assoluto, compiuta soprattutto a partire dal secolo XVIII e portata a termine, tra XIX e XX secolo, con lo Stato borghese di diritto funzionante in base a una logica tecnico-neutrale, di stampo legalistico e positivista, che garantisce il 'buon' funzionamento della macchina:

In Hobbes lo Stato non è interamente persona; la persona sovrano-rappresentativa è soltanto l'anima (*Seele*) di quel "grande uomo" che è lo Stato. Ma il processo di meccanizzazione (*Mechanisierungsprozess*) non è frenato da questo personalismo (*Personalismus*), che anzi lo perfeziona ulteriormente. Infatti, anche questo elemento personalistico è coinvolto nel processo di meccanizzazione, e vi si perde. Nella sua interezza di corpo e anima, lo Stato è un *homo artificialis* e in quanto tale è una macchina. È un'opera compiuta da uomini, e in esso materia e artefice, macchina e costruttore, sono la stessa cosa, cioè uomini. E perciò anche l'anima dello Stato non è altro che una semplice componente di una macchina artificialmente costruita da uomini. Nel risultato storico finale, quindi, il "grande uomo" non ha potuto conservarsi come persona sovrano-rappresentativa: e veramente esso stesso era soltanto il prodotto dell'arte e dell'intelligenza umane. Il Leviatano non divenne così altro che una grande macchina, un gigantesco meccanismo al servizio (*Dienst*) della sicurezza dell'esistenza fisica e terrena degli uomini da lui dominati e protetti<sup>44</sup>.

Malgrado la sua "spersonalizzazione" della persona sovrana, Hobbes rimane per Schmitt un essenziale punto di riferimento, per esempio grazie alla sua lucida considerazione della

<sup>43</sup> Da questo punto di vista lo Stato è il primo prodotto dell'età della tecnica: «Con questo Stato non soltanto si crea un presupposto essenziale, sotto il profilo storico-spirituale o sociologico, per la successiva era tecnico-industriale; lo Stato stesso è già un'opera tipica, anzi prototipica, della nuova epoca della tecnica» (*op. cit.*, p. 53; trad. it. p. 86, traduzione modificata).

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 54; trad. it. p. 86.

situazione politica, lontana da ogni forma utopica di "progressismo" mondano e di ottimismo antropologico (tipico invece del razionalismo illuministico di stampo umanitario, in particolare di Condorcet): «Stato e rivoluzione, Leviatano e Behemoth, sono entrambi sempre presenti e potenzialmente sempre attivi»<sup>45</sup>. Lo Hobbes di Schmitt non crede in una radicale trasformazione della natura umana, non crede all'efficacia dell'educazione e della persuasione: in una parola, non crede nell'"illuminismo" radicale. Senza necessità di essere sradicata, l'asocialità dell'uomo, agitato da paura del presente e preoccupazione per il futuro, da desiderio di prestigio e 'passione' per la concorrenza immediata e a venire, permette egualmente, attraverso l'intelligenza, la creazione di uno Stato che tenga a freno il distruttivo individualismo naturale: la pericolosità e l'egoismo vengono vinti dall'intelletto e dal calcolo, non dall'etica. Ma in questo, di nuovo, si conferma la dimensione tecnico-artificiale dello Stato, costruito dall'intelligenza umana come efficace strumento per il governo della reciproca pericolosità. All'interno della teoria della meccanizzazione Schmitt rintraccia così una forte saldatura tra metafisica, antropologia e politica:

Con la concezione (*Vorstellung*) dello Stato come prodotto artificiale del calcolo umano (*menschliche Berechnung*) è compiuto il passo decisivo [...]. Hobbes, infatti, con la meccanizzazione del suo "grande uomo" ha compiuto, oltre Cartesio, un passo avanti ricco di conseguenze per l'interpretazione antropologica dell'uomo. La prima decisione metafisica (*metaphysische Entscheidung*) si diede tuttavia con Cartesio, nel momento in cui il corpo umano fu pensato come macchina e l'uomo nel suo complesso, costituito di corpo ed anima, come un intelletto in una macchina. Il trasferimento di questa concezione dall'uomo al "grande uomo", allo Stato, era ovvio: e questa è stata l'operazione di Hobbes. Ma il risultato [...] fu che anche l'anima del grande uomo si trasformò poi in una parte di macchina. Dopo che, in questo modo, il grande uomo, col suo corpo e la sua anima, fu diventato macchina, fu possibile anche il processo inverso, e così anche il piccolo uomo, l'individuo (*Individuum*), poté diventare *homme-machine*. Solo la meccanizzazione dell'idea di Stato (*Staatsvorstellung*) ha fatto

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 55; trad. it. p. 87.

si che giungesse a compimento la meccanicizzazione dell'immagine antropologica dell'uomo<sup>46</sup>.

Agli occhi di Schmitt, il contributo decisivo dato da Hobbes a questo processo di meccanicizzazione dell'uomo e dello Stato si trova a fondamento di tutto il pensiero moderno in merito alla tecnicizzazione delle materie politico-giuridiche. Tuttavia, ciò non significa che ad Hobbes possano essere imputate in forma diretta e immediata tutte le conseguenze che in materia di *neutralizzazione* sono state prodotte a partire dal XVII secolo<sup>47</sup>, fino a giungere, da un punto di vista storico, all'epoca della tolleranza e, da un punto di vista teorico, a una concezione dello Stato inteso come strumento tecnico-neutrale, indipendente da ogni fine politico, giuridico, religioso<sup>48</sup>. A questo proposito Schmitt concentra la propria attenzione sulla distinzione, fondamentale, tra *interno* ed *esterno* che tutte le filosofie idealistiche, romantiche, positivistiche e – infine – liberali<sup>49</sup> hanno elaborato allo sco-

<sup>46</sup> *Op. cit.*, pp. 59-60; trad. it. pp. 89-90.

<sup>47</sup> Ritorna qui (cfr. *op. cit.*, pp. 61 ss.; trad. it. pp. 90 ss.), in forma abbreviata e rielaborata ma immutata nella sostanza, il discorso schmittiano già elaborato in *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (1929): la modernità – dalla tolleranza rispetto alle lotte di religione del XVI e XVII secolo alla neutralizzazione tipica dello Stato di leggi giuspositivistiche tra Ottocento e Novecento, cioè da Erasto a Kelsen attraverso Federico il Grande – intesa come *specifico* processo di spolitizzazione attraverso il progressivo spostamento dei centri di riferimento (dal teologico al metafisico; poi dal morale-umanitario all'economico, attraverso l'estetico; infine all'epoca della fede nella neutralità della tecnica “assoluta” e “totale”), fino a giungere alla fede nella tecnica e quindi alla tecnicizzazione generale. In questo caso Schmitt insiste, a più riprese, a sottolineare la specificità della neutralizzazione moderna rispetto a qualunque altra forma di scetticismo, relativismo, agnosticismo e tolleranza che si sono presentati nell'arco della storia dell'Occidente.

<sup>48</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 62-64; trad. it. pp. 91-92. Anche in queste pagine ritorna la polemica schmittiana contro la moderna fede nella neutralità della tecnica – e soprattutto contro il generale processo di tecnicizzazione originato dalla riduzione della politica a tecnica da un lato, e contro la concezione dello Stato come “apparato” (cioè come strumento tecnico di cui si possono servire le diverse forze politiche) dall'altro.

<sup>49</sup> A questo proposito Schmitt si impegna in una lunga analisi storico-critica allo scopo di disegnare un'ideale albero genealogico relativo al ‘rovesciamento’ dell'impianto hobbesiano, cioè alla vittoria dell'*interno* sull'*esterno* (a partire dai dibattiti teologico-politici relativamente alla fede nei *miracoli*) in materia di teoria morale e di teoria dello Stato nella modernità: cfr. *op. cit.*, pp. 61, 79-97, 106-110, 114-116; trad. it. pp. 90, 101-113, 117-119, 121-122. Con il rovesciamento della distinzione hobbesiana tra inter-

po di ridurre il Leviatano, lo Stato come *machina machinarum*, a un'apparato senz'anima, a un “meccanismo” distinto sia da un “organismo” che da un “opera d'arte” e per questo privo non solo di potenza mitica ma anche di energia vitale: al contrario, «per Hobbes tutto ciò – meccanismo, organismo e opera d'arte – è ancora ricompreso nella macchina, come un prodotto della più alta capacità creatrice umana»<sup>50</sup>. Malgrado Hobbes debba essere considerato il pioniere della scientificità e della neutralizzazione moderna, lo Stato hobbesiano non è dunque ancora una macchina il cui esatto funzionamento tecnico si presenta come qualità autonoma e indipendente da qualunque contenuto o fine politico<sup>51</sup>. Allo stesso tempo, lo Stato hobbesiano si presenta però come radicalmente diverso da ogni forma di collettività medievale in più aspetti del proprio carattere: per esempio, nella fondazione e nella costruzione del sovrano (non più per diritto divino, ma come ‘anima’ di un grande meccanismo creato “dal basso”); oppure nella considerazione del diritto di resistenza<sup>52</sup>; o, *last but not least*, nell'ambito del diritto internazionale<sup>53</sup>. Ed è

no ed esterno, lo Stato assoluto del XVIII secolo può esigere “tutto” dal cittadino, ma solo esteriormente, perché tutto ciò che riguarda l'attività dell'intelletto e dello spirito umano rimane una ‘riserva’ privata. ‘Illustre’ la galleria schmittiana di pensatori che, accanto a numerosissimi gruppi, movimenti e associazioni (massoni, rosacroce, puritani, pietisti, illuministi, romantici ecc.), sembrano convergere sullo scopo della riduzione del Leviatano a un mero Stato legislativo, onnipotente verso l'esterno ma impotente verso l'interno: tra questi, Thomasius, Wolff, Kant, Anselm Feuerbach, Goethe, Schelling, ma soprattutto la cosiddetta “linea ebraica” (da Spinoza a Mendelssohn e Stahl-Jolson), principale artefice della “spartizione delle carni del Leviatano”. Pochi, al contrario, gli ‘eroi’ presenti in questa galleria, costruita spesso in modo farneticante soprattutto a causa del suo greve antisemitismo: tra questi, in particolare, Hamann. – Da notare che la distinzione hobbesiana tra “interno” ed “esterno” viene sottolineata, seppur brevemente e con altra prospettiva, anche da Strauss: cfr. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, Schocken Verlag, Berlin 1935; trad. it. *Filosofia e Legge*, Giuntina, Firenze 2003, p. 140.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 62; trad. it. pp. 90-91.

<sup>51</sup> Sul rapporto tra la teoria hobbesiana dello Stato-Leviatano e la dottrina del positivismo giuridico dello Stato di leggi cfr. *op. cit.*, pp. 67-70, 99-105; trad. it. pp. 94-95, 113-117.

<sup>52</sup> Sull'“assurdità” logica, giuridica e pratico-politica del diritto di resistenza all'interno della teoria decisionistica dello Stato e della sovranità in Hobbes cfr. *op. cit.*, pp. 70-72, 80-81; trad. it. pp. 96-97, 102.

<sup>53</sup> Sul diritto internazionale hobbesiano come “stato di natura” tra Stati cfr. *op. cit.*, pp. 72-78; trad. it. pp. 97-101.



proprio su quest'ultimo punto – e in particolare sulle trasformazioni del concetto di *guerra* – che si sofferma l'attenzione di Schmitt allo scopo di sottolineare la portata epocale dello Stato-Leviatano nella costruzione dello *jus publicum europaeum*<sup>54</sup>:

Il diritto internazionale (*Völkerrecht*) diventa [...] un diritto praticabile solo fra Stati, di cui solo gli Stati sono portatori e al cui specifico ordinamento (*Ordnung*) sono per essenza commisurati soltanto gli Stati "in quanto tali". I popoli ed i territori che non sono in grado di dotarsi dell'organizzazione interna tipica degli Stati moderni sono "non civilizzati" [...]; essi non sono capaci di governarsi da sé; divengono così colonie, protettorati o comunque oggetti di tutela e di dominio da parte di Stati che sono in grado di produrre quelle prestazioni tecnico-organizzative (*organisatorisch-technischen Leistung*) e che hanno quindi la qualità di "soggetti" di questo diritto internazionale. Le guerre diventano pure guerre di Stati, cessando così di essere guerre di religione, civili, di partito o simili. Come nemici, si affrontano soltanto Stati in quanto organizzazioni in sé concluse [...]. Nell'ambito di un sistema interstatale la guerra non può essere misurata sul metro della verità e della giustizia [...]. La guerra di Stati (*Staatenkrieg*) non è né giusta (*gerecht*) né ingiusta (*ungerecht*): è un affare di Stato, e in quanto tale non le occorre essere giusta [...]. Lo Stato ha il proprio ordine in se stesso, non fuori di sé. Al diritto internazionale fondato sugli Stati inerisce pertanto necessariamente un concetto di guerra non discriminatorio, che non distingue, nel diritto internazionale, un giusto ed un ingiusto [...]. Al contrario, un concetto discriminatorio di guerra trasforma la guerra di Stati in una guerra civile internazionale (*internationaler Bürgerkrieg*)<sup>55</sup>.

Di fronte alla forza elementare e mitica di una tale immagi-

<sup>54</sup> Nel suo volume hobbesiano Schmitt non giunge ancora a una definizione – neppure terminologica – della vicenda dello *jus publicum europaeum*, che invece caratterizzerà la sua produzione degli anni Cinquanta (in particolare cfr. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln 1950; trad. it. *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991), così come non sviluppa concretamente la dicotomia "terra e mare", che sarà al centro dei suoi studi fin dai primi anni Quaranta (cfr. *Land und Meer*, Reclam, Leipzig 1942; trad. it. *Terra e mare*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 31-83; ora: Adelphi, Milano 2002): malgrado ciò, le linee generali di entrambi questi temi sono già presenti nel suo volume hobbesiano del 1938: cfr. *op. cit.*, pp. 72 ss., 119 ss.; trad. it. pp. 97 ss., 124 ss.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, pp. 72-74; trad. it. pp. 97-98.

ne di Stato, che assorbe in sé tutta la razionalità, tutta la potenza e tutta la legalità, niente lasciando né all'interno (assenza del diritto di resistenza) né all'esterno ('naturalità' dei rapporti nel diritto internazionale), viene meno – sia a livello di politica interna che di politica estera – la questione del giusto e dell'ingiusto<sup>56</sup>. In uno spazio esterno di continuo pericolo e di incessante minaccia, lo Stato-Leviatano deve utilizzare, per sopravvivere e per affermarsi, non solo la propria "forza vitale", ma anche e soprattutto la sua "oggettività" tecnicamente perfezionatasi in un meccanismo di comando razionalizzato e centralizzato, pretendendo obbedienza incondizionata in cambio di pace e sicurezza<sup>57</sup>. Ed è proprio su questo secondo aspetto, quello della razionalizzazione e della strumentazione tecnica, che crolla, agli occhi di Schmitt, la poderosa costruzione hobbesiana dello Stato-Leviatano, visto il fallimento della sua portata mitica che, nel mondo moderno (e in particolare a partire dal XVIII secolo)<sup>58</sup>, viene ridotta a inerte meccanismo, ben al di là delle intenzioni del suo fondatore, Hobbes, per il quale solo il Leviatano determina che cosa sia giustizia e verità, proprietà e diritto, pena e ricompensa. La distinzione tra *interno* ed *esterno* – con la progressiva vittoria dell'interno sull'esterno – è stata fatale al Leviatano, proprio perché lo stesso Hobbes, malgrado il suo decisionismo, ha inaugurato illuministicamente la distinzione mo-

<sup>56</sup> «Parlare di Stati giusti o ingiusti in riferimento al Leviatano come a un grande meccanismo, sarebbe dopo tutto lo stesso che voler 'discriminare' fra macchine giuste o ingiuste» (*op. cit.*, p. 78; trad. it. p. 101).

<sup>57</sup> Schmitt ritorna sulla formula "tutto ciò che è al di fuori dello Stato è nemico" nell'edizione del 1963 di *Der Begriff des "Politischen"* (cfr. p. 120; trad. it. p. 131n). Lo Stato è un'unità politica che al suo interno conosce solo la pace, mentre riconosce il nemico solo all'esterno. Si tratta dunque della differenza tra *inimicus* (privato) e *hostis* (pubblico).

<sup>58</sup> «L'evoluzione dello Stato del XVIII secolo porta a compimento la teoria della sovranità del principe, il "cujus regio, ejus religio", e pertanto la forma classica di un assolutismo statale pieno e indiviso (*ungeteilt*). Ma tale processo si svolge soltanto in questo modo, che l'assoluta potenza statale, la persona sovrano-rappresentativa, già vittoriosa contro l'avversario cetuale (*ständisch*) ed ecclesiastico (*kirchlich*), domina sì il teatro visibile degli eventi pubblici (*öffentlich*) ed il primo piano della scena storico-politica, ma contemporaneamente invisibili distinzioni di esterno (*Aussen*) e interno (*Innen*), pubblico e privato, vengono esasperate in tutte le direzioni» (C. SCHMITT, *Der Leviathan*, cit., p. 89; trad. it. p. 107).

terna tra privato e pubblico, tra fede e confessione, tra pietà e culto esteriore, tra moralità e diritto, tra contenuto e forma, seppur con intenzione di segno rovesciato rispetto alla successiva tradizione liberale<sup>59</sup>. Questa distinzione conduce *necessariamente* il potere politico ad essere solamente potere “pubblico”, esteriore, cioè vuoto e senz’anima, contro cui si rovesciano innumerevoli riserve e istanze, anche tra loro contraddittorie, poste dai vari ‘titolari’ dei *poteri indiretti* (siano essi chiese, partiti, corporazioni, sindacati ecc.), che tendono a indicare nel Leviatano come simbolo politico solo un “morto meccanismo”. Il Dio mortale di Hobbes diventa, nella traiettoria disegnata da Schmitt, un Dio morente, e addirittura già morto, proprio a causa della distinzione tra interno ed esterno, vera e propria ‘ferita’ mortale nella costruzione di uno “Stato totale”. Il “politico” vede infatti dissolta la propria specificità proprio nel momento in cui lo Stato cerca di organizzarsi come meccanismo: “politico” e “non-politico” non devono organizzarsi in sfere separate (come invece propone il liberalismo) attraverso una netta opposizione tra

<sup>59</sup> Sulla questione – centrale – della fede nei miracoli nello Hobbes (agnostico e illuministico) di Schmitt cfr. *op. cit.*, pp. 81-86; trad. it. pp. 103-105, da cui può essere utile citare il seguente passaggio relativo al rapporto tra “problema teologico-politico” e costituzionalismo moderno: «Hobbes, il grande decisionista, esegue anche in questo caso la sua tipica svolta decisionistica (*dezisionistische Wendung*): «auctoritas, non veritas». Nulla è qui vero; qui tutto è comando (*Befehl*). È miracolo (*Wunder*) ciò a cui il potere (*Gewalt*) sovrano dello Stato comanda che si creda come a un miracolo; ma vale anche il contrario [...]. Se qualcosa deve essere considerata un miracolo, lo decide dunque lo Stato in quanto ragione pubblica, “public reason”, in contrapposizione alla “private reason” del suddito. Con ciò il potere sovrano è all’apice della propria potenza (*Macht*): è il più alto rappresentante (*Stellvertreter*) di Dio in terra [...]. Ma a questo punto, cioè al culmine della potenza sovrana che realizza l’unità di religione e politica, appare l’incrinatura in quella che per il resto è un’unità tanto compatta e irresistibile [...]. È questo infatti il luogo in cui la distinzione tra fede interiore (*innerer Glaube*) e confessione esteriore (*äusseres Bekenntnis*) irrompe nel sistema politico del Leviatano [...]. In un’ottica di storia costituzionale è questa la sede di un duplice cominciamento: in primo luogo, l’inizio – elaborato giuridicamente e non teologicamente – della libertà di pensiero e di coscienza (*Gedanken- und Gewissensfreiheit*), moderna e individualistica, e di quei diritti di libertà del singolo (*Freiheitsrechte des Einzelnen*) che sono qualificanti per la struttura del sistema costituzionale liberale (*Verfassungssystem*); e in secondo luogo, l’origine dello Stato come potenza esteriore (*äusserliche Macht*), giustificata dall’inconoscibilità della verità sostanziale (*Unerkennbarkeit substanzeller Wahrheit*), l’origine dello “Stato neutrale e agnostico” del XIX e del XX secolo».

“pubblico” e “privato” – mentre, allo stesso tempo, la costruzione dell’unità politica deve passare attraverso la spoliticizzazione dei poteri indiretti. La morte del Leviatano non implica però, in modo equivalente, la morte dello Stato moderno inteso come “macchina”, che anzi si organizza attraverso la strutturazione di un esecutivo, di un esercito, di una polizia e soprattutto di un efficiente e professionale apparato burocratico, amministrativo e giudiziario. Lo Stato assoluto del XVIII secolo, fondato sul principio di legittimità, viene così sostituito dallo Stato di diritto (borghese) del XIX secolo, cioè da uno “Stato legislativo” fondato su un sistema di *legalità* che – weberianamente – si presenta come la forma positivista di funzionamento della burocrazia intellettuale e dei funzionari professionalizzati, i principali protagonisti della tecnicizzazione dello Stato-macchina e del “costituzionalismo” il cui schema fondamentale è un elenco di diritti e di libertà individuali. Il diritto diventa legge positiva, cioè sistema di legalità che regola tecnicamente il funzionamento dello Stato attraverso l’espulsione di ogni elemento giuridico di ‘disturbo’ (il pluralismo medievale, il diritto di resistenza ecc.). Si trasforma così anche il concetto di legge (penale), che, abolendo il principio di retroattività, diviene strumento di intervento e di coazione, positivisticamente esteriorizzato, sulle motivazioni dell’agire umano, e necessariamente privo di contenuti di verità e di giustizia:

La legge diventò uno strumento tecnico (*technisches Instrument*), destinato a rendere calcolabile (*berechenbar*) l’esercizio del potere statale. Tratto fondamentale di questo processo è l’estensione generale della forma-legge (*Vergesetzlichung*). Ma lo stesso Stato si trasforma in un sistema positivista di legalità (*positivistisches Legalitätssystem*): al posto del *legislator humanus* si forma una *machina legislatoria*<sup>60</sup>.

Diventa così del tutto evidente la polemica schmittiana contro il lato ‘tecnico’, contro il “macchinismo” del pensiero

<sup>60</sup> *Op. cit.*, pp. 99-100; trad. it. p. 113. Agli occhi di Schmitt, Hobbes è il fondatore di una concezione costituzionale dell’ordinamento statale, inteso come sistema di legalità fondato sulla deliberazione di un’assemblea costituente che fonda lo Stato costituzionale di diritto.

hobbesiano, che giunge a rendere inefficace anche la sua capacità rappresentativa: lo Stato diventa così un meccanismo 'animato' da una persona sovrana. Allo stesso modo diventa evidente il rischio della possibile deriva legalistica e positivista del decisionismo<sup>61</sup>; rischio evidente soprattutto nel tentativo hobbesiano di espungere l'eccezione dall'ordine, attingendo l'assoluta trasparenza giuridico-razionale della forma politica. L'esito della statualità hobbesiana nel moderno è dunque l'affermazione della tecnica, che prepara il 'funerale' del Leviatano approntando un meccanismo perfettamente razionale di funzionamento. La perfezione tecnica dello Stato "neutrale" diventa così l'unico 'valore', di fronte a cui qualsiasi riferimento sostanziale alla verità o alla giustizia nell'argomentazione giuridica si presenta solo come elemento di conflitto e di insicurezza:

La macchina dello Stato (*Staatsmaschine*), o funziona o non funziona (*funktioniert*). Nel primo caso, mi garantisce la sicurezza della mia esistenza fisica (*physisches Dasein*); in cambio pretende obbedienza incondizionata (*unbedingter Gehorsam*) alle leggi del suo funzionamento. Ogni ulteriore discussione conduce ad una condizione "prestatale" di insicurezza [...]. Non è la pretesa di aver ragione che porta alla pace, sì invece è soltanto l'irresistibile decisione di un sistema legale di coazione dal sicuro funzionamento (*die unwiderstehliche Entscheidung eines sicher funktionierenden, gesetzlichen Zwangssystems*), che fa finire il conflitto (*Streit*). Si è così acquisita una nuova dimensione di pensiero giuridico e di dottrina dello Stato, il positivismo giuridico. Lo Stato "di leggi" positivista (*positivistischer Gesetzesstaat*), in

<sup>61</sup> Diventa qui del tutto evidente l'insoddisfazione schmittiana nei confronti del pensiero 'puramente' decisionista rappresentato da Hobbes: «Per la neutralità in questa accezione tecnica è decisivo il fatto che le leggi dello Stato siano indipendenti da ogni contenuto sostanziale di giustizia e di verità, religiosa o giuridica, e che abbiano valore, come norme di comando, solo in forza della determinatezza positiva della decisione statale. "Auctoritas" (nel senso di "summa potestas"), "non veritas". Questa proposizione, in bocca a Hobbes, è qualcosa di totalmente diverso da uno slogan di arbitrio irrazionalistico [...]: è essenziale il fatto che essa non distingue più fra "auctoritas" e "potestas", e che fa della "summa potestas" la "summa auctoritas". Così, quella proposizione diviene l'espressione semplice e oggettiva di un pensiero tecnico-positivista, neutrale rispetto al valore e alla verità, che ha separato il contenuto di verità religiosa e metafisica dai valori funzionali e imperativi, rendendoli del tutto indipendenti» (*op. cit.*, pp. 67-68; trad. it. p. 94).

quanto tipo storico, si è del tutto costituito soltanto nel XIX secolo. Ma l'idea dello Stato come *magnum artificium*, tecnicamente perfetto e creato dall'uomo, come macchina che ritrova soltanto in sé – cioè nella prestazione (*Leistung*) e nella funzione (*Funktion*) – il proprio "diritto" (*Recht*) e la propria "verità" (*Wahrheit*), è stata concepita e rappresentata sistematicamente, con chiarezza concettuale, per la prima volta da Hobbes<sup>62</sup>.

Lo Hobbes di Schmitt ha pensato la "machina machinarum" legalistica molto tempo prima del positivismo giuridico, giungendo a trasformare il diritto in comando coercitivo positivo e lo Stato in un meccanismo attivato da motivazioni coercitive di ordine psicologico. Hobbes è dunque, allo stesso tempo, il fondatore dello Stato assoluto classico e l'antenato spirituale dello Stato di diritto borghese: non a caso, a più riprese, Schmitt sottolinea, appoggiandosi ai lavori hobbesiani di Ferdinand Tönnies, la compresenza, nel *Leviathan*, di assolutismo e di liberalismo, così come sottolinea il fondamento individualistico dello Stato – ben lontano non solo da ogni forma medievale di "diritto divino dei re", ma anche da ogni concezione sostanziale del diritto e della costituzione (*Verfassung*). Con la costruzione dello Stato-Leviatano inteso come unità razionale dal funzionamento calcolabile, a Hobbes interessa superare il pluralismo medievale, l'anarchia e le guerre civili attraverso il rifiuto radicale di ogni diritto di resistenza (cettuale, ecclesiastico ecc.), negando ogni dignità politica alle pretese dei poteri indiretti e 'restaurando' una forma 'totale' di unità teologico-politica. Lo Stato-Leviatano vorrebbe così proporsi come «l'unità razionale (*Rationale Einheit*) di un potere univoco (*eindeutig*), capace di protezione efficace (*wirksam*), e di un sistema di legalità dal funzionamento calcolabile (*berechenbar*)»<sup>63</sup> in grado di assumersi la responsabilità politica della sicurezza dei cittadini in cambio di un'obbedienza incondizionata: «La "relazione di protezione (*Schutz*) e obbedienza (*Gehorsam*)" è la pietra angolare dello Stato architettato da Hobbes, ed è assai facile ricollegarla ai concetti e agli ideali dello Stato borghese di

<sup>62</sup> *Op. cit.*, pp. 69-70; trad. it. p. 95.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, p. 113; trad. it. p. 121.

diritto (*bürgerlicher Rechtsstaat*)»<sup>64</sup>. Malgrado la cattiva fama che sempre ha contraddistinto la sua fortuna, Hobbes non è dunque così lontano da Locke nel disegnare, se non la struttura compiuta, almeno il fondamento dei diritti liberali qualificanti per il costituzionalismo borghese. Lungi dall'essere la giustificazione di uno "Stato totalitario", il *Leviathan* di Hobbes apre la strada al moderno Stato di diritto positivo. Agli occhi di Schmitt, in questa ambivalenza hobbesiana si gioca dunque tutto il rapporto tra grandezza e fallimento della sua operazione filosofico-politica e giuridica. Il Leviatano di Hobbes, cioè il mito dello Stato come grande macchina che assomma in sé il massimo potere terreno (insieme temporale e spirituale), è rimasto sconfitto nella secolare lotta tra poteri diretti e poteri indiretti, visto che la 'libera' sfera privata, costituzionalmente garantita, è stata sottratta allo Stato e consegnata alla "società" liberale, cioè al pluralismo delle forze economiche e politiche della borghesia: senza la costruzione di una volontà unitaria, lo Stato moderno (sia esso lo Stato assoluto o lo Stato di leggi) prepara consapevolmente la sua autodistruzione<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> *Ibidem*. Sulla reciprocità hobbesiana tra obbedienza e protezione, Schmitt ritornerà a più riprese nei suoi diari pubblicati con il titolo di *Glossarium*, spesso intrecciando questo tema con la critica delle ideologie della resistenza e del "martirio" personale: «Hobbes è il primo moderno in cui compare l'odio per gli ideologi; odio anche per le ideologie del diritto di resistenza e gli ideologi della resistenza, i quali, allora come oggi, ci tiranneggiano e, trovandosi al sicuro, ci istigano al sabotaggio, riservandosi di chiamarci *ex post* criminali, solo perché non abbiamo saputo deciderci a diventare anche noi dei sabotatori. Nel caso del cristianesimo, Hobbes li prende in parola: solo chi predica la fede cristiana ha l'obbligo di morire per essa» (C. SCHMITT, *Glossarium*, cit., 19.6.1948). Questo intreccio può essere comprensibile soprattutto se consideriamo che proprio in quegli anni era vivo il problema posto dal Processo di Norimberga (e dal suo significato giuridico). Cfr. anche *op. cit.*, 8.9.1948.

<sup>65</sup> Con "potere indiretto" Schmitt intende una forza che agisce in modo 'irresponsabile' e senza rischio, cioè offuscando la necessità del rapporto politico tra protezione e obbedienza, tra potere e responsabilità, tra comando e rischio: «Questo tipico metodo indiretto "à deux mains" permise ai poteri indiretti (*indirekten Gewalten*) di presentare la propria azione come qualcosa di diverso dalla politica, cioè come religione, cultura, economia o come una faccenda privata (*Privatsache*), e tuttavia di sfruttare a proprio tornaconto tutti i vantaggi della statualità. Così i poteri indiretti poterono lottare (*kämpfen*) contro il Leviatano e al contempo se ne poterono servire (*bedienen*), finché non ebbero distrutto la grande macchina» (C. SCHMITT, *Der Leviathan*, cit., pp. 117-118; trad. it. p. 123).

#### 4. Teologia politica, cristianesimo e neutralizzazione "attiva"

Il terzo periodo della produzione schmittiana su Hobbes (cronologicamente il più esteso) si presenta 'frammentato' in brevi articoli, rassegne e recensioni, scritti autobiografici, diari<sup>66</sup> e rielaborazioni di testi già editi da cui non scompaiono i tipici temi hobbesiani di Schmitt: la statualità moderna, il decisionismo, la relazione tra protezione e obbedienza, il diritto internazionale, la tecnicizzazione della politica moderna, l'individualismo moderno, il "razionalismo occidentale". Ancora in alcuni testi schmittiani dei primi anni Quaranta<sup>67</sup>, Hobbes viene presentato come il primo e il più coerente fondatore dello Stato moderno<sup>68</sup>, inteso come 'freno' dell'anarchismo e dei conflitti

<sup>66</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Glossarium*, cit., *passim*. Nelle pagine di questo diario (in cui Hobbes non è 'solo' l'autore del *Leviathan*, ma anche del *De cive* e del *De homine*) il tema hobbesiano che riceve una maggiore 'torsione' rispetto agli scritti precedenti è quello della concezione "barocca" del Leviatano (soprattutto intorno al tema della paura della morte, luogo di origine della reciprocità tra protezione e obbedienza): cfr. *op. cit.*, 12.11.1947 («Hobbes è l'autentico filosofo dell'età barocca: la produzione di una facciata che si distacca dal carattere faustiano [...]. La distinzione hobbesiana fra interno ed esterno, che pone l'accento più sull'esterno, ha qualcosa della produzione di una facciata») e 15.11.1947 («Il Barocco di Hobbes è dotato ancora di una sostanziale pubblicità; perciò il Barocco possiede ancora legittimità, e non solo legalità; dominio, e non solo potere»). Di nuovo, la polemica schmittiana è rivolta contro ogni forma di positivismo giuridico, e quindi contro ciò che in Hobbes - 'pioniere' dello Stato di diritto - si presenta come "legalità" e come "diritto razionale", e che così 'contraddice' gli altri aspetti della sua teoria politica (la legittimità, il personalismo, il decisionismo ecc.). In ogni caso, il Leviatano è sì "facciata", ma non è mera facciata, non è mera apparenza, perché è rappresentazione: in Hobbes l'"interno" non è superiore all'"esterno", così come invece lo sarà nella teoria politica a partire dal XIX secolo.

<sup>67</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit*, in F. HARTUNG (hrsg.), *Das Reich und Europa*, Koehler & Amelang, Leipzig 1941, pp. 91-117 (cfr. in particolare pp. 93, 98); ID., *Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten*, in «Deutschland-Frankreich Vierteljahresschrift des deutschen Institut zu Paris», I, 1942, n. 2, pp. 1-30 (cfr. in particolare pp. 12, 19, 21-23).

<sup>68</sup> Bisogna tuttavia notare che, soprattutto nel citato articolo *Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten* (1942), viene sottolineato il ruolo dei giuristi francesi del XVI secolo nello sviluppo della teoria dell'assolutismo statale e del decisionismo giuridico. A questo proposito risulta evidente l'influsso schmittiano sulle successive ricerche di Roman Schnur: cfr. R. SCHNUR, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Duncker & Humblot, Berlin 1962; ID., *Individualismus und Absolutismus*.

derivanti dalla nuova situazione teologico-politica del XVI e del XVII secolo. La sovranità politica hobbesiana (che sfocerà successivamente nello Stato borghese di diritto e di sicurezza) tende così a neutralizzare ogni contrasto teologico-politico attraverso la costituzione di un unico centro di decisione politica.

In *Der Nomos der Erde* la figura di Hobbes non riveste un ruolo di primissimo piano, visto che l'opera è dedicata specificamente alla vicenda dello *jus publicum europaeum* nell'ambito della storia del diritto internazionale. Tuttavia, in quest'opera prende corpo una nuova dimensione dell'interpretazione hobbesiana di Schmitt che, anche se non in evidente contrasto con le precedenti versioni, ridefinisce temi e questioni centrali per la comprensione del moderno, *via* Hobbes. Infatti Schmitt non discute il magistero di Hobbes, di nuovo definito come «il più grande di tutti i pensatori decisionisti», 'solo' per il suo ruolo nella fondazione della sovranità statale moderna (sia in politica estera che in politica interna), ma anche per quello nella trasformazione del concetto di *guerra* all'interno di un più complessivo discorso sull'origine del *nomos* della terra. L'interpretazione decisionistica di Hobbes fornita da Schmitt ha come scopo specifico quello di individuare i caratteri di un ordinamento giuridico che permetta non di superare la guerra in quanto tale, ma di evitare la guerra di annientamento, giungendo ad una limitazione della guerra attraverso il concetto di *justus hostis*. La scienza giuridica moderna, fondatrice dello *jus publicum europaeum*, nella cui vicenda ha giocato un ruolo importante anche Hobbes, è riuscita in questa opera di 'razionalizzazione' della guerra. In questo volume – in modo particolare nel capitolo dedicato allo sviluppo delle prime "linee globali" del diritto internazionale e del diritto pubblico europeo relativamente alla conquista territoriale del Nuovo Mondo – Schmitt introduce dunque un elemento del tutto innovativo nella sua interpretazione hobbesiana, mettendo in diretto collegamento l'interpretazione hobbesiana dello stato di natura con la concezione delle "linee di ami-

cizia" (*amity lines*) del XVI e XVII secolo relative ai nuovi spazi liberi – terranei e marini – che si aprivano nel mondo moderno:

Per Hobbes nello stato di natura [...] l'uomo è un lupo per l'altro uomo, non diversamente da come "al di là della linea" l'uomo diventa per l'altro uomo un animale selvatico [...]. Nei secoli XVI e XVII la frase *homo homini lupus* acquistò un significato concreto grazie alle linee di amicizia. Ora, essa venne infatti "collocata" spazialmente, vale a dire acquisì uno spazio di aperta e manifesta validità riconosciuto dai governi cristiani europei [...]. Hobbes si trova qui chiaramente non solo sotto l'influsso delle guerre civili di religione in Europa, ma anche sotto l'influsso della realtà di un nuovo mondo. Egli parla di "stato di natura", ma non nel senso di un'utopia priva di dimensione spaziale. Lo stato di natura di Hobbes è sì una *terra di nessuno*, ma non per questo un *non-luogo*. Esso è localizzabile, e Hobbes lo localizza, tra l'altro, anche nel nuovo mondo<sup>69</sup>.

Ma, al di là del rapporto tra stato di natura e linee di amicizia, lo Stato territoriale europeo è diventato l'entità portante del diritto internazionale attraverso un processo che lo reso una *persona giuridica*, cioè attraverso un diretto riferimento spaziale che non ha carattere meramente 'naturalistico', amorfo e 'vuoto'. Anche in questo caso Hobbes, con la sua teoria dei *magni homines* posti l'uno di fronte all'altro nello stato di natura, ha aperto una strada che sarà percorsa da Locke, Rousseau, Kant, Hegel e da tutti i più celebri autori giusinternazionalisti – ma non dai teorici della "pace mondiale" e dell'unità del mondo<sup>70</sup>. Ecco dunque il motivo per cui gli Stati sovrani intesi come por-

<sup>69</sup> C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, cit., pp. 64-65; trad. it. pp. 95-96. Cfr. anche ID., *Glossarium*, cit., 28.12.1947, 22.2.1948 e 25.4.1949. Da segnalare come Schmitt, sulla scia dell'insegnamento di Tönnies, sottolinei però la presenza, nel pensiero hobbesiano, di un'altra dimensione – non temporale e non spaziale ma, al contrario, quasi "interiorizzata" – dello stato di natura: «Lo stato di natura sarà allora trattato sempre meno come una realtà storica concreta e sempre più come una costruzione di pensiero solo ipotetica» (ID., *Der Nomos der Erde*, cit., p. 65; trad. it. p. 96). Da notare, nella nota a p. 65 (trad. it. pp. 96n-97n), il richiamo alle interpretazioni hobbesiane proposte, oltre che da Ferdinand Tönnies, da Leo Strauss e Franz Borkenau.

<sup>70</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 115 ss.; trad. it. pp. 168 ss. Cfr. anche ID., *Glossarium*, cit., 24.6.1951, in cui si afferma che, hobbesianamente, il fondamento del diritto è la pace, e non viceversa: «Il diritto tramite la pace è sensato e onesto; la pace attraverso il diritto è pretesa imperialistica di dominio».

tatori dello *jus belli* si fronteggiano reciprocamente in una situazione di eguale diritto e legittimità: l'assenza di una comune autorità superiore, sia esso giudice o legislatore:

Poiché ciascuno di loro [gli Stati] è giudice nella propria causa, è vincolato soltanto a trattati la cui interpretazione è affare di sua esclusiva competenza. Poiché ciascuno è sovrano alla pari di tutti gli altri, ciascuno possiede eguale diritto alla guerra, eguale *jus ad bellum* [...]. Sta qui il nuovo concetto – non più discriminante – di guerra, che permette di trattare gli Stati belligeranti come equiparati sul piano del diritto internazionale, ovvero come *justi hostes* posti sul medesimo piano giuridico e morale, e di tenere quindi distinti i concetti di nemico e di criminale<sup>71</sup>.

Tra i grandi meriti storici attribuibili alla vicenda dello *jus publicum europaeum* – all'interno della quale Hobbes non svolge certo un ruolo secondario – è dunque possibile segnalare, per Schmitt, la limitazione dei concetti di guerra e di nemico – limitazione che permette di evitare i rischi legati alla possibilità di una “guerra civile mondiale”, caratteristici invece della politica nel Novecento. Ed è proprio questo “progresso” razionale nella distinzione tra nemico e criminale tipico della dottrina internazionale della guerra che caratterizza la vicenda dello Stato *moderno*.

Anche nel saggio *Nehmen / Teilen / Weiden* compare, al centro dell'interpretazione hobbesiana di Schmitt, un nuovo tema, quello del rapporto tra *appropriazione* e *divisione* a partire da una riflessione storico-giuridica sul significato del *nomos*<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, cit., p. 119; trad. it. p. 173.

<sup>72</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen*, in «Gemeinschaft und Politik», I, 1953, n. 3, pp. 18-27; trad. it. *Appropriazione / Divisione / Produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale, a partire dal “nomos”*, in C. SCHMITT, *Le categorie del “politico”*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 295-309. Schmitt mette in evidenza i tre significati del termine *nomos*, derivato da *nemein*: prima di tutto, *nehmen* (appropriazione) inteso in particolare come occupazione di terra; in seconda istanza, «l'azione e il processo del dividere e del distribuire, un giudizio e il suo risultato [...]». *Nomos* è dunque, in secondo luogo, diritto nel senso della parte che ciascuno ha, il *suum cuique*. In termini astratti: *nomos* è il diritto e la proprietà, cioè la parte di ciascuno ai beni della vita [...]. *Nemein* significa in terzo luogo coltivare/produrre. È questo il lavoro produttivo che normalmente è fondato sulla base

Utilizzando una lunga citazione dal capitolo XXIV del *Leviathan*, e senza dimenticare – una volta tanto – il *De cive*, Schmitt sottolinea come per Hobbes sia centrale, per la definizione del diritto e della proprietà, la prima, fondamentale, procedura di divisione e di distribuzione: ogni ordinamento giuridico ha inizio in una *divisio primaeva*, in una “distribuzione” attraverso cui diventa possibile, e legittimo, il *suum cuique*. Schmitt contesta in parte questa posizione hobbesiana, che ‘riduce’ il *nomos* a “distribuzione”, sottolineando che non può esistere divisione (*Teilen*) senza una precedente appropriazione (*Nehmen*). Non a caso, i processi di appropriazione non sono in alcun modo terminati, neppure nel mondo contemporaneo, visto che essi si trovano intrecciati con i processi di riorganizzazione dei “grandi spazi” (*Grossräume*). Si pone dunque, di nuovo, la questione del *nomos*, cioè la questione della misura interna di un atto originario, costitutivo e ordinativo in senso spaziale delle determinazioni politiche e giuridiche: ordinamento (*Ordnung*) e localizzazione (*Ortung*) sono possibili solo in presenza di un determinato ordine di successione dell'appropriazione, della spartizione e della produzione originaria (*Weiden*). Non a caso, ognuno di questi tre processi ha finora sempre caratterizzato la storia delle società umane, determinandone gli specifici ordinamenti politici, giuridici, economici e sociali. In un modo o nell'altro, sempre c'è stata appropriazione, spartizione, produzione: il problema riguarda il “come”, il “quando” e il “dove”. Oggi, finita l'epoca nella quale l'appropriazione – intesa come occupazione di terra – è sempre stata l'indispensabile premessa e fondamento della spartizione e della produzione, sono giunti a compimento processi di inversione degli ordinamenti politici fondati non più sull'elemento “terra”, ma sull'elemento “mare”: le forze di produzione sono dunque diventate *libere*, in modo tale che l'aumento della massa dei beni di consumo prodotto dal *progresso tecnico* sembra rendere obsoleta la radicalità del processo di ap-

della proprietà. La giustizia commutativa dell'acquisto e dello scambio al mercato presuppone tanto la proprietà sorta grazie ad una primitiva divisione, la *divisio primaeva*, quanto una produzione. Questo terzo significato di *nomos* acquista il suo mutevole contenuto dal tipo e dal modo di produzione dei beni» (*op. cit.*, trad. it. pp. 297-298).

appropriazione. Tuttavia, il problema dell'appropriazione – in quanto problema politico – rimane, e soprattutto rimane il problema del significato delle tre categorie originarie della vita umana associata, l'appropriazione, la spartizione e la produzione – e del loro ordine di successione. Il problema del *nomos* – e della lotta politica intorno al *nomos* – esiste dunque anche nell'epoca della politica globale, nell'epoca dell'"unità" del mondo.

Malgrado le innovazioni tematiche e interpretative contenute in *Der Nomos der Erde* e *Nehmen / Teilen / Weiden*, i due testi più rappresentativi per l'analisi dell'interpretazione hobbesiana fornita da Schmitt in questo terzo periodo della sua produzione sono però la nota sul "cristallo di Hobbes" pubblicata nell'ultima edizione di *Der Begriff des "Politischen"* (1963) e il saggio-rassegna *Die vollendete Reformation* (1965)<sup>73</sup>. Infatti, anche i passi hobbesiani contenuti in *Politische Theologie II* (1970) sostanzialmente confermano, intorno alle questioni teologico-politiche, l'impianto tematico e interpretativo elaborato da Schmitt nella prima metà degli anni Sessanta, teso a rivalutare la "concretezza" del pensiero teologico-politico hobbesiano, a scapito della dimensione tecnico-meccanicistica e giuspositivistica<sup>74</sup>. Accanto al tema della natura umana<sup>75</sup>, nel testo sul "cristallo di Hobbes" la questione-chiave torna ad essere quella *teologico-politica* nei termini di un'apertura del sistema politico hobbesiano verso la concretezza da un lato e verso la trascendenza dall'altro. In questo breve testo ritornano, potenziati per densità sistematica e per reciproco collegamento, molti dei *leit-motiv* tipici dell'interpretazione hobbesiana di Schmitt: tra questi, la relazione tra prote-

<sup>73</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des "Politischen"*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, pp. 121-123; trad. it. *Il concetto di "politico"*, cit., pp. 150n-152n; ID., *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat», IV, 1965, pp. 51-69; trad. it. *Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del "Leviatano"*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 159-190.

<sup>74</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, pp. 27-28, 34, 47, 72, 79n, 83-84, 86, 94; trad. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 26, 32, 47, 74, 83n, 87-88, 90, 99.

<sup>75</sup> Cfr. *supra*, nota 22.

zione e obbedienza, la massima «auctoritas, non veritas, facit legem», la critica dei poteri indiretti, il rifiuto delle guerre civili religiose. Questi temi vengono però fondati sulla verità teologica «that Jesus is the Christ»<sup>76</sup>; ricorrente nel *Leviathan* senza ipocrisie di comodo e senza cinici 'tatticismi'. Schmitt è dunque orientato a dipingere Hobbes come "cristiano credente"<sup>77</sup>, quasi a sottolineare che una fede pubblica e un culto pubblico non possono essere 'organizzati' politicamente solo in modo strumentale e ingannevole, senza "sostanza". In questo senso, malgrado il suo rifiuto delle guerre civili religiose, Hobbes non ha pensato a una neutralizzazione 'totale', in grado di 'ridurre' il conflitto sulla verità «Jesus is the Christ» al conflitto su una qualsiasi verità filosofica, 'ideale', politica o sociale. In Hobbes, Schmitt non legge una volontà di neutralizzare il religioso, ma la volontà giuridica<sup>78</sup> di neutralizzare – attraverso un sistema 'attivo' di mediazioni che mirano all'"incarnazione" politica della rivelazione divina – gli effetti politici conseguenti all'uso improprio di concetti religiosi. Costruendo un sistema politico che oscilla tra il polo trascendente e il polo dei bisogni, Hobbes propone una neutralizzazione 'attiva' del cristianesimo, pur continuando ad attribuirgli potere legittimante, mostrando come il fondamento dell'autorità sovrana risieda nel monopolio giuridico all'interpretazione legittima della verità rilevante sul piano pubblico, contro ogni pretesa delle *potestates indirectae* che pretendono obbedienza senza

<sup>76</sup> Sull'importanza di questa affermazione nella terza fase dell'interpretazione schmittiana di Hobbes cfr. *Glossarium*, cit., 23.5.1949.

<sup>77</sup> Su questo punto però Schmitt si premura di affermare che in questa ricerca non interessa il problema psicologico-individuale delle convinzioni soggettive di Hobbes, bensì la questione sistematica posta dalla sua dottrina politica.

<sup>78</sup> Da tenere presente che in Schmitt "giuridico" (in senso teologico-politico) non è mai riducibile a "legale" (in senso meccanicistico): «Ogni teoria autoritaria del diritto dissolve il potere in causalità? Certo, ma nel potere divino in quanto *causa prima*. Solo il potere inaugura il diritto. Solo il potere investe il diritto, ammanta il diritto! Il nudo diritto è più terribile del nudo potere. Il diritto in quanto tale contro il potere in quanto tale: ecco la grande svolta che il XIX secolo si è concesso a favore degli sconfitti, cioè per Satana contro Dio, byronismo e proudhonismo, Burckhardt. Causalità è, appunto, potere. Hobbes lo sapeva. Il mondo intero va pensato in base a un'unica immagine. La legge della causalità non è che una legge del potere concepita per esperimenti meccanicisti» (C. SCHMITT, *Glossarium*, cit., 24.6.1948).

assumersi la responsabilità della protezione. Il volontarismo del sovrano non esclude, bensì al contrario implica la trascendenza (o meglio, l'“assenza” della trascendenza), che giustifica e fonda il politico. Nel corso dell'azione storico-politica, la verità «that Jesus is the Christ» richiede però una continua determinazione concreta, attraverso un'interpretazione giuridicamente vincolante e sovrana, in grado di mettere fine ai conflitti teologico-politici. Si tratta così delle inevitabili questioni *Quis interpretabitur?* e *Quis iudicabit?*, cui deve dare risposta il potere secolare capace di imporre comandi coattivi:

A questo problema risponde la massima: “Auctoritas, non veritas, facit legem”. La verità (*Wahrheit*) non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi (*Befehle*) 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 (*öffentlich*) 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 (*System der materiellen Bedürfnisse des Einzelnen*), 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 (*Transzendenz*)<sup>79</sup>.

Ecco dunque la struttura del “cristallo di Hobbes” elaborato da Schmitt, che tende a mettere in diretto rapporto il teologico e il politico: dall'affermazione della verità teologica «that Jesus is the Christ» deriva direttamente la questione *Quis interpretabitur?*, su cui non può ‘semplicemente’ intervenire il criterio della ‘verità’ – pena lo scatenamento di guerre civili senza fine e senza tregua – bensì deve intervenire il potere dell'autorità politica “diretta”, in grado di vincolare giuridicamente, in modo coercitivo, così da rispondere al problema posto dalla reciprocità tra protezione e obbedienza. Il percorso può naturalmente essere ‘rovesciato’ (dalla necessità di protezione all'affermazione

<sup>79</sup> C. SCHMITT, *Der Begriff des “Politischen”*, cit., p. 122; trad. it. p. 151n.

della verità teologica), ma in ogni caso Schmitt mette in evidenza come l'asse mediano del “cristallo di Hobbes” sia quello relativo alla massima «Auctoritas, non veritas, facit legem»: la dimensione religiosa, o meglio, la trascendenza entra direttamente *dentro* la politica – che non può essere ‘pura’ immanenza – in quanto esprime il fondamento della domanda sull'ordine e sulla distinzione amico/nemico.

Anche nel saggio-rassegna *Die vollendete Reformation*, dedicato in particolare alla critica di ogni interpretazione totalitaria dello Stato-Leviatano, Schmitt ritorna sulla centralità – sia soggettiva che oggettiva – dell'affermazione hobbesiana: «that Jesus is the Christ», sottolineando come Hobbes possa essere definito un “autore cristiano”, lontano da ogni mitologia relativa a un ordine politico puramente mondano. Sulla scia dei lavori interpretativi di Francis Campbell Hood e di Howard Warrinder, Schmitt giunge dunque ad affermare che «la dottrina dello Stato di Thomas Hobbes è un brano della sua teologia politica»<sup>80</sup> e che quindi il problema centrale del filosofo del *Leviathan* riguarda l'unità politica, cioè la pace, delle collettività cristiane<sup>81</sup>. In questo senso, il decisionismo hobbesiano – pur essendo direttamente implicato nella vicenda della secolarizzazione, cioè nel processo di scristianizzazione e di dedivinizzazione della vita pubblica – diventa una diretta conseguenza della sua teologia politica (*moderna*: intesa cioè come coazione necessaria, nell'epoca del nichilismo, alla creazione di un ordine politico non fondato né solo “oggettivamente”, né solo “soggettivamente”). Naturalmente, pur essendo credente, Hobbes non ha mai pensato che il regno di Cristo potesse attendersi, sulla terra, prima della fine dei tempi: di qui la sua critica del profetismo settario all'origine di ogni forma di guerra civile in favore, al contrario, di una concezione della dimensione teologico-politica del potere come “forza frenante” tra i cui caratteri essenziali è possibile rintracciare la “durata”. Malgrado ciò, le forme e le formule del cristianesimo non vengono conservate solo esterior-

<sup>80</sup> C. SCHMITT, *Die vollendete Reformation*, cit., p. 52; trad. it. p. 162.

<sup>81</sup> Da qui deriva la questione del rapporto tra concetto di *nemico* e problema dell'ateismo in Hobbes: cfr. *op. cit.*, pp. 52-53; trad. it. p. 162-163.



mente, cioè allo scopo di ottenere un potenziale politico derivante dallo sfruttamento della fede religiosa. Si concentra qui il problema della relazione, in Hobbes, tra Chiesa cristiana 'invisibile' e autorità temporale 'visibile', problema che era al centro anche delle discussioni giuridiche tra i teologi riformati di diversa estrazione (luterani, anglicani, calvinisti, erastiani ecc.). Nel passare in rassegna la plurisecolare questione del rapporto Stato-Chiesa<sup>82</sup> non solo dal punto di vista della storia ecclesiastica, ma anche e soprattutto dal punto di vista della teoria della *secolarizzazione*, Schmitt utilizza dunque, nell'interpretazione di Hobbes, una griglia molto più giuridica e storico-sociologica che non filosofico-politica in grado di portare luce sul ruolo del filosofo inglese nella progressiva scristianizzazione della società, definibile nei termini, appunto, di un "compimento della Riforma", inteso come processo plurisecolare per l'attribuzione del monopolio teologico-politico alla sovranità statale, superando il conflitto tra le istanze contrapposte:

È stato un processo di graduali neutralizzazioni, che si sono concluse nell'ateismo metodico e nella "libertà da valori" (*Wertfreiheit*) della scienza, e che hanno prodotto un'epoca di civilizzazione scientifico-tecnico-industriale (*wissenschaftlich-technisch-industrielle Zivilisation*). Qui, al loro culmine, le neutralizzazioni si sono capovolte in qualcosa di inaspettato e di totalmente diverso, che non si è più riusciti a comprendere attraverso la nozione di "neutralità" e di "neutralizzazione". In relazione a questo processo di neutralizzazione (*Neutralisierungsprozess*), culminante in una tecnica scatenata ma per nulla neutrale, Hobbes occupa un posto assolutamente peculiare [...]. A prima vista, Hobbes sembra collocarsi al vertice di questo processo di secolarizzazione o piuttosto di neutralizzazione. Hobbes voleva fondare Chiesa e Stato scientificamente, cioè con metodo matematico-geometrico. Voleva diventare il Galilei della scienza politica [...]. Ma con la sua affermazione che Gesù è il Cristo, Hobbes desta anche l'impressione, in un lettore del XIX e del XX secolo, di essere al vertice specialmente della neutralizzazione delle verità di fede (*Glaubenswahrheiten*) della religione. Dato che per definire che cosa sia il cristianesimo

<sup>82</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 64-65; trad. it. pp. 180-181. Cfr. anche *Id.*, *Glossarium*, cit., 1.10.1949.

si accontenta dell'affermazione che Gesù è il Cristo, sembra che Hobbes, almeno nell'ambito della cristianità, riconduca Roma e Ginevra e tutte le altre numerose Chiese, confessioni e sette cristiane, ad un unico denominatore neutrale, "Gesù Cristo". In realtà Hobbes non intende questo. In lui restano salvaguardate l'unità e la specificità religiosa delle singole Chiese cristiane, poiché queste sono sorrette dalla decisione sovrana del sovrano cristiano (*durch die souveräne Entscheidung des christlichen Souveräns*). È questo un "cujus regio, ejus religio", e appunto perciò non è una neutralizzazione, ma piuttosto quasi il suo contrario: è cioè una positivizzazione dogmatica (*dogmatische Positivierung*) rispetto alle divergenti opinioni dell'avversario confessionale o del vicino<sup>83</sup>.

Hobbes non è dunque, in senso stretto, un fondatore del liberalismo: la sua neutralizzazione è infatti del tutto 'attiva' e non mira alla costruzione di un ordine politico completamente razionale e trasparente, ma alla definizione di uno spazio di "concretezza" all'interno del quale il "politico" sorge – di nuovo – come consapevolezza del nemico teologico-politico. Hobbes si serve di argomentazioni scientifiche solo allo scopo di recuperare l'unità politica della collettività cristiana – e non certo allo scopo di costruire un sistema 'naturalistico' della vita associata. Il positivismo hobbesiano non esclude dunque la trascendenza, anzi: l'affermazione "Gesù è il Cristo" risponde sia alle esigenze della teoria politica sia alla fede nell'annuncio apostolico del Nuovo Testamento. Infatti, l'effettiva neutralizzazione non ha trovato, nel corso della storia moderna, la sua più autentica e massima espressione nel *Leviathan* di Hobbes, bensì nel *Nathan* di Lessing. Schmitt dunque conferma – come già messo in evidenza in *Der Leviathan* del 1938 – il ruolo 'ambivalente' giocato da Hobbes nello sviluppo del moderno processo di neutralizzazione, anche se ne accentua la portata della dimensione teologica all'interno della teoria politica di Hobbes. Il fondamento dell'obbligazione (e quindi della sovranità) è certamente dato dalla legge naturale (intesa come dettata dalla ragione), ma esso viene "sanzionato" soprattutto dal comando divino codifi-

<sup>83</sup> C. SCHMITT, *Die vollendete Reformation*, cit., pp. 62-63; trad. it. pp. 177-178.

cato nella Scrittura. Naturalmente, tutto ciò non significa una difesa delle pretese spirituali, indirette, delle Chiese nel processo di decisione politica ma, al contrario, una difesa del monopolio legittimo della decisione teologico-politica attribuita non più alla Chiesa, ma allo Stato (cristiano). In questo senso Hobbes rappresenta la più radicale linea protestante che porta al “compimento della Riforma”, la cui essenza teologico-politica si condensa intorno al tema dell'*unità politica* attraverso l'unitaria presenza della persona *sovrano-rappresentativa* in grado di ‘interpretare’ la verità trascendente. Hobbes ha “portato a termine” la Riforma perché ha ottenuto, in forma sistematica, la chiara alternativa tra monopolio statale e monopolio ecclesiastico (“romano”, cioè papale) della decisione teologico-politica. Non a caso, a questo proposito Schmitt sottolinea con forza la centralità, nel pensiero hobbesiano, delle domande *quis iudicabit?* e *quis interpretabitur?*, vero e proprio asse portante della sua teoria della sovranità:

Hobbes ha riconosciuto che ogni conflitto fra una competenza (*Zuständigkeit*) ecclesiastico-spirituale ed una politico-temporale diviene un conflitto *politico* nel momento stesso in cui ascende fino a porre una questione di autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) concreta; così, quel conflitto non può essere più deciso con sottigliezze che distinguono lo spirituale, il temporale e il genere misto (“*res mixtae*”), ma solo formalmente, rispondendo cioè alla domanda formale “*quis iudicabit?*” [...]. Il significato epocale di Thomas Hobbes sta nell'aver riconosciuto, in forma concettualmente chiara, il valore puramente politico della pretesa (*Anspruch*) dell'autorità spirituale alla decisione [...]. È la questione della persona (*Person*) o dell'istanza (*Instanz*) che interpreta validamente (*rechtskräftig*), cioè in via inappellabile e pertanto infallibile; non è una questione di sostanza (*Substanz*), ed è quindi formale, non materiale. Non è tuttavia scientifica nel senso della matematica e della geometria, né di una scientificità naturale e funzionalistica (*funktionalistische Naturwissenschaftlichkeit*): resta esclusivamente una questione di filosofia pratica, giuridico-morale, ed è orientata al problema di chi sia la persona che decide sovranamente in ultima istanza<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, pp. 64-65; trad. it. pp. 180-181, traduzione modificata. Molto interessante, a proposito del rapporto tra personalismo, decisionismo e teologia politica, il

Agli occhi di Schmitt, l'argomentare hobbesiano non è, malgrado il suo esplicito appello a Euclide, “geometrico” (nel senso razionalistico della nuova scienza naturale): non a caso, il suo personalismo giuridico lo distingue radicalmente da ogni forma di scientismo e di naturalismo nell'elaborazione della teoria dello Stato – malgrado nella sua teoria sia presente, senza dubbio, un chiaro orientamento scientifico-naturalistico<sup>85</sup>. Lo Hobbes di Schmitt è dunque l'ultimo rappresentante di una tradizione di pensiero teologico-politico e canonistico-giuridico nata nella Chiesa del secolo XI intorno alla concreta questione dei rapporti tra spirituale e temporale, tra interno ed esterno; tra visibile e invisibile. Ecco perché Schmitt – utilizzando anche la metodologia della logica *question / answer* di R.G. Collingwood – definisce lo Stato-Leviatano di Hobbes come la più chiara espressione del “compimento della Riforma”, “frutto di un'epoca specificamente teologico-politica”: «Le domande a cui risponde Hobbes riguardano la concreta antitesi storica fra potere spi-

seguito passaggio schmittiano: «Un conflitto è sempre una disputa di organizzazioni e istituzioni nel senso di ordinamenti concreti, una disputa di *istanze* (*Instanzen*) e non di *sostanze* (*Substanzen*). Le sostanze devono prima aver trovato una *forma* (*Form*), devono essersi in qualche modo *formate*, prima di potersi contrapporre l'un l'altra come soggetti capaci di disputa (*streitfähige Subjekte*) [...]». Se le due parti conflittuali non “concordano” fra di loro su una reciproca co-determinazione, il conflitto di competenza deve finire così come lo hanno portato a termine le guerre civili confessionali del XVI e XVII secolo: o con una risposta precisa al grande *quis iudicabit?* oppure con una egualmente precisa *itio in partes*, cioè: con una delimitazione (*Abgrenzung*) spazialmente chiara, territoriale e regionale, un *cuius regio, eius religio* [...]. La dottrina agostiniana dei due diversi regni si troverà fino al giorno del giudizio sempre di nuovo davanti a questo doppio punto della domanda che resta aperta: *quis iudicabit? quis interpretabitur?* Chi decide *in concreto* per l'uomo che agisce nell'autonomia creaturale (*keatürliche Eigenständigkeit*) la questione di che cosa è spirituale (*Geistlich*) e cosa temporale (*Weltlich*) e come ci si regola nelle *res mixtae*, che oramai nell'*interim* fra la venuta e il ritorno del Signore formano tutta quanta l'esistenza terrena (*irdisch*) di questa doppia essenza spirituale e temporale che è l'uomo? È la grande domanda di Thomas Hobbes [...]. È, come si vede, la questione della legittimazione della Riforma e della Rivoluzione, dello *jus reformandi* e quindi, nello stadio seguente, la questione strutturalmente diversa dello *jus revolutionis*» (C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, cit., pp. 83-84; trad. it. pp. 87-88).

<sup>85</sup> Qui Schmitt riprende, per sua esplicita affermazione, una considerazione già espressa negli anni Venti: cfr. C. SCHMITT, *Soziologie des Soweränitätsbegriffes und politische Theologie*, in M. PALYI (hrsg.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, Duncker & Humblot, München 1923, vol. II.

rituale e potere temporale»<sup>86</sup>, la cui espressione teorica è rappresentata dalla critica hobbesiana della dottrina delle *potestates indirectae*. In ogni caso, lo Hobbes di Schmitt è ben lungi dall'essere un sostenitore del totalitarismo statale, reso possibile soprattutto attraverso la costruzione del moderno paradigma ideologico dell'industrialismo e della tecnica. Inoltre, Hobbes non è nemmeno uno scienziato, e neppure un tecnocrate: il decisionismo hobbesiano è infatti del tutto 'inadeguato' rispetto alle "legalità oggettive" di una società tecnico-scientifica: «Il funzionalismo di queste "legalità oggettive" ("*Sachgesetzlichkeiten*")", coerente in se stesso, elimina la nozione di una decisione personale (*persönliche Entscheidung*) proprio perché fa tutto "da sé", secondo il suo tipo di "logica", senza nessuna decisione specifica»<sup>87</sup>, cioè imponendo soluzioni 'tecniche' alle questioni politiche. Malgrado la distanza che lo separa dal positivistico Stato di leggi, Hobbes è in ogni caso il fondatore dello Stato moderno a partire da un principio individualistico, in grado dunque di rendere conto della vicenda politica del moderno intesa come opposizione tra stato sovrano e società economica borghese-liberale:

Hobbes è il padre spirituale del moderno positivismo giuridico (*juristischer Positivismus*), il precursore di Jeremy Bentham e di John Austin, il pioniere dello Stato "di leggi" liberale (*liberaler Gesetzesstaat*). È stato lui il primo a sviluppare con piena chiarezza sistematica il principio "nullum crimen, nulla poena sine lege", essenziale per il diritto penale liberale. Già più di un secolo fa John Austin ha protestato sdegnato contro l'ignoranza e l'impudenza di critici francesi, tedeschi e perfino inglesi che volevano fare di Hobbes un apologeta dell'assolutismo (*Absolutismus*). Ferdinand Tönnies lo celebra come un fondatore del moderno Stato di diritto [...]. Hobbes è il fondatore di una dottrina che pone l'individuo (*Individuum*) e la sua libertà (*Freiheit*) in un rapporto costitutivo con la proprietà (*Eigentum*), cioè della dottrina dell'"individualismo possessivo" [...] e in un rapporto che, solo, rende possibile in generale una moderna società borghese di mercato (*bürgerliche Marktgesellschaft*)<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> C. SCHMITT, *Die vollendete Reformation*, cit., pp. 67-68; trad. it. p. 185.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p. 67; trad. it. p. 184.

<sup>88</sup> *Op. cit.*, pp. 59-60; trad. it. pp. 174-175.

Schmitt ammira Hobbes – profondamente – ma, al tempo stesso, ne prende le distanze. Lo ammira quando ne legge la profonda capacità politica e giuridica di coniugare decisionismo e personalismo nel moderno concetto di sovranità teologico-politica. Ne prende le distanze quando ne legge il suo individualismo borghese, origine dello Stato di diritto e del positivismo giuridico. Proprio attraverso le sue interpretazioni hobbesiane, è dunque possibile notare come in Schmitt convivano due anime che non trovano composizione: lo storico delle idee che segue la genesi e lo sviluppo dello Stato liberale moderno e il filosofo-giurista che dichiaratamente ostenta il suo antiliberalismo.

## Capitolo Terzo

### LEO STRAUSS LETTORE DI THOMAS HOBBS

#### 1. Critica della religione e fondazione del liberalismo

Hobbes è un autore del giovane Strauss<sup>1</sup> fin dal suo primo libro, *Die Religionskritik Spinozas* (1930)<sup>2</sup>, in cui è presente un capitolo dedicato espressamente alla critica hobbesiana della religione. Intento esplicito del volume è quello di definire le coordinate della tradizione della critica della religione, da Epicuro a Spinoza, così da rovesciare i termini del rapporto tra scienza e fede stabiliti dall'illuminismo: agli occhi di Strauss, non è l'esegesi biblica spinoziana che fonda la sua critica della religione ma, al contrario, è la critica spinoziana della religione che crea le condizioni di possibilità della sua esegesi biblica. Questa ca-

<sup>1</sup> Per i primi riferimenti storico-critici sull'interpretazione straussiana di Hobbes cfr. W. DALLMAYR, *Strauss and the "Moral Basis" of Thomas Hobbes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LII, 1966, pp. 25-66; C. GALLI, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Angeli, Milano 1988, pp. 25-52; M. MALHERBE, *Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 353-367; F. TRICAUD, *Sur Strauss lecteur de Hobbes. Relecture d'une lecture*, in «Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 89-111; J. MONSERRAT MOLAS, *Obres de Leo Strauss dedicades a Thomas Hobbes*, in «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», VII, 1995, pp. 87-96; D. COLI, *Leo Strauss e Hannah Arendt interpreti di Hobbes e critici della modernità*, in D. FERRARO e G. GIGLIOTTI (a cura di), *La geografia dei saperi*, Le Lettere, Firenze 2000, pp. 439-456; H. MEIER, *Vorwort des Herausgebers*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. MEIER, Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. VII-XXXVIII; J. MONSERRAT MOLAS, *Lectura de: Leo Strauss, «The Political Philosophy of Hobbes»*, in «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», XII, 2001, pp. 25-39.

<sup>2</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930, pp. 61-83 (edizione inglese: *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965); trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 67-88.

ratteristica, del resto, non è tipica del solo filosofo olandese: tutta la tradizione della critica della religione – sia essa moderna o premoderna – è declinata in una direzione che assume in primo luogo non la teorica “libertà della scienza”, ma un pratico “interesse del cuore” (sia esso la tranquillità dell’anima di Epicuro, la pace sociale di Hobbes o altro ancora). In questa lunga galleria di critici della religione (da Democrito a Machiavelli, da Averroè a Isaac de La Peyrère), Hobbes svolge un ruolo centrale, non tanto per la sua metodologia di scienza biblica<sup>3</sup> o per la sua critica della religione come superstizione e come “impostura” con rilevanza politica<sup>4</sup>, quanto per la sua declinazione dei rapporti tra filosofia, religione e metodo scientifico. Agli occhi di Strauss, Hobbes è il primo filosofo moderno (“positivista”) a condurre una critica radicale della religione a partire dall’analisi della natura umana, giungendo così all’identificazione (evidente nella sua critica dell’immaginazione intesa come ricerca delle cause condotta in *assenza di metodo* e dunque incapace di servire alla ricerca della “felicità” e della sicurezza dell’uomo) tra scienza moderna e critica della religione. Con “scienza”, però, lo Hobbes di Strauss non intende sempre e comunque la scien-

<sup>3</sup> Dal punto di vista dell’esegesi biblica strettamente intesa, Hobbes non rappresenta un punto di riferimento essenziale per il giovane Strauss: «Hobbes è molto meno interessato di Spinoza all’esegesi (*Bibel-Wissenschaft*) propriamente detta. In lui è sempre dominante il punto di vista politico [...]. L’interpretazione politica che Hobbes fornisce della storia biblica è precondizionata (*vorgezeichnet*) dalla sua particolare concezione politica» (*op. cit.*, p. 83; trad. it. p. 88).

<sup>4</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 78 ss.; trad. it. pp. 83 ss. Da notare come in queste pagine Strauss parli, a proposito di Hobbes, di agnosticismo, e non di ateismo (come invece farà a partire dal volume del 1936 e, soprattutto, dopo la formulazione della teoria della reticenza). Sempre in queste pagine – ben conosciute da Carl Schmitt, che le cita esplicitamente nel suo libro hobbesiano del 1938 – Strauss affronta la questione della rilevanza pubblica della professione di fede e della fede nei miracoli attraverso la distinzione tra “interno” ed “esterno”: «Metro di verità (*Wahrheit*) per una religione – e, conseguentemente, per i suoi miracoli (*Wunder*) – è la volontà del governo (*Wille der Regierung*). Poiché i pensieri sono liberi, un privato (*Privatmann*) ha sempre la libertà (*Freiheit*) di credere o di non credere, in cuor suo, a comportamenti presentati come miracolosi; ma quando si tratta della professione (*Bekanntnis*) di fede, la ragione privata deve sottomettersi a quella pubblica (*öffentlich*), cioè alla volontà del governo» (*op. cit.*, p. 79; trad. it. p. 84). Nell’analisi del rapporto tra potere spirituale e potere temporale, Strauss anticipa così alcuni temi centrali dell’analisi schmittiana.

za fisica, perché intende la plurale articolazione dei saperi – cui corrispondono due forme diverse di critica della religione – che si occupano del corpo naturale e del corpo politico (“natura” e “arte”) a partire dalla distinzione tra due determinazioni della volontà e dei fini dell’uomo, all’origine della distinzione tra scopo della fisica e scopo della politica. Non a caso, dunque, emerge, seppur in forma ancora incerta e abbozzata, la distinzione straussiana tra filosofia morale e filosofia naturale nel pensiero del filosofo inglese<sup>5</sup>; distinzione che diventerà centrale nel suo volume hobbesiano del 1936 e che qui è espressa nell’antitesi tra fisica e antropologia cioè, rispettivamente, tra *illimitato desiderio di potenza*<sup>6</sup> e *paura della morte violenta*<sup>7</sup>. La teoria hobbesiana delle passioni, giustificando l’aspirazione all’appagamento, ma non alla reputazione (vanità)<sup>8</sup>, esprime dunque la priorità dell’antropologia sulla fisica<sup>9</sup>. Proprio perché senza pace e sicu-

<sup>5</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 63-64, 70-78; trad. it. pp. 69-70, 76-83.

<sup>6</sup> Nello Hobbes di Strauss non esiste alcun contrasto tra la ragione e le passioni, anzi: «Tutto ciò che è opera della ragione – la considerazione della durata, la previsione di lungo periodo, la preoccupazione (*Vorsorge*) per il futuro – giustifica il continuo passaggio (*Fortgang*) da un desiderio (*Begierde*) a un altro, dal conseguimento della cosa desiderata a quello successivo, in considerazione del fatto che l’uomo non aspira al singolo momentaneo appagamento (*Genuss*), ma alla certezza dell’appagamento futuro. L’incessante aspirazione (*Streben*) alla potenza (*Macht*) non è – non è solo – determinata dall’insoddisfazione per quella che si possiede, ritenuta troppo modesta, o da un desiderio irrazionale: decisivo, in questo senso, è che la propria attuale potenza [...] può essere mantenuta solo accrescendola continuamente. La ragione (*Vernunft*), la previsione rivolta al futuro, giustifica quindi l’aspirazione alla potenza, al possesso, alla vittoria, alla ricchezza, che deriva dal desiderio di appagamento sensibile» (*op. cit.*, pp. 65-66; trad. it. p. 71).

<sup>7</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 62 ss., 70 ss.; trad. it. pp. 68 ss., 76 ss.

<sup>8</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 74 ss.; trad. it. pp. 79 ss.

<sup>9</sup> «L’antropologia (*philosophia moralis et civilis*) ha uno scopo (*Zweck*) diverso rispetto alla fisica: questa è al servizio del dominio (*Herrschaft*) dell’uomo sulle cose, quella al servizio della pace (*Frieden*). Ora, senza pace non è possibile alcuna scienza (*Wissenschaft*), alcuna cultura (*Kultur*). Lo scopo dell’antropologia è più urgente di quello della fisica. L’aspirazione al dominio sulle cose (ai *commoda huius vitae*) non ha in se stessa un proprio metro di misura; essa si trasforma spontaneamente nell’aspirazione al dominio sugli uomini e conduce all’odio e al conflitto, alla guerra di tutti contro tutti [...]. È solo la riflessione più radicale che riesce a limitare quell’aspirazione e a legittimarla nella sua limitatezza, in considerazione della fragilità del corpo umano, del timore (*Furcht*) della morte violenta, dell’esigenza di sicurezza (*Sicherheit*) [...]. Di qui, anche, il senso della critica della religione: la religione viene respinta come prodotto della vanità [...]. Se la radice del male è la *gloriatio*, l’illusione religiosa non viene combattuta

rezza non esiste cultura, la scienza è possibile solo *dopo* la fondazione dello Stato, cioè dopo la neutralizzazione della reciproca pericolosità:

È dall'aspirazione alla potenza che si comprende la filosofia (o, più precisamente, la fisica nella sua differenza rispetto all'antropologia): *scientia propter potentiam*. Il suo scopo è la cultura, la *cultura della natura*. Ciò che per l'appagamento la natura offre all'uomo, indipendentemente dalla sua azione, consente una vita misera e stentata. A renderla più *confortevole* è necessario lo sforzo umano per imprimere un ordine alla natura, che ne è priva. La cultura (*Kultur*) non introduce nella natura (*Natur*) un ordine (*Ordnung*) a essa completamente esterno, ma segue le tracce che la natura stessa ha lasciato realizzando, sulla base di regole precise, ciò che la natura compie in modo episodico e dispersivo. La cultura è essenzialmente *metodo*, solo metodo (*Methode*). La scienza agisce in funzione della *potenza* (*Macht*), in quanto consente di reperire i mezzi necessari a rendere la vita più comoda. Essa si occupa di mezzi, nient'altro che di mezzi. Il suo problema sono solo le cause efficienti. Chi ha il controllo delle cause (*Ursachen*) dalle quali deriva un determinato effetto, è anche capace di assicurarsi l'effetto. A differenza dell'animale, l'uomo è in grado di osservare i rapporti di causa; dotato di questa capacità, può preoccuparsi del futuro, così come, di converso, la preoccupazione (*Sorge*) del futuro lo spinge alla ricerca delle cause. La scienza, il cui scopo è la cultura, consiste nel coltivare la tendenza naturale dell'uomo a ricercare le cause nella ricerca metodica delle cause<sup>10</sup>.

Attraverso questa riflessione, apparentemente 'solo' storica, Strauss prende posizione in merito al dibattito tedesco su *Kultur* e *Zivilisation*, attribuendo a Hobbes la fondazione della moderna filosofia *borghese* della storia e della politica. La distinzione *wertphilosophisch* tra *Kultur* e *Zivilisation* non è infatti originaria, ma è derivata dalla moderna svalutazione della *natur-*

nel senso della fisica, in quanto ricerca condotta con mezzi inadeguati, ma proprio in quanto trae origine dalla *gloriatio*. Dal punto di vista della fisica, quest'ultima e la religione hanno almeno la stessa radice, salvo distinguersi per il ricorso o meno al metodo. È solo nello spirito dell'antropologia, lo spirito della pace e dello Stato (*Staat*), che ragione e religione si contrappongono completamente, dall'inizio alla fine» (*op. cit.*, pp. 73-74; trad. it. p. 79).

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pp. 66-67; trad. it. pp. 72-73, corsivo mio.

ra e della religione. Non a caso, la religione viene respinta dai moderni non tanto per il carattere 'terribile' delle sue predizioni, quanto per il carattere illusorio della speranza e della fiducia da essa suscitate, visto che la fede mina la fiducia in una realizzazione puramente umana del progresso mondano attraverso il lavoro e la cultura. Lo scopo della scienza – non importa se essa sia compresa come *Kultur* o come *Zivilisation* – è il dominio sulla natura attraverso il "metodo geometrico" e la ricerca delle cause efficienti. In questa volontà di dominio, il razionalismo moderno risulta dunque essere fondato su una decisione non evidente, su una determinazione a "costruire" il mondo che considera la natura come un elemento ostile. Questo progetto però 'sfiorisce' definitivamente con il crollo del razionalismo moderno diagnosticato da Nietzsche.

Il primo testo pubblicato da Strauss e dedicato esclusivamente a Hobbes consiste in una lunga recensione del libro hobbesiano di Zbigniew Lubienski<sup>11</sup>, nella quale è già presente e discusso il nucleo del paradigma interpretativo straussiano di Hobbes, inteso come fondatore del liberalismo moderno<sup>12</sup>: «Il fatto che Hobbes sia un partigiano dell'assolutismo non è per niente in contrasto con il suo liberalismo e non lo rende assolutamente sospetto. Questa considerazione prova solamente che egli era ben consapevole della potenza degli ostacoli che il liberalismo doveva superare; ostacoli derivanti non solo dagli antichi poteri della Chiesa e dello Stato feudale, ma anche, e soprattutto, della stessa natura umana [...]. In fin dei conti, l'assoluti-

<sup>11</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, in «Recherches philosophiques», II, 1932-33, pp. 609-622. Il libro recensito da Strauss è: Z. LUBIENSKI, *Die Grundlagen des etisch-politischen Systems von Hobbes*, Reinhardt, München 1932.

<sup>12</sup> In ordine sparso, tra i principi che sono caratteri fondativi del liberalismo determinati da Hobbes, Strauss elenca: il criterio egualitario, il diritto naturale inteso come anticipatore dei diritti dell'uomo, l'eguaglianza legale dei sessi, il rifiuto del potere paternalistico, la strutturazione del sistema educativo e universitario. Da notare che la considerazione straussiana di Hobbes come fondatore della modernità viene ribadita – oltre che nelle già citate *Anmerkungen* del 1932 sul "concetto di politico" in Schmitt (cfr. *infra*, cap. I) – anche in *Philosophie und Gesetz* (Schocken Verlag, Berlin 1935; trad. it. *Filosofia e Legge*, Firenze, Giuntina, 2003), dove il filosofo del *Leviathan*, insieme a Descartes, viene indicato come l'autore che inaugura l'epoca dell'illuminismo.

simo di Hobbes non è altro che una forma di liberalismo 'militante' *in statu nascendi*, cioè il liberalismo nella sua forma più radicale. Hobbes è, in verità, il fondatore del liberalismo; ed è proprio per questo che tutti coloro che aspirano o a una critica o a una giustificazione radicale del liberalismo devono necessariamente confrontarsi con Hobbes»<sup>13</sup>. Dunque, agli occhi di Strauss, Hobbes è l'autore con il quale devono confrontarsi tutti coloro che, pur rendendosi conto della crisi radicale dei fondamenti e dei principi della democrazia liberale, non possono – *nietzscheanamente* – accettare una prospettiva semplicemente 'nostalgico-reazionaria' verso la filosofia del mondo antico o verso una declinazione religiosa della politica. Risulta perciò qui evidente, accanto alla matrice nietzscheana dell'interpretazione straussiana della crisi moderna, la consapevolezza dell'impossibilità di un ritorno 'immediato' alla filosofia antica. Allo stesso modo è qui espressa, *in nuce*, l'idea straussiana della rilevanza teorica, cioè filosofica, dello studio storico, che non è semplice ricostruzione erudita e recupero del passato, bensì forma privilegiata per l'analisi delle questioni filosofiche fondamentali<sup>14</sup>. In questo testo-recensione però, al contrario, troviamo anche due

<sup>13</sup> L. STRAUSS, *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, cit., p. 610.

<sup>14</sup> In questo testo straussiano emerge già, sebbene in forma ancora non del tutto definita, la centralità metodologica della questione ermeneutica per il pensiero filosofico (cioè si presentano qui, in forma abbozzata, le linee-guida della teoria ermeneutica antistoricistica che, nei primi anni Quaranta, Strauss definirà come "teoria della scrittura reticente"): «Non è sufficiente dire che noi possiamo apprendere qualcosa facendo di Hobbes il nostro oggetto di studio: da Hobbes noi dobbiamo apprendere qualcosa di cui noi abbiamo bisogno. Egli può essere nostro maestro e insegnarci verità importanti di cui noi abbiamo oggi bisogno e che non possiamo trovare in alcuno dei nostri contemporanei. Tutto ciò impone all'interprete del suo pensiero il dovere di attendere con la massima cura affinché le opinioni oggi dominanti, o che tendono a dominare, non siano tacitamente introdotte nel pensiero di Hobbes. Infatti una tale alterazione del dato storico priverebbe lo studio della politica hobbesiana dell'importanza che essa potrebbe giustamente avere in vista della delucidazione delle attuali dottrine politiche [...]. Tuttavia, è necessario stabilire una "regola" dell'interpretazione che, nei casi più frequenti in cui Hobbes esprima idee contraddittorie, permetta all'interprete di decidere quale delle affermazioni contraddittorie esprima la sua vera opinione [...]. Non è però sufficiente mostrare l'intimo rapporto che unisce le tesi hobbesiane più caratteristiche: in nessun momento bisogna perdere di vista il rapporto reciproco di queste tesi *nel modo in cui esso fu stabilito dallo stesso Hobbes*» (op. cit., pp. 610-612).

considerazioni (tra l'altro non presenti nelle contemporanee *Anmerkungen* al volume schmittiano sul "politico") sulla politica hobbesiana che Strauss in seguito non solo abbandonerà, ma addirittura ribalterà completamente. In primo luogo, la forma moderna dello Stato viene studiata da Strauss attraverso la ricostruzione storica dei principi della teoria hobbesiana (la teoria delle passioni, la critica della religione ecc.) intorno al conflitto tra "politico" ed "economico", rispettivamente fondati sulla vanità e sulla paura della morte violenta. A questo stadio della ricostruzione hobbesiana, Strauss sembra dunque essere particolarmente influenzato dalla lettura del moderno come "neutralizzazione" e "spoliticizzazione" fornita da Schmitt in *Der Begriff des Politischen*. Tuttavia, questa separazione straussiana tra la fondazione hobbesiana della politica e dell'economia a partire dall'analisi della teoria delle passioni sarà del tutto provvisoria e transitoria: infatti, in *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), Strauss considererà entrambi i principi-chiave della teoria hobbesiana delle passioni (la vanità e la paura della morte violenta) come fondamenti della *politica* moderna, considerando così l'economico (e l'economia politica) solo una "conseguenza" del nuovo principio morale espresso dalla filosofia politica moderna. In secondo luogo, in questo testo si trovano alcune allusioni straussiane ad una similitudine tra la dicotomia hobbesiana vanità-paura della morte violenta e la dicotomia cristiana *superbia-humilitas*, tanto che sembra giustificato parlare di una "laicizzazione" della fede in Hobbes in particolare, e nel pensiero moderno in generale. Anche in questo caso sembra evidente l'influenza giocata dalla lettura del moderno come "secolarizzazione" offerta da Schmitt in *Politische Theologie*, e anche a questo proposito risulta evidente come tale linea interpretativa verrà successivamente del tutto abbandonata da Strauss in favore di una lettura del moderno come *novum* rispetto alla filosofia antica e al cristianesimo, ancorché come "rovesciamento" dei criteri-guida della legge naturale classica. Tuttavia, malgrado alcune incertezze, in questa lunga recensione Strauss indica, senza argomentarli in dettaglio, due criteri-guida che saranno centrali in tutte le sue successive interpretazioni hobbesiane: da un lato, la

necessità del confronto di Hobbes con la filosofia politica di Platone; dall'altro, la presenza, nella teoria hobbesiana, di un nucleo filosofico spiccatamente antitradizionale, reso meno riconoscibile dalla contraddittorietà di due tendenze alternative, che più tardi Strauss identificherà nella giustapposizione, in Hobbes, di teoria morale e meccanicismo.

Nei primi anni Trenta il confronto di Strauss con Hobbes avviene dunque su più piani, tra i quali i più importanti sono sicuramente la critica della religione, la teoria morale, il diritto naturale e la teoria dello Stato. La centralità del ruolo di Hobbes nella formazione del pensiero straussiano è testimoniata dalla mole degli studi dedicati dal giovane ebreo tedesco al filosofo inglese; studi che non sono 'solo' quelli pubblicati, di cui la monografia hobbesiana costituisce il punto culminante, ma anche quelli che Strauss ha lasciato inediti e che, di fatto, costituiscono studi preparatori (certamente non organici, ma comunque significativi anche per la loro densità) non solo di *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), ma anche di *Philosophie und Gesetz* (1935). Questi studi, rimasti inediti fino alla recente pubblicazione del terzo volume delle *Gesammelte Schriften* straussiane curato da Heinrich Meier, risalgono agli anni 1931-1934<sup>15</sup>. In essi Strauss non 'prepara' solo i temi che saranno caratteristici della sua monografia hobbesiana, ma anticipa anche i temi centrali della polemica antistoricistica (qui individuata nel concetto di "coscienza storica") e antipositivistica (qui individuata nel positivismo giuridico di Kelsen) che più tardi confluiranno nel volume *Natural Right and History* (1953) come strumenti di difesa della teoria classica del diritto naturale. A proposito di Hobbes, Strauss contesta in particolare l'interpretazione proposta da Dilthey, centrata sull'analisi della permanenza di motivi dello stoicismo antico nel pensiero del filosofo inglese (e in que-

<sup>15</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Disposition. Die politische Wissenschaft des Hobbes*; e: *Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes*, in ID., *Gesammelte Schriften. Band III. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. MEIER, Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. 193-215; ID., *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*, in ID., *Gesammelte Schriften. Band III. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, cit., pp. 263-369.

sto senso Strauss si preoccupa di differenziare nettamente Hobbes da Grotius). Lo Hobbes di Strauss è dunque, già a partire dal 1931, un filosofo radicalmente *antitradizionale*, fondatore dell'illuminismo e dell'ideale moderno di *progresso*, precursore dell'utilitarismo, 'antenato' di Voltaire e dei protagonisti della *querelle des anciens et des modernes*, ideatore della moderna contrapposizione tra *natura* e *cultura* (*Kultur*, di cui la *Zivilisation* costituisce uno stadio ulteriore, ma non 'contrario') attraverso cui si determina la possibilità della "conquista della natura" (con la diretta conseguenza della teoria dell'*onnipotenza* dell'uomo). Al contrario dei temi più strettamente politici (tra cui l'individualismo, l'eguaglianza naturale degli uomini, lo Stato come 'motore' della civilizzazione, la morale borghese), in questi studi risultano meno elaborati i temi più specificamente antropologici (cioè la teoria hobbesiana delle passioni, che costituirà il nucleo centrale del volume straussiano del 1936): infatti, sebbene in modo non sistematico, Strauss sembra qui ancora parzialmente 'irretito' all'interno di un'interpretazione 'naturalistica' dell'antropologia e dell'etica di Hobbes<sup>16</sup>. In questi testi è invece del tutto interessante l'esplicita polemica straussiana contro il positivismo giuridico di Kelsen, inteso come il più classico rappresentante contemporaneo della critica *moderna* – il cui fondamento filosofico è stato determinato da Hobbes – alla teoria del diritto naturale<sup>17</sup>. Tale polemica sembra rilevante per due motivi: in primo luogo perché dimostra la contraddittorietà del legame che Strauss intrattiene con Schmitt (visto che ne assume alcuni motivi, senza però adottarne le soluzioni teoriche); in secondo luogo perché stabilisce l'interesse di "lungo periodo" nell'analisi del mondo moderno che guida fin dall'inizio le ricerche 'storiche' del giovane Strauss. Al centro dell'analisi hobbesiana proposta da Strauss in questi testi si trova inoltre la questione

<sup>16</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Disposition. Die politische Wissenschaft des Hobbes*, cit., pp. 193-200.

<sup>17</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes*, cit. (in particolare pp. 201-205). Questo testo straussiano è infatti dedicato alla difesa filosofica della teoria del diritto naturale nei confronti del *Rechtspositivismus*, con particolare riguardo alle teorie giuridiche di Hans Kelsen e Carl Bergbohm.



della critica della religione<sup>18</sup>, intesa come condizione di possibilità per la costituzione dell'illuminismo moderno – una questione che evidentemente il giovane Strauss non considerava esaurita dopo la pubblicazione del volume *Die Religionskritik Spinozas* (1930), vista la centralità ad essa attribuita sia nel lungo capitolo introduttivo di *Philosophie und Gesetz* (1935), sia in numerosi e densi passi di *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), di cui il testo straussiano finora inedito del 1933/1934 costituisce uno studio preparatorio. Tra le categorie attraverso cui Strauss interpreta la critica della religione di Hobbes si trova qui, in particolare, l'idea nietzscheana di *risentimento*, alla luce della quale riceve un nuovo impulso la moderna negazione della provvidenza, che Hobbes elabora in favore della fondazione di una radicale teoria della civilizzazione. La critica della religione di Hobbes non si fonda dunque sul suo materialismo, ma sulla sua concezione *attivistica* della natura umana – una concezione radicalmente moderna, cioè antiaristotelica e antiplatonica. La natura perde infatti in Hobbes ogni connotazione che rimandi all'idea di un "ordine comprensibile razionalmente", e di conseguenza il carattere attivistico della natura umana si pone come "pura sovranità" in esplicita contrapposizione al mondo naturale (e non quindi a un suo 'completamento'). Il mondo in cui l'uomo hobbesiano può, e deve, vivere non è il mondo 'naturale' creato dal Dio onnipotente, bensì il mondo 'artificiale' creato dall'uomo. Allora, proprio come in Spinoza, non è la scienza biblica ad essere condizione di possibilità della critica della religione ma, viceversa, la critica della religione (intesa anche come distruzione dei "vecchi pregiudizi") si presenta come il necessario presupposto della scienza biblica. In questo senso, al di là della puntuale e specifica analisi testuale intorno ai diversi nodi dell'esegesi biblica di Hobbes (in particolare sul miracolo, ma anche sulla profezia, sul "Regno di Dio", sulla "vita eterna") – distinta da Strauss in critica della *scrittura* e critica della *tradizione* – il punto centrale espresso da Strauss consiste nel compren-

<sup>18</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*, cit.

dere la critica della religione di Hobbes non alla luce dei principi materialistici o scientifici (nel senso della nuova scienza naturale di impostazione galileiana) della sua filosofia, ma alla luce dei principi *morali* della sua *filosofia politica*.

## 2. Antropologia e teoria delle passioni: la morale borghese

«Esiste una differenza di principio tra la concezione moderna e quella tradizionale della legge naturale (*natural law*). La tradizionale legge naturale è prima di tutto e soprattutto "una norma e una misura" oggettiva, un ordine vincolante che viene prima ed è indipendente dalla volontà umana, mentre la moderna legge naturale è, o tende a essere, prima di tutto e soprattutto una serie di "diritti" (*rights*), di rivendicazioni soggettive, che hanno origine nella volontà umana»<sup>19</sup>.

Il libro di Strauss su Hobbes del 1936 dichiara fin dall'apertura il programma di ricerca intorno ai fondamenti del liberalismo, programma che del resto sarà caratteristico, con sfumature che di volta in volta andranno precisate, di tutta la produzione straussiana. È evidente che nella teoria politica hobbesiana lo spazio dedicato ai diritti civili è sicuramente inferiore a quello presente, per esempio, nelle teorie politiche di Locke e Rousseau; tuttavia, agli occhi di Strauss, il ruolo di fondatore della filosofia politica moderna spetta a Hobbes, perché è stato il primo a inaugurare consapevolmente la moderna tradizione del *diritto* come distinta da quella antica della *legge*. Tuttavia, il diritto naturale hobbesiano inteso come fonte della morale e della politica non è distinto solo dalla legge naturale dei classici, ma anche dai principi della tradizione naturalistica tipici del meccanicismo, quali gli appetiti e le inclinazioni naturali. La caratteristica decisiva della filosofia politica di Hobbes non risiede infatti nell'applicazione del metodo della scienza moderna alla politica, ma nella sua specifica concezione morale, evidente nella teoria hobbesiana delle passioni: il tentativo di risolvere le

<sup>19</sup> L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1936, pp. vii-viii; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in ID., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, p. 120.

questioni della filosofia politica attraverso metodi e argomenti della scienza naturale contraddice la fondamentale differenza tra le due discipline. La filosofia politica è essenzialmente indipendente dalla scienza naturale, perché i suoi principi riguardano essenzialmente la conoscenza di sé. Intorno a queste distinzioni tra filosofia politica *antropologica* e filosofia politica *naturalistica* si costruisce il raffinato percorso interpretativo straussiano, costruito con dovizia di particolari nel tentativo di verificare la genesi della filosofia politica hobbesiana<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Strauss ritiene essenziale comprendere, per una corretta interpretazione del pensiero hobbesiano, il concetto di *diritto* come una rivendicazione soggettiva, giusta e indipendente da qualsiasi obbligo o legge, e anzi essa stessa origine di qualunque forma di obbligazione. Nella sua distinzione tanto dalla legge naturale della tradizione filosofica quanto dagli appetiti "meccanici" del naturalismo, l'elaborazione del concetto giuridico di diritto contribuisce a rendere chiaro l'originale punto di vista di Hobbes. Le opere di Hobbes vengono così studiate da Strauss con un procedimento volto alla ricostruzione di questo originale punto di vista: per vedere che esso è indipendente tanto dalla metafisica tradizionale quanto dalla metafisica meccanicistica, è necessario studiare il pensiero del giovane Hobbes, così da poter verificare la presenza di questa concezione prima della conoscenza del metodo della scienza moderna; mentre dallo studio dell'evoluzione del pensiero hobbesiano possiamo notare che l'adozione del metodo scientifico per un verso contribuisce a portare chiarezza intorno alla distanza che separa la concezione hobbesiana della morale e della politica dalla concezione tradizionale, per un altro conferma la distanza che separa il fondamento della filosofia politica hobbesiana dal naturalismo: cfr. *op. cit.*, pp. xi-xii; trad. it. pp. 124-125. Il percorso interpretativo di Strauss si orienta dunque intorno ai "primi scritti" hobbesiani, che sono quelli precedenti il 1640, data di ultimazione degli *Elementi di legge naturale e politica*. Strauss utilizza così l'introduzione alla traduzione di Tucidide e due raccolte della *Retorica* di Aristotele, oltre naturalmente alle lettere e agli scritti autobiografici. Ma soprattutto utilizza, e questo rimane un problema aperto, un manoscritto Chatsworth scritto nello stile di Hobbes, ma non appartenente agli scritti di Hobbes. Su questo problema storiografico sembra interessante la seguente citazione straussiana: «Sto diventando un vero filologo hobbesiano [...]. Il progetto dell'edizione hobbesiana non è completamente senza speranza – il direttore di un collegio oxfordiano è già pronto a finanziarlo [...]. La cosa più importante: è probabile che io abbia trovato alcuni primi scritti hobbesiani finora completamente sconosciuti – una collezione di dieci saggi, di cui i primi cinque trattano della vanità e di fenomeni simili. Nel caso peggiore i manoscritti sono stati scritti sotto l'influenza di Hobbes da uno dei suoi discepoli. La decisione sarà presa nell'arco di una settimana» (Lettera di Leo Strauss a Alexandre Kojève del 9.4.1934; in L. STRAUSS, *On Tyranny*, ed. by V. GOUREVITCH - M.S. ROTH, Free Press, New York 1991, p. 225). Nella lettera successiva Strauss ritorna su questo problema: «Ti ho già scritto del mio 'ritrovamento' hobbesiano. Nel frattempo ho copiato il manoscritto, l'ho letto e studiato, e sono assolutamente certo che è il primo scritto di Hobbes [...]. Ora io posso provare che non ho costruito [la mia interpretazione hobbesiana] [...]. Tutto ciò mi aiuta a rendere

Uno dei passaggi decisivi della lettura straussiana è quello dedicato alla presenza della tradizione aristotelica, di radice oxfordiana, nel pensiero del 'giovane' Hobbes. Attraverso una scrupolosa analisi dei documenti, Strauss afferma che, almeno fino alla data di composizione della prefazione alla traduzione di Tucidide, cioè fino al 1628-29, data che costituisce il coronamento dei suoi studi umanistici, Hobbes non ha alcun dubbio nell'affermare che Aristotele è *il* filosofo per eccellenza<sup>21</sup>. Ma quale Aristotele? L'Aristotele di Hobbes non è certo quello della fisica e della metafisica, bensì quello della morale e della politica, e solo a partire da questa *decisiva* constatazione è possibile capire in quale senso Aristotele fosse *il* filosofo: in ogni momento della sua vita Hobbes ha rifiutato il primato della teoria sulla pratica<sup>22</sup>. Adirittura, nell'interpretazione straussiana, l'opera

concreta la mia interpretazione di Hobbes, in un modo che non ho neppure mai osato sognare» (Lettera di Leo Strauss a Alexandre Kojève del 3.6.1934; in *op. cit.*, pp. 227-228). Nella prefazione al volume hobbesiano del 1936, Strauss, pur riconfermando il rigore della propria indagine filologica, è costretto a esprimersi in modo più cauto: «Il manoscritto in questione è intitolato "Essays" e fu composto da W. Cavendish [...]. Questo W. Cavendish fu allievo e amico di Hobbes. Hobbes visse con lui come suo tutore e segretario dal 1608 al 1628» (L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, cit., pp. XIIIn-XIIIIn; trad. it. p. 126n).

<sup>21</sup> Attraverso l'analisi di alcuni passi del primo volume della *Opera latina* di Hobbes, Strauss ritiene che gli studi oxfordiani del filosofo inglese fossero incentrati soprattutto sulle discipline formali (grammatica, retorica, logica) nel rispetto della tradizione scolastica, che invece abbandonò progressivamente dopo la laurea. In base a questa constatazione, Strauss si sente giustificato a definire "umanistico" il periodo hobbesiano fino al 1629: delle quattro tradizioni presenti nel periodo giovanile di Hobbes – umanistica, scolastica, puritana e aristocratica – la prima è sicuramente la più importante. Comunque, la completa rottura con la Scolastica che Hobbes attuò molto presto, non significa la completa rottura con Aristotele: qui si dimostra il problema delle motivazioni filosofiche dell'umanesimo di Hobbes, che di Aristotele lesse soprattutto le opere morali e politiche. Attraverso Tucidide e Aristotele, il periodo umanistico di Hobbes è dunque caratterizzato dall'interesse per la storia che deriva dall'interesse per la politica. Solo con le opere della maturità Hobbes giunse a ritenere che non Aristotele, bensì Platone fosse il filosofo più importante, ma non dell'intera storia della filosofia, bensì *solo dell'antichità*. Su questi temi cfr. *op. cit.*, pp. 30-43; trad. it. pp. 171-186.

<sup>22</sup> Lo Hobbes di Strauss è, intorno alla superiorità della pratica sulla teoria, un "umanista" lungo tutto l'arco della sua vita. In questo senso il 'giovanile' abbandono della Scolastica in favore della storia non ha valore solo come curiosità biografica: la giustificazione hobbesiana della filosofia risiede nei benefici pratici che essa può procurare all'uomo. Tanto la prudenza quanto la saggezza hanno un fine pratico, visibile nell'idea

classica che più ha influenzato il filosofo inglese, almeno a partire dal 1635, ma comunque lungo tutto l'arco della sua vita, è stata la *Retorica*: i passi centrali dell'antropologia hobbesiana dimostrano nella forma e nel contenuto l'attenta lettura della teoria delle passioni contenuta nell'opera aristotelica<sup>23</sup>.

Accanto all'aristotelismo morale e politico, nel pensiero del 'giovane' Hobbes è presente un'altra importante tradizione, quella che Strauss definisce "aristocratica": contemporaneamente al progressivo abbandono degli studi metafisici della scuola oxfordiana in favore della filosofia pratica, è possibile verificare negli scritti hobbesiani la presenza di una concezione aristocratica della virtù, intesa come identica alla virtù eroica, cioè come priorità dell'onore sull'onestà<sup>24</sup>. Hobbes assume la

secondo cui l'uomo è la più eccellente opera della natura: viene dunque abbandonata la concezione aristotelica relativa al legame tra saggezza e teoria. Il rifiuto hobbesiano dell'aristotelismo morale e politico fu progressivo, e fu naturalmente favorito dai suoi studi "euclidei": tuttavia, negli *Elements* (I.19.8) è ancora presente, intorno alla definizione dello Stato, l'idea secondo cui il fine dello Stato è, oltre la pace e la sicurezza, il *bene commune*, idea che indica l'accettazione della distinzione aristotelica tra giustificazione della genesi dello Stato e giustificazione dell'essere dello Stato. Strauss sottolinea che questo tema, nei passi paralleli del *De cive* (V.9) e del *Leviathan* (XVII), *scompare*.

<sup>23</sup> La teoria delle passioni di Hobbes, nella definizione dell'onore, del disonore, dell'ira, della vergogna e di altro, dipende direttamente dalla *Retorica* di Aristotele: peraltro, dato che il filosofo inglese utilizza nei suoi scritti della maturità passi della *Retorica* che non aveva utilizzato in precedenza, questo significa che il suo studio dell'opera aristotelica era continuamente rinnovato tutte le volte che scriveva di antropologia in modo sistematico.

<sup>24</sup> Intorno al rapporto tra aristotelismo umanistico e virtù aristocratica in Hobbes, Strauss concentra la propria attenzione sul *Cortegiano* di Castiglione inteso come opera classica della virtù nobiliare, per la quale la virtù del principe è la virtù eroica. Strauss è del resto convinto che, malgrado Castiglione derivi la struttura del cortigiano ideale dall'*Etica* aristotelica, nel *Cortegiano* l'aristotelismo subisce un mutamento fondamentale, relativo alla decisione in favore del perfetto *principe*: «Forse non sarebbe molto esagerato ritenere la guida alla vita del cortigiano come un'*ironica* guida alla vita del filosofo» (*op. cit.*, p. 46; trad. it. pp. 191-192, corsivo mio). In questo senso la grazia intesa come dissimulazione non è modestia, ma un mezzo per procurarsi ammirazione. Strauss rimanda, a proposito dell'ammirazione, a *Elementi di legge naturale e politica*, I.8.5: la virtù eroica coincide perfettamente con l'onore, che consiste nel riconoscimento da parte degli altri della propria superiorità, cioè nella gloria. Tuttavia, nello Hobbes del periodo "aristocratico" non abbiamo, come in Aristotele, un precario equilibrio tra giustizia e magnanimità, bensì una netta prevalenza della magnanimità sulla giustizia: la gloria conta molto di più dell'obbedienza alle leggi.

concezione aristocratica della virtù legando tra loro onore e guerra: il primo posto spetta al coraggio. Ma questa convinzione 'giovane' non viene confermata negli scritti della maturità, nei quali diventa chiara la distanza che separa la virtù aristocratica dell'onore dalla concezione hobbesiana della paura come fonte della giustizia:

L'analisi dell'onore si trova negli *Elements* e nel *Leviathan* e (come analisi del *Pulchrum*) anche nel *De homine*. È perciò tanto più sorprendente che l'esplicita caratterizzazione dell'onore come *virtù* (cioè in guerra) ricorra solo nella prima esposizione. È vero che nel *De cive* il coraggio viene ancora chiamato virtù, ma non più in rapporto con l'onore; inoltre, nel *Leviathan* e nel *De homine* il coraggio viene completamente omissso. Al posto della triade "onore, giustizia ed equità", noi abbiamo sempre di più i due concetti "giustizia e carità". Pertanto, più Hobbes elaborava la sua filosofia politica, più si allontanava dal suo originario riconoscimento dell'onore come virtù, ossia dall'originario riconoscimento della virtù aristocratica [...]. Nel corso della sua evoluzione Hobbes si allontanò sempre più dal riconoscimento della virtù aristocratica. Infatti, alla fine di questo processo troviamo non solo la fondazione di una morale specificamente borghese, ma nel medesimo tempo la stessa virtù aristocratica diventa sublimata e spiritualizzata<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, pp. 49-50; trad. it. pp. 196-197. La teoria della magnanimità come ragione sufficiente di tutte le virtù non può coerentemente essere adottata all'interno della filosofia politica di Hobbes, in quanto essa è una forma dell'orgoglio che nega il riconoscimento della naturale eguaglianza umana: la sua presenza nel *Leviatano* non solo non è necessaria, ma addirittura porta in una direzione opposta allo scopo verso il quale conduce la teoria delle passioni hobbesiana. Non a caso, agli occhi di Strauss, la teoria della magnanimità come origine delle virtù non è presente nelle altre opere sistematiche di Hobbes, proprio perché non può essere accettata come origine della giustizia. Strauss tende infatti a pensare che l'adozione della teoria della magnanimità nel *Leviatano* (cfr. VI; VIII; XIII; XV) sia dovuta alla momentanea influenza della teoria della *générosité* di Descartes: «Il dubbio radicale, il cui termine di correlazione morale è la diffidenza e la paura, precede la fiducia di sé dell'ego consapevole della sua indipendenza e della sua libertà, e il cui termine di correlazione morale è la *générosité*. Descartes pone inizio al fondamento della filosofia con la distruzione dei propri pregiudizi, con la distruzione soprattutto del potenziale *deus deceptor*, proprio nello stesso modo in cui Hobbes comincia a interpretare lo Stato e, inoltre, tutta la morale partendo dalla naturale diffidenza degli uomini. Comunque, non è la morale di Descartes, ma quella di Hobbes che riesce a spiegare il concreto significato e le concrete implicazioni di tale fondamentale diffidenza. Escluso il momento in cui fu disorientato da Descartes circa la sua vera intenzione, Hobbes vede infatti l'origine della virtù non nella magnanimità, bensì nella paura,

Al termine del processo di abbandono della virtù aristocratica, è possibile verificare che nella teoria politica hobbesiana l'origine della giustizia non ha sede nella magnanimità, che è sempre collegata a una qualche forma di superiorità "onorevole", bensì nella *paura*, che è sempre collegata a una qualche forma di *eguaglianza* naturale.

La teoria della natura umana che è a fondamento della filosofia politica hobbesiana è fondata su due postulati, il primo dei quali è quello dell'appetito naturale. Nell'interpretazione straussiana, tale appetito viene definito come diverso dall'istinto animale, in quanto *illimitato* e *indefinito*, e per questo all'origine di un desiderio insaziabile e *irrazionale* di potere: è la *vanità*, che indica il desiderio umano di trovare piacere nella considerazione della propria riconosciuta superiorità. Il risultato di questa passione è infatti il *desiderio di riconoscimento* di superiorità sugli altri, inteso come una particolare condizione di *onore*: le passioni come l'orgoglio e la superbia non sono altro che i *particolari* modi del desiderio di riconoscimento di superiorità<sup>26</sup>. Il secondo postulato è quello della ragione naturale, che afferma il principio di autoconservazione considerato, in via 'negativa', come *paura della morte violenta*: dato che la morte è il supremo e primario male, l'uomo ha in sé uno scopo naturale, quello di fuggire la morte per mano di altri uomini. Un coerente orientamento della vita umana è possibile solo attraverso la considerazione della morte violenta<sup>27</sup>:

ovvero nella paura della morte violenta. Egli considera non la magnanimità, ma la paura della morte violenta come la sola adeguata coscienza di sé» (*op. cit.*, pp. 56-57; trad. it. pp. 204-205, traduzione modificata). La progressiva elaborazione della filosofia politica di Hobbes equivale dunque al progressivo allontanamento dalla 'giovanile' accettazione della virtù aristocratica.

<sup>26</sup> Sulla distinzione tra appetito naturale e vanità cfr. *op. cit.*, pp. 8-15; trad. it. pp. 142-150. Strauss conferma, in una lettera a Alexandre Kojève del 3.6.1934, che uno dei problemi implicati nella sua lettura hobbesiana riguarda il rapporto esistente tra ideale moderno e scienza moderna: «Il compito successivo, il più importante e più difficile, consiste nel mostrare come il *progetto* di una spiegazione *meccanicistico-deterministica* della natura sorga da questo *nuovo* principio morale» (L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit., p. 228).

<sup>27</sup> Sulla differenza tra il principio naturalistico di autoconservazione e il fondamento morale costituito dalla paura della morte violenta cfr. L. STRAUSS, *The Political*

Non la razionale e perciò sempre incerta conoscenza che la morte è il più grande e supremo male, ma la paura della morte, cioè l'impressionante, inevitabile e perciò necessaria e certa, avversione alla morte è l'origine della legge e dello Stato. Questa paura è una paura reciproca, cioè è la paura che ogni uomo ha di ogni altro uomo come suo potenziale uccisore. Questa paura della morte violenta, prerazionale nella sua origine, ma razionale nelle sue conseguenze, e non il principio razionale dell'autoconservazione, è, secondo Hobbes, la radice dell'intero diritto e inoltre dell'intera morale. Egli trasse tutte le sue logiche conclusioni da ciò: negò definitivamente valore morale a tutte quelle virtù che non contribuiscono alla costruzione dello Stato, al consolidamento della pace, a proteggere l'uomo dal pericolo della morte violenta, o, detto più esattamente, egli rifiutò valore morale a tutte quelle virtù che non derivano dalla paura della morte violenta<sup>28</sup>.

*Philosophy of Hobbes*, cit., pp. 15-18; trad. it. pp. 150-153. Nell'interpretazione straussiana, secondo Hobbes esiste un *summum malum* (la morte violenta), ma non esiste un *summum bonum*: la vita è 'solo' il bene primario. Dato che nell'ordine del bene non esiste un limite reale, un coerente orientamento della vita umana è possibile solo assumendo come criterio 'negativo' il male. Questa considerazione conferma l'abbandono hobbesiano della legge naturale classica intesa come obbligazione oggettiva che precede qualsiasi convenzione umana: indipendentemente dalla legge, l'intenzione diviene il solo e unico principio morale. La virtù non è uno *stato*, bensì una *intenzione*.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, pp. 17-18; trad. it. pp. 152-153. - Tra gli interventi critici intorno al libro di Strauss su Hobbes si segnala per misura e competenza quello di Michael Oakeshott: cfr. *Dr. Leo Strauss on Hobbes*, [1937], in *Id.*, *Hobbes on Civil Association*, Oxford 1975, pp. 132-149; che esplicitamente concentra la propria attenzione intorno a quattro punti della lettura straussiana: a) la rottura hobbesiana con la tradizione aristotelico-scolastica e platonica; b) il primato logico e cronologico del fondamento morale, e non di quello scientifico (né di quello naturalistico), della filosofia politica di Hobbes; c) la periodizzazione della produzione filosofica hobbesiana; d) Hobbes come fondatore della filosofia politica moderna attraverso l'inversione fra legge naturale e diritto naturale. Le obiezioni di Oakeshott alle tesi straussiane sono sostanzialmente due: innanzitutto, la certezza storiografica intorno ai primi tre punti deve essere problematizzata attraverso la verifica testuale del rapporto tra filosofia politica e scienza moderna: «Il fatto è che non esiste alcun documento ben strutturato della teoria politica hobbesiana prima del 1640. In altre parole, tutto ciò che risulta evidente e conclusivo [negli scritti hobbesiani] è 'contaminato' dalla scienza» (p. 140). Oakeshott contesta dunque a Strauss l'utilizzo di testi 'giovanili' che a suo parere sono poco rappresentativi, e soprattutto la definizione di un concetto hobbesiano di scienza che non corrisponde a quello presente nei testi della maturità: «Hobbes non fu mai uno scienziato nel vero senso del termine, e infatti la sua "scienza" è realmente concepita come una epistemologia. Egli non si è mai occupato dell'osservazione scientifica del mondo naturale, ma sempre e solo di quale deve essere il 'carattere' del mondo se noi vogliamo avere conoscenza di esso; egli non si è occupato del mondo naturale in sé, ma delle *cause della sensazione*» (p. 142, corsivo mio).

La vanità, il naturale appetito umano, è una passione che, nello spingere l'uomo verso trionfi sempre crescenti nei confronti dei suoi simili al fine di compiacerli, crea un mondo di piaceri e dolori *immaginari*. L'uomo che insegue i piaceri del trionfo riconosciuto perde la consapevolezza del bene primario, la conservazione della vita, e può riconquistarla solo quando avverte la resistenza del mondo concreto sul proprio corpo attraverso una offesa impreveduta: «la condizione ideale per la conoscenza di se stessi è l'inatteso pericolo della morte». Infatti, la rivendicazione e il riconoscimento della superiorità conduce sempre al disprezzo, e quindi al desiderio di offendere, cioè alla lotta fisica *reale*, che però in un primo momento non mira alla morte dell'avversario, ma alla sua sottomissione. Solo in seguito al dolore fisico che si avverte nella lotta, la paura trasforma il desiderio di rivendicazione della superiorità, e di vendetta per il disprezzo subito, in odio, il cui fine è la *morte fisica* dell'avversario: «la lotta per il primato è diventata una lotta per la vita o la morte»<sup>29</sup>. Tuttavia, l'uccisione dell'avversario non risolve il pro-

L'errore di Strauss consiste dunque nel separare e contrapporre "morale" a "naturalistico", quando invece è sicuramente più utile studiare lo sviluppo della filosofia politica hobbesiana considerando la reciproca influenza di "morale" e "naturalistico": «"Naturalistico" non è in contrasto con "morale", anzi esso consiste in un tentativo di trovare un fondamento più sicuro, che non sia solamente una opinione morale» (p. 143). Il secondo motivo di dissenso si concentra essenzialmente intorno al rapporto di Hobbes con la tradizione da una parte, e con il successivo sviluppo della filosofia politica moderna dall'altra. Oakeshott solleva dubbi intorno al rifiuto straussiano di legare Hobbes alla tradizione stoico-cristiana, in particolare intorno alla critica della vanità intesa come passione ingiusta, e soprattutto sottolinea l'assenza, nella lettura straussiana, della tradizione epicurea. D'altra parte, il percorso della tradizione filosofico-politica dopo Hobbes, a cavallo tra teorie della legge naturale e teorie della volizione, non sembra essere, nell'interpretazione di Oakeshott, univoco tanto quanto viene descritto da Strauss: «In primo luogo, la teoria della legge naturale non è morta una volta per sempre, anche perché altri pensatori moderni come Locke l'hanno utilizzata nelle loro teorie [...]. In secondo luogo, Hobbes [...] non ha elaborato una soddisfacente o coerente teoria della volizione, e l'intera tradizione epicurea cui egli appartiene non produsse frutti fino a quando fu posto rimedio a questo difetto, e il rimedio fu, di fatto, l'unione tra la 'ricostruita' teoria della legge naturale e la teoria epicurea di Hobbes [...]. Il movimento più importante all'interno della filosofia politica moderna consiste [...] nella rinascita della teoria della legge naturale degli stoici portata a termine con l'"innesto", su di essa, della teoria epicurea» (pp. 147-148).

<sup>29</sup> In più punti di *The Political Philosophy of Hobbes* (cfr. pp. 57-58; 105-106;

blema, dato che il pericolo della morte violenta si ripropone tutte le volte che si verifica un confronto con altri uomini. Sul medio e lungo periodo, la conservazione della vita non è garantita tanto dalla lotta cruenta, quanto dall'acquisto di compagni, che possono essere ottenuti in due modi, o con la forza o con un *patto*<sup>30</sup>. Si rivela così che il solo e vero postulato della ragione naturale, attraverso il quale l'uomo giunge ad una vita 'pacifica', è la paura della morte violenta:

La vanità lasciata a se stessa porta necessariamente alla lotta mortale, e siccome "ogni uomo si preoccupa che il suo compagno lo

122-123; trad. it. pp. 205-206, 266-267, 290-291) Strauss confronta il contributo hobbesiano con quello fornito da Hegel, in modo particolare intorno ai problemi dell'autocoscienza e della morale borghese. Il riferimento straussiano, intorno al tema della coscienza di sé, va naturalmente alla *Fenomenologia dello spirito*, letta attraverso la mediazione di Alexandre Kojève: la coscienza servile, che rappresenta una forma più matura di autocoscienza rispetto alla coscienza signorile, nasce dalla lotta per la vita e la morte prodotta dal desiderio di riconoscimento. Il tema della paura della morte violenta ritorna anche a proposito dello stretto rapporto tra Hobbes e Hegel intorno all'elaborazione filosofica dello stato di natura e nella definizione della morale borghese, caratterizzata non solo dalla tendenza al 'giusto' arricchimento, ma anche dal rifiuto del coraggio come virtù.

<sup>30</sup> Mentre nello Stato naturale la forma classica di potere è rappresentata dalla relazione tra signore e servo, cioè dal dominio *dispotico* che di per sé non rappresenta una forma di neutralizzazione *stabile* del conflitto, nello Stato artificiale il conflitto viene neutralizzato in via *istituzionale* attraverso la costituzione di un potere superiore ai singoli contendenti che, per mezzo di un reciproco accordo, riconoscono nella *morte*, e non nel rivale, il vero nemico: «La paura per la propria vita, che sorprende l'uomo nella sua lotta per il trionfo, modera, e perfino annulla, la sua volontà di trionfare e lo costringe a sottomettersi prontamente, a lasciare il trionfo al nemico affinché egli possa salvare la sua propria vita. Ma allora il suo nemico, che ha raggiunto il suo scopo, cioè la salvaguardia del riconoscimento della propria superiorità e del proprio onore, non può, nell'interesse del proprio onore, prendere la sua vita [...]. Così ha origine il rapporto tra il signore e il servo [...]. Il dominio del signore sul servo – il governo dispotico – è una forma dello Stato naturale [...]. Lo Stato artificiale, che come tale è più perfetto, sorge nel momento in cui i due contendenti sono entrambi presi dal timore per la loro vita, superano la loro vanità e la vergogna di confessare la loro paura, e riconoscono come loro reale nemico non il rivale, bensì "quel terribile nemico della natura, la morte" che, come loro comune nemico, li costringe ad una reciproca comprensione, ad una reciproca fiducia e unità, offrendo così loro la possibilità di portare a termine la fondazione dello Stato allo scopo di provvedere alla sicurezza per il più lungo periodo di tempo possibile contro il comune nemico» (*op. cit.*, pp. 21-22; trad. it. pp. 157-159, traduzione modificata). È qui evidente il tema della *neutralizzazione del conflitto* resa possibile dalla costituzione dello Stato di diritto. Attraverso questo percorso diventa chiaro che la paura della morte violenta è una *passione razionale*.

stimati, nello stesso modo in cui egli stima se stesso” la vanità di ciascuno conduce necessariamente alla “guerra di tutti contro tutti”. E poiché l’uomo per natura vive prima nel mondo della sua immaginazione e in seguito nelle opinioni degli altri, egli può originariamente avere esperienza del mondo reale solo mediante il contatto, del tutto impreveduto, con esso, soprattutto in un conflitto con gli altri; egli giunge così a conoscere la morte, il primario, il più grande e il supremo male, l’unica e assoluta misura della vita umana, l’inizio dell’intera conoscenza del mondo reale, originariamente solo come morte *violenta*<sup>31</sup>.

Nella lettura straussiana, la paura della morte violenta, intesa come origine della legge e dello Stato, assume nella teoria politica hobbesiana un significato *morale*, tanto che viene distinta da tutti gli altri motivi non morali che possono dare origine in senso ‘tecnico’ alla legge e allo Stato<sup>32</sup>. Dunque, il fondamento della filosofia politica di Hobbes consiste nell’antitesi connotata moralmente tra *ingiusta* vanità e *giusta* paura della morte violenta, e non nell’antitesi naturalistica tra appetito animale e desiderio di autoconservazione, entrambi moralmente indifferenti<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 22-23; trad. it. p. 159, traduzione modificata.

<sup>32</sup> Nell’interpretazione straussiana, nell’analisi delle azioni umane nello stato civile Hobbes distingue tra moralità dello scopo e legalità dell’azione: l’uomo giusto rispetta la legge in quanto legge, e non per paura della punizione. Nello stato di natura invece, dato che la legge non è operante e soprattutto non è obbligazione, è permessa ogni azione che possa essere individualmente giudicata importante per la propria autoconservazione: l’obbligazione nasce solo attraverso un contratto tra uomini liberi. Non è permessa tuttavia ogni intenzione: la distinzione tra intenzioni giuste, fondate sulla paura della morte violenta, e intenzioni ingiuste ha validità anche nello stato di natura: «La parola definitiva di Hobbes è l’identificazione della *coscienza* con la paura della morte [...]. Questa identificazione permette una sistematica differenziazione tra giustizia e ingiustizia, tra motivi morali e motivi immorali. Questa identificazione permette a Hobbes [...] di distinguere tra il *naturale appetito dell’uomo* e il suo *diritto naturale*» (*op. cit.*, p. 25; trad. it. pp. 162-163, corsivo mio).

<sup>33</sup> Sullo sviluppo della teoria morale di Hobbes cfr. *op. cit.*, pp. 110-116; trad. it. pp. 273-282, da cui sembra utile citare il seguente passaggio: «Le idee morali di Hobbes passano così attraverso una trasformazione chiaramente riconoscibile; dall’iniziale apprezzamento della virtù aristocratica, egli giunse progressivamente ad una sua critica sempre più decisa. La virtù aristocratica, che all’origine abbracciava l’intero campo della virtù, più tardi venne riconosciuta come virtù solamente nello stato di guerra. Successivamente diviene la virtù delle epoche barbariche, nelle quali “la rapina era norma di vita”, e quindi viene ridotta a virtù dello stato di natura. Infine ad essa viene negato ogni valore morale; dalla teoria delle virtù viene trasferita e assegnata all’analisi delle passio-

Strauss si è rivolto a Hobbes nel tentativo di recuperare le origini del liberalismo moderno, per comprendere in modo corretto la crisi teorica e pratica che lo stesso liberalismo attraversa a inizio Novecento. Le sue raffinate analisi testuali aprono nuovi fronti storiografici, soprattutto intorno alle prospettive della filosofia politica e intorno alla concezione dello Stato e della sovranità. Tuttavia, nel seguire l’orientamento del discorso svolto finora, sembra più importante soffermarsi sulla nuova concezione hobbesiana della morale pubblica, che Strauss giunge a definire “borghese”: gli ideali della filosofia politica hobbesiana, lungi dall’essere quelli della virtù aristocratica, sono gli ideali della classe media giustificati filosoficamente. L’uomo deve riconoscere la propria condizione precaria senza illusioni di sorta: solo così può coltivare la consapevolezza dello scopo della sua libertà, e soprattutto comprendere che l’unica soluzione alla precarietà consiste nel soccorrere se stesso. Il tono utilitaristico della morale hobbesiana determina il fine fondamentale dello Stato nella pace e nella sicurezza, interna e esterna, che permette benessere e libertà di arricchimento personale<sup>34</sup>. Le condizio-

ni». Sulla progressiva scomparsa della virtù eroica anche dalla poesia Strauss rimanda qui al *Vanity Fair* di Thackeray. La vanità è del resto considerata la passione più pericolosa già nell’Introduzione alla traduzione di Tucidide: da notare che Hobbes stabilisce una stretta relazione tra vanità e vita pubblica, e tra paura e solitudine. La distinzione hobbesiana, connotata moralmente, tra vanità e paura della morte violenta permette dunque di distinguere tra l’aggressività della natura umana e il diritto naturale: una filosofia politica naturalistica (spinoziana) riconosce *tutte* le passioni umane come giustificate in linea di principio. Il fondamento non naturalistico della filosofia politica di Hobbes, contrariamente a quello naturalistico della filosofia politica di Spinoza, conserva la possibilità di riconoscere la giustizia e di distinguere tra potere e diritto, essendo infatti il diritto naturale hobbesiano riferito all’uomo e non a tutte le cose esistenti.

<sup>34</sup> La morale utilitaristica della filosofia politica hobbesiana si fonda sulla paura della morte violenta, cioè su una passione che non è in sé prudente, ma che rende l’uomo prudente: il fondamento dell’utilitarismo morale si trova in una forza che può costringere l’uomo alla prudenza. Nell’analisi della morale hobbesiana come morale borghese il testo che Strauss utilizza è il *Behemoth*: la classe media viene attaccata da Hobbes non in quanto tale, ma per la propria politica che è diretta contro il vero interesse della stessa classe media. Se la borghesia comprende esattamente il proprio interesse, essa obbedisce incondizionatamente al potere secolare: Hobbes sottolinea che la pace è la condizione necessaria per il raggiungimento del benessere individuale: «Non solo Hobbes non attacca la classe media che è sensibilmente conscia dei propri interessi, ma le fornisce perfino una giustificazione filosofica, giacché gli ideali fissati nella sua filosofia

ni per l'esercizio dell'interesse della classe media sono rese possibili solo dall'obbedienza al potere politico: da questo punto di vista, il principio individualistico su cui è fondato lo Stato assoluto di Hobbes rivela che «il potere sovrano è il mercenario dei singoli» cittadini, che non devono accontentarsi di una vana contemplazione della natura, bensì impegnarsi nella sua conquista: lavoro e parsimonia, commercio e industria, sono caratteristiche dell'ideale moderno di civiltà che trova nella filosofia hobbesiana la sua prima coerente giustificazione:

La filosofia politica [hobbesiana] è diretta contro le norme della vita aristocratica in nome delle norme della vita borghese. La sua morale è la morale del mondo borghese. Anche la sua tagliente critica della borghesia non ha, in fondo, nessun altro scopo che quello di ricordare alla stessa borghesia *la condizione elementare per la sua esistenza*. Questa condizione non è data dall'industria e dalla parsimonia, né dalle specifiche attività della borghesia, ma dalla *sicurezza del corpo e dell'anima* che la borghesia non può garantirsi di per se stessa. Per questa ragione il potere sovrano deve essere ammesso come potere senza restrizioni, capace di disporre anche della proprietà, perché è solo a questa condizione che il potere sovrano può realmente proteggere la vita dei sudditi. Infatti, né la povertà, né l'oppressione, né l'insulto costituiscono il più grande e supremo male, ma la morte violenta o il pericolo della morte violenta. Hobbes preferisce [...] gli orrori dello stato di natura alle false gioie della società. Hobbes 'preferisce' questi terrori dello stato di natura perché *solo* sulla *consapevolezza di questi terrori*

politica sono precisamente gli ideali della borghesia. È vero che egli condanna il desiderio di "diventare eccessivamente ricchi", ma "l'arricchirsi giustamente e moderatamente" costituisce "la prudenza dei borghesi". È vero che condanna lo sfruttamento del povero, ma egli dà pure per scontato che "anche il lavoro dell'uomo sia una merce scambiabile col profitto come una qualsiasi altra cosa". Infatti "il valore di tutte le cose oggetto di contratto è valutato in base all'appetito dei contraenti, e quindi l'esatto valore è quello che essi sono contenti di attribuire". La proprietà privata e il profitto privato sono di per sé così poco biasimevoli che costituiscono piuttosto la condizione indispensabile per una vita pacifica» (*op. cit.*, p. 118; trad. it. pp. 285-286). In questo senso, la scienza, attraverso l'eliminazione dei pregiudizi originati da una "falsa immaginazione" (simile a quella da cui ha origine la vanità), ha lo scopo di accrescere il potere e il benessere dell'uomo: Strauss rende così evidente la polemica hobbesiana contro la conoscenza *profetica*. Infatti, la vanità è il fondamento tanto dell'ingiustizia, quanto dei pregiudizi e della superstizione: la realtà fisica non si rivela all'uomo attraverso una disinteressata osservazione, ma attraverso l'esperienza della sua *resistenza* (cfr. *op. cit.*, pp. 26-27; trad. it. pp. 163-165).

può basarsi una vera e *stabile* società. L'esistenza borghese che non ha più da tempo esperienza di questi terrori durerà solo fino a quando avrà ricordo di essi<sup>35</sup>.

Lungo l'intero sviluppo della filosofia politica di Hobbes viene testimoniata la progressiva sostituzione della virtù aristocratica con la virtù borghese. La paura della morte violenta, intesa come origine della legge e dello Stato, è una forma di autocoscienza che rappresenta con particolare acutezza il problema del politico, inteso come "caso di emergenza" (*Ernstfall*), che Schmitt ha sollevato polemicamente contro la tradizione liberale, e tuttavia rappresenta anche il problema della controversa identificazione tra individuo e comunità, e tra interesse privato e interesse pubblico, per ciò che riguarda la vita associativa, e politica in particolare. Lo Stato nasce attraverso un patto che, nel riuscire a eliminare lo stato naturale di esistenza incertezza, trova fondamento e giustificazione sia nelle passioni che nella ragione: tuttavia, una volta controllata la conflittualità *prepolitica* nel senso hobbesiano, l'attenzione deve rivolgersi alla conflittualità *politica*.

### 3. La fondazione "scientifica" dello Stato: tecnica e ideologia

Con le sue letture spinoziane degli anni Venti, Strauss era giunto a porre la questione del rapporto tra scienza naturale moderna e ideale moderno di civiltà in una forma 'aperta', senza cioè decidere in merito alla soluzione del problema, anche se evidentemente la sua prospettiva era già sufficientemente orientata verso la considerazione dell'origine *morale* della filosofia moderna. Nei primi anni Trenta, Strauss elabora e approfondisce questo problema, senza radicali modifiche rispetto alla prospettiva inaugurata con la sua interpretazione del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, pubblicando i risultati delle sue ricerche tanto nel primo capitolo di *Philosophie und Gesetz* (1935), quanto nei capitoli dedicati alla teoria hobbesiana delle passioni in *The Political Philosophy of Hobbes* (1936)<sup>36</sup>. Le ricerche

<sup>35</sup> *Op. cit.*, pp. 121-122; trad. it. pp. 288-290, traduzione modificata, corsivo mio.

<sup>36</sup> Alcune notazioni autobiografiche di Strauss contenute nella prefazione al-

straussiane però, soprattutto nel suo libro hobbesiano, si spostano anche sull'analisi delle questioni specificamente filosofico-politiche che determinano la cesura tra antico e moderno, soffermandosi in particolare intorno alle categorie di *sovranità* e *diritto*. L'analisi "genetica" della filosofia hobbesiana conduce Strauss a verificare la diffusa insoddisfazione di Hobbes nei confronti della tradizione aristotelica fin dal suo periodo umanistico, insoddisfazione resa visibile nella sua svolta dalla filosofia alla *storia*<sup>37</sup>. La funzione che ha la storia in questa fase è rivoluzionaria: infatti, il filosofo inglese si rivolge alla storia a partire da intenti profondamente filosofici. Nell'interpretazione straussiana, i dubbi hobbesiani sulla validità della filosofia aristotelica sono già implicitamente presenti nella sua introduzione alla traduzione di Tucidide. La storia irrompe nella filosofia attraverso il problema dell'*efficacia* del precetto razionale: nella sua fase umanistica, Hobbes non pone la questione della *giustizia* dei precetti filosofici tradizionali, ma solo quella della loro *applicazione* pratica<sup>38</sup>. Lo scopo della storia è di istruire in modo *meto-*

l'edizione tedesca del suo libro hobbesiano (cfr. L. STRAUSS, *Vorwort*, in ID., *Hobbes' Politische Wissenschaft*, Neuwied a/Luchterhand R Verlag 1965) contribuiscono a rendere chiaro il suo giovanile percorso di avvicinamento a Hobbes: gli interessi hobbesiani di Strauss cominciano nel 1922 a Friburgo, seguendo le lezioni di Julius Ebbinghaus sulla Riforma e sull'illuminismo, il quale – in modo del tutto anticonvenzionale per l'epoca – riteneva che la parte più significativa dell'insegnamento hobbesiano fosse stato "portato a compimento" dalla filosofia kantiana. Un'interpretazione hobbesiana contraria a quella di Ebbinghaus viene fornita pochi anni più tardi in Germania da Carl Schmitt con il suo *Der Begriff des Politischen* (1927), ed è questa lettura "politica" di Hobbes che fornisce a Strauss lo stimolo decisivo per il suo confronto con il filosofo inglese, peraltro già iniziato attraverso gli studi sulla scienza biblica di Spinoza.

<sup>37</sup> La struttura del libro straussiano attraversa l'intera produzione filosofica di Hobbes, dal periodo della sua prima formazione scolastica fino agli scritti della tarda maturità. Con "periodo umanistico" Strauss intende il periodo della vita di Hobbes fino al 1628, culminato nella traduzione di Tucidide: cfr. L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, cit., pp. xii, 30 ss.; trad. it. pp. 125-126, 171 ss.

<sup>38</sup> Nell'Introduzione hobbesiana alla traduzione di Tucidide, Strauss individua numerosi riferimenti (a Cicerone, Luciano e Giusto Lipsio), e soprattutto numerosi argomenti, in favore dello studio metodico della storia, attività che del resto aveva già contraddistinto molta filosofia del Cinquecento (Strauss rimanda soprattutto a Francis Bacon e a Jean Bodin): lo studio della storia è utile perché permette la conoscenza della prudenza. Su questi temi cfr. *op. cit.*, pp. 79-86; trad. it. pp. 235-243, dal quale può essere utile citare il seguente passaggio straussiano riferito al rapporto tra filosofia e storia

*dico* gli uomini alla *prudenza* e quindi, in un certo senso, alla distinzione tra scopi salutari e scopi distruttivi: in questo modo diventano determinanti, per la filosofia politica, alcuni temi che la tradizione aristotelica aveva considerato ininfluenti, tra i quali trova spazio in particolare lo studio dei caratteri e delle passioni<sup>39</sup>. L'utilizzazione filosofica della storia non persegue la conoscenza di ciò che gli uomini dovrebbero fare, ma di ciò che gli uomini realmente fanno: una tale prospettiva non considera la questione del bene, ma quella relativa a tutte le forme e le nature del *male*. Da questo punto di vista, agli occhi di Strauss, Hobbes ha già molti dubbi sulle capacità della filosofia tradizionale ben prima di venire a conoscenza delle prospettive aperte dalla scienza moderna. La storia viene studiata per rimediare all'insufficienza fondamentale dell'aristotelismo, cioè all'astrattezza della sua prospettiva politica e morale: nella sua vita quotidiana, l'uomo non obbedisce alle norme dettate da un ordine trascendente. Il problema diventa il recupero dell'*obbedienza*

nel pensiero di Hobbes negli anni intorno al 1628: «Filosofia e storia sono fondamentalmente diverse tra loro. La filosofia stabilisce i precetti per il retto comportamento degli uomini; tuttavia, questi precetti non sono efficaci come gli esempi. Compito della storia è di ampliare l'esperienza dell'uomo mediante la narrazione di esempi che mostrino in che modo il precetto fu seguito o trascurato, nonché il successo o l'insuccesso che ne derivò, rendendo così l'uomo più capace di applicare i precetti, nel caso specifico, in modo più efficace che mediante la comunicazione dei precetti medesimi. La storia, e non la filosofia, dà all'uomo la prudenza. L'autorità della filosofia, ossia della filosofia aristotelica, resta incontestata da questa risposta» (pp. 79-80; trad. it. p. 236).

<sup>39</sup> Su questa decisiva innovazione rispetto alla filosofia aristotelica, rappresentata dalla svolta filosofica verso lo studio della storia, Hobbes trova, intorno al problema dell'applicazione dei precetti, una strada che era già stata aperta da Francis Bacon: cfr. *op. cit.*, pp. 86-93; trad. it. pp. 243-251. Inoltre, la novità rappresentata dall'utilizzazione filosofica della storia, agli occhi di Strauss costituisce il segnale del nuovo rapporto instaurato da Bacon tra vita pratica e vita contemplativa: «La divisione della filosofia in filosofia naturale e filosofia umana è basata sulla distinzione sistematica tra l'uomo e il mondo, distinzione che Bacone attua in espressa polemica contro la filosofia antica. Più l'uomo è considerato "l'opera più eccellente della natura", più esso, anziché l'ordine eterno che trascende l'uomo, diventa il tema centrale della filosofia. Di conseguenza, vi è una crescente tendenza a considerare il carattere "sovrumano" della vita contemplativa [...] come una ragione contro la vita contemplativa stessa. Si ricerca un ideale con la cui realizzazione l'uomo non trascenda la sua umanità, ma resti uomo, un essere sensibile e razionale. Paragonato a quello della vita contemplativa, questo ideale si presenta più popolare» (*op. cit.*, pp. 90-91; trad. it. pp. 249-250).



pubblica e privata, in una prospettiva che è esattamente identica alla critica della tradizionale morale dell'obbedienza in favore della morale della prudenza<sup>40</sup>. Una situazione completamente diversa si verifica invece quando la storia non deve 'semplicemente' risolvere il problema dell'applicazione di norme già stabilite, bensì deve condurre alla *definizione* delle norme stesse: la storia può infatti insegnare a distinguere solo tra vittoria e sconfitta, ma non tra bene e male<sup>41</sup>.

Nell'interpretazione straussiana, la filosofia politica di Hobbes ha il preciso scopo di risolvere il problema posto dall'irruzione della storia nella filosofia aristotelica: con la formazione della *nuova* filosofia politica, la storia ritorna nella sua insignificanza filosofica, nel suo oblio<sup>42</sup>. Il presupposto che aveva causato la svolta di Hobbes verso la storia, il problema dell'applicazione dei precetti tradizionali e della loro efficacia, costituisce anche il fondamento della filosofia politica hobbesiana giunta al suo compimento, che non nega solo l'applicabilità, ma anche e soprattutto la *validità* delle norme aristoteliche: la nuova filosofia politica, al contrario della filosofia tradizionale, insegna una morale *applicabile*. In questo senso, l'analisi delle passioni diventa il punto di partenza per la definizione delle norme della filosofia politica hobbesiana: solo un argomento filosofico, e non l'esperienza pratica della storia, può fondare i principi del giusto ordinamento politico. Infatti, la legge naturale trova la propria giustificazione *solo* nel diritto naturale: ciò che risulta giustificato non è un modello o una obbligazione, bensì una rivendicazione *soggettiva*. Dal punto di vista hobbesiano, il diritto naturale costituisce il primo fatto morale e giuridico che abbia rilevanza per il problema della giustizia<sup>43</sup>. Malgrado la filosofia politica di

<sup>40</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 93-94; trad. it. pp. 251-252.

<sup>41</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 94-95; trad. it. pp. 252-254; ma anche il breve riferimento (pp. 93n-94n; trad. it. p. 252n) alla critica della morale dell'obbedienza, intesa come origine della 'svolta' allo studio della storia, in Hegel e Weber.

<sup>42</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 95-100; trad. it. pp. 254-260.

<sup>43</sup> Sull'elaborazione hobbesiana della paura della morte violenta come "diritto naturale" cfr. *op. cit.*, pp. 100-102; 155-157; trad. it. pp. 260-262, 332-335. Agli occhi di Strauss, Hobbes fonda la propria filosofia politica su un principio che, non potendo essere rimosso dalle passioni, sia incondizionatamente applicabile: in questo senso, la filo-

Hobbes sia determinata da un evidente carattere *non storico*, non per questo è esclusa la contemporanea presenza di una prospettiva specificamente *storica* nella sua impostazione di fondo:

Per Hobbes lo stato di natura non è un fatto storico, ma una costruzione necessaria. Tuttavia, il fatto che la sua teoria dello stato di natura sembra avere un significato storico non è interamente senza fondamento. Alla sua filosofia politica è essenziale iniziare con la descrizione dello stato di natura, e lasciare poi emergere lo stato civile dallo stato di natura. Procedendo in questo modo, Hobbes non descrive una verità storica, bensì viene a capire una *storia tipica*. Ma, nondimeno, proprio da questo fatto egli comprende che l'oggetto per lo meno della parte fondamentale, e in modo specifico di quella parte fondamentale, della sua filosofia politica, è una storia, ossia una genesi, e non un ordine statico e perfetto. Per vedere più chiaramente questo fatto si deve paragonare attentamente il metodo "compositivo" di Hobbes con quello "genetico" di Aristotele [...]. Quando Aristotele descrive l'origine della città come la perfetta comunità politica derivante dalle comunità primitive, la conoscenza del perfetto organismo politico costituisce il filo principale e il presupposto per la comprensione delle sue parti costitutive: le più primitive comunità. La conoscenza del modello fissata fin dall'inizio e che non muta affatto durante l'analisi della sua genesi, domina l'intero esame dei singoli stadi dello sviluppo. Hobbes procede in modo del tutto differente. L'*imperfezione della condizione primitiva*, o stato di natura, da lui viene percepita non col guardare all'idea già chiarificata, anche se solo in modo imperfetto, dello Stato inteso come la comunità perfetta, bensì col comprendere *interamente* l'esperienza dello stato di natura. Il modello per la prova non è fissato e provato anticipatamente, ma deve *produrre se stesso e provare se stesso*. Hobbes pertanto non segue Aristotele, ma apre la strada a Hegel<sup>44</sup>.

sofia politica hobbesiana è in armonia con le passioni perché è in armonia con la più potente delle passioni, la paura della morte violenta. Lo studio delle passioni permette in Hobbes la definizione di norme e di precetti applicabili, in una ottica che lo separa radicalmente dalla filosofia politica tradizionale: «Ciò che risulta giustificato non è esattamente un modello, una norma, una legge, un'obbligazione, ma un diritto, una rivendicazione. Secondo Hobbes, la base della morale e della politica non è la "legge di natura", cioè l'obbligazione naturale, ma il "diritto di natura". La "legge di natura" deve l'intera sua dignità solo alla circostanza che essa è la necessaria conseguenza del "diritto di natura"» (*op. cit.*, pp. 155-156; trad. it. pp. 332-333).

<sup>44</sup> *Op. cit.*, pp. 104-105; trad. it. pp. 265-266, corsivo mio.

La filosofia politica assume dunque i caratteri di una *storia tipica*: l'ordine politico non è eterno e immutabile, perché dipende dalla volontà umana e viene prodotto alla *fine* di un processo di civilizzazione che attraversa passato, presente e futuro. Il progresso visibile nella storia reale testimonia in linea di principio la possibilità del progresso, soprattutto del progresso *futuro*: «l'uomo può convincere se stesso della propria capacità di ordinare il mondo solo attraverso la realtà della sua attività ordinatrice».

La concezione *morale* hobbesiana precede e dirige la costituzione della sua filosofia politica fin dall'inizio, e quindi precede, agli occhi di Strauss, anche il manifestarsi degli interessi scientifici del filosofo inglese: il volgersi di Hobbes alla scienza naturale è in diretta relazione con i suoi interessi umanistici, anzi da questi dipende radicalmente<sup>45</sup>. Tuttavia, la chiara consapevolezza della profonda rottura con la tradizione filosofica implicita nella nuova e rivoluzionaria concezione morale elaborata da Hobbes si presenta solo con la sua "scoperta di Euclide": il filosofo inglese diventa consapevole dell'incompatibilità tra la propria concezione della politica e della morale e la concezione aristotelica solo attraverso l'incompatibilità tra la nuova scienza e la scienza tradizionale<sup>46</sup>. Infatti, attraverso "lo studio di Eucli-

<sup>45</sup> In una breve notazione, Strauss riassume schematicamente alcuni passaggi determinanti per la genesi della filosofia politica hobbesiana: «1. il passaggio dall'idea di monarchia intesa come la forma più naturale di Stato all'idea di monarchia vista come lo Stato artificiale più perfetto; 2. il passaggio dal riconoscimento dell'obbligazione naturale quale base della morale, della legge e dello Stato, alla deduzione della morale, della legge e dello Stato da un diritto naturale (e così alla negazione di qualsiasi obbligazione naturale); 3. il passaggio dal riconoscimento di un'autorità superumana – di una rivelazione basata sulla volontà divina o di un ordine naturale basato sulla ragione divina – al riconoscimento di un'autorità dello Stato esclusivamente umana; 4. il passaggio dallo studio degli Stati passati (e presenti) alla libera costruzione dello Stato futuro; 5. il passaggio dall'onore visto come principio alla paura della morte violenta intesa come principio» (*op. cit.*, p. 129; trad. it. p. 301).

<sup>46</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 166-170; trad. it. pp. 345-350. Anche se il volgersi di Hobbes agli studi di scienza naturale dipende dal procedere dei suoi interessi umanistici, la nuova concezione della natura esercita una positiva influenza sullo sviluppo della sua filosofia politica: per esempio, Hobbes non avrebbe potuto affermare che la morte è il male supremo senza 'sapere' che l'anima non è immortale. Agli occhi di Strauss, esiste dunque una *affinità*, ma *non* una identità, tra la concezione della natura che è il presupposto dei suoi scritti filosofico-politici e la concezione della natura presente nei suoi scritti

de" viene problematizzato soprattutto il *metodo*: la matematica diventa il modello scientifico per eccellenza in quanto scienza completamente razionale. Contro Aristotele, la filosofia politica diventa una scienza esatta solo se viene condotta all'interno di regole strettamente razionali:

La filosofia politica deve essere esatta e precisa proprio come la scienza delle linee e delle figure. Ma l'*esattezza in filosofia politica* ha uno scopo ed un significato completamente *diverso* da quello della matematica; l'esatta e impassibile matematica è *indifferente* alle passioni; l'esatta e impassibile filosofia politica è *in conflitto* con le passioni. Inoltre, la filosofia politica esatta attacca non solo le passioni stesse, ma anche e soprattutto le *opinioni* che sono nate dalle passioni ed alimentate da esse, quelle opinioni cioè che sono a loro volta l'arma più forte

scientifici: infatti, la concezione della natura che la filosofia politica di Hobbes presuppone è *dualistica* – dualismo del resto visibile nell'antitesi tra stato naturale e stato civile: «L'antitesi di natura e volontà umana viene celata dalla metafisica monistica (materialistico-deterministica), *professata* da Hobbes, che egli si trovò costretto ad adottare semplicemente perché non vide nessun'altra possibilità per evitare la concezione "sostanzialistica" dello spirito, e quindi "il regno delle tenebre". Questo dilemma, che non fu eliminato fino a Kant e i suoi successori, costituisce la ragione decisiva della teoria materialistico-deterministica di Hobbes, che non solo non è richiesta per la sua filosofia politica, ma mette effettivamente in pericolo lo stesso fondamento di tale filosofia [...]. Con la progressiva elaborazione della sua scienza naturale, la vanità, che deve di necessità essere trattata dal punto di vista morale, viene sempre di più sostituita dalla lotta per il potere, che è di per sé neutrale e quindi più soggetta a interpretazione scientifica. Hobbes certamente si diede grande cura a non seguire questa strada fino alla sua logica conclusione, perché un coerente naturalismo sarebbe stato la rovina della sua filosofia politica. Questo lo si può vedere in Spinoza. Filosofo naturalista più coerente di Hobbes, egli abbandona la distinzione tra potere e diritto, e professa il diritto naturale di tutte le passioni. Hobbes, invece, in virtù del fondamento della sua filosofia politica, che non è naturalistico, bensì morale, sostiene il diritto naturale solo della paura della morte» (*op. cit.*, pp. 168-169; trad. it. pp. 348-349). L'antitesi tra natura e volontà, tra potere e diritto, è un elemento essenziale della filosofia politica di Hobbes: al contrario di Spinoza, il filosofo inglese non rinuncia alla possibilità di distinguere tra il diritto naturale e l'appetito naturale, cioè non rinuncia al problema umano della giustizia. L'idea hobbesiana della civilizzazione intesa come progresso illimitato della natura umana è resa possibile perché, contro la prospettiva della tradizione filosofica, i limiti naturali dell'uomo possono essere 'semplicemente' *superati*: numerose qualità dell'uomo – linguaggio, ragione, socialità – sono soggette a mutamento proprio perché sono acquisite, cioè prodotte dalla sua volontà. L'idea della civilizzazione presuppone che l'uomo possa porsi al di fuori della natura, e ribellarsi contro di essa. Nell'interpretazione straussiana, solo un naturalismo 'incoerente' è compatibile con la filosofia politica di Hobbes.

delle passioni; e perciò, poiché tutte le opinioni sul bene e sul conveniente, considerate come opinioni, distinte dalla *vera conoscenza*, sono il prodotto e l'arma delle passioni, la filosofia politica esatta attacca tutte le opinioni sul bene e sul conveniente. La necessità di una filosofia politica esatta non è dunque giustificata solo in relazione al fallimento della filosofia politica tradizionale, ma anche e soprattutto in relazione all'*erronea dimensione delle opinioni in quanto tali*, la qual cosa viene palesata in primo luogo dal fatto che molte opinioni sono errate. Dato che ogni opinione come tale è errata, la vera conoscenza del bene e del conveniente deve essere opposta a qualsiasi opinione, deve essere *conoscenza esatta*, completamente *libera* dal carattere di opinione<sup>47</sup>.

L'elaborazione di una filosofia politica *scientifica* si configura come una critica radicale della filosofia politica aristotelica e, insieme, di ogni sistema morale e politico fondato sulle "opinioni", cioè su una conoscenza "prescientifica" dei fatti morali e politici: la filosofia politica scientifica di Hobbes si oppone radicalmente e in linea di principio alla comprensione "prescientifica" della politica. Tuttavia, la critica di Aristotele certamente non implica, in Hobbes, l'assunzione del modello platonico di filosofia politica, maggiormente orientato rispetto a quello aristotelico intorno al problema dell'esattezza e, soprattutto, del *paradosso*<sup>48</sup>. Hobbes infatti, mentre richiede che la filosofia poli-

<sup>47</sup> *Op. cit.*, pp. 137-138; trad. it. p. 311, traduzione modificata, corsivo mio. – Per la critica hobbesiana alla prospettiva 'empirica' caratteristica della teoria politica di Aristotele, fondata sull'analisi delle opinioni comuni intorno al bene, al giusto e al conveniente, e quindi sulla sua mancanza di scientificità e di esattezza nelle materie morali e politiche, cfr. *op. cit.*, pp. 138-141; trad. it. pp. 312-316.

<sup>48</sup> Lo Hobbes di Strauss, nell'attribuire a Platone la teoria della centralità delle "idee" e ad Aristotele la teoria della centralità delle "parole", ha frainteso il contributo di Platone intorno al rapporto tra *linguaggio* e filosofia politica. Infatti anche se, in merito al problema dell'esattezza e del *paradosso* in materia di politica, l'allontanamento hobbesiano da Aristotele sembra a prima vista significare un suo progressivo avvicinamento a Platone, la filosofia politica di Hobbes è in esplicito contrasto con quella platonica proprio intorno alla valutazione delle opinioni "naturali" contenute nel linguaggio. Agli occhi di Strauss, Platone e Hobbes propongono un modello di filosofia politica che può essere definito *esatto* e *paradossale*: tuttavia, l'esattezza e il paradosso in Platone hanno un significato diverso da quello che hanno in Hobbes, perché nel filosofo inglese esattezza e paradosso sono subordinati al problema dell'applicazione incondizionata, laddove in Platone esattezza e paradosso indicano l'inalterata attendibilità delle norme, dato che la questione della loro realizzabilità effettuale non ha valore teoretico immediato. Del resto,

tica sia esclusivamente *razionale*, considera che il principio razionale su cui si fonda una analisi scientifica della vita politica debba rispettare la potenza delle *passioni*: la ragione si identifica con la paura della morte violenta. Del resto, il dominante interesse hobbesiano per l'applicabilità delle norme determina, oltre che la sua tipica analisi della vita affettiva, l'utilizzazione del metodo "risolutivo-compositivo" di origine galileiana<sup>49</sup>: se la forma dello Stato viene dedotta dalla sua materia, l'uomo radicalmente privo di qualsiasi forma educativa, niente di estraneo

la differenza tra l'impostazione hobbesiana e quella platonica intorno a questi problemi è resa evidente dal diverso ruolo che il linguaggio e le opinioni, considerate nella loro natura problematica, svolgono nelle loro teorie. – Per il Platone di Strauss le contraddizioni contenute nel linguaggio rinviano indirettamente alla verità, rendendo necessaria una indagine *dialettica* che attraverso le varie opinioni, Platone non si limita ad opporre una fisica spiritualistica e teleologica ad un'altra fisica materialistica e meccanicistica, così come non si limita ad opporre una ontologia alla fisiologia, ma al contrario assume, nella propria indagine dialettica, le "parole" considerate nella loro dimensione *contraddittoria*: «La virtù che non si trova nelle opere degli uomini, la si può trovare solo nel linguaggio [...]. Solo il linguaggio, e non le azioni che sono sempre contraddittorie, rivela originariamente all'uomo la norma mediante la quale egli può ordinare le sue azioni e saggiare se stesso, orientandosi nella vita e nella natura in modo del tutto esatto e, in linea di principio, indipendente dalla possibilità di realizzazione. Questa è la ragione della "fuga" di Platone nel linguaggio e della conseguente teoria della trascendenza delle idee; solo per mezzo del linguaggio l'uomo può conoscere la trascendenza della virtù» (*op. cit.*, pp. 144-145; trad. it. p. 320). Su questi temi cfr. *op. cit.*, pp. 141-151; trad. it. pp. 316-327. In queste pagine Strauss si sofferma anche sulla specificità del carattere *paradossale* della filosofia politica di Platone, in particolare analizzando la differenza tra verità filosofica e opinione popolare, cioè tra vera virtù e pseudo virtù, con una prospettiva che sarà feconda di sviluppi anche nei suoi lavori platonici degli anni Quaranta: «La pseudo-virtù differisce dalla vera virtù in questo, che la vera virtù ha come sua base un radicale cambiamento di obiettivo, mentre la pseudo-virtù si basa interamente su fini ed interessi umani ed ordinari. La vera virtù, in quanto opposta alla pseudo-virtù, è il risultato di una "pazzia divinamente ispirata", di una "purificazione" dell'anima, di una conversione di tutta l'anima. Essa è essenzialmente saggezza. La vera virtù quindi differisce dalla pseudo-virtù in nient'altro che nella sua ragione. La pseudo-virtù è pseudo-virtù perché il suo fine non è la virtù in se stessa, ma l'apparenza della virtù, la reputazione della virtù e l'onore che da tale reputazione deriva. La pseudo-virtù persegue ciò che è maestoso e grande; la vera virtù ciò che è conveniente e corretto» (*op. cit.*, pp. 145-146; trad. it. p. 321, traduzione modificata). Di nuovo, Strauss rintraccia una differenza sostanziale tra l'immutabile carattere paradossale della filosofia platonica legato al carattere *eterno* della verità, e il provvisorio carattere paradossale della filosofia hobbesiana legato al carattere mutevole della *novità*: cfr. *op. cit.*, pp. 163-165; trad. it. pp. 342-344.

<sup>49</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 151-152; trad. it. p. 327-329.

alla natura dell'uomo considerata nel suo caso limite attraverso l'analisi delle passioni dalla cui forza tutti gli uomini dipendono in ogni circostanza, entra in gioco nella filosofia politica. In questo modo viene esclusa ogni causa esterna, e soprattutto ogni avvenimento casuale. Nell'interpretazione straussiana, l'adeguatezza del metodo "risolutivo-compositivo" nel campo della fisica non costituisce un argomento a favore della sua validità nel campo della filosofia politica: la filosofia politica, al contrario della fisica che mira alla conoscenza dei corpi naturali, deve *pro-durre* corpi *artificiali*. L'utilizzazione di un tale metodo comporta la riduzione della filosofia politica a *tecnica*:

Il procedimento della filosofia politica assomiglia molto meno al procedimento della fisica che a quello del tecnico che smonta una macchina che si è rotta, rimuove il corpo estraneo che impedisce il funzionamento della macchina medesima, la rimonta di nuovo; e fa tutto questo affinché essa possa funzionare. Così la filosofia politica diventa una tecnica per la regolazione dello Stato; il suo compito è di correggere l'instabile equilibrio dello Stato esistente per lo stabile equilibrio dello Stato giusto. Solo nella misura in cui la filosofia politica diventa una tecnica di questo genere, essa può fare uso del metodo "risolutivo-compositivo". Questo significa che l'introduzione di tale metodo nella filosofia politica presuppone una previa restrizione del problema politico, cioè l'eliminazione della questione fondamentale relativa al fine dello Stato [...]. Hobbes non pone a problema la possibilità e la necessità della filosofia politica; in altre parole, egli non si chiede per prima cosa "cos'è la virtù?", "può essa essere insegnata?" e "qual è il fine dello Stato?", perché secondo lui queste domande trovano risposta nella tradizione, o nell'opinione comune. Per Hobbes il fine dello Stato è la pace intesa come cosa ordinaria, vale a dire la pace a qualunque prezzo. Il presupposto che sta a fondamento di tutto ciò è la considerazione della morte (violenta) come il primo, il più grande e supremo male<sup>50</sup>.

L'adozione del metodo "risolutivo-compositivo" richiede la sistematica eliminazione della questione del *fine* dello Stato, cioè la sistematica eliminazione della questione del *bene*, evidente nella subordinazione della legge naturale al diritto natura-

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 152; trad. it. pp. 328-329, traduzione modificata.

le. Agli occhi di Strauss, il senso della rivoluzione hobbesiana è evidente anche nella sua definizione delle funzioni e dei limiti dell'idea di *sovranità*, intesa come fonte della moderna teoria dello Stato: il problema della giustificazione del governo politico nasce perché si spezza il diretto rapporto, di origine classica, tra *sovranità* e *razionalità politica "naturale"*, in favore della creazione di un modello di *razionalità politica "artificiale"*<sup>51</sup>. Non a caso il ruolo della legge naturale viene ora svolto dal diritto naturale hobbesiano, che è *conforme* alla ragione, ma *non* è esso stesso ragione, dato che trova la propria origine nella paura della morte violenta. Da questo punto di vista si comprendono anche i motivi che spingono Hobbes a definire lo spazio del potere non in termini di ragione ma di *volontà*: «il ruolo della giusta ragione, che non esiste *in rerum natura*, non viene ricoperto tanto dalla ragione di colui o di coloro che detengono il potere sovrano, quanto dalla sua o dalla loro volontà»<sup>52</sup>. Nell'interpretazione straussiana, attraverso le rivoluzionarie riformulazioni delle categorie di diritto naturale e *sovranità*, Hobbes apre la strada tipicamente moderna verso l'etica formale e lo scetticismo relativistico, soprattutto attraverso l'abbandono dell'orientamento in base al *linguaggio*<sup>53</sup>: tra positivismo e storicismo, la

<sup>51</sup> Sul problema della *sovranità* nella filosofia politica hobbesiana cfr. *op. cit.*, pp. 157-161; trad. it. pp. 335-340.

<sup>52</sup> A questo proposito risulta interessante la seguente notazione straussiana in merito alla rottura hobbesiana con il razionalismo classico, notazione che rende visibili anche i passaggi che determinano, soprattutto attraverso la mediazione decisiva di Rousseau, la presenza dell'impianto hobbesiano nel romanticismo e nel socialismo del XIX secolo: «[Per Hobbes] il detentore del potere sovrano non è la "testa", cioè la capacità di deliberare e di progettare, ma l'"anima", ossia la capacità di comandare nello Stato. C'è solamente un gradino tra questa teoria e quella di Rousseau in base alla quale l'origine e la sede della *sovranità* è la *volonté générale*. Rousseau rese completamente chiara la rottura col razionalismo stabilita da Hobbes. Rousseau sostituì in modo esplicito la classica definizione dell'uomo come "animal rationale" con una nuova: "Ce n'est pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre" [...]. Attraverso una più precisa definizione della *volonté générale* come "spirito di popolo" o "coscienza di classe", la svolta – l'abbandono del razionalismo – che Hobbes aveva inaugurato non fu più messa in dubbio» (*op. cit.*, pp. 160-161; trad. it. pp. 338-339, traduzione modificata).

<sup>53</sup> Oltre alla decisiva distanza intorno al problema del linguaggio, Strauss rintraccia una ulteriore differenza tra Platone e Hobbes nelle loro diverse considerazioni

filosofia politica diventa tecnica politica da una parte e ideologia dall'altra.

#### 4. Natura umana e scienza moderna

Nel 1952 viene ripubblicato negli Stati Uniti, nella sua forma originale, il libro di Strauss su Hobbes, con l'aggiunta di una breve prefazione nella quale l'autore precisa – anche alla luce delle sue ricerche ermeneutiche sulla scrittura reticente – che il fondatore della filosofia politica moderna non è Hobbes, bensì Machiavelli:

L'immediata e forse sufficiente causa del mio errore fu dovuta a una inadeguata riflessione sulla prima parte dei *Discorsi* di Machiavelli. Avevo imparato da Spinoza ad apprezzare il forte richiamo del cap. XV del *Principe*. Tuttavia, mi era stato insegnato da tutte le autorità che l'*opus magnum* di Machiavelli non è il *Principe*, ma i *Discorsi*; e i *Discorsi* si presentano a prima vista come un tentativo di recuperare qualcosa di perduto o di dimenticato, più che come un tentativo di aprire una prospettiva completamente nuova. Non considerai la possibilità che Machiavelli esercitasse ancora una specie di riserva che Hobbes disdegnava di praticare: che la differenza di grado, attraverso cui sono comprensibili le rivendicazioni di originalità di Machiavelli e di Hobbes, è dovuta a una differenza di grado non di chiarezza di pensiero, ma di sincerità<sup>54</sup>.

Machiavelli dunque è – come Cristoforo Colombo – lo scopritore di un Nuovo Mondo della filosofia e della politica, in cui si uniscono per la prima volta una concezione 'idealistica' relativa alla nobiltà dell'attività politica e una concezione 'anti-idealistica' relativa alla "misera" del genere umano. Naturalmente, la novità sul piano filosofico-politico, intrinsecamente antitradizionale (in quanto critica sia del cristianesimo che della

del rapporto tra politica interna e politica esterna, e dunque della guerra: cfr. *op. cit.*, pp. 161-165; trad. it. pp. 340-344. Nella filosofia politica platonica il primato della politica interna corrisponde alla giustificazione razionale della sovranità: il legislatore perfetto realizza la sua opera con occhi rivolti alla pace.

<sup>54</sup> *Op. cit.* [edizione: University of Chicago Press, Chicago 1952], p. XVI; trad. it. p. 130.

filosofia classica), rappresentata da Machiavelli non significa affatto, agli occhi di Strauss, che la filosofia hobbesiana non rappresenti di per sé una *rottura radicale* con ogni forma di pensiero filosofico tradizionale. In ogni caso, l'elaborazione del procedimento ermeneutico relativo alla reticenza della scrittura filosofica, compiuta già agli inizi degli anni Quaranta<sup>55</sup>, indica a Strauss la costruzione di un diverso albero genealogico del moderno, nel quale la posizione di Hobbes – pur rimanendo centrale – non è più 'fondativa'. Che il filosofo inglese continui tuttavia a giocare un ruolo di primo piano nella critica straussiana della filosofia politica moderna, è dimostrato dal fatto che in *Natural Right and History* Strauss ritorna, con un lungo capitolo, sull'interpretazione del filosofo del *De cive* e del *Leviathan*<sup>56</sup>. Anche in questo caso la ricostruzione storico-filosofica di Strauss inizia con la constatazione della categorica polemica hobbesiana nei confronti della tradizione filosofica (sia di scuola platonica che aristotelica)<sup>57</sup>:

Hobbes mira a fare adeguatamente ciò che la tradizione socratica aveva fatto in modo del tutto inadeguato. Egli vuol riuscire dove la tradizione socratica è fallita. E rinviene la ragione del fallimento della tradizione idealistica in un errore di fondo: la filosofia politica tradizionale ha creduto che l'uomo fosse per natura un animale politico o sociale. Respingendo questo assunto, Hobbes si ricongiunge con la tradizione epicurea; ne accetta la concezione dell'uomo come di un animale per natura, o per origine, apolitico ed anzi asociale, e ne accetta infine la premessa che il bene è sostanzialmente identico al piacere.

<sup>55</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing* [1941], Free Press, Glencoe 1952; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990. In questo testo (cfr. pp. 26, 31-32) Strauss cita Hobbes in riferimento al progresso dell'educazione e dell'"illuminazione" popolare, contro "il regno delle tenebre" della persecuzione e in favore della "repubblica della luce universale". Di nuovo, dunque, Hobbes – di cui Strauss cita, attraverso Tönnies, il motto 'progressista' *Paulatim eruditur vulgus* – ritorna come centrale rappresentante del programma liberale e illuministico della filosofia moderna.

<sup>56</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953, pp. 166-202; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957, pp. 168-200. Il saggio hobbesiano qui citato è stato pubblicato da Strauss per la prima volta in «Revue Internationale de Philosophie», IV, 1950, n. 14, pp. 405-431.

<sup>57</sup> Sulla polemica dello Hobbes di Strauss contro la tradizione filosofico-politica "sofistica" ed "epicurea" cfr. *op. cit.*, pp. 167-168; trad. it. pp. 169-170.

Ma egli adopera quella concezione apolitica a scopi politici, dà a quella concezione apolitica un significato politico, cerca di immettere lo spirito dell'idealismo politico nella tradizione edonistica. In tal modo Hobbes si è fatto il creatore dell'edonismo politico<sup>58</sup>.

Su questo punto, l'interpretazione straussiana di Hobbes in *Natural Right and History* (1953) non diverge in modo sensibile da quella condotta in *The Political Philosophy of Hobbes* (1936). Tuttavia, in diretta relazione con la questione dell'edonismo politico<sup>59</sup>, emerge ora una maggiore attenzione al ruolo svolto dalla scienza moderna – e quindi dalla filosofia naturale di Hobbes – nella genesi e nello sviluppo della filosofia politica hobbesiana<sup>60</sup>. Agli occhi di Strauss, Hobbes ha conservato un unico principio platonico, quello secondo cui la matematica è la fonte di ogni scienza naturale, mentre, al contrario, ha chiaramente rifiutato la presenza, nella natura, di qualunque forma di intelligenza divina, riportando così in onore la fisica materialistica della tradizione democritea ed epicurea: in questo modo, «la filosofia naturale di Hobbes è una mistura di fisica platonica e di fisica epicurea», proprio come «la sua filosofia può essere detta un esempio classico della mistura tipicamente moderna di idealismo politico e di visione del mondo materialistica ed atea»<sup>61</sup>. Attraverso una 'sintesi' di matematica e materialismo, lo Hobbes di Strauss si propone allora di elaborare una "nuova" filosofia in grado di rispondere al fallimento della filosofia tradizionale, incapace di trovare soluzione alla relazione tra scetticismo e dogmatismo<sup>62</sup>. Su questo punto, però, Strauss si allonta-

<sup>58</sup> *Op. cit.*, pp. 168-169; trad. it. pp. 170-171, traduzione modificata.

<sup>59</sup> Sul rapporto tra Hobbes e Epicuro cfr. *op. cit.*, pp. 188-189; trad. it. pp. 188-189.

<sup>60</sup> «Il periodo di tempo intercorso tra Hooker e Locke ha assistito alla nascita della moderna scienza naturale, cioè di una scienza naturale non teleologica, e con essa alla distruzione di ciò su cui il diritto naturale della tradizione poggiava. L'uomo che per primo aveva tratto le conseguenze per il diritto naturale da questa rivoluzione capitale fu Thomas Hobbes» (*op. cit.*, p. 166; trad. it. p. 168); Cfr. anche *op. cit.*, pp. 169 ss.; trad. it. pp. 171 ss.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 170; trad. it. p. 172.

<sup>62</sup> In merito alla questione dello scetticismo, Strauss sottolinea la prospettiva cartesiana che si trova a fondamento della filosofia di Hobbes: «Il fallimento della filosofia tradizionale si manifestava evidentissimo nel fatto che la filosofia dogmatica era

na, senza affermarlo esplicitamente, dalle sue tesi hobbesiane espresse negli anni Trenta in merito all'"originarietà" e al primato della dimensione morale e antropologica sulla dimensione naturalistica e scientifica nella genesi e nello sviluppo della filosofia politica di Hobbes:

Di tutte le indagini scientifiche note, solo la matematica aveva dato frutti. Sul suo modello, quindi, andava costruita la nuova filosofia dogmatica. Il semplice fatto che l'unica conoscenza (*knowledge*) certa non concernesse i fini, ma "consistesse nel paragonare figure e movimenti soltanto", creava un pregiudizio contro ogni concezione teleologica o un pregiudizio a favore della concezione meccanicistica. Forse è più esatto dire che ne veniva rafforzato un giudizio già esistente, perché è probabile che quella che Hobbes aveva soprattutto in mente era la visione non già di un nuovo tipo di filosofia o scienza, ma di un universo costituito di corpi e dei loro moti senza scopo [...]. Ma Hobbes aveva appreso da Platone e da Aristotele che, se l'universo ha il carattere ascritto dalla fisica democrito-epicurea, ciò esclude la possibilità di ogni fisica e di ogni scienza, aveva appreso cioè che il materialismo coerente culmina di necessità nello scetticismo (*skepticism*). Il "materialismo scientifico" sarebbe impossibile, se non si riuscisse innanzitutto ad assicurare la possibilità della scienza contro lo scetticismo generato dal materialismo [...]. Bisognava così scoprire o inventare un'isola che fosse esente dal flusso della causalità meccanica [...]. Noi abbiamo una conoscenza assolutamente certa, ossia scientifica, solo di quelle cose di cui siamo noi la causa, o la cui costruzione è in nostro potere (*power*) o dipende dalla nostra arbitraria volontà. La costruzione deve essere una costruzione consapevole [...]. Il mondo delle costruzioni è tutto manifesto, perché noi ne siamo la sola causa, e quindi della sua causa abbiamo una perfetta conoscenza. La causa del mondo delle nostre costruzioni non ha nessuna causa più lontana, nes-

stata sempre accompagnata, come dalla sua ombra, dalla filosofia scettica. Il dogmatismo (*dogmatism*) non era mai riuscito a liberarsi una volta per sempre dallo scetticismo. Assicurare l'attuazione della sapienza (*wisdom*) significa allora estirpare lo scetticismo, riconoscendo la parte di verità che è in esso. A questo scopo occorre prima dare libero corso allo scetticismo estremo: ciò che resisterà ai suoi assalti, sarà la base incrollabilmente solida della sapienza. L'instaurazione della sapienza si identifica con l'erezione di un edificio dogmatico assolutamente sicuro sul fondamento dell'estremo scetticismo. L'esperienza da fare con lo scetticismo assoluto era dunque guidata dall'attesa di un nuovo dogmatismo» (*op. cit.*, p. 171; trad. it. pp. 172-173).

suna che non sia in nostro potere; quel mondo ha un inizio in senso assoluto, è una nostra creazione in senso stretto. Proprio questo mondo è dunque l'isola desiderata, al riparo dal flusso cieco e senza scopo della causalità. La scoperta o invenzione di una tale isola sembrava assicurare la possibilità di una filosofia o scienza materialistica e meccanicistica, senza peraltro costringere ad affermare un'anima (*soul*) o una mente (*mind*), che sono cose irriducibili alla materia mossa. Questa scoperta o invenzione permetteva però, alla resa dei conti, solo un atteggiamento di neutralità o di indifferenza riguardo al secolare conflitto tra il materialismo e lo spiritualismo. Hobbes aveva il più vivo desiderio di essere un materialista "metafisico". Ma si doveva contentare di un materialismo "metodico"<sup>63</sup>.

In questa pagina 'ricostruttiva' risulta del tutto chiara, *via* Hobbes, la polemica straussiana nei confronti del "costruttivismo" relativistico (e "storicistico") della filosofia moderna, il cui esito problematico si dimostra a proposito della conoscenza *ipotesica* della natura reso possibile dalla scienza naturale moderna – conoscenza ipotetica che è però in ogni caso sufficiente a rendere l'uomo moderno "signore e padrone della natura", fino a rendere dunque possibile un dogmatismo fondato sullo scetticismo. Il progetto di "conquista della natura" si fonda così su una rinuncia preventiva a comprendere il carattere intelligibile dell'universo attraverso l'espressione di una fede – non fondata filosoficamente – nella sua inintelligibilità. E infatti esiste una profonda difficoltà cui è esposta la concezione hobbesiana della scienza, visto che la scienza è indicata essere una "trama di conseguenze" in grado di attingere i dati dall'esperienza: in questo modo la scienza dipende da ciò che è dato, non da ciò che viene costruito. Nell'interpretazione straussiana, Hobbes afferma che la ragione è onnipotente *perché* è impotente; e questo vale più per la filosofia pratica che per la filosofia naturale. Infatti, è proprio l'inintelligibilità del mondo che conduce all'illimitato progresso nella conquista della natura. Dato che l'uomo può conoscere solo ciò che ha "costruito", lo Hobbes di Strauss afferma che la conoscenza della natura non può superare lo scetticismo,

<sup>63</sup> *Op. cit.*, pp. 171-174; trad. it. pp. 173-175.

rimanendo così esposta al dubbio, in assenza di evidenza e di certezza, proprio mentre afferma, allo stesso tempo, che la sovranità dell'uomo è priva di un qualsiasi fondamento cosmico<sup>64</sup>: «L'uomo può assicurare l'attuazione della sapienza, non già malgrado il fatto, ma grazie al fatto che l'universo è inintelligibile [...]. Poiché l'universo gli è inintelligibile e il suo dominio sulla natura non ha bisogno della comprensione (*understanding*) della natura, non vi sono limiti conoscibili alla sua conquista della natura»<sup>65</sup>. *L'intelligere* si identifica così con il *facere*, con la conseguente svalutazione della vita contemplativa in favore del primato della pratica. Ma, visto che il bene umano diviene in Hobbes il principio supremo, la scienza politica – e non la scienza naturale – diviene la conoscenza più importante:

La sua concezione della filosofia e della scienza ha le radici nella convinzione che una cosmologia teleologica è impossibile e nel sentire che una cosmologia meccanicistica non riesce ad appagare l'esigenza di intelligibilità. Egli risolve il problema con l'affermazione che il fine (*end*) o i fini, senza di che è impossibile comprendere un solo fenomeno, non hanno bisogno di essere inerenti ai fenomeni stessi: basta il fine che è insito nella volontà di conoscere. La conoscenza come fine fornisce il principio teleologico indispensabile. Non la nuova cosmologia meccanicistica ha soppiantato la cosmologia teleologica, ma ciò che più tardi riceverà il nome di "epistemologia". La conoscenza però non può essere il fine, se la totalità è puramente e semplicemente inintelligibile: *scientia propter potentiam*. Ogni intelligibilità e ogni significato ha le sue più profonde radici nei bisogni dell'uomo. Il fine, cioè il più impellente fine posto dal desiderio umano, è il principio supremo, il principio organizzatore<sup>66</sup>.

A questo punto, Strauss recupera la centralità, in Hobbes, del pensiero filosofico-politico, senza però riuscire a far dimenticare che, in *Natural Right and History*, è la dimensione puramente teoretica (e non quella morale) a risultare in qualche modo 'fondativa' della nuova scienza politica. Ricollegandosi agli

<sup>64</sup> Sulla differenza tra il nominalismo di Hobbes e il nominalismo dei filosofi medievali cfr. *op. cit.*, pp. 174-175; trad. it. pp. 175-176.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 175; trad. it. p. 176.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, pp. 176-177; trad. it. p. 178.

intenti più generali del volume, l'attenzione di Strauss si sposta così sull'analisi del diritto naturale e della legge naturale in Hobbes<sup>67</sup>, recuperando, senza sensibili variazioni, i temi hobbesiani già affrontati negli anni Trenta (il confronto con l'aristotelismo, la teoria delle passioni, la teoria morale ecc.) interpretati in chiave antiteleologica, così da sottolineare con vigore il primato hobbesiano del diritto di autoconservazione – cioè il primato del diritto sulla legge, in polemica esplicita con l'aristotelismo<sup>68</sup>. Quindi, malgrado il ruolo fondativo della filosofia politica moderna svolto da Machiavelli, Strauss non rinuncia, nemmeno in questa occasione, a definire Hobbes come il «fondatore della dottrina specificamente *moderna* della legge naturale», proseguendo così la linea interpretativa inaugurata in *The Political Philosophy of Hobbes* in merito alla “genesi” della società civile attraverso la dottrina dello stato di natura, il cui carattere “prepolitico” individua la critica hobbesiana alla teoria aristote-

<sup>67</sup> Anche nel caso della legge naturale Strauss riconferma – pur con la necessaria distinzione dovuta alla valutazione del ruolo ora acquistato da Machiavelli – la cesura tra antico e moderno rappresentata da Hobbes. La legge naturale hobbesiana diventa dunque indipendente dal fine dell'uomo (cioè la perfezione della sua natura), così come dal *consensus gentium*, mentre, allo stesso tempo, si oppone anche alla “politicità empirica” di Machiavelli, di cui ammira però la svolta “realistica” in direzione della vita effettuale dell'uomo determinata in massimo grado dalla paura della morte violenta: «L'uomo non può assicurare l'instaurazione del giusto ordine sociale se non ha una conoscenza certa o esatta o scientifica sia del giusto (*right*) ordine sociale da instaurare, sia delle condizioni per instaurarlo: Hobbes si sforzò dunque, innanzitutto, di dedurre rigorosamente la legge naturale o morale [...]. Ciò che Hobbes si sforzava di fare sulla base della fondamentale obiezione di Machiavelli all'insegnamento utopistico della tradizione, tuttavia contro la soluzione propria di Machiavelli, era di mantenere l'idea della legge naturale, ma di separarla dall'idea della perfezione umana» (*op. cit.*, pp. 179-180; trad. it. pp. 180-181). In questo caso, il fondamento hobbesiano della legge naturale non si trova nel fine dell'uomo, ma nella sua origine.

<sup>68</sup> In merito all'affermazione del primato *incondizionato* dei diritti sui doveri (cioè alla riduzione della legge naturale a diritto naturale) con intento “realistico”, Strauss conferma il ruolo di Hobbes come fondatore del liberalismo moderno: «Lo Stato non ha affatto la funzione di produrre o promuovere una vita virtuosa, ma di salvaguardare il diritto naturale di ognuno. E il potere dello Stato rinviene il suo limite assoluto in quel diritto naturale, non in altro fatto morale. Se noi possiamo chiamare liberalismo la dottrina politica che considera i diritti (*rights*) dell'uomo, in quanto distinti dai doveri (*duties*), come il fatto politico fondamentale e che identifica la funzione dello Stato con la protezione o la salvaguardia di quei diritti, noi possiamo dire che il fondatore del liberalismo fu Hobbes» (*op. cit.*, pp. 181-182; trad. it. p. 182).

lica dell'uomo come animale sociale<sup>69</sup> – anche se negli anni Cinquanta Strauss sembra sottolineare maggiormente la dimensione “realistica” (e non quella “normativa”) del pensiero morale e politico hobbesiano, strettamente legata al desiderio di autoconservazione esteso a livello sociale:

Era possibile semplificare la filosofia morale [aristotelica] riducendo la moralità o a magnanimità o a giustizia. La prima cosa fu fatta da Cartesio, la seconda da Hobbes. La scelta di quest'ultimo aveva il particolare vantaggio di favorire un'ulteriore semplificazione della dottrina morale: l'identificazione senza riserva della dottrina delle virtù con la dottrina della legge morale o naturale. La legge morale a sua volta poteva essere enormemente semplificata col dedurla dal diritto naturale di autoconservazione. L'autoconservazione esige la pace (*peace*). La legge morale dunque divenne il complesso di regole cui si deve obbedire se vi deve essere la pace. Proprio come Machiavelli aveva ridotto la virtù alla virtù politica del patriottismo, Hobbes la ridusse alla virtù sociale del pacifismo [...]. Inoltre la giustizia resta sì una virtù, ma il suo significato subisce un mutamento radicale [...]. La giustizia diviene tutt'uno con l'abitudine ad adempiere i propri contratti. La giustizia non consiste però nel soddisfare dei criteri che sono autonomi dalla volontà umana. Tutti i principi materiali e concreti di giustizia [...] perdono ogni validità intrinseca. Tutti gli obblighi concreti sorgono dall'accordo dei contraenti, e pertanto in pratica dalla volontà del sovrano (*sovereign*). Perché il contratto (*contract*) che rende possibili tutti gli altri contratti è il contratto sociale<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> La concezione hobbesiana dell'individuo è, nell'interpretazione straussiana, in diretta polemica con quella aristotelica. Infatti, l'individuo hobbesiano è, in quanto tale, fundamentalmente completo, indipendentemente dalla società civile: cfr. *op. cit.*, pp. 183-184; trad. it. pp. 184-185. Strauss inoltre mette in diretto collegamento questa concezione hobbesiana dell'individuo con la sua teoria della sovranità: «Se ognuno è per natura il giudice di ciò che è atto a far conseguire la propria conservazione, il consenso prende la precedenza sulla sapienza. Ma il consenso non è efficace se non si trasforma in soggezione al sovrano. Per questo motivo, il sovrano è tale non per la sua sapienza, ma perché è stato fatto sovrano da un patto fondamentale. Ciò porta all'ulteriore conclusione che il comando o la volontà, e non la deliberazione o il ragionamento, è il cuore della sovranità stessa: le leggi sono tali non in virtù della verità o della ragionevolezza, ma solo dell'autorità. Nell'insegnamento di Hobbes, il primato dell'autorità come distinta dalla ragione viene da un'estensione straordinaria del diritto naturale dell'individuo» (*op. cit.*, p. 186; trad. it. p. 186).

<sup>70</sup> *Op. cit.*, pp. 187-188; trad. it. pp. 187-188, traduzione modificata.



Nell'interpretazione straussiana, Hobbes fonda la dottrina moderna della sovranità (di carattere giuridico) – distinta dalla dottrina moderna della “ragion di Stato”<sup>71</sup> – fondando il corpo politico su una finzione, secondo cui la volontà del sovrano deve essere *considerata* come la volontà di tutti e di ciascuno, e in questo senso il sovrano risulta una persona rappresentativa solo in un senso ‘fittizio’<sup>72</sup> e contro il cui carattere esclusivamente “istituzionale” (in senso funzionalistico) Strauss recupera la critica della riduzione della filosofia politica a *tecnica politica*<sup>73</sup>, già elaborata in *The Political Philosophy of Hobbes* intorno alla questione dell’“applicabilità universale” (lo Stato costruito con il contratto sociale) a partire dalla considerazione del “caso estremo” (la guerra di tutti contro tutti).

Un ulteriore momento della riflessione straussiana su Hobbes è presente nel saggio *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy* (1954), dedicato principalmente all’analisi delle contraddizioni contenute nella dottrina di Hobbes attraverso una lunga recensione di un volume hobbesiano di Raymond Polin<sup>74</sup>. In questo saggio Strauss riconferma la sua interpretazione critica della modernità filosofica, fondata da Hobbes esplicitamente *contro* la tradizione, e si sofferma su alcune questioni filosofico-

<sup>71</sup> Malgrado la loro reciproca opposizione, entrambe le forme di filosofia politica moderna rappresentano una netta cesura con la filosofia politica classica: «La loro origine si rinviene nell’interesse per un giusto o sano ordine sociale, la cui instaurazione sia probabile, se non certa, e non dipenda dal caso. Coerentemente, per deliberato proposito, esse abbassano la meta della politica; ad esse non importa più avere una chiara visione della più alta possibilità politica, alla luce della quale tutti gli ordini politici effettivi possono essere giudicati in una maniera responsabile. La scuola della “ragion di Stato” (“*reason of state*”) sostituisce al “miglior regime” (“*best regime*”) un “governo efficiente” (“*efficient government*”). La scuola della “legge pubblica naturale” sostituisce al “miglior regime” un “governo legittimo”» (*op. cit.*, p. 191; trad. it. pp. 190-191).

<sup>72</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 190n; trad. it. p. 190n.

<sup>73</sup> Sull’intrinseca “neutralità” etica e politica del concetto moderno di *legalità* istituzionale (strettamente correlato all’idea di *potenza*) cfr. *op. cit.*, pp. 192 ss.; trad. it. pp. 192 ss.

<sup>74</sup> Cfr. L. STRAUSS, *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy*, [1954], in ID., *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959, pp. 170-196; trad. it. *I fondamenti della filosofia politica di Hobbes*, in ID., *Che cos’è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, pp. 351-385. Il libro recensito da Strauss è: R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris 1953.

politiche ed ermeneutiche (per esempio il diritto naturale, l’ateismo<sup>75</sup>, il rapporto tra assolutismo e liberalismo, l’ostracismo sociale nei confronti degli autori eterodossi, la crisi della rilevanza sociale della rivelazione ecc.) che sono più in generale connesse alla fortuna del pensiero di Hobbes tra XVIII e XX secolo, allo scopo di indicare come, allo sviluppo di una valutazione ‘positiva’ della teoria hobbesiana nel mondo moderno, corrisponda un parallelo sviluppo del progetto filosofico moderno in chiave anticlassica. Più in particolare, però, Strauss si sofferma sul tema della *natura umana* – esplicitamente contestando le tesi di Polin intorno al primato del linguaggio, da cui dipenderebbe la concezione finalistica dell’agire umano. Ritorna così, intorno alle contraddizioni testuali esistenti tra le possibili interpretazioni (“naturalistica” o “umanistica”) della scienza politica di Hobbes, il classico punto di vista straussiano sul rapporto tra scienza politica e scienza naturale: «Lo studioso di Hobbes deve decidere se vuol conoscere la scienza politica di Hobbes in se stessa o se vuol conoscerla alla luce della sua scienza naturale»<sup>76</sup>. E, naturalmente, il punto di vista straussiano afferma la specificità e l’originarietà – anche se non la completa *indipendenza* – del fondamento della scienza politica hobbesiana dal metodo della sua scienza naturale<sup>77</sup>: «La scienza dell’uomo e delle cose uma-

<sup>75</sup> Sull’ateismo radicale dello Hobbes di Strauss cfr. L. STRAUSS, *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy*, cit., pp. 182-190; trad. it. pp. 368-377.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p. 177; trad. it. p. 362.

<sup>77</sup> Nell’interpretazione straussiana, esiste tuttavia – come già notato in *The Political Philosophy of Hobbes* del 1936 – una profonda complessità del rapporto tra scienza politica e scienza naturale in Hobbes: «Il rapporto tra la sua scienza politica e la sua scienza naturale può essere provvisoriamente paragonato a quello tra la dogmatica teologica e l’apologetica teologica. Ciò che Hobbes ha scoperto intorno alle cose umane ragionando a partire dalla sua esperienza dell’uomo, viene enunciato come verità indubitabile; ma questa deve essere difesa contro le concezioni errate dell’uomo che sorgono dalle false opinioni intorno all’intera realtà. Perciò Hobbes deve opporre la vera concezione della totalità a quelle false opinioni. La vera concezione dell’intero non è provata dal fatto che essa, ed essa soltanto, si accorda con la vera scienza politica: la scienza naturale di Hobbes è più di un postulato o della proiezione della sua ragione politica. Possiamo anche ammettere che la sua concezione dell’intero preceda quella dell’uomo e delle cose umane secondo l’ordine necessario della filosofia, purché questa priorità venga intesa nel modo seguente. Il concetto che Hobbes ha dell’uomo, in quanto essenziale alla sua dottrina politica, esprime come la nuova concezione dell’intero riguarda “tutto

ne, essendo basata su propri principi che si conoscono mediante l'esperienza, non ha bisogno di una scienza naturale»<sup>78</sup>. La scienza politica hobbesiana si fonda su principi morali (per esempio, la negazione di un *summum bonum*, il primato della paura della morte violenta ecc.), e non "naturalistici", proprio perché comprende l'essere umano in *opposizione* alla natura<sup>79</sup>:

Secondo Hobbes, l'unica caratteristica della mente umana che precede l'invenzione del linguaggio (*speech*), cioè la sua sola peculiarità, consiste nella facoltà di considerare i fenomeni come cause di possibili effetti, come distinta dalla facoltà di cercare le cause o i mezzi che producono "un effetto immaginato", essendo la seconda facoltà "comune tanto all'uomo quanto alle bestie": all'uomo non appartiene un pensare "teleologico", ma un pensare "causale". La ragione del perché Hobbes ha trasformato la definizione tradizionale dell'uomo come animale razionale in quella dell'uomo come animale capace di "ricercare le conseguenze" e, di qui, che è capace di scienza, cioè "della conoscenza delle conseguenze", è che la definizione tradizionale implica che l'uomo è per natura un animale sociale, mentre Hobbes deve rigettare questa implicazione. Di conseguenza, il rapporto tra la naturale peculiarità dell'uomo e il linguaggio diventa oscuro. D'altra parte, Hobbes è capace di dedurre dalla sua definizione di uomo la sua caratteristica dottrina dell'uomo: solo l'uomo può considerare se stesso come causa di effetti possibili, vale a dire l'uomo può essere consapevole del suo potere (*power*), può essere ad esso interessato, può desiderare di possederlo; egli può cercare la conferma del suo desiderio di essere potente con il vedere il suo potere riconosciuto dagli altri; egli cioè può essere vanitoso o orgoglioso, può bramare appetiti futuri, può prevedere i pericoli futuri, può essere ossessionato da una paura a lunga portata<sup>80</sup>.

l'uomo" [...]. La polarità della paura e dell'orgoglio [...] può essere direttamente intesa come la conseguenza della nuova concezione dell'intero che si sostituisce alla comprensione conforme al "senso comune" (*common sense*) che l'uomo ha di se stesso. Nella misura in cui Hobbes cerca di sostituire la concezione del "senso comune" con una concezione scientifica dell'uomo, mette in pericolo la sua scienza politica come scienza normativa e prepara la scienza politica "libera dai valori" (*value free*) dei nostri tempi» (*op. cit.*, pp. 180-181; trad. it. pp. 365-367).

<sup>78</sup> *Op. cit.*, p. 179; trad. it. pp. 363-364.

<sup>79</sup> Come già affermato nel 1936, Strauss conferma qui la differenza tra Hobbes e Spinoza attraverso la distinzione tra "morale" e "naturalistico".

<sup>80</sup> *Op. cit.*, pp. 176n-177n; trad. it. pp. 360n-361n.

La bipartizione hobbesiana delle scienze (e quindi della realtà fisica) si fonda pertanto non su una differenza di "nature" (umano *vs.* non-umano), bensì sulla peculiare specificità dell'*attività* tipica dell'uomo, che produce una differenza *qualitativa* tra naturale e artificiale:

La fondamentale bipartizione delle cose si origina nell'uomo per mezzo dell'attività umana: non tanto la natura dell'uomo, quanto l'attività dell'uomo è irriducibile a qualsiasi altra cosa. La fondamentale bipartizione in ciò che esiste indipendentemente dall'attività umana e ciò che esiste in virtù di essa assomiglia alla bipartizione tra il naturale e l'artificiale [...]. Ma la rassomiglianza nasconde un'importantissima differenza: secondo Hobbes l'artificiale abbraccia non solo tutte le opere propriamente prodotte e la società civile, ma anche, e soprattutto, i principi dell'intelletto (*understanding*) [...]. Hobbes arriva così ad ammettere che l'artificiale non soltanto è irriducibile al naturale, ma che è perfino primario rispetto ad esso. Nello stesso tempo, la sua concezione dell'intelletto inteso come attività creatrice lo costringe a concepire l'uomo e tutte le sue opere come prodotti di un moto universale [...]. La sua dottrina è all'origine ad un tempo del positivismo monistico del XIX e XX secolo e del suo opposto, la filosofia della libertà di questa stessa epoca<sup>81</sup>.

Sebbene propenda per un'interpretazione "non-scientifica" della teoria politica hobbesiana, Strauss conferma l'esistenza, in Hobbes, di una profonda e continua tensione tra dimensione "morale" e dimensione "naturalistica" (o "meccanicistica") – tensione la cui presenza aveva già sottolineato in chiusura del suo volume hobbesiano del 1936. In ogni caso, sulla base di questa interpretazione della natura umana in Hobbes, Strauss riconferma l'ateismo radicale del filosofo inglese, esplicito anche nella sua concezione dello stato di natura. Ritorna qui il tema dell'*abbandono*, del silenzio del mondo "dato" e infinito, di fronte a cui l'uomo hobbesiano nello stato di natura prova la paura di essere esposto, di essere senza cura in uno spazio 'vuoto' e senza significato. A questo abbandono, alla consapevolezza della propria "miseria", l'uomo moderno intende rispondere

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p. 182; trad. it. pp. 367-368.

con uno sforzo prometeico di costruzione di un nuovo mondo, soprattutto per mezzo della scienza politica, che rende possibile una vita umana dedicata alla scienza e al lavoro. In questa concezione nichilistica del mondo, Strauss trova la conferma della stretta correlazione tra la concezione hobbesiana dello stato di natura e il suo ateismo radicale, sia sul piano della teologia naturale, sia su quello dell'esegesi biblica (che diventa strumento del potere temporale nella sua plurisecolare lotta per la supremazia nei confronti del potere spirituale)<sup>82</sup>.

Il tema hobbesiano della natura umana ritorna anche in un breve, successivo, testo straussiano dedicato alla recensione del volume di Crawford B. Macpherson sull'individualismo possessivo<sup>83</sup>. In questo caso Strauss sottolinea l'importanza della notazione di Macpherson relativa allo stretto legame esistente tra teoria politica hobbesiana e teoria liberale moderna, ma contesta l'interpretazione secondo la quale la concezione hobbesiana dell'uomo (e dello stato di natura) si fonda – oltre che su specifici postulati fisiologici e psicologici – su una particolare concezione della società, cioè quella del libero mercato e della libera concorrenza. Tutto ciò naturalmente non contraddice il fatto che la concezione hobbesiana della natura umana sia comunque in sostanziale armonia con i principi fondamentali dell'economia di mercato; e qui Strauss riconferma l'interpretazione della morale hobbesiana intesa come morale borghese fornita nel suo volume hobbesiano del 1936. Questa differenza interpretativa sul rapporto tra Hobbes e il liberalismo comporta una sostanziale divergenza metodologica di Strauss rispetto a Macpherson: la dottrina di Hobbes non è un "riflesso" della società inglese del XVII secolo ma, al contrario, esprime una convinzione filo-

<sup>82</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 182 ss.; trad. it. pp. 368 ss.

<sup>83</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Book Review of C.B. Macpherson, "The Political Theory of Possessive Individualism"*, in «Southwestern Social Science Quarterly», XLV, 1964, n. 1, pp. 69-70 (ora in ID., *Studies in Platonic Political Philosophy*, ed. by T.L. PANGLE, The University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 229-231). Il libro recensito da L. Strauss è: C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962; trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano 1973.

sofica *universale* (e non semplicemente sociologica) di Hobbes, visto che la sua teoria non si propone di descrivere una particolare situazione storico-sociale, bensì – proprio in modo simile agli autori classici, sebbene con intento 'rovesciato' – l'intima condizione della natura umana, senza limiti spaziali o temporali.

Strauss ritorna sulla questione della cesura tra antico e moderno nel pensiero di Hobbes in una breve recensione critica del libro *The Hunting of Leviathan* (1962) di Samuel I. Mintz<sup>84</sup>. Agli occhi di Strauss, il contributo offerto da Mintz è costellato da numerosi e sostanziali fraintendimenti del lavoro di Hobbes, tanto che anche la sua analisi della fortuna hobbesiana in epoca moderna non è priva di errori. Innanzitutto, dalla verifica delle esplicite dichiarazioni di condanna del *Leviatano* apparse subito dopo la sua pubblicazione, Mintz tira la conclusione che la sostanziale influenza di questa opera fu praticamente nulla, laddove Strauss solleva l'esistenza del problema della reticenza e della persecuzione, che certamente impediva prese di posizione pubblica a favore di Hobbes: in questo senso è sufficiente ricordare il nome di Locke per verificare la portata 'tacita' dell'influenza hobbesiana. In secondo luogo, Mintz non discute mai la differenza tra il materialismo classico e il materialismo hobbesiano, una delle questioni che invece furono decisive per la recezione del *Leviatano*. I problemi non si fermano qui: in primo luogo, Mintz nega, tra l'altro contraddicendo altre affermazioni svolte in diversi passaggi del suo libro, che Hobbes fosse un ateo, dato che nessuna *aperta* negazione dell'esistenza di Dio ricorre nei suoi scritti; inoltre Mintz attribuisce ai critici di Hobbes del XVII secolo la formulazione dell'accusa di "relativismo etico", quando quegli stessi critici non avrebbero potuto usare questa espressione, anche perché il "relativismo etico" di Hobbes, il teorico moderno del diritto naturale, non esisteva. Una ricerca come quella tentata, e fallita, da Mintz dovrebbe dunque essere riproposta su una nuova base filosofica ed ermeneutica, allo scopo di recuperare l'originaria dimensione teologico-politica

<sup>84</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Book Review of S.I. Mintz, "The Hunting of Leviathan"*, in «Modern Philology», LXII, 1965, pp. 253-255.

del pensiero hobbesiano: «Noi abbiamo certamente bisogno di uno studio sull'influenza di Hobbes sul pensiero inglese del XVII secolo che sia fondato su una solida comprensione dell'insegnamento hobbesiano. L'autore di un tale studio dovrebbe in particolare porre molta attenzione a ciò che i critici settecenteschi di Hobbes affermano sulla teologia hobbesiana – sulla teologia naturale da un lato e sulla teologia rivelata dall'altro [...]. Inoltre, sarebbe necessario tenere presente che non era prudente, in quell'epoca, esprimere pubblicamente che qualcuno aveva imparato qualcosa da Hobbes»<sup>85</sup>. La ricerca storica sul pensiero hobbesiano indica così la strategia di “lungo periodo” all'interno della quale Strauss cerca di recuperare i fondamenti della crisi moderna, che è il prodotto ‘necessario’ del cortocircuito tra scetticismo filosofico e dogmatismo scientifico e che determina il carattere allo stesso tempo ‘prometeico’ e nichilistico di tutto il progetto filosofico-politico fondato da Hobbes.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 255.

## Appendice

### APPUNTI SULLA FORTUNA DI HOBBS IN GERMANIA

#### 1. Introduzione: Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch e altri interpreti hobbesiani

La figura e la dottrina di Thomas Hobbes rivestono un ruolo fondamentale nella storia della cultura filosofica e politico-giuridica tedesca della prima metà del Novecento, soprattutto in riferimento al dibattito sull'interpretazione del mondo moderno, sia a livello teorico che storiografico. Numerosi, ed eminenti, sono infatti gli autori che, direttamente o indirettamente, si confrontano con il magistero del filosofo inglese, soprattutto in merito a due questioni centrali per la cultura tedesca tra le due guerre – la critica della modernità politica e la crisi dello Stato da un lato, la comprensione della specificità del razionalismo occidentale alla luce della “crisi dei valori” dall'altro – tentando di perseguire linee interpretative che mirino a liberare l'opera del filosofo inglese dalle ormai logore categorie di “assolutismo”, “materialismo”, “empirismo” e “sensismo”, senza tuttavia cadere nelle linee interpretative “analitiche” che caratterizzeranno la fortuna di Hobbes nel mondo anglosassone. In questo senso, dal punto di vista filosofico, Hobbes in Germania diventa uno dei fondatori del moderno razionalismo, centrato sul carattere geometrico-meccanicistico della nuova scienza naturale; mentre, sul piano politico-giuridico, Hobbes diventa uno dei massimi artefici della moderna vicenda del diritto pubblico (*öffentliches Recht*) europeo, nella sua radicale opposizione al modello inglese di *common law*. Tra questi autori tedeschi, meritano di essere segnalati non solo alcuni eminenti ‘specialisti’ hobbesiani (in particolare Ferdinand Tönnies), ma anche studiosi eruditi (per esempio Cay von

Brockdorff)<sup>1</sup> e pensatori eminenti non 'specializzati' (tra cui Franz Borkenau). La presente ricerca sulle interpretazioni hobbesiane fornite da Carl Schmitt e Leo Strauss rappresenta dunque 'solo' un capitolo all'interno di un più ampio mosaico intorno alla fortuna di Hobbes in Germania (su cui in questa sede sarà però possibile fornire solo le principali linee-guida). In molti casi, infatti, la ricerca storiografica sulla genesi e sullo sviluppo della cultura e della civilizzazione moderna – al cui interno non può non essere citato il nome di Hobbes, seppur con sensibilità diverse da autore ad autore – costituisce un vero e proprio oggetto di indagine per la valutazione del pensiero filosofico e politico tedesco ad inizio Novecento, spesso mirante a mostrare i nessi attraverso cui si è venuta affermando la moderna concezione del mondo, caratterizzata dai processi di razionalizzazione e di reificazione. Sulla base di questa 'ossessione' tedesca sul moderno, la fortuna di Hobbes può così essere riscontrata sia in autori che si richiamano, più o meno direttamente o criticamente, all'eredità hegeliana (per esempio Otto von Guericke e Max Horkheimer), sia ad autori che si richiamano all'eredità kantiana (per esempio Friedrich Albert Lange e Ernst Cassirer) e che, attraverso la lettura di Hobbes, esprimono posizioni diverse nei confronti della crisi. In questo senso, il

<sup>1</sup> Oltre alle numerose dissertazioni discusse in varie sedi universitarie tedesche (tra cui, per il tentativo di intraprendere linee interpretative di Hobbes non esclusivamente legate alla tradizione empirista, si segnalano L.H. SCHÜTZ, *Die Lehre von den Leidenschaften bei Hobbes und Descartes*, Göttingen 1901; S. REGLI, *Die Staatsgewalt bei Thomas Hobbes im Lichte seines Nominalismus*, Freiburg 1921; H. HANSEN, *Hobbes' Wahrnehmungslehre in den Jahren von 1628 bis 1646*, Kiel 1940), è possibile vedere: C. VON BROCKDORFF, *Hobbes im Lichte seiner didaktischen und pädagogischen Bedeutung*, Lipsius & Tischer, Kiel 1919; H. MOSER, *Thomas Hobbes: seine logische Problematik und ihre erkenntnistheoretische Voraussetzungen*, Hellersberg, Berlin 1923; R. HÖNIGSWALD, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, Reinhardt, München 1924; J. LIPS, *Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution*, Wiegandt, Leipzig 1927; F. BRANDT, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Levin & Munksgaard, Copenhagen 1928; Z. LUBIENSKI, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, Reinhardt, München 1932; H. SCHREIHAGE, *Thomas Hobbes' Sozialtheorie*, Noske, Leipzig 1933; C. VON BROCKDORFF, *Die Urform der "Computatio sive logica" des Hobbes*, Hobbes-Gesellschaft, Kiel 1934; ID., *Wahrheit und Wahrscheinlichkeit bei Hobbes und Condillac*, Hobbes-Gesellschaft, Kiel 1937; P. RITTERBUSCH, *Der totale Staat bei Thomas Hobbes*, Hobbes-Gesellschaft, Kiel 1938.

confronto con Hobbes non è il frutto di un'occasionale scelta storica o tematica, quanto piuttosto della necessità di confrontarsi con la più alta espressione del paradigma politico della modernità.

L'importanza di Hobbes è evidente nel caso di tutti gli autori che si sono confrontati con la questione della specificità del capitalismo e dello Stato moderno. Si possono così citare interpreti hobbesiani 'indiretti' come Lorenz von Stein, Rudolf von Jhering, Friedrich Jodl, Werner Sombart, Georg Jellinek e Heinrich Cunow<sup>2</sup>, ma soprattutto quelli 'diretti' come Friedrich

<sup>2</sup> Cfr. L. VON STEIN, *Die Verwaltungslehre. Band I: Die vollziehende Gewalt*, Cotta, Stuttgart 1869; R. VON JHERING, *Der Zweck im Recht*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1883, vol. II; trad. it. *Lo scopo del diritto*, Einaudi, Torino 1972; F. JODL, *Studien zur Geschichte und Kritik der Theorien über den Ursprung des Sittlichen. Hobbes und seine Gegner im XVII. Jahrhundert*, Schuh, München 1885; G. JELLINEK, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Mohr, Freiburg i.B. 1892 (1905<sup>2</sup>); trad. it. *Sistema dei diritti pubblici subbietivi*, Società editrice libraria, Milano 1912; H. CUNOW, *Besprechung von Ferdinand Tönnies, "Thomas Hobbes. Leben und Lehre"*, in «Die neue Zeit», 1896-1897, n. 46, pp. 630-632; G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, Häring, Berlin 1900; trad. it. *La dottrina generale dello Stato*, Società editrice libraria, Milano 1921; W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Leipzig 1902 ss.; trad. it. parziale *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967; G. JELLINEK, *Die Politik des Absolutismus und die des Radikalismus* [1891], in ID., *Ausgewählte Schriften und Reden*, Häring, Berlin 1911, vol. II, pp. 3-22; ID., *Eine Naturlehre des Staates* [1893], in *op. cit.*, pp. 320-329; F. JODL, *Über das Wesen des Naturrechts und seine Bedeutung in der Gegenwart* [1893], in ID., *Vom Lebenswege*, Cotta, Stuttgart 1917, vol. II, pp. 66-86; W. SOMBART, *Die Anfänge der Soziologie, in Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, hrsg. von M. PALLY, Duncker & Humblot, München 1923, vol. I, pp. 3-19. – Tra gli interpreti 'indiretti' di Hobbes delle generazioni successive a quelle degli autori precedentemente citati sono da citare Hannah Arendt e Eric Voegelin, le cui interpretazioni hobbesiane saranno sviluppate soprattutto nel secondo dopoguerra (in un'epoca cioè che non rientra cronologicamente nell'arco temporale considerato in queste brevi note sulla fortuna di Hobbes in Germania). Cfr. H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Torino 1999<sup>3</sup>; ID., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989; ID., *Between Past and Future*, Viking Press, New York 1961; trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991; E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1952; trad. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968. Tuttavia, Voegelin aveva già incontrato Hobbes sul finire degli anni Trenta (cfr. *Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Wien 1938; Stockholm 1939<sup>2</sup>; trad. it. *Le religioni politiche*, in ID., *La politica. Dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993), quando aveva considerato il Leviatano l'espressione più compiuta della "forma politica" nella modernità, cioè la nuova autocoscienza dello Stato moder-

Meinecke che, nelle sue ricerche sullo Stato nazionale e sulla ragion di Stato<sup>3</sup>, segnala il filosofo inglese come esponente di un giusnaturalismo di tipo 'relativo', cioè di carattere empirico-realistico, e non razionale. Malgrado questa interpretazione 'tradizionale' della politica hobbesiana, Meinecke individua una linea "antifeudale" che, intorno all'idea della personalità giuridica (cioè "generale" o "collettiva") dello Stato, conduce da Hobbes a Friedrich Julius Stahl, mettendo in diretto collegamento Stato assoluto e Stato costituzionale e ammettendo dunque la superiorità del diritto pubblico sul diritto privato del principe. L'insegnamento di Hobbes sui fondamenti del diritto pubblico è presente, seppur 'indirettamente', anche nel pensiero di Max Weber, soprattutto in virtù della definizione weberiana dello Stato moderno come titolare del monopolio della forza legittima – per non parlare della sua tipologia tripartita delle forme di potere, all'interno della quale l'elemento burocratico (proprio nella sua distinzione con l'elemento carismatico da un lato e tradizionale dall'altro) può certamente essere avvicinato al meccanismo del Leviatano hobbesiano.

Anche Ernst Troeltsch, nei suoi studi sul rapporto tra protestantesimo e mondo moderno<sup>4</sup>, riconosce il ruolo del filosofo inglese come "rinnovatore" della scienza politica e sociale in senso aconfessionale. In questa direzione Troeltsch sottolinea la componente *soggettivistica* e allo stesso tempo *sistematica* della

no, grazie alla sua declinazione "personalistica" dell'istituto della rappresentanza. In questo saggio Voegelin esprime però forti riserve critiche nei confronti della teoria hobbesiana, accusata di "immanentismo", visto che tende a produrre – senza mediazioni teologico-politiche tra l'ordine sociale e la trascendenza – una sfera politica allo stesso tempo autonoma e "ridivinizata", che trova compimento nella teologia civile "monopolistica" del *Leviathan*.

<sup>3</sup> Cfr. F. MEINECKE, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Oldenbourg, München 1908; trad. it. *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco*, Venezia, Perugia 1930, 2 voll. (poi: La Nuova Italia, Firenze 1975, 2 voll.); ID., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, München 1924; trad. it. *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Vallecchi, Firenze 1942-1944, 2 voll.

<sup>4</sup> Cfr. E. TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Oldenbourg, München 1906 (1911<sup>2</sup>); trad. it. *Il Protestantismo nella formazione del mondo moderno*, La Nuova Italia, Venezia 1929.

filosofia hobbesiana, facendone così una delle principali forme in cui si è espresso lo spirito moderno (con particolare riferimento all'idea di Stato). Malgrado ciò, in altri testi sul diritto naturale<sup>5</sup> lo stesso Troeltsch costruisce una linea interpretativa del moderno che, senza naturalmente tacere sui caratteri hobbesiani assolutamente innovativi (tra cui l'*immanentismo* e l'*economicismo* in primo luogo, ma anche il razionalismo tecnico-scientifico e l'individualismo morale inteso come espressione, in chiave utilitaristica, dell'emancipazione della borghesia evidente nello sviluppo del capitalismo e dei processi di razionalizzazione sociale, politica ed economica), si segnala per la sua prospettiva 'continuistica' rispetto all'idealità legislativa espressa dal diritto naturale stoico e cristiano. E questo, per Troeltsch, vale anche nel caso di Hobbes<sup>6</sup>.

## 2. Ferdinand Tönnies

L'autore che ha dato maggiore impulso agli studi hobbesiani in Germania – e non solo in Germania – tra Ottocento e Novecento è, senza alcun dubbio, Ferdinand Tönnies, il cui magistero, insieme filologico e teorico, sarà un determinante punto di riferimento per tutti gli autori tedeschi (da Strauss a Schmitt, da Horkheimer a Borkenau, da Dilthey a Schelsky) che si confronteranno negli anni successivi con il filosofo del *Leviathan*. In questa sede non sarà certo possibile rendere conto della complessità dell'interpretazione hobbesiana offerta da Tönnies, vista la quantità e la densità dei suoi lavori sul filosofo inglese<sup>7</sup>, a cui sarebbe ne-

<sup>5</sup> Cfr. E. TROELTSCH, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht* (1911); *Das Wesen des modernen Geistes* (1907); in ID., *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen 1925, vol. IV, pp. 166-191, 297-338; trad. it. in ID., *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977.

<sup>6</sup> «Perfino Hobbes ha indicato come ideale la coincidenza della legge morale cristiana con il diritto naturale da lui costruito, diritto naturale che egli ha indubbiamente sviluppato senza alcun riguardo per il peccato originale e indipendentemente dalla tradizione stoico-cristiana, seguendo piuttosto il modello epicureo. Ma, anche per la sua costruzione del tutto originale, i problemi generali derivano dalla dottrina ecclesiastica del diritto naturale» (*op. cit.*, p. 123).

<sup>7</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes*, in «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie», III, 1879, pp. 453-466; IV, 1880, pp.

cessario dedicare uno specifico studio monografico, anche allo scopo di verificare i mutamenti che, in circa cinquant'anni, il sociologo tedesco introduce nelle sue diverse letture hobbesiane<sup>8</sup>. Per i nostri scopi può tuttavia risultare sufficiente soffermarsi su alcune caratteristiche fondamentali che attraversano le varie fasi del lavoro filologico e interpretativo di Tönnies<sup>9</sup>, allo scopo di

55-74, 428-453; V, 1881, pp. 186-204; VII, 1883, pp. 158-183, 334-364; ID., *Leibniz und Hobbes*, in «Philosophische Monatshefte», XXIII, 1887, pp. 557-573; ID., *Thomas Hobbes. Zum dritten Säculargedächtnis seines Geburtsjahres 1588*, in «Deutsche Rundschau», LIX, 1889, pp. 94-125; ID., *Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», III, 1890, pp. 58-71 e 192-232; ID., *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Frommann, Stuttgart 1896; ID., *Die Politik des Hobbes*, in «Die neue Zeit», XV, 1897, pp. 783-788; ID., *Hobbes-Analekten*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XVII, 1904, pp. 291-317; XIX, 1906, pp. 153-175; ID., *Hobbes' Naturrecht*, in «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie», IV, 1910-11, pp. 395-410; V, 1911-12, pp. 129-136 e 283-293; ID., *Thomas Hobbes. Der Mann und der Denker*, Osterwieck und Zickfeldt, Leipzig 1912; ID., *Der Staatsgedanke des Hobbes*, in «Die neue Zeit», XXXVI, 1918, pp. 417-422 e 439-443; ID., *Hobbes und das "zoon politikon"*, in «Zeitschrift für Völkerrecht», XII, 1923, pp. 471-488; trad. it. *Hobbes e lo "zoon politikon"*, in «MicroMega», 1988, n. 3, pp. 163-183; ID., *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Frommann, Stuttgart 1925; ID., *Einführung*, in TH. HOBBS, *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht*, Hobbings, Berlin 1926; ID., *Die Lehre von der Volksversammlungen und die Urversammlung in Hobbes' Leviathan*, in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», LXXXIX, 1930, pp. 1-22; ID., *Der Philosoph Thomas Hobbes in Deutschland*, in «Deutsch-Britische Rundschau», 1932, n. 4, pp. 76-78; ID., *Contributions à l'histoire de la pensée de Hobbes*, in «Archives de philosophie», XII, 1936, pp. 73-98. Per i primi riferimenti storico-critici sull'interpretazione hobbesiana di Tönnies cfr. R. TREVES, *Tönnies e Hobbes. Dal liberalismo al socialismo*, in «Sociologia del diritto», XV, 1988, n. 3, pp. 7-12; M. WALTHER, *Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies und in der Sozialphilosophie des 17. Jahrhunderts*, in L. CLAUSEN - C. SCHLÜTER (hrsg. von), *Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft"*, Leske & Budrich, Opladen 1991, pp. 86-106; F. FERRARESI, *Ferdinand Tönnies interprete di Hobbes: strategie politiche nella modernità*, in «Filosofia politica», VIII, 1994, n. 2, pp. 209-232; M. RICCIARDI, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano*, Il Mulino, Bologna 1997; M.A. BERTMAN, *Sociology and Hobbes*, in «Hobbes Studies», XII, 1999, pp. 90-102.

<sup>8</sup> Per esempio, è facile notare, già ad una semplice lettura degli indici dei volumi, la differenza tra la prima e la seconda edizione della monografia tönniesiana su Hobbes. Nella seconda edizione crescono infatti considerevolmente le parti dedicate all'analisi della filosofia politica hobbesiana, con particolare riferimento al diritto di natura, alla distinzione tra morale e statualità, alla *Sittenlehre* e alla *Staatslehre*. Inoltre l'attenzione del sociologo tedesco non è mirata 'solo' allo Hobbes teorico dello Stato moderno, ma allo Hobbes anticipatore della democrazia come forma razionale, inevitabile e necessaria, di sviluppo dello Stato moderno.

<sup>9</sup> A questo proposito può essere utile sottolineare come gli esiti della ricerca tönniesiana mettano in evidenza la dimensione "razionalistica" (e non empiristica) del

comprendere lo sfondo generale all'interno del quale si sono mossi i successivi interpreti hobbesiani in Germania. Insieme a Marx e Nietzsche (senza voler dimenticare Schopenhauer, Comte, Maine e Spencer), Hobbes è infatti uno dei fondamentali punti di riferimento della sociologia tönniesiana, tesa a elaborare (attraverso la distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, cioè tra *Wesenwille* e *Kürwille*) una chiave interpretativa della mo-

pensiero hobbesiano (nei suoi studi di logica, fisica e politica), facendone così un 'allievo' non di Francis Bacon, ma di Galilei, in particolare della sua meccanica razionale e del suo concetto di causalità. Inoltre, da un punto di vista allo stesso tempo filologico e filosofico, in più occasioni Tönnies individua i numerosi aspetti di *discontinuità* presenti tra gli *Elements*, il *De cive* e il *Leviathan*, con particolare riferimento alla polemica antiaristotelica sulla natura umana (centrale nel *De cive*, ma assente negli *Elements* e del tutto secondaria nel *Leviathan*), alle argomentazioni politiche in favore della monarchia (sempre meno centrali con lo sviluppo della sua filosofia politica) e alla teoria della rappresentanza (la vera novità teorica del *Leviathan*, che in questo senso è un'opera di teoria politica "razionale", e non di diritto naturale), che risulta così essere il reale fondamento teorico del personalismo giuridico hobbesiano. Per Tönnies, dunque, Hobbes parte, negli *Elements* e nel *De cive*, da una concezione quasi 'tradizionale' dell'assolutismo monarchico, mentre nel *Leviathan* il filosofo inglese si concentra sul rapporto tra popolo e persona artificiale attraverso la rielaborazione dell'idea di "assemblea costituente originaria" che procede a deliberare la fondazione dello Stato. Con l'istituzione della persona sovrano-rappresentativa, infatti, l'assemblea originaria dimostra il proprio carattere transitorio, destinato a essere limitato e determinato, cioè 'superato', proprio nel momento in cui la stessa assemblea 'decide' con un criterio maggioritario (che, da *multitudo*, la rende *universitas*) la creazione della persona artificiale dal potere giuridicamente illimitato: con la nomina della persona rappresentativa si esaurisce dunque il mandato limitato dell'assemblea originaria: «L'assemblea costituente originaria è l'origine "naturale", cioè razionale e normale ("tipica") dello Stato. Questa assemblea ha un mandato determinato e limitato: istituire lo Stato. Non è essa stessa lo Stato. Essa non ha potere sovrano. Però nell'ambito del suo mandato le sue decisioni vincolano la moltitudine, che ha concesso ad essa il mandato. Il mandato viene soddisfatto con l'istituzione di una persona sovrana, che deve la sua esistenza e il suo diritto alla volontà di tutti e che, d'ora in avanti, è mandataria con mandato illimitato» (F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, Stuttgart 1925, pp. 240-241). Nel *Leviathan* non è dunque più in primo piano la fondazione giustnaturalistica dello Stato, ma la formalizzazione della sua essenza e della sua esistenza sovrano-rappresentativa, contro ogni forma "naturale" di autorità. Da questo punto di vista, Tönnies si preoccupa di distinguere tra la collocazione storica di Hobbes (sostenitore dell'assolutismo monarchico) e il carattere concettualmente antimonarchico, antinobiliare, anticetuale e antiecclesiastico della sua filosofia politica, la cui natura è strettamente individualistica (in senso borghese). Considerando l'individualismo quale 'destino' della società moderna, Tönnies legge allora Hobbes per cercare di comprendere il rapporto tra individuo e società, tra individuo e Stato nel mondo moderno, al di là delle tradizionali e inattuali rivendicazioni cetuali (à la Gierke).

dernità in grado di fornire strumenti razionali e scientifici di comprensione delle relazioni interumane nell'epoca della società di massa e della razionalizzazione, anche attraverso la riflessione sulla contrapposizione teorica tra due forme di diritto naturale, quello societario (di carattere individualistico, meccanico e razionalistico) e quello comunitario (di carattere essenziale e 'organico'). Risulta così chiaro, già da questa distinzione, quale peso abbia avuto il filosofo di Malmesbury – inteso come classico rappresentante della forma moderna, societaria, cioè artificiale e meccanica, di diritto naturale fondato sul *contratto* tra individui *isolati* – nella ricerca teorica e politica di Tönnies sulla società moderna. La filosofia hobbesiana viene interpretata come il momento aurorale della trasformazione del diritto naturale in scienza dell'ordinamento della società e dello Stato, inteso non in senso 'storico', bensì 'tipologico' (in senso universalistico). Ma non solo: Hobbes è il critico radicale della tradizione filosofica di matrice teologica e in questo senso è il filosofo che inaugura (insieme a Spinoza, e ben più radicalmente di Bacon e Descartes) la tradizione del razionalismo moderno, declinando la filosofia non tanto in termini materialistici, quanto in termini nominalistici, il cui "costruttivismo" è direttamente dipendente dalla nuova meccanica galileiana e dal nuovo principio di causalità sperimentale (evidente anche nella concezione deterministica della volontà umana).

Nella lettura del sociologo tedesco, Hobbes – lungi dall'essere il classico rappresentante dell'assolutismo e della ragion di Stato – diventa il luogo di origine del pensiero illuministico (rivoluzionario e democratico) del Settecento e della filosofia positiva dell'Ottocento, non tanto a causa della sua polemica antiaristotelica filtrata nella concezione pessimistica della natura umana o della sua critica della funzione ideologica della religione, quanto a causa della sua teoria razionalistica dello Stato inteso come *persona giuridico-rappresentativa* – oltre che, naturalmente, a causa del fondamento razionale, e non più teologico-rivelato, su cui Hobbes costruisce la legittimità delle istituzioni umane, *in primis* dello Stato. La teoria hobbesiana del diritto e dello Stato rappresenta così la negazione di tutte le tradizioni

cetuali ed organicistiche (con particolare riferimento all'idea di una pacifica "comunità naturale originaria" tipica delle teorie feudali), allo stesso modo in cui risulta essere ben lontana da ogni forma di empirismo moderno *à la* Bacon<sup>10</sup>; al contrario, essa è caratterizzata da una impostazione meccanicistica che si dimostra essere il luogo di origine del pensiero giuridico e politico moderno, visto che definisce – secondo criteri *immanenti* alla natura umana<sup>11</sup> – la morale in base ai criteri del diritto (e non viceversa) e visto che costruisce una teoria contrattualistica radicalmente opposta a quelle di tradizione medievale<sup>12</sup>. Inoltre – ed è questo un punto centrale della lettura hobbesiana di Tönnies che sarà ripreso in particolare da Carl Schmitt – con il filosofo inglese si inaugura la moderna teoria della *rappresentanza*, in grado di dare unità alla *forma* politica. In Tönnies, dunque, l'autore del *Leviathan* non è più, come tramandato dalla tradizione, il rappresentante dell'assolutismo dispotico e dell'obbedienza servile, ma il fondatore della *specificità* politica (di carattere *pubblico*, non privatistico) dello stato costituzionale di diritto (evidente, per esempio, nell'autonomizzazione dalle pretese dei ceti e nella centralizzazione delle fonti del potere e dell'autorità)<sup>13</sup> e della società liberal-borghese fondata sull'individuali-

<sup>10</sup> In Germania esistevano infatti importanti esempi di interpretazione empiristica e naturalistica del pensiero hobbesiano: cfr. K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bassermann & Mathy, Mannheim 1854 ss.; M. FRISCHEISEN-KÖHLER, *Die Naturphilosophie des Thomas Hobbes in ihrer Abhängigkeit von Bacon*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XV, 1902, pp. 370-399; XVI, 1903, pp. 59-96.

<sup>11</sup> In merito alla concezione della natura umana è da notare la distanza che separa Hobbes da Tönnies: il sociologo tedesco ha infatti un'idea "storico-evolutiva" (e non immutabile) della natura umana.

<sup>12</sup> In merito alla valutazione della modernità del pensiero hobbesiano, Tönnies riconosce l'importanza dei contributi forniti da William Molesworth, da George C. Robertson e più in generale dagli studiosi inglesi 'seguaci' di Bentham e di Austin nella definizione del "problema Hobbes" e del rapporto tra il pensiero hobbesiano e la tradizione liberale.

<sup>13</sup> In questo caso Tönnies sottolinea come Hobbes elabori solo progressivamente la distinzione tra Stato artificiale (cioè razionale o per istituzione, dunque non empirico, né storico: *Commonwealth* in Hobbes, *Gemeinwesen* in Tönnies) e Stato naturale (cioè empiricamente fondato sull'autorità monarchica "paterna", stabilita "dispoticamente di fatto" o per acquisizione), giungendo solo nel *Leviathan* a una compiuta definizione ("scientificamente e razionalmente astratta") dello Stato artificiale come persona



simo “contrattualistico”, sulla proprietà privata e sulla libera concorrenza, espressione del desiderio razionale (cioè “calcolato”) di guadagno e di accumulazione dell’interesse privato reso possibile dalla forma giuridica del contratto, strumento per la realizzazione ‘sociale’ della volontà dell’uomo moderno e luogo di origine della società capitalistica<sup>14</sup>. Senza la creazione di un potere politico razionale, la vita dell’uomo rimane infatti miserabile e sordida, perché nello stato naturale non esistono le condizioni per uno sviluppo non occasionale dell’agricoltura, del-

giuridica, la cui essenza risiede nel principio rappresentativo, che non crea lo Stato per istituzione, ma lo fonda attraverso il ricorso all’assemblea costituente originaria. Dunque il *Leviathan* è, per Tönnies, un trattato politico, e non un trattato di diritto naturale o di antropologia ‘empirica’: «In Hobbes l’astrazione è costruttiva. Egli vuole costruire un tipo ideale [...]. In questo modo egli non si lascia trarre in inganno dall’esperienza» (F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, Stuttgart 1925, p. 189). Solo nel *Leviathan*, dunque, il sociologo tedesco vede il compiuto concludersi del discorso hobbesiano sulla socialità moderna e sulla radicale artificialità (e sulla conseguente “idealità”) del *Commonwealth*: in questo senso, non appare più necessaria la teoria antropologica pessimista destinata a giustificare il passaggio dallo stato di natura allo stato civile (e infatti nel *Leviathan* è praticamente assente la polemica hobbesiana contro lo *zoon politikon* di Aristotele). Nel *Leviathan* si consuma dunque lo strappo teorico definitivo tra lo Stato per istituzione e la fattualità empirica relativa all’origine storica degli Stati realmente esistenti. La teoria hobbesiana della rappresentanza politica (intesa come forma di mediazione tra gli individui atomizzati e l’associazione politica) costituisce così la cesura tra teoria politica premoderna (rappresentanza per ceti) e teoria politica moderna (rappresentanza degli individui, titolari di diritti, riuniti in assemblea originaria). Risulta qui evidente, per Tönnies, il ruolo giocato da Hobbes nello sviluppo delle teorie rivoluzionarie settecentesche e ottocentesche intorno al modello di “assemblea nazionale costituente”.

<sup>14</sup> «La novità di questo giusnaturalismo rimanda a un modello concettuale individualistico: gli individui si trovano gli uni di fronte agli altri come *potenze*, a partire da una comune base di uguaglianza e di libertà (ossia, in linea di principio, sulla base di un’universale libertà degli uguali). Il modello è, evidentemente, il correlato di uno stato sociale in cui la libertà individuale appare ormai comune e la proprietà privata ha messo radici; presume un’avanzata divisione del lavoro, l’estendersi e lo stabilizzarsi di rapporti mediati da valori di scambio: in una parola, è il correlato di un’economia monetaria e capitalistica. Né a ciò fa contrasto la tesi di Hobbes, e di molti tra coloro che da lui dipendono (tra cui Kant e Fichte), che la proprietà in senso giuridico presupponga l’esistenza dello Stato garante, di uno Stato che renda esecutivo il diritto civile. Anzi, questa tesi non fa che confermare che la “società” precede essenzialmente (cioè concettualmente) lo Stato» (F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, Stuttgart 1925, pp. 199-200). Cfr. anche *op. cit.*, pp. 222 ss., 264 ss., 275. Naturalmente Tönnies è ben consapevole dello stretto intreccio che, sia dal punto di vista storico che da quello teorico, ha contraddistinto i rapporti tra assolutismo e liberalismo tra XVII e XIX secolo (con particolare riferimento alla tradizione dell’assolutismo “illuminato”).

l’industria e della scienza. Tuttavia, la “guerra di tutti contro tutti” non deve essere pensata ‘solo’ come carattere fondamentale dello stato di natura, ma anche dello stato civile: quella guerra “universale” è infatti sempre presente là dove dominano inimicizia, concorrenza e vanità, visto che anche all’interno della civilizzazione moderna esiste una forma latente, ‘camuffata’ e interiorizzata, della guerra tipica dello stato naturale. In questo senso, la teoria del contratto applicata all’origine dello Stato non esprime ‘solo’ il carattere pubblico e politico dello Stato moderno, ma anche il suo essere “garante” e “custode” delle ‘libere’ negoziazioni dei cittadini: proprio perché lo Stato hobbesiano ha il compito specifico di dare effettività giuridica, mediante le leggi positive, al diritto naturale e alle rivendicazioni dei singoli individui, in Hobbes teoria politica e giusnaturalismo sono strettamente intrecciati, ancorché in tensione reciproca<sup>15</sup>.

La lettura tönnesiana di Hobbes si incrocia con la sua diagnosi sulla crisi dello Stato moderno e sull’ambivalenza dei processi di razionalizzazione, le cui aporie e contraddizioni sono portate in evidenza dalla prospettiva socialista attraverso cui il sociologo tedesco guarda alla “questione sociale”: di pari passo

<sup>15</sup> «Il diritto privato riposa sulla premessa che ogni individuo abbia piena disponibilità del proprio corpo, delle proprie azioni, dei propri beni; riposa sull’eguaglianza delle persone giuridiche. Presume, in senso tecnico, la libertà e l’obbligatorietà dei patti [...]. Il diritto civile e i tribunali ordinari si preoccupano del contenuto e del valore morale dei patti tanto poco quanto dei meriti personali dei titolari di interessi legittimi. Il diritto e i tribunali fanno riferimento a rapporti di proprietà dati, siano pure iniqui o moralmente eccezionabili. Sulla base di questi rapporti [...] si valutano e si bilanciano gli obblighi dell’uno e le pretese dell’altro. Diritto e tribunali sono funzionali all’economia di mercato, nella quale ciascuno, a sua sola discrezione, persegue i propri interessi e il proprio utile, mira al guadagno e si ingegna di conservare, o meglio di accrescere, le proprietà. È un traffico pacifico, disciplinato, ma lo si può chiamare anche uno stato di guerra. Si parla infatti di competizioni sui prezzi, di scontri tra concorrenti, di lotte salariali, di battaglie legali, di campagne politiche: tutte espressioni che sottolineano il carattere antagonistico, “selvaggio”, della società moderna. Un medesimo processo dissolve tutte le relazioni e i vincoli di comunità e, al tempo stesso, fa emergere l’individuo. L’individuo è un nucleo di risorse e di facoltà, un centro di interessi che si rapporta agli altri individui come potenza a potenza; e tra potenza e potenza possono stringersi patti o esplodere conflitti» (*op. cit.*, pp. 205-206). Tönnies sottolinea dunque la centralità del *diritto* (di proprietà, di fare patti, di stringere associazioni ecc.) che, nel corso dello sviluppo dello Stato moderno, da diritto naturale diventa diritto privato. Dunque è l’effettività, ma non la validità, dei concetti giuridici che dipende dallo Stato: cfr. *op. cit.*, pp. 220 ss.

con l'affermazione della ragione, dell'individualismo, dei diritti – in una parola, con l'affermazione dell'illuminismo – si è affermata nel mondo moderno la forma specifica dello sfruttamento capitalistico, cioè la “guerra di tutti contro tutti”, la lotta universale degli individui per la loro autoaffermazione nella società borghese<sup>16</sup>, il cui *ordine* continua dunque a contenere in sé gli elementi essenziali (tra cui l'egoismo, la rapacità, l'avidità, l'ambizione, la vanità) della condizione dell'uomo nello stato di natura, concettualmente concepito da Hobbes in un senso “epicureo”. In questo senso, Tönnies contesta la riduzione hobbesiana della politica a “funzione logica” del diritto naturale soggettivo e dell'individualismo “possessivo” – riduzione che tuttavia non è sempre così radicale, come ammette lo stesso Tönnies, visto che, soprattutto nel *Leviathan*, il piano politico non risulta essere subordinato al piano giusnaturalistico<sup>17</sup> – allo scopo di frenare la deriva entropica del processo di *Vergesellschaftung*, sottolineando come, anche nel mondo moderno, possano legittimamente darsi non solo forme societarie, ma anche “comunitarie” di diritto naturale e di associazione politica. La prospettiva storico-sociale attraverso cui Tönnies guarda alla teoria hobbesiana esprime dun-

<sup>16</sup> L'antropologia hobbesiana è l'antropologia della società borghese, centrata su un individuo che calcola, che tiene il conto dei propri interessi, che stringe patti e alleanze guidato dal criterio dell'utile: l'uomo diventa un attore sociale che, libero da ogni vincolo organico o comunitario, stipula contratti. Cfr. *op. cit.*, pp. 216 ss. Sulla questione della “concorrenza”, lo stesso punto di vista ritorna nel saggio *Hobbes e lo “zoon politikon”*: «L'epoca moderna, con la sua scatenata lotta concorrenziale, con le sue lotte di classe e di partito, le guerre civili, ha, per dirla con Marx, mostrato sempre più il suo “volto di Medusa” che si nasconde dietro il velo del presunto “massimo” sviluppo della civiltà che noi, sbigottiti, viviamo come trionfo della tecnica, del commercio mondiale della scienza» (*op. cit.*, p. 181).

<sup>17</sup> Tönnies distingue il carattere giusnaturalistico degli *Elements* e del *De cive* dal carattere politico del *Leviathan* (cfr. il volume del 1925, pp. 248 ss.). Su questo punto, relativo al rapporto di continuità o di discontinuità tra la dimensione politico-statuale e la dimensione “prepolitico”-giusnaturalistica in Hobbes, risulta evidente la differenza tra la posizione di Tönnies espressa nella sua prima monografia hobbesiana rispetto a quella espressa nella sua ultima edizione (anche in riferimento al suo confronto critico con l'interpretazione hobbesiana di Gierke: cfr. *op. cit.*, pp. 201 ss.). Da notare che questa differenza vale anche in merito alla questione della rappresentanza politica in Hobbes, con particolare riferimento alla figura dell'assemblea originaria intesa come soggetto costituente.

que una riserva nei confronti di un approccio puramente logico-razionalistico all'analisi della condizione naturale dell'umanità: di qui la critica del sociologo tedesco non solo all'“astrattezza” hobbesiana (soprattutto a quella degli *Elements*), incapace di riconoscere gli effettivi ordinamenti prestatuali, ma anche alla contraddizione tra i presupposti meccanicistici e quelli razionalistici della sua antropologia politica. In questo modo il diritto naturale hobbesiano (sia nella sua versione “soggettiva”, come *ius*, sia nella sua versione “oggettiva”, come *lex*) rischia di essere solo la formalizzazione giuridica di una “società concorrenziale” formata da individui “arbitrari”, capaci di volontà contrattuale ma allo stesso tempo “irrazionali”. Lo Stato così costituito riposa però su una contraddizione, quella costituita dalla condizione-limite del *bellum* in assenza di una forza coattiva statale, in cui nessun contratto – e quindi nemmeno quello all'origine dello Stato – ha validità ed efficacia.

### 3. Friedrich Albert Lange

Prima di Tönnies altri illustri pensatori tedeschi si erano soffermati sulla centralità del pensiero hobbesiano – pur senza esserne “specialisti” – per lo sviluppo della filosofia moderna, con particolare riguardo alla teoria della conoscenza. Tra questi, merita senza alcun dubbio di essere segnalato Friedrich Albert Lange<sup>18</sup>, che, nelle sue ricerche sulle specificità delle diverse forme di materialismo, sottolinea il carattere decisamente antidemocratico e assolutistico della teoria politica hobbesiana ma, al tempo stesso, individua la prospettiva antilegittimista e anti-conservatrice che fonda il *Leviathan*: «In Hobbes i primi fondatori di Stati redigono un contratto, e sotto questo aspetto la sua teoria è completamente rivoluzionaria, poiché non sa assolutamente nulla di un'origine divina delle classi sociali, dei diritti sa-

<sup>18</sup> Cfr. F.A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866; *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn: *Band I: Geschichte des Materialismus bis auf Kant*, 1873; *Band II: Geschichte des Materialismus seit Kant*, 1875; trad. it. *Storia critica del materialismo*, Monanni, Milano 1932, 2 voll.

cri ed ereditari dei troni, né di tutto il bagaglio conservatore»<sup>19</sup>. Il punto focale dell'assolutismo hobbesiano risiede per Lange nella negazione dello *zoon politikon* di Aristotele: infatti, solo su una concezione radicalmente pessimistica della natura umana, controllabile solo per mezzo della *forza*, può essere fondato in forma razional-deduttiva il potere illimitato e irresistibile della sovranità. Lange descrive Hobbes prendendo a esempio il Trasi-maco della *Repubblica* di Platone: il diritto coincide con la forza da un lato e con l'interesse dall'altro<sup>20</sup>. Ma in questa assoluta soggezione del cittadino alla sovranità, Lange intravede i germi della morale borghese: liberato dall'insicurezza del *bellum* nello stato di natura e dalle preoccupazioni della vita politica nello stato civile, il cittadino dello Stato-Leviatano è libero di dedicare le proprie energie al miglioramento del benessere materiale attraverso la produzione di beni. Lo Hobbes di Lange diventa così il profeta della moderna civiltà inglese in generale, e della Rivoluzione industriale in particolare.

La prospettiva privilegiata attraverso cui Lange interpreta Hobbes è però quella teoretica e dunque le opere al centro dell'attenzione del filosofo tedesco sono il *De homine* e il *De corpore*. Lange allora – oltre a tratteggiare in modo conciso, ma efficace e puntuale, la biografia intellettuale del filosofo di Malmesbury, centrandola sulla sua inclinazione strettamente *materialistica* – sottolinea la novità del nominalismo di Hobbes, visto che il filosofo inglese aggiunge alla teoria convenzionale delle idee generali quella della loro relatività (sia epistemologica che morale). Ma in particolare Lange individua il carattere rivoluzionario della concezione hobbesiana della filosofia, convertita in *natural philosophy*, cioè in conoscenza logica delle cause dei fenomeni

<sup>19</sup> F.A. LANGE, *Storia critica del materialismo*, cit., vol. II, p. 257. A questo proposito, infatti, Lange afferma che Hobbes sostiene talvolta le ragioni della teoria monarchica ereditaria per pura 'abitudine' storica e per convenienza politica, ma non certamente per intima convinzione o come diretta conseguenza dei suoi principi filosofici.

<sup>20</sup> Un ulteriore elemento chiave dell'assolutismo hobbesiano viene da Lange rintracciato nella concezione della religione espressa nel *Leviathan*: seguendo le lezioni di Epicuro e Lucrezio, ma superandoli attraverso il ricorso all'idea di ragion di Stato, il filosofo inglese riduce la religione a mero strumento dell'azione politica, coerentemente con lo spirito *pratico e attivistico* di tutta la sua filosofia. Cfr. *op. cit.*, pp. 255 ss.

da un lato, e in un argomentare che procede per mezzo di calcoli 'geometrici' dall'altro. In questo modo, l'eliminazione della trascendenza procede di pari passo con l'affermazione del materialismo fondato sulla nuova scienza cartesiana e galileiana della natura<sup>21</sup>, in una prospettiva decisamente antiscolistica, antiaristotelica, antiteologica e anticclesiastica. Lange ricorda i nomi dei grandi ispiratori di Hobbes (da Descartes a Galilei, da Mer-senne a Gassendi e Harvey), così come ricorda la sua polemica contro Aristotele<sup>22</sup>, in particolare contro la sua identificazione della parola con la cosa, cioè contro la sua "personificazione" del verbo essere. Hobbes identifica infatti l'idea di *corpo* con quella di *sostanza*, rifiutando però – a partire dal relativismo implicito nel suo nominalismo – ogni tentazione atomistica:

Hobbes chiama corpo tutto ciò che, indipendente dal nostro pensiero, riempie una parte dello spazio e coincide con questa parte. Considerato in rapporto al corpo, l'accidente non è nulla di reale, di oggettivo, come il corpo; l'accidente non è altro che il modo con cui si concepisce il corpo [...]. L'accidente potrebbe mancare senza che il corpo cessasse di esistere. L'estensione e la forma sono i due soli accidenti permanenti, che non possono sparire senza che sparisca il corpo stesso. Tutti gli altri accidenti, come il riposo, il movimento, il colore, la solidità ecc., possono cambiare, mentre il corpo persiste; non sono dunque corpi essi stessi, ma soltanto i modi sotto i quali noi concepiamo i corpi [...]. Ciò che è permanente, persistente, nonostante tutti i mutamenti, è per Hobbes non la materia, ma il "corpo", il quale cambia soltanto di accidenti; ciò significa che noi lo concepiamo talora in un modo, talora in un altro<sup>23</sup>.

La concezione hobbesiana della materia come corpo (cioè come un'astrazione del soggetto fondata su un procedimento lo-

<sup>21</sup> Lange afferma però che il materialismo hobbesiano rimane comunque caratterizzato anche da una dimensione empirica di ispirazione baconiana.

<sup>22</sup> Da notare però che Lange sottolinea anche come in Hobbes, malgrado ogni suo richiamo alla scienza naturale moderna, sia presente una tendenza aristotelica (probabilmente dovuta all'importante ruolo dell'aristotelismo nella formazione intellettuale del filosofo inglese): per esempio, questa tendenza è evidente nella forma logica della concezione hobbesiana del movimento e nella sua definizione della materia: cfr. *op. cit.*, pp. 260-261.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, pp. 260-261.

gico di tipo nominalistico) rimanda dunque a una concezione sensista della teoria della conoscenza fondata sull'idea di percezione intesa come stato soggettivo dei rapporti tra moto e sensazione<sup>24</sup>. Nella storia del materialismo di Lange, Hobbes non è molto lontano da Locke.

#### 4. Wilhelm Dilthey

Molto dettagliata risulta essere la critica hobbesiana svolta da Wilhelm Dilthey all'interno del suo progetto di ricostruzione storica dell'antropologia filosofica in vista della fondazione anti-positivistica e antimetafisica delle *Geisteswissenschaften*<sup>25</sup>. In questo caso l'interprete ricostruisce in modo storicamente dettagliato la biografia intellettuale del filosofo inglese, suddividendola in tre fasi (rispettivamente centrate sull'*Introduzione* alla traduzione di Tuciddide, sulle *Obiezioni* alle *Meditazioni* di Descartes e sul *De corpore*), insistendo naturalmente sull'importanza

<sup>24</sup> Lange non intende certo negare il carattere materialistico della filosofia hobbesiana (la sensazione intesa come moto delle parti corporee, prodotto dal moto esterno dei corpi), ma semplicemente indicare come in Hobbes sia presente una forma di sensismo 'incoerente' (le proprietà sensibili non appartengono agli oggetti, ma nascono nel soggetto): cfr. *op. cit.*, pp. 262-263.

<sup>25</sup> Numerosi sono i testi in cui Dilthey analizza, più o meno diffusamente, l'opera di Hobbes: tra questi, cfr. W. DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie*, in Id., *Systematische Philosophie*, Teubner, Berlin 1907 (trad. it. *L'essenza della filosofia*, Rusconi, Milano 1998); Id., *Gesammelte Schriften. Band I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, hrsg. von B. GROETHUYSEN, Teubner, Leipzig 1922 (trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1974); Id., *Gesammelte Schriften. Band II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, hrsg. von G. MISCH, Teubner, Leipzig 1914 (trad. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, La Nuova Italia, Venezia 1927, 2 voll; poi: La Nuova Italia, Firenze 1974); Id., *Gesammelte Schriften. Band VIII: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, hrsg. von B. GROETHUYSEN, Teubner, Leipzig 1931 (trad. it. *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, Guida, Napoli 1998). — Anche in questo caso, come già con Tönnies, è possibile qui accennare solo ai tratti fondamentali dell'interpretazione critica di Hobbes fornita da Dilthey, vista la mole e la densità delle sue analisi contenute soprattutto nel secondo volume delle *Gesammelte Schriften*, svolte con particolare riferimento ad alcuni temi epistemologici (di carattere pre-positivistico), tra cui "sostanza", "mondo esterno", "fenomeno", "rappresentazione", "soggetto", "coscienza".

del metodo geometrico e sottolineando sia l'aspetto meccanicistico che quello logico-matematico della teoria hobbesiana della conoscenza scientifica, tesa alla rielaborazione di un sapere filosofico inteso come "enciclopedia delle scienze" a carattere insieme deduttivo e materialistico (e in questo senso Hobbes si dimostra essere un precursore della tendenza illuministica e positivista a fondare la filosofia come scienza universale delle cause, o come filosofia positiva). La filosofia ha dunque per oggetto la sostanza dei fatti percepiti empiricamente, mentre il suo fine consiste nel riconoscimento delle cause, perseguito attraverso l'unione di nominalismo e metodo geometrico-deduttivo. Il filosofo tedesco individua dunque nella dimensione meccanicistica e "anti-dualistica" il carattere dell'antropologia di Hobbes, che costituisce il fondamento della sua etica e della sua politica: nell'universo vi è una sola realtà, quella dei corpi in movimento, che l'uomo può percepire empiricamente. La teoria antropologica hobbesiana esprime dunque la nuova tendenza, soprattutto cartesiana, ad eliminare ogni spiegazione "organica" (con riferimento alle teorie dell'anima) dei processi psichici e fisici, ora studiati nelle loro peculiarità dominate dalle leggi meccaniche del movimento dei corpi: in questo modo, anche gli stati di coscienza sono considerati "movimenti" del nesso meccanico universale.

Dilthey non esita ad ascrivere il filosofo inglese alla filosofia moderna, intesa in senso lato, facendone un 'allievo' di Descartes e di Galilei, un 'contemporaneo' di Bacon, Harvey, Gassendi, Grotius e Locke, un 'maestro' di Spinoza, D'Alembert e Comte. Dilthey però non indugia nemmeno a sottolineare come sia evidente, soprattutto nell'antropologia politica e nella psicologia hobbesiana, l'influsso della *Stoa* ellenistico-romana, della seconda sofistica greca e dell'antico atomismo epicureo (rielaborato in prospettiva nominalistica)<sup>26</sup>. In questo senso, il carattere

<sup>26</sup> «Oltreché da Telesio, Spinoza accolse pensieri stoici anche da Hobbes, già a sua volta dipendente da Telesio. Non occorre provare che Hobbes abbia esercitato forte influenza su Spinoza; ma invece mette conto dimostrare in che misura le idee stoiche furono accolte da Hobbes insieme ad altre idee antiche. Le notevoli ricerche di Tönnies hanno messo in chiaro che Hobbes prese le mosse da problemi morali. Egli era stato per molto tempo soltanto uomo politico e umanista, prima che Euclide lo attirasse alle

fondamentalmente “pessimistico” dell’antropologia politica di Hobbes non deriva dall’applicazione del metodo geometrico alle materie politiche, ma dalla sua lunga esperienza delle “cose del mondo”, maturata – come *umanista* – negli ambienti intellettuali e politici europei: non a caso, allora, Dilthey nota che un primo abbozzo della teoria del diritto naturale è presente in Hobbes già nei suoi studi su Tucidide e sulla classicità greca svolti negli anni tra il 1620 e il 1628. Allo stesso modo, in questa prospettiva storiografica di lungo periodo, Dilthey ascrive Hobbes alla tradizione della metafisica del naturalismo (il cui indirizzo materialistico e sensistico viene dal filosofo inglese rielaborato in chiave positivista) che da Protagora, Democrito ed Epicuro conduce a Condillac e al *Système de la nature*. Il sensismo gnoseologico si coniuga così con il materialismo metafisico e con il metodo geometrico-deduttivo, in modo da mostrare il ruolo di Hobbes come figura di passaggio tra antico e moderno, come intermediario tra il materialismo atomistico greco e quello positivista dell’Ottocento. Oltre che sui temi epistemologici, Dilthey si sofferma soprattutto sulla centralità dell’antropologia hobbesiana, sottolineando la stretta dipendenza della spiegazione meccanicistica dell’uomo e dello Stato in Hobbes dalla spiegazione meccanicistica della natura in Galilei e Descartes, non tanto, però, per quanto riguarda il *contenuto* dell’insegnamento filosofico, ma soprattutto per quanto riguarda la sua *forma*. Il contenuto dell’antropologia hobbesiana (anche quella del *De homine*, non solo quella delle opere ‘giovanili’) non dipende dunque, in modo ‘diretto’, dalla scienza moderna, perché essa – malgrado il suo carattere antiaristotelico e antiscolastico – possiede comunque un

scienze della natura [...]. Hobbes aderì alla teoria del diritto della forza, svolta dai tardi sofisti e rappresentata in modo primario da Tucidide, Platone, Euripide, Aristofane. Hobbes [...] cercò le prove della predetta teoria nell’atomismo, nel materialismo, nell’animalismo degli epicurei e di Lucrezio. Inoltre, i suoi studi umanistici, le sue occupazioni giuridiche e politiche, la sua familiarità con Telesio, tutto cooperò a condurlo verso la Stoa; e io credo di poter dimostrare che nella teoria degli affetti egli risalì direttamente alle fonti stoiche» (W. DILTHEY, *L’analisi dell’uomo e l’intuizione della natura*, cit., pp. 60-61). Leo Strauss, in *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford 1936) contesterà esplicitamente la linea di continuità istituita da Dilthey tra lo stoicismo antico e il pensiero hobbesiano.

carattere ‘realistico’ i cui elementi chiave, seppur rielaborati, rientrano nella lunga tradizione del materialismo. Dilthey sottolinea infatti come la teoria etico-politica hobbesiana appartenga a una lunga tradizione di pensiero metafisico, addirittura risalente alla seconda generazione dei sofisti, secondo cui l’ordine sociale si produce *nella* perdurante dialettica tra gli interessi egoistici dei singoli individui (“atomi”), intesi come vera molla non solo dei movimenti naturali, ma anche di quelli sociali<sup>27</sup>: diventa qui del tutto comprensibile la teoria hobbesiana del diritto naturale come lotta per l’esistenza *ex lege*, resa razionalmente sostenibile attraverso il contratto (che però diventa anche, *à la* Nietzsche, lo strumento attraverso cui l’uomo si preclude la possibilità di raggiungere una felicità suprema, frutto di un dominio illimitato). In questo senso, Dilthey sembra ricercare l’origine della concezione hobbesiana della natura umana<sup>28</sup> non tanto nella psicologia meccanicistica, quanto nelle origini e nello sviluppo del diritto naturale “sofistico” (fondato sulla rilevanza antropologica e politica dell’idea classica di *forza* – da Hobbes correlata all’idea di *conatus*, in stretto riferimento all’“energia” e all’“impeto” di Galilei), con evidenti influssi dello stoicismo e dell’epicureismo. In questo modo Dilthey fa di Hobbes l’ideatore di un nuovo ed originale materialismo antropologico e politico in grado di rielaborare l’atomismo antico con il meccanicismo per mezzo degli strumenti forniti da Bacon, Descartes, Harvey e Galilei:

Hobbes prese le mosse dal concetto della ragion di Stato, svolto dal Machiavelli e dagli statisti veneziani, e rappresentato classicamente

<sup>27</sup> «Con Hobbes il materialismo attinge dalla progredita concezione dell’uomo la possibilità di sviluppare l’ardita speculazione greca sulla società, e specialmente il radicale diritto di natura dei sofisti e le incursioni naturalistiche, riunite in Lucrezio, nel campo della natura animale dell’uomo e della sua avanzata evolutiva verso la civiltà, ricavando da tale speculazione una teoria, fondata sui fatti reali della vita, secondo cui la coscienza umana e la società civile soggiacciono a leggi precise» (*op. cit.*, p. 142). Su questo punto cfr. anche *op. cit.*, pp. 277 ss.

<sup>28</sup> A questo proposito Dilthey parla dei meriti dell’antropologia hobbesiana evidenti «nella costituzione di un corpo di leggi che dominano il nesso causale della vita psichica, sicché i singoli stati dell’anima vengono derivati dal supremo principio di auto-conservazione insito in ogni essere psico-fisico che è condizionato dal mondo esterno e su questo reagisce» (*op. cit.*, p. 242).

giusto allora dal Richelieu come fortunato reggitore di un grande Stato. Nello scompiglio della guerra civile inglese, egli concepì il disegno di un nuovo diritto di natura, che avesse il suo centro nel potere e nella ragion di Stato. A Grotius, seguace della corrente sociale del diritto di natura, continuatore della teoria radicale di quel diritto, discepolo della Stoa, di Cicerone e della giurisprudenza romana, si contrapponeva così un sostenitore di quell'assoluto concetto di forza che era stato svolto per la prima volta dai sofisti greci. In tal modo Hobbes formulò i suoi primi concetti intorno alla natura dell'uomo e su di essi poi fondò il primo schema del suo diritto di natura. Ma poiché vedeva che attorno a lui tutte le correnti del diritto di natura si appellavano alle multilaterali esperienze sugli uomini e all'antropologia su di esse fondata, fu costretto a cercare più salde fondamenta per la teoria scientifica dell'anima. Egli fondò il suo concetto di una volontà statale unitaria sul nesso meccanico universale. E allora la sua scienza politica diventò la dinamica del grande corpo politico, il suo ideale politico si assommò in un sistema meccanico di funzionamento sicuro, che poteva giustificarsi solo considerando l'uomo come un meccanismo psicofisico. In tal modo l'antropologia assunse la forma di una costruzione dei fenomeni psicofisici fondata su pochi principi e regolata da leggi che governano meccanicamente i rapporti tra quei fenomeni: e questo modo di vedere ebbe poi la sua più elevata espressione nell'*Etica* di Spinoza<sup>29</sup>.

### 5. Ernst Cassirer

La dimensione logico-teoretica dell'interpretazione hobbesiana viene privilegiata anche nell'indagine sul problema della conoscenza nell'età moderna svolta da Ernst Cassirer<sup>30</sup>, che tut-

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 254.

<sup>30</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Cassirer, Berlin 1906 ss.; trad. it. *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1953, vol. II; ID., *Philosophie der symbolischen Formen. Band III: Phänomenologie der Erkenntnis*, Cassirer, Berlin 1929; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche. Vol. III. Fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966; ID., *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932; trad. it. *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1973; ID., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, E. Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1937; trad. it. *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1970; ID., *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, [1942], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961; trad. it. *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

tavia non dimentica del tutto le questioni più propriamente politiche (per esempio la natura "tipologica", e non "storica", della concezione hobbesiana dello stato naturale e del contratto sociale, poi ripresa nella *forma*, seppur criticamente nel *contenuto*, da tutta la tradizione della filosofia illuministica, da Rousseau *in primis*, ma anche da Condillac)<sup>31</sup> fondandole in ogni caso sulla sua filosofia naturale sperimentale e meccanicistica, di stretta osservanza galileiana. Il contributo originale di Hobbes risiede dunque nell'aver trasferito all'antropologia, all'etica e alla politica la concezione galileiana della fisica, con particolare riferimento alla causalità, alla calcolabilità e al movimento. Cassirer mira a 'sciogliere' la tradizionale corrispondenza tra il meccanicismo e il materialismo in Hobbes, visto che considera quest'ultimo 'solo' come una conseguenza del primo, fondato sul metodo galileiano e sulla logica nominalistica. Da Galilei – il fondatore della dinamica moderna – Hobbes ha tratto la necessità della costruzione di un *metodo* razionale, deduttivo e analitico, centrato sulla categoria della causalità e la cui forma logica risiede in un'argomentazione nominalistico-deduttiva che si fonda su un principio aprioristico (in quanto ipoteticamente costruito dal soggetto)<sup>32</sup>: «Ovunque si possa scomporre un tutto nelle sue parti e ricostruirlo di nuovo da queste, è dimostrato il dominio del pensiero; d'altro canto tutto ciò che si sottrae a questa rego-

<sup>31</sup> In rapporto all'idea hobbesiana (preilluministica) di contratto sociale, Cassirer svaluta decisamente l'importanza dello Stato come persona artificiale (e quindi dell'istituto della rappresentanza) in Hobbes, attribuendo statuto di *persona* 'indipendente' solo al singolo individuo e privando così la teoria hobbesiana del suo elemento più tipicamente moderno, cioè antitradizionale, sebbene lo stesso Cassirer non manchi di sottolineare la differenza tra concezione organica (medievale) e concezione meccanica (moderna) dello Stato. Proprio in conseguenza della svalutazione dell'elemento rappresentativo insito nella persona giuridica hobbesiana, Cassirer segue allora l'opinione tradizionale che vede in Hobbes il sostenitore dell'assolutismo (evidente nella sua teoria del *pactum unionis* inteso come contratto di pura sottomissione). Su questi temi cfr. E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., pp. 352 ss.

<sup>32</sup> Per lo Hobbes di Cassirer, la fisica riposa sulle basi logico-aprioristiche costituite dalla scienza geometrica del movimento dei corpi e della materia: «Poiché ogni sapere consiste nel riconoscere un determinato effetto dalle sue cause, e poiché inoltre le cause di tutte le cose singole risultano dalle cause delle cose universali o semplici, la conoscenza di queste ultime dovrà necessariamente costituire il punto di partenza» (E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 125).

la fondamentale del comprendere non potrà mai diventare un contenuto di conoscenza sicura»<sup>33</sup>. Ogni pensiero è un calcolo, inteso come una libera costruzione intuitiva che collega elementi secondo un ordinamento e una connessione determinati. In questo modo Hobbes determina i limiti che separano il sapere empirico dal sapere razionale, visto che la constatazione empirica (cioè soggettiva) di dati non può condurre a una vera conoscenza su base dimostrativa, mentre, al contrario, il razionalismo hobbesiano ha come scopo la conoscenza matematico-deduttiva dei corpi (naturali e politici), cioè di postulati logici dotati di solida e limitata estensione. L'analisi degli oggetti naturali si conclude nelle leggi matematico-geometriche del movimento, nelle quali la "causa" indica un complesso di condizioni, poste le quali è necessariamente data una certa conseguenza: la causa è la somma delle circostanze per la cui presenza un determinato effetto deve esser pensato come necessariamente esistente. Secondo Cassirer, in Hobbes la verità non risiede allora nelle cose e nella realtà esistente, ma nell'uso dei segni linguistici e delle parole, il cui valore consiste nell'essere prodotto di una convenzione che determina norme vincolanti, per quanto inizialmente fondate su una 'decisione' arbitraria: la verità non inerisce alle cose, ma ai nomi e al rapporto tra i nomi. Del resto, anche la verità dei concetti matematici riposa su un'universalità puramente verbale, il cui libero 'arbitrio' metodologico (dal carattere però universale e necessario)<sup>34</sup> costituisce l'argine di difesa della conoscenza concettuale dall'empirismo e dal dominio dei "fatti". La definizione della conoscenza prescinde da qualsiasi rapporto immediato con l'esistenza oggettiva<sup>35</sup>, perché essa non tratta

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>34</sup> Su questo punto Cassirer sviluppa un diretto parallelismo tra pensiero logico e pensiero politico in Hobbes: tanto nel campo teoretico, quanto nel campo politico, il filosofo inglese fa discendere il sapere da principi creati autonomamente, liberamente e 'arbitrariamente' (cioè su base convenzionale). Una volta stabilito, ciò che è prodotto in tal modo dalla ragione possiede tuttavia una validità illimitata e vincolante, fondata su una nostra libera decisione. Cfr. *op. cit.*, pp. 90-91.

<sup>35</sup> Cassirer stabilisce qui un diretto collegamento tra il "costruttivismo" hobbesiano e la sua teoria della *annihilatio mundi*: «Per giungere a una decisione sull'«essere» di una determinata figura, noi dobbiamo sempre ritornare all'atto della sua costruzione.

con le cose, ma con le loro rappresentazioni e con i loro nomi. Il nominalismo funge così da giustificazione della conoscenza razionale (con validità universale). Non a caso, Hobbes formula – su base decisamente antimetafisica – la definizione della filosofia a partire dalla supremazia e dall'esclusiva validità del concetto di causalità: la filosofia è allora la conoscenza della genesi degli effetti e dei fenomeni a partire dalle loro cause, cioè la conoscenza che mostra non solo il "che cosa" (cioè la struttura), ma anche il "perché" (cioè la causa):

Hobbes è il primo logico moderno che abbia dato pieno rilievo all'importanza della "definizione causale". E con ciò egli non crede di aver fatto soltanto una riforma logica, ma scorge in questo spunto nientemeno che una trasformazione dello stesso ideale della conoscenza filosofica. Egli rimprovera alla Scolastica di aver creduto che si possa comprendere l'essere intendendolo come solo essere, come un che di passivo con qualità e caratteri stabili. In questo modo le sfuggiva tanto la vera qualità della natura corporea quanto la vera qualità del pensiero: entrambe sono infatti concepibili soltanto nel moto. Noi comprendiamo soltanto ciò che facciamo sorgere davanti a noi [...]. L'uomo, quando vuole veramente conoscere, deve formare ciò che vuol conoscere, deve farlo procedere dai suoi singoli elementi [...]. Dove manca la possibilità di produrre una forma in via costruttiva, cessa anche la possibilità di conoscerla razionalmente, in modo rigorosamente filosofico<sup>36</sup>.

Dal punto di vista di questa concezione meccanico-causale della filosofia di Hobbes (che Cassirer dipinge come 'ingenuo' precursore della filosofia illuministica e di Kant, accusandolo di essere uno dei fondatori dello scetticismo moderno, visto che ha costruito un abisso "metafisico" tra verità e realtà), non esiste differenza tra la filosofia naturale e la filosofia civile. Entrambe sono scienze universali che si occupano della scomposizione e

Analogamente, dobbiamo concludere che sarà necessario prescindere coscientemente e intenzionalmente dal mondo reale, che ci circonda come un solido ed immutabile essere. Il mondo nella sua immediatezza non offre alcun punto di appoggio al pensiero, che con la libertà della sua astrazione deve negarlo per poterlo tanto più sicuramente riconquistare» (*op. cit.*, pp. 81-82).

<sup>36</sup> E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., p. 352.

della ricomposizione dei *corpi* (fisici e politici, cioè gli unici veri soggetti della filosofia) intesi come somma di movimenti e di “effetti” causali, la cui comprensione è possibile appunto solo per mezzo di un processo meccanicistico. Entrambe sono applicazioni del principio logico fondamentale, secondo cui la conoscenza è una definizione causale (cioè razionale e deduttiva) dei processi meccanici di scomposizione e ricomposizione. In questo senso, lo Stato non è altro che un corpo, cioè un oggetto particolare, a cui può essere applicato il metodo scientifico universale, cioè il metodo risolutivo-compositivo della fisica di Galilei, che permette a Hobbes di svincolarsi da ogni metodologia empirica, che lo avrebbe condotto a riconoscere una qualche verità alla concezione aristotelica dello *zoon politikon*<sup>37</sup>. Il radicalismo politico hobbesiano è dunque, agli occhi di Cassirer, prodotto del suo radicalismo logico-nominalistico. La centralità del metodo galileiano è in Hobbes evidente anche nell’analogia da lui costruita tra fisica e psicologia, il cui modello “naturalistico” (fondato sulla percezione) è costruito su quello della meccanica razionale: ogni fenomeno complesso viene così ridotto a un fenomeno fondamentale semplice da cui derivano tutti i contenuti e tutti i processi della coscienza. La conoscenza causale si incrocia qui con il procedimento della *costruzione* intellettuale consapevole, tanto in materia di filosofia naturale che di filosofia morale<sup>38</sup>. Anche in questo caso si dimostra che il pensare,

<sup>37</sup> «Hobbes non poteva nascondersi che l’uomo, dovunque lo si trovi nella natura e nella storia, ci si presenta sempre in qualche forma di comunità, e non come individuo isolato. Ma egli varca coscientemente questa barriera empirica. I vincoli effettivi delle forme primitive di vita comune [...] devono essere sciolti o addirittura tagliati, se vogliamo comprendere l’essere sociale e derivarlo dalle sue cause» (*op. cit.*, pp. 353-354).

<sup>38</sup> Per lo Hobbes di Cassirer l’uomo può comprendere solo ciò che ha prodotto e ha ‘collegato’ con la propria attività. Intorno al tema del “costruttivismo” (con particolare riguardo alla teoria della “definizione genetica” come forma di comprensione che procede attraverso la ricostruzione delle condizioni della produzione dell’oggetto conosciuto – teoria la cui conseguenza consiste nel rifiuto del metodo induttivo di Bacon) Cassirer individua una radice hobbesiana nella teoria della conoscenza di Spinoza: «Come Spinoza, così pure Hobbes dà un’importanza essenziale all’affermazione che noi comprendiamo veramente soltanto ciò che il nostro intelletto stesso produce, e che di conseguenza una scienza della natura esterna, e così pure della realtà politica e sociale, è possibile soltanto quando non ci arrestiamo alla semplice conoscenza recettiva degli

nello Hobbes di Cassirer, è sempre un calcolo, cioè un processo di astrazione concettuale e di isolamento dei singoli elementi, senza “qualità” particolari, dalla complessità del tutto: gli stessi contenuti psichici sono dunque *calcolo*, composti di somme e di sottrazioni complesse che noi costruiamo attraverso l’associazione e la scomposizione degli elementi.

### 6. Otto von Gierke

Malgrado l’importanza delle interpretazioni antropologiche ed epistemologiche di Hobbes proposte da Lange, Dilthey e Cassirer, la fortuna di Hobbes in Germania è legata soprattutto alla dimensione *politica* del suo pensiero. Non a caso, allora, Hobbes riveste un ruolo importante nella ricostruzione storica delle teorie giusnaturalistiche elaborata da Otto von Gierke nel suo volume dedicato a Johannes Althusius<sup>39</sup>. Non è questo il luogo per un’attenta discussione della posizione antipositivista e antiformalistica di Gierke, in favore di una rielaborazione critica dello *storicismo* di Savigny, da cui il giurista del *deutsche Genossenschaftsrecht* assume senz’altro la polemica antidualistica contro l’astratto e atomistico razionalismo illuministico, accentuandone la contrapposizione tra diritto sociale e diritto individuale, ma tuttavia cercando di conservare – anche in chiave ‘nazionalistica’ – un delicato equilibrio tra autorità e libertà che sarebbe stato caratteristico del diritto germanico (anche quello di ispirazione giusnaturalistica) tra medioevo ed età moderna, allo scopo di recuperare un modello di Stato (*Ständestaat*) composto da associazioni intermedie tra l’individuo e la

oggetti singoli, ma quando facciamo sorgere da principi di pensiero originari un determinato complesso di problemi e di fatti. Una conoscenza dimostrativa e “a priori” sussiste così, tanto nel campo della geometria quanto in quello del diritto, solo in quanto siamo noi stessi che abbiamo costituito tanto le figure della geometria quanto i fondamenti del diritto, cioè le leggi e i contratti» (E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 123).

<sup>39</sup> Cfr. O. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Koebner, Breslau 1880 (Marcus, Breslau 1902; 1913<sup>3</sup>); trad. it. *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, Einaudi, Torino 1943.



sovranità – senza però inclinazioni idealistiche (in senso hegeliano), né organicistiche, in quanto sostenitore non solo dello Stato costituzionale di diritto, ma anche della persona giuridica ‘artificiale’. Da questo punto di vista, è possibile comprendere il ruolo di ‘bersaglio’ critico giocato da Hobbes – il teorico radicale della sovranità indivisa e della personalità giuridica dello Stato, maestro di Spinoza e di Rousseau – nella ricostruzione gierkiana delle teorie moderne del diritto naturale e della teoria dello Stato, inteso come formazione politica creata direttamente dal contratto tra individui *perfettamente isolati*. In quanto critico dell’idea di diritto inteso come ‘creazione’ dell’*individuo* nelle sue relazioni intersoggettive *presociali*, Gierke non può accettare l’idea hobbesiana dello stato di natura<sup>40</sup>, né quella della sovranità<sup>41</sup>, e nemmeno quella del contratto sociale<sup>42</sup>, la cui costruzione individualistica impedisce sia la definizione di una personalità giuridica del popolo, sia il mantenimento di un diritto di resistenza individuale e/o collettivo. Malgrado il riconoscimento del carattere individualistico del pensiero hobbesiano – e, anzi, proprio a causa di questo –, Gierke sottolinea dunque, seguendo la ‘tradizione’, il carattere assolutistico dello Stato-Le-

<sup>40</sup> «Hobbes cercò per primo di sconfiggere il diritto naturale sul suo terreno e con le sue stesse armi. Infatti egli abbassò il diritto prestatuale dello stato di natura a un “jus inutile” che in realtà non era neppure l’embrione di un diritto; fece scomparire completamente nello Stato – dal quale soltanto, attraverso l’imperativo e la coercizione, sorgeva il diritto – ogni diritto che non ne derivasse direttamente; rifiutò assolutamente ogni idea di un obbligo giuridico del potere statale, la cui decisione sovrana era al di sopra dei concetti di diritto e di torto. Con questa emancipazione dello Stato da tutto il diritto posto prima e sopra di esso, l’assolutismo aveva raggiunto il suo ultimo scopo» (*op. cit.*, p. 228).

<sup>41</sup> Agli occhi di Gierke, Hobbes porta il concetto di sovranità all’estremo limite della sua estensione e della sua intensità, definendolo lo “jus ad omnia” del *Dio mortale*: «Sorge così quel potere sovrano onnicomprensivo, illimitato e irresponsabile, che assorbe personalità, proprietà, diritto, coscienza e religione dei sudditi, libero da ogni legge, da ogni contratto e da ogni dovere, che non riconosce altro giudice all’infuori di se stesso. Esso è uguale in ogni forma di Stato e si concentra tutto necessariamente in un solo punto, ed esso solo è la fonte di ogni altro potere comunque esistente. Davanti ad esso tutti i sudditi e le loro associazioni sono uguali in diritto, o meglio egualmente privi di diritti. Ogni limitazione imposta dalla costituzione è incompatibile col concetto stesso di sovrano» (*op. cit.*, p. 142).

<sup>42</sup> Sulle conseguenze assolutistiche della ridefinizione hobbesiana del *pactum subjectionis* in “patto di unione” cfr. *op. cit.*, pp. 84-85.

viatano, la cui onnipotente sovranità non è ‘solo’ formale, ma anche materiale, tesa a eliminare qualunque traccia di rappresentanza federale e di tutela dei corpi intermedi attraverso una critica ‘interna’ alla tradizione del diritto naturale e della personalità collettiva reale:

La personalità dello Stato secondo Hobbes non è altro che la personalità del principe secondo l’antica dottrina, intesa in senso assolutistico e meccanicistico. Hobbes è sempre profondamente individualista, e tale individualismo è la fonte della sua concezione della soggettività giuridica delle corporazioni e dello Stato che egli intende come un corpo gigantesco, secondo l’immagine del Leviatano, spingendo fin nei dettagli l’analogia con un essere vivente: ma il cosiddetto organismo risulta in definitiva un mero meccanismo e l’essere vivente un semplice automa [...]. Perciò soltanto gli individui sono e restano persone reali; alle corporazioni e allo Stato spetta solo la qualità di “persona civilis”, vale a dire di “persona artificialis” di un “corpus fictitium” [...]. Dal momento che la personalità di qualsiasi corpo e quindi anche dello Stato può esser soltanto unica, la persona dell’“unus homo vel unus coetus” innalzata a “persona rappresentativa” assorbe senza residui ogni concepibile personalità della collettività, la quale è persona soltanto nel sovrano e per il sovrano, ed è una semplice moltitudine di singoli senza di lui<sup>43</sup>.

Lo Hobbes di Gierke, lungi dall’essere un anticipatore dello Stato costituzionale moderno, è un difensore della sovranità assoluta e della sua prerogativa di fronte ai diritti dell’individuo (per esempio, di fronte al diritto di riunirsi in associazioni fornite di potere sociale)<sup>44</sup>; diritti che per Gierke possono risultare effettivi solo attraverso la salvaguardia dei diritti del popolo e la tutela delle prerogative dei ceti e delle corporazioni, più in generale dei corpi intermedi dotati di un’esistenza originaria e indipendente rispetto allo Stato. In caso contrario – ed è proprio il caso di Hobbes – ogni forma di *potestas* viene per Gierke attribuita e determinata dallo Stato; e allora la competenza e la prerogativa di ogni corpo intermedio risulta essere rigorosamente

<sup>43</sup> *Op. cit.*, pp. 148-149.

<sup>44</sup> Per la critica gierkiana della teoria dei *systemata subordinata* in Hobbes cfr. *op. cit.*, pp. 191-192.

delimitata (sia temporalmente che spazialmente, per non parlare dei contenuti) dall'autorità statale, non certo dall'incarico ricevuto (in forma di "mandato") dalla collettività.

### 7. Max Horkheimer

Un capitolo particolare della fortuna hobbesiana in Germania tra le due guerre è dato dalla presenza del filosofo inglese nei pensatori dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte, in particolare in Max Horkheimer e Franz Borkenau che, attraverso un ripensamento critico del marxismo, per vie diverse indicano come la storiografia possa fungere da fondazione della teoria. In questo caso non è in discussione un'analisi filologica del testo hobbesiano, bensì un più generale discorso sui caratteri della società e della politica moderna intentato attraverso una ricostruzione storiografica di alcuni passaggi-chiave del pensiero moderno, da Horkheimer identificati nel pensiero di Machiavelli, di Hobbes, degli utopisti (Thomas More e Campanella), di Vico e di Hegel. Horkheimer, del resto, chiarisce l'obiettivo in qualche modo 'politico' della sua ricerca (cioè la stretta correlazione tra analisi storica e ricerca teorica sul presente) già nella *Premessa* al suo piccolo volume del 1930<sup>45</sup> sulla filosofia borghese della storia, dove emerge in modo prorompente – soprattutto a proposito di Hobbes e della fondazione della società borghese – la questione dell'*ideologia* intesa non 'solo' come strumento della lotta sociale, ma anche e soprattutto come relazione tra concezioni dominanti e struttura socio-economica. Nella lettura hobbesiana

<sup>45</sup> Cfr. M. HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1930; trad. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino 1978. Sulla relazione tra teoria e storiografia può essere utile citare il seguente passaggio autobiografico horkheimeriano: «Questo saggio è frutto di alcuni studi che ho svolto al fine di fare chiarezza in me stesso. Essi non miravano a raggiungere nuovi risultati filologici di ricerca. L'autore è convinto che anche la riflessione attuale sulla storia si intreccia con ampi contesti storici le cui radici vanno ben al di là del presente. Ciò lo ha indotto a ricercare alcune concezioni tradizionali, rilevanti per la comprensione della problematica della filosofia della storia nel presente, in passate configurazioni particolarmente importanti, al fine di apprenderne qualcosa di concretamente utilizzabile» (*op. cit.*, p. XIII).

di Horkheimer, concentrata in particolare sul *De cive* e sul *Behe-moth*, possono essere individuati alcuni caratteri specifici: in primo luogo, l'attribuzione a Hobbes di una filosofia borghese della storia ad indirizzo materialistico (i cui ulteriori rappresentanti sarebbero Machiavelli, Spinoza, Bayle, Mandeville, Holbach, Helvetius e Condorcet); secondariamente, la concezione "ideologica" della teoria politica hobbesiana intesa – in forma preilluministica e anticipatrice dell'economia politica classica – come espressione degli interessi della borghesia inglese in ascesa, agli albori di un nuovo ordine. Più tradizionali risultano invece sia la definizione della politica hobbesiana nei termini di "assolutismo", sia l'impianto meccanicistico della filosofia (naturale e politica) hobbesiana che Horkheimer disegna in diretta discendenza da Bacon e da Galilei, declinando il materialismo in "corporismo" e definendo l'antropologia come una scienza delle cause fisiche. Ma è proprio nell'impianto meccanicistico hobbesiano (e in particolare nella sua concezione della libertà dell'*agire*, costruita attraverso il determinismo causale, cioè attraverso la negazione del libero arbitrio) che Horkheimer individua il carattere tipicamente ideologico della teoria politica di Hobbes, in particolare dovuto alla sua *astrattezza* ricalcata sul modello della fisica<sup>46</sup>; e tutto ciò malgrado l'analisi hobbesiana – quasi prehegeliana – della libertà nelle figure del signore e del servo miri a «conducerci verso la realtà», «sottolineando soprattutto le diversità della situazione sociale», visto che «nella realtà sociale ciò che conta è questa differenza»<sup>47</sup>. Da questo punto di vista, diventa del tutto comprensibile la critica (abbastanza tradizionale per un pensatore di estrazione marxista) dell'uomo hobbesiano inteso come *individuo isolato*: «A partire dal concetto di individui isolati, le cui caratteristiche Hobbes, in consapevole analogia con le qualità dei corpi inorganici, concepisce come eterne e immutabili, si spiegherebbero tutte le trasformazioni sociali che si

<sup>46</sup> Intorno al parallelismo horkheimeriano tra scienza politica e scienza naturale in merito alla questione dell'astrazione dalle concrete relazioni sociali (evidente nella considerazione 'atomistica' degli individui nello stato di natura) in Hobbes cfr. *op. cit.*, pp. 34 ss.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 34; ma più estesamente cfr. pp. 30-37.

producono nello stato, nella politica e nella religione, nella morale e nel diritto [...]. L'antropologia hobbesiana si fonda sull'idea centrale che tutti gli slanci in base ai quali noi agiamo, sono effetti rigorosamente necessari di processi meccanici che si producono nel nostro corpo e nel mondo esterno»<sup>48</sup>. In questo modo Hobbes, agli occhi di Horkheimer, può presentarci lo Stato come il risultato deduttivamente necessario delle disposizioni degli individui. Malgrado il carattere assolutistico della dottrina politica hobbesiana, Horkheimer sottolinea come Hobbes sia, insieme agli altri classici rappresentanti della teoria del contratto sociale e del diritto naturale (da Grotius a Pufendorf, da Wolff a Rousseau), un filosofo della borghesia, visto che il sovrano leviatanico, pur non essendo limitato da alcun diritto borghese, è pur sempre creato non solo per garantire la pace e la vita, ma anche e soprattutto per assicurare sviluppo economico, benessere e felicità (in senso preutilitaristico). Il conflitto tra le teorie politiche medievali sul "diritto divino dei re" e le teorie politiche moderne sul diritto naturale e sulla sovranità popolare – conflitto che la vicenda biografica di Hobbes rappresenta al massimo grado – 'riflette' allora un conflitto di interessi materiali, di opposte rivendicazioni di ceti e di classi: in una parola, la corporazione contro la manifattura. Da questo punto di vista, dunque, nello Hobbes di Horkheimer individualismo e assolutismo convivono sulla base di una concreta considerazione dell'interesse materiale della borghesia in ascesa<sup>49</sup> – considerazione che però il successivo sviluppo del capitalismo renderà 'inattuale':

La dottrina borghese secondo cui il bene dello Stato sarebbe la legge suprema, ha in Hobbes un significato che gli sviluppi più recenti hanno profondamente modificato. Se allora l'accento era posto essen-

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 31.

<sup>49</sup> Da notare come, molti anni dopo, Horkheimer (insieme a Adorno) ritornerà sul legame tra Hobbes e la prima borghesia, accentuando la dimensione 'catastrofica' presente nell'ideologia egoistica del soggetto, cioè nel principio di autoconservazione elevato a massima sociale nella "libera economia". Cfr. M. HORKHEIMER und Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Querido-Verlag, Amsterdam 1947; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, pp. 95 ss.

zialmente sul fatto che bisognava promuovere il bene dello Stato, perché solo così si sarebbe potuto assicurare il bene dei singoli, quella concezione etica oggi invece significa spesso che, rispetto alla totalità, il singolo non significa nulla, e che per essa deve anzi sacrificare se stesso e la propria vita. La ragione di questo mutamento di funzione del concetto di bene dello Stato, di questa reificazione e assolutizzazione del concetto di Stato, va ricercata anzitutto nella circostanza che ai tempi di Hobbes le richieste statali e legislative della borghesia andavano sostanzialmente nel senso di un miglioramento della condizione materiale della stragrande maggioranza di quella società. Nel successivo svolgimento storico interesse statale e interesse generale sono stati spesso concetti assai poco equivalenti. Così anche la richiesta di impegnarsi per lo Stato è stata spesso difficile da motivare mediante l'identità con gli interessi reali del singolo<sup>50</sup>.

Horkheimer non si preoccupa dunque di distinguere 'solo' lo Stato dalla società, ma soprattutto di sottolineare il carattere ideologico dell'idea di Stato inteso come "unità indifferenziata della nazione", come "sintesi delle diverse classi sociali" e dei loro rispettivi interessi. In questo senso, l'operazione filosofica di Hobbes a salvaguardia degli interessi della borghesia viene da Horkheimer definita come frutto di una consapevolezza ancora "ingenua" della contraddizione sociale, perché «non risulta da una riflessione consapevole del proprio scopo, ma è l'effetto di un meccanismo psicologico operante a livello sociale»<sup>51</sup>. In Hobbes – più che in Machiavelli – agiscono dunque forme (non solo premarxiane, ma anche antimarxiane) di *naturalizzazione* della struttura dello Stato attraverso il mascheramento degli interessi concreti, che impedisce di comprendere la storicità del conflitto sociale:

Il mito contrattuale impedisce di comprendere che questi interessi non sono unitari, ma possono scindersi e mutare, cosicché da espressione oggettivamente *generale* di interessi lo Stato può trasformarsi in un'espressione *particolare* di interessi [...]. Hobbes ignora completamente le trasformazioni che si producono nel fondo della vita sociale, e fonda invece la fede, nel frattempo ulteriormente consolidata, nel-

<sup>50</sup> M. HORKHEIMER, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., p. 39.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 40.

l'eternità della situazione proclamata dai teorici filosofici dello Stato<sup>52</sup>.

Tale processo di naturalizzazione si dimostra evidente, agli occhi di Horkheimer, anche nell'analisi hobbesiana del problema dell'*ideologia*<sup>53</sup>, la cui essenza è 'ridotta' a necessario strumento di dominio, in grado di favorire l'azione e gli interessi dei governanti attraverso l'inganno, l'astuzia e lo sfruttamento dell'ignoranza e della superstizione popolare nelle materie etiche e religiose. La teoria hobbesiana in materia di ideologia si presenta dunque come una teoria universale, valida per tutte le epoche e per tutte le latitudini, vista la sua riduzione a strumento del potere di volta in volta esistente. Ed è allora per questo che lo Stato borghese deve utilizzare, mettendoli al proprio servizio, gli strumenti di governo sociale offerti dall'ideologia (di qui l'importanza assunta, nel pensiero hobbesiano, dalla riforma delle università intese come "vivai" delle concezioni dominanti da un lato, e dal controllo politico del culto e delle credenze religiose dall'altro)<sup>54</sup>. Malgrado ciò, Horkheimer sottolinea – proprio come faranno Strauss e, soprattutto, Schmitt – come in Hobbes sia evidente la distinzione tra "interno" ed "esterno": il filosofo inglese è infatti ben consapevole del fatto che la dimensione ideologica "esterna" prima o poi si svuota di senso e perde di efficacia politica, generando un'esplosiva dialettica storica, se l'"interno" acquista progressivamente una sempre maggiore efficacia pubblica attraverso una critica generalizzata delle idee dominanti. In questo senso, allora, Horkheimer sottolinea come nel pensiero hobbesiano in particolare (ma più in generale in tutto il pensiero illuministico) la dimensione ideologica non venga occupata tanto dalla sfera religiosa e dalle credenze popolari indotte, quanto – soprattutto – dalla stessa *ragione* che, di

<sup>52</sup> *Op. cit.*, pp. 40-41, corsivo mio.

<sup>53</sup> Da sottolineare come, nell'analisi di questo tema, si confermi l'approccio di tipo non-filologico al testo hobbesiano da parte di Horkheimer, visto che Hobbes non ha mai usato il termine "ideologia", peraltro non ancora esistente. Con "ideologia" in Hobbes, Horkheimer intende un «insieme delle convinzioni dominanti in un determinato periodo all'interno di una determinata società e atte a conservare la forma di tale società» (*op. cit.*, p. 48).

<sup>54</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 42 ss.

nuovo, *naturalizza*, ipostatizzandola in un eterno presente, una realtà sociale la cui essenza è invece del tutto *storica*:

Per Hobbes [...] la ragione consiste in una serie di conoscenze che possono essere accresciute in ogni istante sulla base dell'esperienza o del pensiero logico deduttivo; ma gli elementi di questa serie sarebbero fissati una volta per tutte, e una volta trovati non dovrebbero più essere messi in discussione. Esiste quindi non solo un concetto assolutamente valido di natura, ma anche un concetto di moralità e di vero interesse di tutti gli uomini generalmente valido nel tempo e nello spazio; tutte le categorie riferite all'idea della società e dello Stato, riconosciute giuste una volta per tutte, sono pensate come perenni. La storia si presenta allora essenzialmente come il processo in cui l'umanità acquista il pieno possesso della ragione; con esso sarebbe senz'altro creato anche il miglior ordinamento della società, al quale si aspira come a uno stato finale. Poiché questo viene determinato secondo i principi del diritto naturale – mantenimento del bene comune attraverso l'operare sicuro dei singoli egoismi – e poiché questi principi formulano l'essenza della società borghese, oggettivamente questa teoria significa una concezione della storia come progresso verso l'ideale della società borghese con il suo ordinamento proprietario e la libera concorrenza<sup>55</sup>.

La razionalità e la verità in Hobbes rimangono dunque, eternamente, le stesse, statiche fin dall'inizio (e in questo la ragione hobbesiana dimostra una certa affinità con la rivelazione): la razionalità e la verità sono infatti intangibili rispetto al processo storico, e per questo la filosofia borghese della storia elaborata da Hobbes considera perenne e definitiva la propria dottrina della natura e della società, dimostrandosi così incapace di comprendere la scienza e l'ideologia nel loro ruolo storico<sup>56</sup>. La filosofia del materialismo borghese – al contrario del *materialismo storico*<sup>57</sup> – si pone così in netto contrasto con tutto il mondo

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 49.

<sup>56</sup> Tra l'altro Horkheimer precisa come «la scoperta del carattere storicamente condizionato di una teoria non si identifica mai con la dimostrazione che essa è ideologica. A tal fine occorre invece la dimostrazione assai complicata della sua funzione sociale» (*op. cit.*, p. 54n).

<sup>57</sup> Per l'interpretazione horkheimeriana del metodo dialettico del materialismo storico cfr. *op. cit.*, pp. 52 ss.

temporale e spaziale, rinunciando inoltre a comprendere sistematicamente la questione dell'ideologia a partire dalla struttura economica della società, accontentandosi di spiegazioni psicologiche 'individuali' e di categorie acriticamente atemporalmente che ipostatizzano la ragione borghese come ragione eterna.

#### 8. Franz Borkenau

Di carattere *sociologico* è anche l'interpretazione hobbesiana fornita da un altro membro dell'*Institut für Sozialforschung*, Franz Borkenau, che mira a costruire una storia generale del pensiero moderno centrata sul tema dell'immagine borghese del mondo utilizzando una pluralità di livelli di indagine (economica, sociale, scientifica, filosofica, politico-giuridica ecc.) e una metodologia marxiana rivisitata in chiave non deterministica e antieconomicistica (dove non si intravede 'solo' l'influenza di Lukàcs, ma anche quella di Dilthey e di Weber)<sup>58</sup>. Agli occhi di Borkenau, il meccanicismo del XVII secolo non è ancora compiutamente il *Weltbild* del capitalismo, ma rappresenta la forma di pensiero tipica del periodo di *transizione* dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo: è dunque evidente che, anche in questo caso, la ricerca storica non persegue affatto un 'semplice' obiettivo storiografico, ma intende discutere il rapporto tra "ambito della soggettività" (immagine del mondo, *Le-*

<sup>58</sup> Cfr. F. BORKENAU, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Alcan, Paris 1934; trad. it. *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 431-472. Sembra doveroso segnalare, però, che questa opera di Borkenau, pur essendo stata finanziata e pubblicata dall'Istituto di Francoforte, fu accolta molto freddamente da Horkheimer («L'autore si assume la responsabilità esclusiva dei metodi adottati e dei risultati conseguiti»: cfr. *op. cit.*, p. 2). Una severa critica fu rivolta a Borkenau anche da un altro membro dell'Istituto: cfr. H. GROSSMANN, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», IV, 1935, pp. 161-231; trad. it. in *Manifattura, società borghese, ideologia*, a cura di P. SCHIERA, Savelli, Roma 1978, pp. 65-136. Per i primi riferimenti storico-critici sull'interpretazione hobbesiana di Borkenau cfr. G. MARRAMAO, *La formazione del "Weltbild" moderno tra filosofia politica e sociologia critica: il tentativo di Franz Borkenau*, in F. BORKENAU, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, cit., pp. XI-LXIV.

*bensanschauung* ecc.) e "ambito dell'oggettività" (struttura della vita materiale, sistemi di produzione, scienze della natura ecc.) nella costituzione della moderna ideologia borghese, con particolare riferimento al ruolo della manifattura nei processi di produzione e all'unità costitutiva del suo "sistema" unitario del sapere filtrato nel concetto matematico-meccanicistico di legge naturale. All'interno di questo grande quadro dedicato alla correlazione (di tipo analogico e metaforico) tra processi della manifattura e immagine meccanicistica del mondo, la figura di Hobbes gioca un ruolo di primo piano. Materialista e meccanicista, razionalista e determinista, ma allo stesso tempo *calvinista*, il filosofo del *Leviathan* elabora una "dottrina sociologica dello Stato" che, attraverso il suo concetto coerentemente borghese di sovranità "intramondana"<sup>59</sup>, non rappresenta la dottrina 'solo' di una classe borghese, ma di una *nazione* borghese, la cui concreta unità tuttavia non fu garantita, nell'Inghilterra del XVIII secolo, dall'onnipotenza formale della teoria politica, ma dalla reale unità di *interessi* di tutti i gruppi e istituzioni che partecipavano al governo. Nell'interpretazione di Borkenau, dunque, Hobbes è il teorico dell'"assolutismo borghese" che "positivizza" formalmente il diritto naturale, allo scopo di istituire in via teorica un'equazione tra condizione di inimicizia nello stato naturale e condizione di lotta concorrenziale (sia tra individui che tra partiti) nello stato civile, "naturalizzando" l'antagonismo sociale, fino a 'dimostrare' – a partire dal presupposto pessimistico del *bellum* – la necessità della sovranità, riducendo la vita sociale a rapporti di dominio. Di qui la necessità di procedere a un 'inquadramento' sociologico di Hobbes all'interno dei con-

<sup>59</sup> Borkenau individua lo stretto nesso esistente tra teoria della sovranità e società capitalistica: «La sovranità è l'essenza di ogni stato borghese, poiché la nascita della sovranità significa la separazione dell'investitura statale dalla proprietà feudale, la scomparsa di tutti i diritti ineliminabili contro lo Stato, la possibilità di rivoluzionare in ogni momento il diritto in maniera corrispondente al sempre rivoluzionario sviluppo capitalistico, e l'ampia unitarietà e prevalenza del governo centrale nei confronti dei privilegi corporativi e locali: in una parola, il lato politico della genesi della società capitalistica» (*op. cit.*, p. 433). Da tenere presente inoltre che Borkenau sottolinea anche lo stretto nesso tra teoria della sovranità, determinismo (negazione del libero arbitrio) e calvinismo in Hobbes determinato dall'idea di corruzione della natura umana.

flitti sociali e politici del suo tempo tra realisti, presbiteriani e indipendentisti: «La questione è capire come mai il coerente rappresentante dell'idea borghese di Stato poté essere contemporaneamente un ideologo della monarchia reazionaria degli Stuart»<sup>60</sup>. In ogni caso, Hobbes non è il difensore di un'idea astratta di sovranità, ma l'ideologo dell'ala borghese conservatrice all'interno della *landed gentry* che intende 'depurare' la politica assolutistica dalle tendenze paternalistiche, lasciando così la vita spirituale (e religiosa) e la vita economica fuori dalla regolamentazione statale, allo scopo di fondare una politica non normativa, allo stesso tempo liberale e autoritaria<sup>61</sup>. In questo modo la vita sociale può esplicarsi liberamente e automaticamente all'interno di una legislazione essenziale: lo Stato deve vigilare solo affinché vengano rispettati i contratti sorti, nella società civile, dalla lotta per l'autoaffermazione degli individui e delle classi. A questo scopo Hobbes, nell'interpretazione borke-nauiana, «deve dimostrare l'esistenza di un nesso causale eterno ed immutabile che conduce alla sovranità. *La dottrina intramondana della sovranità richiede una dottrina causal-efficiente della società*»<sup>62</sup>. Tuttavia, la costruzione razionale della sovranità indivisa ("antifeudale") non serve 'solo' come meccanismo che mette un freno alla malvagità "individualistica" e "concorrenziale" della natura umana, 'libera' da ogni rapporto sociale a carattere cooperativo: essa corrisponde soprattutto ai problemi posti dalle lotte tra i partiti, cioè dalla lotta di classe:

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 439.

<sup>61</sup> Questa contraddizione tra libertà e autorità, o meglio tra liberalismo e sovranità attraversa tutta l'interpretazione hobbesiana offerta da Borkenau: «Il liberalismo insegna, a sostegno della sua politica di circoscrizione del potere statale, l'armonia degli interessi e pone quindi in primo piano l'interesse economico, che prevale nettamente su quello politico, di potere. I sostenitori della sovranità devono invece prendere le mosse dalla insopprimibilità delle lotte per il potere e insegnare, quindi, la disarmonia degli interessi. In Hobbes [...] questa volontà di potenza non viene attribuita a gruppi sociali con interessi antagonisti. L'aspirazione al potere viene attribuita agli *individui* [...]. Qui sta la radice dell'originale concezione della *vita sociale* come lotta *individuale* per il potere [...]. In Hobbes la volontà di potenza è l'istinto più immediato che, lungi dall'essere imposto dal bisogno ad un individuo originariamente pacifico (liberale), coincide con la natura immediata dell'uomo» (*op. cit.*, p. 453, corsivo mio).

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 450.

La semplice libera concorrenza non solo non conduce all'assunzione di uno stato di pura forza, ma anzi lo contraddice: esso infatti presuppone basilari istituti giuridici, la proprietà e la sicurezza del contratto [...]. Questa tendenza al liberalismo economico è presente anche in Hobbes: l'esclusiva considerazione della concorrenza tra borghesi conduce al liberalismo. Ma a questa tendenza se ne intreccia un'altra. Il capitalismo distrugge non soltanto l'associazione cooperativa, ma anche quella corporativa, sostituendo agli *Stände* le classi [...]. L'hobbesiano "bellum omnium in omnes" corrisponde quindi non tanto alla lotta concorrenziale limitata e regolata [...] quanto piuttosto alla lotta di classe, in cui le parti avverse vengono tenute a freno dal potere della classe dominante e dal suo parziale riconoscimento da parte dei dominati. Dalla necessità della lotta di classe nasce la necessità della sovranità statale<sup>63</sup>.

Dato che la guerra civile è il peggiore di tutti i mali, la sovranità hobbesiana ha il compito specifico di reprimere la lotta di classe. Ma, naturalmente, un pensatore borghese come Hobbes non è in grado, nell'interpretazione di Borkenau, di penetrare il carattere di classe delle lotte partitiche<sup>64</sup>: non a caso, il *bellum* hobbesiano nasce dalla mescolanza dei caratteri della lotta concorrenziale tra gli individui con quelli della lotta di classe, che viene così degradata a ricerca degli interessi materiali individuali. La teoria della sovranità hobbesiana riconosce dunque (in modo "ideologico") solo il motivo dell'*egoismo*, sia a livello individuale che sociale, filtrato attraverso l'affermazione dell'ineliminabilità e dell'esclusività degli istinti materiali e della lotta per il potere. Ma è su questo punto che Borkenau concentra la propria attenzione, parlando di "antinomia" del razionalismo borghese sul diritto naturale che sfocia nel paradosso della

<sup>63</sup> *Op. cit.*, pp. 450-451.

<sup>64</sup> Su questo punto, relativo alla questione dell'ideologia, Borkenau si richiama esplicitamente allo studio hobbesiano di Horkheimer. Per Borkenau il filosofo del *Leviatban* dà origine alla teoria illuministica delle ideologie dichiarando che ogni concezione sociale e politica è prodotta da un calcolato interesse alla conquista del potere: «La caratteristica della sociologia illuministica degli interessi risiede nel fatto che essa, ai fini dell'occultamento della lotta di classe, deve ridurre il sociale a individuale, in maniera che tutte le lotte di potere appaiano come il prodotto dell'egoismo e dell'avidità individuale» (*op. cit.*, p. 454).

sovranità come finzione giuridica: a partire dal principio individualistico hobbesiano (cioè dalla sua teoria della naturale eguaglianza tra gli uomini), da un lato la sovranità, nella misura in cui è dominio *reale* sugli uomini spinti da eterna inimicizia, è impossibile; dall'altro essa, nella misura in cui si basa solo sulla libera convinzione e scelta dei cittadini, è superflua. All'interno della teoria hobbesiana della legge naturale vengono infatti conservate due concezioni opposte (l'asocialità della vita naturale *vs.* la socialità della vita civile) la cui unione è cercata nella deduzione delle norme dalla pura dedità della natura umana. In Hobbes falliscono però i due tentativi, reciprocamente opposti, di giustificazione della sovranità: né il potere può essere fondato fattualmente (*pena* lo svelamento della componente ideologica del dominio assoluto), né il diritto può essere fondato su un contratto che dà luogo a una finzione giuridica. Nello Stato hobbesiano dunque non governa il sovrano in virtù di una finzione giuridica, ma un gruppo di interesse in forza della reale superiorità dei suoi strumenti di potere<sup>65</sup>. La considerazione di questa antinomia nel pensiero hobbesiano conduce Borkenau a criticare la matrice empirista e sensista con cui spesso è stato etichettato il filosofo del *Leviathan*:

Dalla fatticità del dato, Hobbes deduce necessità logiche. Esse non sono però, dapprima, necessità ontologiche, bensì normative. Nello stesso Hobbes, dietro la costruzione statutale scientifico-naturale si fa dunque strada l'autonomia delle norme. Solo che [...] queste norme non sono di una qualche evidenza immediata, ma devono essere dedotte dalla rilevazione concettuale dell'esistente [...]. A differenza di Descartes [...], Hobbes cerca di costruire l'evidenza a partire dalla realtà [...]. Il razionalismo protestante, pessimistico, di Hobbes deve, *deducendo* l'assolutismo, conservare la contingente fatticità delle cose in quanto, senza una concezione pessimistica del mondo, non può darsi alcuna fondazione intramondana della sovranità; ma allo stesso tempo vuol logicizzare questa contingenza, poiché l'assoluta vigenza della sovranità presuppone norme universalmente umane, logicamente cogenti<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 457-458.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 460.

Fallisce così il tentativo hobbesiano di dimostrare la necessità naturale del contratto sociale e della sovranità, di costruire cioè un sistema razionale di norme deducibili universalmente, *more geometrico*, dalla malvagità degli istinti materiali e naturali (con particolare riferimento alla tendenza naturale e illimitata al potere). Agli occhi di Borkenau, questo "salto logico" non è causato tanto dalla 'confusione' hobbesiana tra giusnaturalismo e contrattualismo intorno alla questione della *contingenza*, ma soprattutto dalla duplicità del concetto hobbesiano di *natura*, a metà tra empirismo e razionalismo, tra naturalismo e positivismo, tra sensismo e meccanicismo, tra materialismo e logicismo: «La natura è talora puro accadere contingente, determinato in modo meramente causale, e tal'altra norma razionale: e ciò in quanto le norme da dedurre non concordano minimamente con i fini istintuali»<sup>67</sup>. Non a caso, allora, la legge naturale svolge un ruolo determinante nella filosofia politica di Hobbes, al contrario di quanto avviene nella sua filosofia naturale, il cui centro non si trova certo in una qualche concezione razionalistica della natura, ma nel materialismo meccanicistico che esclude l'idea di un ordine conforme a natura e che mira unicamente a dimostrare l'effettualità dei soli istinti fisici e materiali, cioè predatori, dell'uomo. La scienza naturale hobbesiana non è dunque fondativa della sua filosofia politica (o "sociologia"), se non in un senso 'negativo', in quanto 'dimostra' la necessità del materialismo, mirando a giustificare non solo il presupposto fattuale e contingente della sua antropologia politica pessimistica, ma anche il prodotto necessario e logico della sua teoria della sovranità, lo Stato. Agli occhi di Borkenau, Hobbes si dimostra pertanto essere il primo coerente pensatore della società capitalistica e del materialismo borghese, soprattutto là dove cerca di fondare sul pessimismo antropologico, in modo dimostrativo – attraverso la saldatura tra materialismo fisico e razionalismo epistemologico evidente nella sua teoria della causalità meccanica –, l'antagonismo

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 462. In altro luogo Borkenau prosegue: «Tutta l'immagine hobbesiana della natura consiste in una serie di confusi tentativi, da un lato di conservare la contingenza e la materialità sulla base del più rigoroso sensismo e nominalismo, dall'altro di logicizzare la natura secondo il modello della geometria euclidea» (*op. cit.*, p. 470).

tra istinti egoistici e istinti sociali: in questo presupposto, Hobbes esprime l'essenza dei rapporti sociali nello Stato moderno, il cui contenuto riposa sul capitalismo. Crolla così il tentativo hobbesiano di *razionalizzazione* della natura e di *quantificazione* dei rapporti sociali: la definizione del pensiero come calcolo conduce alla logicizzazione della datità empirica. Si tratta allora, malgrado i presupposti pessimistici, della neutralizzazione dell'antagonismo sociale attraverso la deduzione della possibilità della conoscenza razionale e del progresso sociale: «Il sistema di Hobbes può essere considerato come funzionale alla *dimostrazione della razionalità inerente alla pura forza*»<sup>68</sup>. Il primato non è della politica, ma della concreta struttura storica dei rapporti socio-economici.

### 9. Helmut Schelsky

L'interpretazione hobbesiana di Helmut Schelsky<sup>69</sup> si incentra – attraverso un'esplicita polemica con la tesi di Schmitt – sulla figura del filosofo del *Leviathan* inteso come un “pensatore europeo” il cui principale punto di riflessione consiste nella *forma* politica, considerata a partire dal primato del politico e in vista di una più specifica definizione dell'idea di “totalità” dello Stato. Avendo come bersaglio critico le letture “totalitarie” offerte della teoria politica hobbesiana da Joseph Vialatoux e René Capitant<sup>70</sup>, Schelsky – fondandosi in particolare sulla lettura delle opere antropologiche di Hobbes – rifiuta allo stesso modo l'appiattimento del filosofo inglese sulle consuete etichette di

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 472.

<sup>69</sup> Cfr. H. SCHELSKY, *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XXXI, 1938, pp. 176-193; ID., *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, [Universität Habilitation-Schrift, Leipzig-Königsberg 1941], Duncker & Humblot, Berlin 1981. Per i primi riferimenti storico-critici sull'interpretazione hobbesiana di Schelsky cfr. C.G. HEIDEGREN, *Helmut Schelsky's "German" Hobbes Interpretation*, in «Social Thought and Research», XXII, 1999, pp. 25-44.

<sup>70</sup> Cfr. J. VIALATOUX, *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire: essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, Lecoffre, Paris 1935; R. CAPITANT, *Hobbes et l'Etat totalitaire*, in «Archives de Philosophie de droit et de sociologie juridique», VI, 1936, pp. 46 ss.

“materialismo”, “razionalismo”, “meccanicismo” e “individualismo”, intese come espressioni di astratti e ‘generalì’ sistemi concettuali e filosofici, con cui la letteratura critica tra Ottocento e Novecento ha cercato di ‘neutralizzare’ l'insegnamento del filosofo inglese. Agli occhi di Schelsky, Hobbes è, infatti, l'autore che, attraverso l'elaborazione di una teoria *antropologica*<sup>71</sup> fondata sulla teoria del linguaggio e sulla corrispondenza (à la Vico) tra conoscenza dei *facta* e “costruzione” degli stessi, mira alla declinazione della teoria politica come teoria dell'*agire* politico storico-concreto: la ragione intesa come calcolo matematico è allora un ‘semplice’ strumento dell'azione dell'uomo, il cui fine non è, cartesianamente, la conoscenza razionale, ma la *potenza*. Per natura, l'uomo non è né buono, né cattivo: l'espressione più intima della natura umana si trova nel suo “essere dinamicamente potente”, nel suo essere attiva e “poietica”. L'essenza dell'uomo è dunque di carattere politico e trova espressione nella teoria del diritto naturale intesa come espressione del desiderio di autoconservazione. L'interpretazione della natura umana come “volontà di potenza” (da ottenere, conservare e da espandere continuamente) si trova alla base della teoria etica e politica di Hobbes, all'interno della quale Schelsky rivaluta il concetto di onore, collegandolo direttamente alla questione dell'autoconservazione, non più intesa in senso borghese. L'uomo hobbesiano vive allora in una realtà determinata, con la determinazione ad agire in modo “produttivo” su questa realtà; e l'essenza dell'uomo risiede in questa sua determinazione ad agire politicamente, mentre il pensiero è ‘solo’ una funzione di questa concreta determinazione vitale<sup>72</sup>. In questo senso, l'uomo esprime la sua essenza più nel linguaggio e nella pianificazione dell'agire in vista dell'utile, che nella ‘pura’ ragione matematico-concettuale: la ragione è il più potente strumento di cui l'uomo si serve per affermare con la *praxis* la propria essenza all'interno del mondo naturale, ma *non* è l'essenza dell'uomo. L'essenza dell'uomo risiede nella sua “seconda natura”, cioè nell'*azione* politica e sociale (in

<sup>71</sup> Cfr. H. SCHELSKY, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 140-243.

<sup>72</sup> Cfr. *Op. cit.*, pp. 83-139; ID., *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, cit., pp. 178 ss., 184 ss.



una parola, nella dimensione “artificiale” dei rapporti socio-politici), e non nella sua “prima natura”, cioè nei bisogni ‘animali’: qui lo Hobbes di Schelsky oppone lo spirito al “corpo”, cioè l’essenza dell’uomo alla sua realtà naturale<sup>73</sup>. Il razionalismo di Hobbes è allora al servizio della sua concezione complessivamente *attivistica* della natura umana, e non viceversa: infatti, il rapporto tra corpo e “spirito” nell’uomo non è mediato dalla ragione, ma dall’*agire*. La politica precede dunque la fisica, perché la politica si fonda sull’antropologia. Non a caso, Schelsky sottolinea come in Hobbes anche la verità della matematica riposi più sul suo essere “costruzione razionale”, che non sulla sua evidenza immediata. Facendo della fisica una scienza “a posteriori”, il filosofo inglese avvicina la propria teoria della causalità più allo *scire per causas* di Vico che al *cogito* della tradizione razionalmeccanicistica di ascendenza cartesiana: il nominalismo hobbesiano è dunque una conseguenza del suo “costruttivismo”, derivante dalla sua attenzione alla concretezza dell’esistenza umana. In questo senso il linguaggio, manifestando concretamente le possibilità espresse dalla ragione e dalla volontà dell’uomo, rappresenta la natura propria dell’uomo, capace di costruire sistemi di potere, di dominio e di comando proprio attraverso la possibilità della comunicazione implicita nella comprensibilità linguistica e nella capacità di calcolo razionale. Sul tema del linguaggio, Schelsky giunge così ad avvicinare Hobbes ad Aristotele, recuperando l’idea dell’uomo come “animale sociale” che vive in comunità ‘naturali’ caratterizzate da comuni forme di vita e contestando l’interpretazione del patto hobbesiano come un contratto che si origina da individui isolati<sup>74</sup>. Hobbes non è allora un pensatore preoccupato dalla sistematicità delle questioni teoriche che si iscrive nella tradizione che da Descartes porta a

<sup>73</sup> In questa interpretazione della natura umana in Hobbes proposta da Schelsky sembra giocare un ruolo centrale la teoria della “carenza” della natura umana formulata in generale dall’antropologia filosofica tedesca, e da Arnold Gehlen in particolare.

<sup>74</sup> Schelsky contesta inoltre, esplicitamente, come la teoria dello Stato in Hobbes non possa essere ridotta a pura teoria giusnaturalistica del contratto (nemmeno nel senso schmittiano di “relazione tra protezione e obbedienza”, che può essere solo la meta del contratto, e non il suo fondamento): cfr. *op. cit.*, pp. 189-190.

Locke e a Hume; non è nemmeno il pensatore razionalista e individualista preoccupato di fondare la tradizione del giusnaturalismo moderno; Hobbes è infatti un pensatore dell’azione politica, dell’effettualità e della pratica politica, che si oppone, proprio come Machiavelli, Nietzsche, Pareto e Sorel, ad ogni dottrina dello Stato connotata religiosamente, cioè ad ogni forma di teologia politica<sup>75</sup> – così come si oppone ad ogni interpretazione ‘idealistica’, ‘razionalistica’, ‘materialistica’ o ‘psicologica’ della dimensione politica. In questo senso, Schelsky intende considerare la dottrina hobbesiana non solo come un documento storico in vista di una ricostruzione delle idee e dei concetti in Europa o dello “sviluppo dello spirito moderno”, ma soprattutto come dottrina dell’agire politico e come dottrina che mira a insegnare le verità politiche al *cittadino* (e non al sovrano)<sup>76</sup>: la teoria hobbesiana diventa così una testimonianza della ricerca della verità<sup>77</sup> nelle questioni politiche (per esempio, intorno ai temi della pace e dell’obbedienza), con un diretto riferimento anche alla situazione dell’Europa degli anni Trenta e Quaranta del Novecento. Il Leviatano, come l’uomo, è composto da due “nature”, una naturale e una artificiale (politica), a cui corrispondono rispettivamente la potenza e il diritto<sup>78</sup>. Attraverso la teoria del diritto naturale, lo Hobbes di Schelsky può così distinguere tra Stato naturale (fondato esclusivamente sulla potenza) e Stato artificiale, fondato sulla potenza, ma comprendente anche la dimensione razionale dell’agire politico, e in questo senso rappresentante di una reale e onnipotente *unità* politica: solo lo Stato artificiale è il Leviatano che unisce contenuto e forma, potenza e verità, sovranità e rappresentanza<sup>79</sup>. In ogni caso lo Stato artificiale di Hobbes è lo Stato realmente esistente: esso è il “Dio mortale” proprio perché non ha a fondamento alcuna trascendenza e non ha a garanzia alcuna eternità. Il Leviatano è puro

<sup>75</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 191.

<sup>76</sup> Cfr. *id.*, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 321 ss.

<sup>77</sup> Risulta del tutto evidente che con “verità” Schelsky intende la dimensione pratica, e non teoretica, della verità.

<sup>78</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 333 ss., 346 ss., 404 ss.

<sup>79</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 351-370, 423 ss.

“fatto” politico, continuamente determinato e ‘ricreato’ dall’agire politico dell’uomo di fronte al caos e all’anarchia dello stato di natura<sup>80</sup>. Non a caso, Schelsky sottolinea come il Leviatano, cioè la persona sovrana non venga creata dal patto, bensì come nel patto essa venga solo “fondata” – ed è per questo motivo che essa mantiene la sua “trascendenza” rispetto ad esso. Proprio per questo Hobbes, in Schelsky (che contesta esplicitamente la tesi schmittiana della neutralizzazione), non è il fondatore del liberalismo moderno, anche se è il fondatore – insieme a Machiavelli – della *politica* moderna.

## Bibliografia

### Carl Schmitt

*Politische Romantik*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1919; trad. it. *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1981.

*Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1921; trad. it. *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, a cura di B. Liverani, Laterza, Roma-Bari 1975.

*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1922 (1934<sup>2</sup>); trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del “politico”*, a cura di G. Miglio - P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86.

*Der Begriff des “Politischen”*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII, 1927, pp. 1-33 (II ed.: Walter Rothschild Verlag, Berlin-Grunewald 1928; III ed.: Duncker & Humblot, München 1932; IV ed.: Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933; V ed.: Duncker & Humblot, Berlin 1963); trad. it. *Il concetto di “politico”*, in ID., *Le categorie del “politico”*, cit., pp. 87-208.

*Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1928; trad. it. *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.

*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934; trad. it. parziale *I tre tipi di pensiero giuridico*, in ID., *Le categorie del “politico”*, cit., pp. 245-275; trad. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, a cura di G. Stella, Giapichelli, Torino 2002.

<sup>80</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 371 ss.

*Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XXX, 1936/1937, pp. 622-632; trad. it. *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 45-59.

*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 61-143.

*Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit*, in F. HARTUNG (et al.), *Das Reich und Europa*, Koehler & Amelang, Leipzig 1941, pp. 91-117; trad. it. *Sovranità dello Stato e libertà dei mari*, in «Rivista di studi politici internazionali», VIII, 1941, pp. 60-91 (ora in C. SCHMITT, *L'unità del mondo e altri saggi*, a cura di A. Campi, Pellicani, Roma 1994, pp. 217-252).

*Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten*, in «Deutschland-Frankreich Vierteljahresschrift des deutschen Institut zu Paris», I, 1942, n. 2, pp. 1-30.

*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln 1950; trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, a cura di E. Castrucci - F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.

*Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven Verlag, Köln 1950; trad. it. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, a cura di C. Mainoldi - F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

*Dreihundert Jahre Leviathan*, in «Die Tat», 5.4.1951 (poi in «Universitas», VII, 1952, n. 12, pp. 179-181); trad. it. *Trecento anni di Leviatano*, in C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 145-151.

*Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen*, in «Gemeinschaft und Politik», I, 1953, n. 3, pp. 18-27 (poi in ID., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Duncker & Humblot, Berlin 1958, pp. 489-504); trad. it. *Appropriazione / Divisione / Produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale, a partire dal "nomos"*, in ID., *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 295-309.

*Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat», IV, 1965, pp. 51-69; trad. it. *Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del "Leviatano"*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 159-190.

*Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970; trad. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1992.

*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hrsg. von E. Freiherr von Medem, Duncker & Humblot, Berlin 1991; trad. it. *Glossario*, a cura di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano 2001.

#### Leo Strauss

*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930, pp. 61-83 (ora in ID., *Gesammelte Schriften. Band I: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996, 1999<sup>2</sup>); trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (Sondaggi sul "Trattato teologico-politico")*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 67-88.

*Anmerkungen zu Carl Schmitt "Der Begriff des Politischen"*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, n. 6, pp. 732-749 (ora in ID., *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar 2001); trad. it. a cura di M. Piccinini, *Note sul concetto di politico in Carl Schmitt*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Angeli, Milano 1988, pp. 315-332 (ora in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, a cura di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998, pp. 379-399).

*Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, in «Recherches Philosophiques», II, 1933, pp. 609-622.

*Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935 (ora in ID., *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar 1997); trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2003.

- The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, translation by E.M. Sinclair, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 117-350.
- On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy*, in «Revue Internationale de Philosophie», IV, 1950, n. 14, pp. 405-431 (poi in L. STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953); trad. it. in ID., *Diritto naturale e storia*, a cura di N. Pierri, Neri Pozza, Venezia 1957 (ora: *Il Melangolo*, Genova 1990, pp. 179-217).
- Preface to the American Edition*, in L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, Chicago 1952, pp. XV-XVI; trad. it. *Prefazione all'edizione americana*, in L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, cit., pp. 129-130.
- Les fondements de la philosophie politique de Hobbes*, in «Critique», X, 1954, n. 83, pp. 338-362; versione inglese: *On the Basis of Hobbes' Political Philosophy*, in L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959; trad. it. *I fondamenti della filosofia politica di Hobbes*, in L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, cit., pp. 351-385.
- Book Review of C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, in «Southwestern Social Science Quarterly», XLV, 1964, n. 1, pp. 69-70 (ora in ID., *Studies in Platonic Political Philosophy*, ed. by T.L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 229-231).
- Vorwort*, in L. STRAUSS, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Luchterhand Verlag, Neuwied a/R 1965.
- Book Review of S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, in «Modern Philology», LXII, 1965, p. 251.
- Natural Law*, in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, London 1968, vol. II, pp. 80-90; trad. it. *Legge naturale e diritto naturale*, in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, cit., pp. 306-318.
- Drei Briefe an Carl Schmitt*, in H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*, Metzler, Stuttgart 1988, pp. 129-139; trad. it. parziale *Lettera a Carl Schmitt*, a cura di R. Serù, in «Panta», 2003, n. 21, pp. 506-507.
- The Strauss – Kojève Correspondence*, in L. STRAUSS, *On Tyranny*, edited by V. Gourevitch - M.S. Roth, Free Press, New York 1991.

- Disposition. Die politische Wissenschaft des Hobbes; e: Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes*, in ID., *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. 193-215.
- Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*, in ID., *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, cit., pp. 263-369.
- Letteratura primaria: ulteriori testi*
- Franz Borkenau
- Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», I, 1932, pp. 311-335; trad. it. *Per una sociologia della concezione meccanicistica del mondo*, in P. SCHIERA (a cura di), *Manifattura, società borghese, ideologia*, Savelli, Roma 1978, pp. 15-40.
- Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Alcan, Paris 1934; trad. it. *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, a cura di G. Marramao, Il Mulino, Bologna 1984.
- Ernst Cassirer
- Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Cassirer, Berlin 1906 ss.; trad. it. *Storia della filosofia moderna*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1953, vol. II.
- Philosophie der symbolischen Formen. Band III: Phänomenologie der Erkenntnis*, Cassirer, Berlin 1929; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche. Vol. III: Fenomenologia della conoscenza*, a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1966.
- Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932; trad. it. *La filosofia dell'illuminismo*, a cura di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1936.
- Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, E. Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1937; trad. it. *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1970.

*Zur Logik der Kulturwissenschaften* [1942], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961; trad. it. *Sulla logica delle scienze della cultura*, a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1979.

#### Wilhelm Dilthey

*Das Wesen der Philosophie*, in ID., *Systematische Philosophie*, Teubner, Berlin 1907; trad. it. *L'essenza della filosofia*, a cura di G. Penati, Rusconi, Milano 1998.

*Gesammelte Schriften. Band I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, hrsg. von B. Groethuysen, Teubner, Leipzig 1922; trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974.

*Gesammelte Schriften. Band II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, hrsg. von G. Misch, Teubner, Leipzig 1914; trad. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, a cura di G. Sanna, La Nuova Italia, Venezia 1927, 2 voll. (ora: La Nuova Italia, Firenze 1974).

*Gesammelte Schriften. Band VIII: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, hrsg. von B. Groethuysen, Teubner, Leipzig 1931; trad. it. *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, a cura di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli 1998.

#### Otto von Guericke

*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Koebner, Breslau 1880 (Marcus, Breslau 1902<sup>2</sup>; 1913<sup>3</sup>); trad. it. *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, a cura di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1943.

#### Max Horkheimer

*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1930; trad. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978.

#### Friedrich Albert Lange

*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866.

*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn: *Band I: Geschichte des Materialismus bis auf Kant*, 1873; *Band II: Geschichte des Materialismus seit Kant*, 1875; trad. it. *Storia critica del materialismo*, a cura di A. Treves, Monanni, Milano 1932, 2 voll.

#### Friedrich Meinecke

*Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Oldenbourg, München 1908; trad. it. *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco*, a cura di A. Oberdorfer, Venezia, Perugia 1930, 2 voll. (ora: La Nuova Italia, Firenze 1975, 2 voll.).

*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, München 1924; trad. it. *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, a cura di D. Scolari, Vallecchi, Firenze 1942-1944, 2 voll.

#### Helmut Schelsky

*Die Totalität des Staates bei Hobbes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XXXI, 1938, pp. 176-193.

*Thomas Hobbes. Eine politische Lehre* [Universität Habilitation-Schrift, Leipzig-Königsberg 1941], Duncker & Humblot, Berlin 1981.

#### Ferdinand Tönnies

*Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes*, in «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie», III, 1879, pp. 453-466; IV, 1880, pp. 55-74, 428-453; V, 1881, pp. 186-204; VII, 1883, pp. 158-183, 334-364.

*Besprechung von G.C. Robertson, "Hobbes"*, in «Philosophische Monatshefte», XXIII, 1887, pp. 287-306.

*Leibniz und Hobbes*, in «Philosophische Monatshefte», XXIII, 1887, pp. 557-573.

[Introduzione e cura] TH. HOBBS, *Elements of Law Natural and Politic*, Thornton, Oxford 1888 (poi: Simpkin & Marshall, London 1889).

- Thomas Hobbes. *Zum dritten Säculargedächtnis seines Geburtsjahres 1588*, in «Deutsche Rundschau», LIX, 1889, pp. 94-125.
- [Introduzione e cura] TH. HOBBS, *Behemoth, or the Long Parliament*, Simpkin & Marshall, London 1889.
- Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», III, 1890, pp. 58-71 e 192-232.
- Literatur über Hobbes*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», CVI, 1895, pp. 101-109.
- Thomas Hobbes. *Leben und Lehre*, Frommann, Stuttgart 1896.
- Die Politik des Hobbes*, in «Die neue Zeit», XV, 1897, pp. 783-788.
- Hobbes-Analekten*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XVII, 1904, pp. 291-317; XIX, 1906, pp. 153-175.
- Hobbes' Naturrecht*, in «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie», IV, 1910-11, pp. 395-410; V, 1911-12, pp. 129-136 e 283-293.
- Thomas Hobbes. *Der Mann und der Denker*, Zickfeldt, Osterwieck und Leipzig 1912.
- Der Staatsgedanke des Hobbes*, in «Die neue Zeit», XXXVI, 1918, pp. 417-422 e 439-443.
- Hobbes und das "zoon politikon"*, in «Zeitschrift für Völkerrecht», XII, 1923, pp. 471-488; trad. it. *Hobbes e lo "zoon politikon"*, a cura di A. Bolaffi, in «MicroMega», 1988, n. 3, pp. 163-183.
- Thomas Hobbes. *Leben und Lehre*, Frommann, Stuttgart 1925 [Faks.-Neudruck, eingeleitet und hrsg. von K.-H. Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971].
- Einführung*, in TH. HOBBS, *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht*, Hobbing, Berlin 1926, pp. 1-27.
- Zur Soziologie des demokratischen Staates*, in ID., *Soziologische Studien und Kritiken*, Fischer, Jena 1926, Band II, pp. 304-352.
- Die Lehre von der Volksversammlungen und die Urversammlung in Hobbes' Leviathan*, in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», LXXXIX, 1930, pp. 1-22.
- Der Philosoph Thomas Hobbes in Deutschland*, in «Deutsch-Britische Rundschau», 1932, n. 4, pp. 76-78.
- Contributions à l'histoire de la pensée de Hobbes*, in «Archives de philosophie», XII, 1936, pp. 73-98.

*Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, hrsg. von E.G. Jacoby, Frommann, Stuttgart 1975.

#### Ernst Troeltsch

- Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Oldenbourg, München 1906 (1911<sup>2</sup>); trad. it. *Il Protestantismo nella formazione del mondo moderno*, a cura di G. Sanna, La Nuova Italia, Venezia 1929.
- Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht* (1911); *Das Wesen des modernen Geistes* (1907); in ID., *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen 1925, vol. IV, pp. 166-191, 297-338; trad. it. in ID., *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli 1977.

#### Letteratura secondaria

##### Sul dibattito tra Carl Schmitt e Leo Strauss

- C. ALTINI, *La comunidad antes que el comunitarismo. Guerra y conflicto político en Carl Schmitt y Leo Strauss*, in «Malleus. Revista de filosofía», 2000, n. 9, pp. 29-33.
- C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 137-169.
- P. ANDERSON, *Die eiserne Rechte am Ende des Jahrhunderts. Über Michael Oakeshott, Carl Schmitt, Leo Strauss und Friedrich von Hayek*, in «Freibeuter», 1993, n. 55, pp. 7-37.
- R. HOWSE, *From Legitimacy to Dictatorship, and Back Again. Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt*, in «Canadian Journal of Law and Jurisprudence», X, 1997, pp. 77-103.
- J.P. MCCORMICK, *Fear, Technology and the State. Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany*, in «Political Theory», XXII, 1994, pp. 619-652.
- A. LASTRA, *Modernidad y conservadurismo (Carl Schmitt y Leo Strauss)*, in «Daimon. Revista de filosofía», 1996, n. 13, pp. 115-127.
- A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Res Publica, Murcia 2000, pp. 81-116.
- H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen». Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart 1988 (1998<sup>2</sup>).

- H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart 1994, pp. 107-186.
- H. MEIER, *What Is Political Theology?*, in «Interpretation», XXX, 2002, n. 1, pp. 79-91.
- S. SHELL, *Meier on Strauss and Schmitt*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 219-223.
- S. SHELL, *Taking Evil Seriously: Schmitt's "Concept of the Political" and Strauss's "True Politics"*, in K.L. DEUTSCH - W. NIGORSKI (eds.), *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994, pp. 175-193.
- M. SURDI, *Critica della categoria del politico: 1932-1937*, in «Aut-Aut», 1979, n. 170-171, pp. 197-228.
- M.E. VATTER, *Taking Exception to Liberalism. Heinrich Meier's "Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue"*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», XIX-XX, 1997, pp. 323-344.
- P.F. WAGNER, *The Return of the Repressed? On Carl Schmitt and Leo Strauss as Contemporaries*, in «Political Science», XLVIII, 1997, pp. 223-231.
- M.D. YAFFE, *Autonomy, Community, Authority: Hermann Cohen, Carl Schmitt, Leo Strauss*, in D.H. FRANK (ed.), *Autonomy and Judaism*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 143-160.
- Sull'interpretazione hobbesiana di Carl Schmitt*
- P. BAGNOLI, *La dialettica negata. Carl Schmitt e il Leviatano realizzato*, in «il Viesseux», 1988, n. 2, pp. 43-58.
- E. BALIBAR, *Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes*, in C. SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, traduit par D. Trierweiler, Seuil, Paris 2002, pp. 7-65.
- J.A. BARASH, *Hobbes, Carl Schmitt et les apories du decisionisme politique*, in «Les temps modernes», 1993, n. 565-566, pp. 157-173.
- A. BIRAL, *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. DUSO (a cura di), *La politica oltre lo Stato*, Arsenale, Venezia 1981, pp. 103-125.
- J.W. BENDERSKY, *Schmitt and Hobbes*, in «Telos», 1996, n. 109, pp. 122-129.
- N. BOBBIO, *Recensione di Carl Schmitt, "Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes"*, in «Rivista di filosofia», XXX, 1939, pp. 283-284.

- A. BOLAFFI, *Stat nominis umbra. La rilettura schmittiana di Hobbes*, in «Il centauro», 1984, n. 10, pp. 161-168.
- H. BREDEKAMP, *Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLVI, 1998, pp. 901-916 (edizione inglese ampliata: *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Critical Inquiry», XXV, 1999, pp. 247-266).
- D. CANTIMORI, *Recensione di Carl Schmitt, "Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes"*, in «Studi germanici», III, 1938, n. 3, pp. 210-219.
- M. CASERTA, *La decisione sovrana. Potere e autorità fra Thomas Hobbes e Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino 1996.
- A. CATANIA, *Sovranità e obbedienza*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXVII, 1990, pp. 219-229.
- J.E. DOTTI, *El Hobbes de Schmitt*, in «Cuadernos de Filosofia», 1989, n. 20, pp. 57-69.
- G.A. DI MARCO, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 1999.
- G. DUSO, *Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni*, in «Daimon», XIII, 1996, pp. 77-98.
- G. DUSO, *La logica del potere*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 137-160.
- R. FABER, *Von Hobbes zu Schmitt, oder: Dialektik der Aufklärung*, in G. BORRELLI (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990, pp. 293-329.
- E. FORSTHOFF, *Besprechung von Carl Schmitt, "Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes"*, in «Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie», 1941, n. 2, pp. 206-214.
- C. GALLI, *Introduzione*, in C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. it., Giuffrè, Milano 1986, pp. 1-37.
- C. GALLI, *Ferdinand Tönnies e Carl Schmitt su Thomas Hobbes e sullo Stato*, in «Annali di sociologia», IV, 1988, n. 2, pp. 9-16.
- C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.
- B. HENRY, *Filosofie della tecnica e ordine totale: organismo, organizzazione, costruzione organica*, in R. CUBEDDU (a cura di), *L'ordine ec-centrico*, ESI, Napoli 1993, pp. 325-383.

- M. JÄNICKE, *Die "abgründige Wissenschaft" vom Leviathan. Zur Hobbes-Deutung Carl Schmitts im Dritten Reich*, in «Zeitschrift für Politik», XVI, 1969, pp. 401-415.
- K.-M. KODALLE, *Carl Schmitt und die neueste Hobbes-Literatur*, in «Philosophische Rundschau», XVIII, 1971, pp. 116-130.
- O. KOELLREUTTER, *Leviathan und totaler Staat*, in «Reichsverwaltungsblatt», XLIX, 1938, pp. 803-807.
- M. LILLA, *The Enemy of Liberalism*, in «The New York Review of Books», XLIV, n. 8, 15 maggio 1997.
- C. LLINÀS PUENTE, *Lectura de Carl Schmitt, «Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes»*, in «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», XII, 2001, pp. 41-54.
- G. MASCHKE, *Zum "Leviathan" von Carl Schmitt*, in C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 179-244.
- J.P. MCCORMICK, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 249-314.
- H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart 1994.
- H. MÜNKLER, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, in «Neue politische Literatur», 1984, n. 3, pp. 352-357.
- J. MOLTMANN, *Covenant oder Leviathan? Zur politischen Theologie der Neuzeit*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», XC, 1993, pp. 299-317.
- V. NEUMANN, *Schatten und Irrlichter. Zur Neuauflage der Schrift von Carl Schmitt: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, in «Leviathan», XII, 1984, pp. 28-38.
- M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.
- W. PALAVER, *Carl Schmitt, mythologue politique*, in C. SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, traduit par D. Trierweiler, Seuil, Paris 2002, pp. 191-247.
- R. RIGHI, *Carl Schmitt interprete di Hobbes (1921-1938)*, in «Studi di filosofia, politica e diritto», II, 1980, n. 3, pp. 51-69.
- M. RHONHEIMER, *Auctoritas, non veritas, facit legem: Thomas Hobbes, Carl Schmitt und die Idee des Verfassungsstaates*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXXXVI, 2000, pp. 484-498.

- H. ROTTLEUTHNER, *Leviathan oder Behemoth?*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LIX, 1983, pp. 247-265.
- H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Duncker & Humblot, Berlin 1972.
- D. SCHELLONG, *Carl Schmitt als Hobbes-Interpret*, in «Berliner Theologische Zeitschrift», 1991, pp. 94-112.
- M. SCHMOECKEL, *Staatslehre und Mythos bei Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, in H. NEHLSSEN (hrsg.), *Münchener rechtshistorische Studien zum Nationalsozialismus*, Lang, Frankfurt a/M 1996, pp. 133-180.
- K. SCHULZ, *Thomas Hobbes und Carl Schmitt. Das Verhältnis von Staatstheorie und Klassenkampf im 17. und 20. Jahrhundert*, Marts, Roskilde 1980.
- G. SCHWAB, *Introduction*, in C. SCHMITT, *The Concept of the Political*, edited by G. Schwab, Rutgers University Press, New Brunswick 1976, pp. 3-16.
- G. SCHWAB, *Introduction*, in C. SCHMITT, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, edited by G. Schwab - E. Hilfstein, Greenwood Press, Westport-London 1996, pp. v-xxxii.
- H. STEMESEDER, *Der politische Mythos des Antichristen*, Duncker & Humblot, Berlin 1997, pp. 23-39.
- T.B. STRONG, *Foreword. Dimensions of the New Debate around Carl Schmitt*, in C. SCHMITT, *The Concept of the Political*, edited by G. Schwab, The University of Chicago Press, Chicago 1996<sup>2</sup>, pp. IX-XXVII.
- J. TAUBES, *Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott*, in ID. (hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink & Schöningh, München-Paderborn 1985<sup>2</sup>, pp. 9-15.
- J.A. THOMSEN, *Carl Schmitt. The Hobbesian of the XXth Century?*, in «Mid. American Review of Sociology», XX, 1997, pp. 5-28.
- I. TREGENZA, *Leviathan as Myth. Michael Oakeshott and Carl Schmitt on Hobbes and the Critique of Rationalism*, in «Contemporary Political Theory», I, 2002, pp. 349-369.
- G. WEILER, *From Absolutism to Totalitarianism. Carl Schmitt on Thomas Hobbes*, Hollowbrook Publishers, Durango 1994.
- H. WELZEL, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, in «Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft», XXXI, 1939, pp. 337-340.



## Sull'interpretazione hobbesiana di Leo Strauss

- C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 53-76, 137-169.
- M.A. BERTMAN, *Hobbes' Science of Politics and Plato's «Laws»*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 47-53.
- D. COLI, *Leo Strauss e Hannah Arendt interpreti di Hobbes e critici della modernità*, in D. FERRARO - G. GIGLIOTTI (a cura di), *La geografia dei saperi*, Le Lettere, Firenze 2000, pp. 439-456.
- W. DALLMAYR, *Strauss and the "Moral Basis" of Thomas Hobbes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LII, 1966, pp. 25-66.
- C. GALLI, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Angeli, Milano 1988, pp. 25-52.
- J.G. GUNNELL, *Strauss before Straussianism*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 53-74.
- H. MEIER, *Vorwort des Herausgebers*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. VII-XXXVIII.
- M. MALHERBE, *Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 353-367.
- J. MONSERRAT MOLAS, *Obres de Leo Strauss dedicades a Thomas Hobbes*, in «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», VII, 1995, pp. 87-96.
- J. MONSERRAT MOLAS, *Lectura de Leo Strauss, «The Political Philosophy of Hobbes»*, in «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», XII, 2001, pp. 25-39.
- M. OAKESHOTT, *Dr. Strauss on Hobbes [1937]*, in ID., *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975, pp. 132-149.
- U. PAGALLO, *Bacon, Hobbes and the Aphorisms at Chatsworth House*, in «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 21-31.
- D. TANGUAY, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003, pp. 155-221.
- F. TRICAUD, *Sur Strauss lecteur de Hobbes. Relecture d'une lecture*, in «Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 89-111.

## INDICE DEI NOMI\*

- Adorno Th.W., 198n  
 Althusius J., 193  
 Altini C., 44n  
 Antifane, 38  
 Arendt H., 171n  
 Aristofane, 186n  
 Aristotele, 32, 132-134 e n, 147, 149, 150 e n, 157, 178n, 182-183, 210  
 Austin J., 118, 177n  
 Averroè, 122
- Bacon F., 48, 144n, 145n, 175n, 176-177, 185, 187, 192n, 197  
 Bakunin M., 63  
 Balibar E., 69n  
 Barion H., 11  
 Bayle P., 197  
 Bentham J., 78, 118, 177n  
 Bergbohm C., 129n  
 Bertman M.A., 174n  
 Biral A., 68n  
 Blumenberg H., 60n  
 Bobbio N., 25, 26n  
 Böckenförde E.-W., 11  
 Bodin J., 67, 71-72, 84, 90, 144n  
 Bonald L.G.A. de, 58n, 82  
 Borkenau F., 107n, 170, 173, 196, 202-208 e n  
 Bossuet J.-B., 58n, 82  
 Brandt F., 170n  
 Bredekamp H., 26n, 68n  
 Brockdorff C. von, 170 e n  
 Brown K.C., 25n  
 Brunner O., 39n
- Brunschvicg L., 39n  
 Burckhardt J., 111n
- Campanella T., 196  
 Cantimori D., 45  
 Capitant R., 208 e n  
 Carlyle Th., 89  
 Cassirer E., 13, 170, 188-193 e n  
 Castiglione B., 134n  
 Cavendish W., 133n  
 Cicerone, 144n, 188  
 Clausen L., 174n  
 Clausewitz C. von, 72  
 Coli D., 121n  
 Colombo C., 154  
 Collingwood R.G., 29, 39 e n, 40, 117  
 Comte A., 175, 185  
 Condillac E. Bonnot de, 186, 189  
 Condorcet (M.J.A.N. de Caritat), 95, 197  
 Croce B., 39 e n  
 Cubeddu R., 68n  
 Cunow H., 171 e n
- d'Alembert J., 185  
 Dallmayr W., 121n  
 Democrito, 122, 186  
 Descartes R., 91n, 95, 125n, 135n, 161, 176, 183-187, 206, 210  
 Deutsch K.L., 44n  
 Dewey J., 39  
 Dilthey W., 13, 39, 128, 173, 184-188 e n, 193, 202  
 Di Marco G.A., 68n  
 Donoso Cortés, 58n, 63, 72, 78n, 82

\* Avvertenza: nel presente indice non viene ovviamente citato il nome di Thomas Hobbes.

- Duso G., 15n, 44n, 68n, 121n
- Ebbinghaus J., 14, 144n
- Emge C.A., 92n
- Epicuro, 121-122, 156n, 182n, 186
- Erasto, 96n
- Euclide, 117, 148, 185n
- Euripide, 186n
- Federico il Grande, 96n
- Ferraresi F., 174n
- Ferraro D., 121n
- Feuchtwanger L., 11
- Feuerbach A., 97n
- Fichte J.G., 9, 82, 178n
- Fischer K., 177n
- Foisneau L., 25n
- Forsthoff E., 11
- Frank D.H., 44n
- Freiherr von Medem E., 68n
- Freund J., 25 e n
- Freyer H., 11
- Frischeisen-Köhler M., 177n
- Gadamer H.-G., 39
- Galilei G., 114, 175n, 183, 185-187, 189, 192, 197
- Galli C., 44n, 57n, 59n, 68n, 121n
- Gassendi P., 183, 185
- Gehlen A., 210n
- Gentile G., 39 e n
- Gesù, 114-115
- Gierke O. von, 170, 175n, 180n, 193-196 e n
- Gigliotti G., 121n
- Goethe J.W. von, 97n
- Gourevitch V., 132n
- Gracia J.J.E., 40n
- Gramsci A., 39, 41n
- Groethuysen B., 184n
- Grossmann H., 202n
- Grotius H., 75, 129, 185, 188, 198
- Guieroult M., 40n
- Hamann J.G., 97n
- Hansen H., 170n
- Hartung F., 105n
- Harvey W., 183, 185, 187
- Hegel G.W.F., 9, 39 e n, 40, 72, 82, 107, 139n, 146n, 147, 196
- Heidegger M., 20, 39, 41 e n
- Heidegren C.G., 208n
- Helvétius C.-A., 197
- Henry B., 68n
- Hilfstein E., 68n
- Hofmann H., 26n
- Holbach P.-H. Thiry d', 197
- Holmes S., 26n
- Hönigswald R., 170n
- Hood F.C., 25 e n, 35, 113
- Hooker R., 156n
- Horkheimer M., 170, 173, 196-202 e n, 205n
- Howse R., 44n, 59n
- Hume D., 211
- Jänicke M., 68n
- Jellinek G., 171 e n
- Jhering R. von, 171 e n
- Jodl F., 171 e n
- Kant I., 9, 97n, 107, 149n, 178n, 191
- Kelsen H., 79, 96n, 128, 129 e n
- Kodalle K.-M., 25 e n
- Kantorowicz E.H., 26n
- Kojève A., 132n, 133n, 136n, 139n
- Koselleck R., 25n, 40n
- Kuhn H., 44n, 46n
- Lange F.A., 170, 181-184 e n, 193
- Lastra A., 44n
- Lehmann H., 40n
- Lenin V.I., 24
- Lessing G.E., 115
- Lewi ben Gershom, 64-65
- Lips J., 170n
- Lipsius J., 144n
- Locke J., 104, 107, 131, 138n, 156n, 167, 184-185, 211
- Löwith K., 45n
- Lubienski Z., 125 e n, 170n
- Luciano, 144n
- Lucrezio, 182n, 186n, 187 n
- Lukács G., 202

- Lupoli A., 25n
- Lutero M., 90
- Machiavelli N., 71-72, 82, 122, 154-155, 160 e n, 161, 187, 196-197, 199, 211-212
- Macpherson C.B., 166 e n
- Maimonide, 14-15, 19, 36-37, 60n, 64, 66n
- Maine H.S., 175
- Maistre J. de, 58n, 78, 82
- Malherbe M., 121n
- Mandeville B., 197
- Marck S., 44n
- Marcuse H., 44n
- Marramao G., 202n
- Marx K., 24, 175, 180n
- Maschke G., 68n
- Massolo A., 39n
- McCormick J.P., 44n, 68n
- Meier H., 10-11, 14n, 44n, 55n, 57n, 58n, 59n, 60n, 68n, 121n, 128 e n
- Meinecke F., 13, 172 e n
- Mendelssohn M., 15, 65, 97n
- Mersenne M., 183
- Milton J., 90
- Mintz S.I., 26 e n, 167
- Misch G., 184n
- Molesworth W., 177n
- Mondolfo R., 39n
- Monserrat Molas J., 121n
- More T., 196
- Moser H., 170n
- Natorp P., 47
- Nehlsen H., 68n
- Nicorski W., 44n
- Nicoletti M., 68n
- Nietzsche F., 20, 36-37, 125, 175, 187, 211
- Oakeshott M., 26 e n, 137n, 138n
- Pacchi A., 25n
- Palaver W., 69n
- Palyi M., 117n, 171n
- Pangle T.L., 166n
- Paravicini Bagliani A., 26n
- Pareto V., 211
- Pettit P., 26n
- Peyrère I. de la, 90, 122
- Piccinini M., 44n, 59n
- Platone, 19, 31-32, 36-38, 60 e n, 61, 64, 128, 133n, 150n, 151n, 153n, 157, 186n
- Plutarco, 38-39
- Pocock J.G.A., 40n
- Polin R., 26 e n, 162 e n, 163
- Protagora, 186
- Pufendorf S., 75n, 78, 198
- Quaritsch H., 11
- Ranke L. von, 39n
- Regli S., 170n
- Rhonheimer M., 68n
- Richelieu (A.J. du Plessis, cardinale di), 188
- Ricciardi M., 174n
- Richter M., 40n
- Righi R., 68n
- Ritter J., 40n
- Ritterbusch P., 170n
- Robertson G.C., 177n
- Roth M.S., 132n
- Rousseau J.-J., 76n, 77-78, 107, 131, 153n, 189, 194, 198
- Rumpf H., 68n
- Sabine G.H., 26 e n
- Savigny F.K. von, 193
- Scheler M., 13
- Schelling F.W.J., 97n
- Schelsky H., 173, 208-212 e n
- Schiera P., 202n
- Schlüter C., 174n
- Schmitt C., 9-15 e n, 20-22, 24-26 e n, 28-30, 32-36 e n, 43-119 e n, 122n, 125n, 127, 143, 144n, 170, 173, 177, 200, 208
- Schmoeckel M., 68n
- Schnur R., 11, 105n
- Schopenhauer A., 175
- Schreihage H., 170n
- Schulz K., 68n
- Schütz L.H., 170n

- Schwab G., 68n  
 Shakespeare W., 90  
 Shell S., 44n, 59n,  
 Skinner Q., 26n, 40n  
 Socrate, 32  
 Sombart W., 171 e n  
 Sorel G., 211  
 Spencer H., 175  
 Spengler O., 36  
 Spinoza, 14-15, 19, 36, 60n, 66n, 97n,  
 121, 122n, 130, 141n, 143, 144n,  
 149n, 154, 164n, 176, 185 e n, 188,  
 192n, 194, 197  
 Stahl F.-J., 172  
 Stahl-Jolson J., 97n  
 Stein L. von, 171 e n  
 Strauss L., 9-16 e n, 18-20 e n, 25-26 e n,  
 28-29, 31-34, 36-37, 39 e n, 43-66 e n,  
 97n, 107n, 121-168 e n, 170, 173,  
 186n, 200  
 Surdi M., 44n  
 Taubes J., 26n, 68n  
 Taylor A.E., 25 e n  
 Telesio B., 185n, 186n  
 Thackeray W., 141n  
 Thomasius C., 97n  
 Tönnies F., 26 e n, 29-30, 76n, 82, 103,  
 107n, 118, 155n, 169, 173-181 e n,  
 184n, 185n  
 Trasimaco, 32, 182  
 Treves R., 174n  
 Tricaud F., 121n  
 Trierweiler D., 69n  
 Troeltsch E., 13, 172 e n, 173 e n  
 Tucidide, 132n, 133 e n, 141n, 144 e n,  
 184, 186 e n  
 Vatter M.E., 44n, 59n  
 Vaughan C.E., 89  
 Vialatoux J., 208 e n  
 Vico G.B., 196, 209-210  
 Voegelin E., 171n, 172n  
 Voltaire (F.M. Arouet), 129  
 Wagner P.F., 44n  
 Walther M., 174n  
 Warrender H., 25 e n, 113  
 Weber M., 13, 62, 146n, 172, 202  
 Weber W., 11  
 Willms B., 25n  
 Wolff C., 97n, 198  
 Yaffe M.D., 44n

## INDICE

<i>Introduzione</i>	
TEOLOGIA POLITICA E PROBLEMA TEOLOGICO-POLITICO NELLA CRISI DEL MONDO MODERNO	9
1. Hobbes, la filosofia politica moderna e la Germania di Weimar	9
2. La crisi del moderno in Leo Strauss	14
3. La crisi del moderno in Carl Schmitt	20
4. Politica e religione in Hobbes: teologia politica vs. problema teologico-politico (Schmitt vs. Strauss)	25
5. La storia della filosofia come filosofia politica	33
<i>Capitolo Primo</i>	
CRISI E CRITICA DEL LIBERALISMO MODERNO: LEO STRAUSS CONTRO CARL SCHMITT	43
<i>Capitolo Secondo</i>	
CARL SCHMITT LETTORE DI THOMAS HOBES	67
1. La crisi dello Stato e della politica moderna	67
2. Il decisionismo giuridico nella critica della politica liberale	74
3. Meccanicismo e personalismo: rappresentanza, sovranità e unità della forma politica	85
4. Teologia politica, cristianesimo e neutralizzazione "attiva"	105
<i>Capitolo Terzo</i>	
LEO STRAUSS LETTORE DI THOMAS HOBES	121
1. Critica della religione e fondazione del liberalismo	121
2. Antropologia e teoria delle passioni: la morale borghese	131

3. La fondazione "scientifica" dello Stato: tecnica e ideologia	143
4. Natura umana e scienza moderna	154

*Appendice*

APPUNTI SULLA FORTUNA DI HOBBS IN GERMANIA 169

1. Introduzione: Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch e altri interpreti hobbesiani	169
2. Ferdinand Tönnies	173
3. Friedrich Albert Lange	181
4. Wilhelm Dilthey	184
5. Ernst Cassirer	188
6. Otto von Guericke	193
7. Max Horkheimer	196
8. Franz Borkenau	202
9. Helmut Schelsky	208

<i>Bibliografia</i>	213
---------------------	-----

<i>Indice dei nomi</i>	227
------------------------	-----

Finito di stampare nel mese di giugno 2004

in Pisa dalle

EDIZIONI ETS

Riazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com