

Carlo Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Pisa, Edizioni Ets, 2004, pp. 232.

Oltre alla dimensione strettamente storico-filologica, l'analisi delle interpretazioni dell'opera di Hobbes proposte da Carl Schmitt e Leo Strauss mette in discussione almeno due questioni centrali dal punto di vista teorico: infatti in primo piano emergono, da un lato, il ruolo della filosofia

politica hobbesiana nella nascita del *moderno* (quello stesso moderno nella cui crisi si trovano a vivere ed a lavorare i due autori tedeschi); dall'altro, il confronto tra la crisi del Seicento da cui il moderno trae la sua origine e la conclamata crisi del Novecento che nella fine della Germania di Weimar mostra un sintomo inequivocabile. Si tratta di una crisi economica, politica, sociale, morale, intellettuale e teorica; cioè di una crisi *radicale* che impone a Schmitt e Strauss l'assoluta necessità di riconsiderare le origini della propria epoca attraverso il recupero critico degli autori, ormai diventati veri e propri «classici», che a tale epoca hanno dato un'impronta decisiva e indelebile: tra questi, soprattutto Hobbes. Dunque, voler ridurre tanto la decisione teorica dei due autori tedeschi – ovvero la scelta di studiare la filosofia politica di Hobbes allo scopo di comprendere i problemi filosofico-politici del *proprio* tempo – quanto il rilievo del parallelismo storico tra due diverse epoche a meri episodi biografici o a semplici coincidenze aneddotiche significa perdere di vista il primo vero problema filosofico che impone l'intera questione e che emerge dal confronto tra ricerca storica, storiografia, ricerca filosofica e teoria politica. Nella sua ricostruzione insieme storico-filosofica e filosofico-politica, Carlo Altini è ben consapevole di questo problema allorché dichiara che la struttura teorica della propria ricerca «nasce dalla consapevolezza della diretta rilevanza filosofico-politica della ricerca storica e storiografica [...]. 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 la 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» (p. 33). Allora non è un caso che, tanto in Schmitt quanto in Strauss, la riflessione sull'opera di Hobbes, proprio perché così urgentemente rilevante da un punto di vista teorico, rappresenti una presenza costante lungo l'intero arco della loro ricerca filosofica, tanto che le rispettive interpretazioni non differiscono solamente l'una dall'altra, ma vengono mutando ed evolvendo nel corso degli anni.

In Schmitt, Altini ravvisa almeno tre fasi interpretative. Nella prima, che può essere circoscritta nell'arco temporale tra la pubblicazione di *Die Diktatur* (1921) e *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), per il giurista tedesco Hobbes è soprattutto il teorico del pessimismo antropologico – e in quanto tale «autentico pensatore politico» – e del decisionismo giuridico, dunque della moderna sovranità statale. Ciò non toglie che, con l'adesione all'istituzionalismo in *Über die drei Arten* (nel quale è la decisione che riposa sul «nulla» a fondare la norma e l'ordinamento), il giudizio di Schmitt cominci a mutare ritenendo il decisionismo hobbesiano «incapace di riconoscere il pluralismo degli "ordini concreti" che è all'origine del politico» (p. 85). La seconda fase della lettura schmittiana di Hobbes si concentra nella seconda metà degli anni Trenta, in cui la riflessione di Schmitt si sviluppa esclusivamente sul *Leviatano*. Ne emerge innanzitutto la potente carica politico-simbolica del Leviatano, la cui immagine si pone quasi con forza autonoma rispetto all'opera a cui dà il titolo, «come mito politico, come forza storica "indipendente" dalla struttura concettuale e sistematica della teoria dello Stato di Hobbes, come potente immagine della

potenza terrena» (p. 90). In particolare, in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), il cui sottotitolo è significativamente *Senso e fallimento di un simbolo politico*, a partire dal problema fondamentale dell'unità politica Schmitt prende in esame il ruolo svolto da Hobbes nel moderno processo di *neutralizzazione* e nella creazione dello Stato borghese di diritto attraverso il conflitto tra poteri diretti e indiretti. Il suo giudizio sarà netto: la dicotomia che si produce da una costruzione politica dalla natura totalmente individualistica, e che nel celebre frontespizio del *Leviathan* appare quasi essere già presente, è all'origine di opposizioni tipicamente moderne come quelle fra privato e pubblico, tra fede e confessione, tra morale e diritto. A ciò si aggiunge la tecnicizzazione della sovranità e dello Stato che caratterizza l'opera, quasi che il capolavoro hobbesiano sia una sorta di prodromo del giuspositivismo kelseniano. A questa interpretazione in termini giuspositivistici dell'opera di Hobbes si contrappone la terza fase della riflessione di Schmitt, consegnata in modo disomogeneo soprattutto a brevi articoli, rassegne e recensioni pubblicati tra la fine degli anni Quaranta e la metà degli anni Sessanta. La dottrina hobbesiana dello Stato viene ora inserita all'interno di un più complessivo discorso sulla teologia politica per il quale «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» (p. 113). Risulta tuttavia evidente come la grande ammirazione che Schmitt nutre per Hobbes non gli impedisca di prenderne le distanze. Come sottolinea Altini: «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» (p. 119). Ed è proprio anche grazie alle pagine dedicate a Hobbes che emergono le due anime che in Schmitt «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» (*ibidem*).

In Strauss, invece, Altini rinviene due periodi distinti caratterizzati da un diverso riconoscimento del ruolo di Hobbes nella storia della filosofia politica moderna e da un diverso «peso» svolto dalla scienza moderna all'interno del sistema del filosofo inglese. Se, in un primo tempo, Strauss considera Hobbes come il fondatore del pensiero politico moderno, successivamente (ovvero a partire dagli anni Quaranta, con lo sviluppo della teoria ermeneutica attraverso cui il filosofo ebreo tedesco giunge all'idea della reticenza della scrittura filosofica) l'autore considerato da Strauss vero padre fondatore della filosofia politica moderna sarà Machiavelli, anche se Hobbes rimane punto di riferimento imprescindibile per tutti coloro che, consapevoli della crisi contemporanea, ritengono necessario un ripensamento critico dei fondamenti teorici del moderno. Distinguendosi sia da Schmitt che da numerosi altri studiosi, il primo Strauss, soprattutto in *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), ritiene necessario uno studio complessivo della biografia intellettuale hobbesiana, che comprenda anche gli scritti giovanili, non ancora influenzati dagli studi matematico-geometrici, ma già marcatamente antiaristotelici. Dall'analisi delle due passioni su cui ruota il pensiero politico hobbesiano, la vanità e la paura della morte violenta, lo Strauss degli anni Trenta giunge alla convinzione che la filosofia di Hobbes si fonda

su principi *morali*, non su criteri «naturalistici» e nemmeno su teorie scientifico-meccanicistiche (una lettura, questa, che sarà parzialmente rivista dallo stesso Strauss negli anni Cinquanta, soprattutto in *Natural Right and History* del 1953, dove verrà rivalutato il ruolo giocato dalla scienza moderna nella costituzione del sistema morale e politico hobbesiano).

Ma, al di là dei problemi che costituiscono l'orizzonte comune a Strauss e Schmitt, Altini mira a sottolineare le differenze tra le interpretazioni hobbesiane dei due autori (differenze interpretative che «tradiscono» un'insuperabile distanza di posizione teorica), in particolare a proposito del problema che in Hobbes trova una formalizzazione imprescindibile: la relazione fra *politica* e *religione*. Proprio in opposizione a Schmitt, Strauss afferma «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» (p. 65). In Hobbes, dunque, Strauss rinviene come preminente la definizione del *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» (p. 27). Nell'interpretazione schmittiana, invece, Hobbes pone la giustificazione del fondamento del potere politico in un modello *secolarizzato* di fede che diventa, di fatto, *appartenenza* «comunitaria», affermando così il primato della *teologia politica* sulla filosofia politica. In altri termini, mentre lo Hobbes di Schmitt è uno scienziato della politica che assume – *valutativamente* – come fondamento della propria teoria la questione teologica, lo Hobbes di Strauss è un filosofo morale che «fonda il suo studio delle passioni sull'analisi degli «umani caratteri», e non dei presupposti meccanicistici o naturalistici dell'agire» (p. 31). A partire dalla verifica di questa radicale opposizione, Altini dedica ampio spazio, anche in modo trasversale rispetto all'ordinamento dei capitoli che compongono il volume, all'analisi della distanza teorica tra Schmitt e Strauss. Attraverso il confronto tra teologia politica (Schmitt) e problema teologico-politico (Strauss), emergono allora le questioni tipiche della crisi filosofico-politica moderna: tra queste, la tecnicizzazione della politica e la spolticizzazione della vita sociale, la nascita e la crisi del liberalismo, il problema della democrazia e della definizione di sovranità, il rapporto tra autorità e rappresentanza, la dialettica tra legalità, legittimità e giustizia. E alla questione della verità, Strauss, riprendendo criticamente il concetto nietzscheano di «probità intellettuale», risponde sottolineando come «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» (p. 18).

Come già notato, il volume di Altini si propone due intenti, diversi e complementari: da un lato, ricostruire un capitolo di storia della cultura tedesca nel passaggio della crisi moderna; dall'altro, discutere le argomentazioni teoriche hobbesiane, schmittiane e straussiane per isolare alcune questioni (Stato, sovranità, rappresentanza, libertà, individualismo ecc.) che sono tuttora all'ordine del giorno. Da questo punto di vista, allo scopo di individuare il discorso teorico che rende leggibile l'unità dei diversi livelli

di analisi, può dunque essere utile fare un passo indietro, esaminando l'indice del volume. L'opera si compone di un'*Introduzione*, di tre capitoli e di un'*Appendice*. Il secondo e il terzo capitolo sono rispettivamente dedicati all'analisi delle interpretazioni hobbesiane offerte da Schmitt e Strauss, mentre l'*Appendice* è costituita da una rassegna critica della fortuna di Hobbes in Germania tra Ottocento e Novecento, con alcune preliminari, ma lucide, notazioni sulle interpretazioni hobbesiane elaborate da Friedrich Albert Lange, Ferdinand Tönnies, Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch, Wilhelm Dilthey, Ernst Cassirer, Otto von Guericke, Max Horkheimer, Franz Borkenau e Helmut Schelsky. Ma, proprio perché è difficile immaginare un capitolo dedicato alle «conclusioni» dopo una tale rassegna, risulta interessante individuare le «conclusioni» del volume proprio nell'*Introduzione* (la cui caratteristica consiste nell'intrecciare analisi storico-filosofica e filosofico-politica) e nel primo capitolo dedicato allo scontro-confronto tra Schmitt e Strauss (dove emerge chiaramente la questione del fondamento della cultura moderna). È in questa dislocazione dei temi che rinveniamo la ragione per la quale *Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes* è solamente il sottotitolo di quest'opera, mentre il titolo è, appunto, *La storia della filosofia come filosofia politica*.

A questo punto, *via Schmitt e via Strauss*, possiamo tornare nuovamente a Hobbes, con la consapevolezza della rilevanza della sua teoria politica e della sua antropologia negativa per un'analisi *filosofica* della dimensione associata della vita umana. Infatti se l'uomo è un animale razionale, ma non sociale, e se la società civile e lo Stato hanno la loro origine nella paura della morte violenta, allora il tema del giusto ordine sociale impone che la filosofia politica non debba essere intesa come un ambito di discorso in cui si confrontano teorie intese come semplici *opinioni*, ma nel quale intervenga la stessa ragion d'essere della filosofia, cioè la ricerca della verità, il cui percorso certamente comprende anche l'analisi storico-filosofica. Di nuovo Altini: «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 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 dell'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» (p. 38).