

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

Carlo Altini, già autore di una monografia su Leo Strauss — *Leo Strauss, linguaggio del potere e linguaggio della filosofia* (Il Mulino, Bologna, 2000) —, in questo volume sviluppa una minuziosa e articolata comparazione tra le letture e le interpretazioni che due importanti pensatori della storia del pensiero filosofico-politico del Novecento come Strauss e Carl Schmitt hanno offerto dell'opera di Thomas Hobbes. L'autore del *Leviatano* «costituisce 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» (p. 11). Dunque «l'incrocio tra i due interpreti 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» (p. 13).

Sulla scia di un modello di ricerca che coniuga indagine teorica e ricostruzione storica — comune a larga parte della filosofia (non solo politica) di inizio Novecento in Germania, come attestano le riflessioni di Friedrich Meinecke, Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch, Ernst Cassirer (attenti lettori a loro volta, per quanto secondo angoli prospettici differenziati, di Hobbes) — le interpretazioni hobbesiane proposte da Schmitt e Strauss intendono profilarsi come nuovi modelli interpretativi sul significato della «svolta» costitutiva del mondo moderno. I due protagonisti dell'opera condividono un analogo, fondamentale, approccio, ovvero, sottoporre ad una problematizzazione critica le categorie fondative della scienza e della politica moderna, dimostrandone la storicità, cioè il loro carattere non «scientifico»: sotto questo profilo, la ricerca storica sulla genesi e sull'essenza del razionalismo moderno — paradigmaticamente incarnato da Hobbes — non assume una connotazione puramente archeologica, erudita e documentaria, bensì un carattere eminentemente filosofico nel quale — questa la tesi dell'autore che vi ritorna in più punti nodali della sua argomentazione — «la crisi del Seicento diventa un modello attraverso cui ripensare le radici e il senso della crisi del Novecento» (p. 13).

Attestata questa rilevante affinità, ben diverse risultano le specifiche letture hobbesiane offerte da Schmitt e da Strauss. In primo luogo, una differenza di natura "formale": l'autore di *Die Diktatur* e di *Der Begriff des «Politischen»* non è un filologo di Hobbes (né di altri autori classici) e si mostra pertanto indifferente alla *vexata quaestio* delle diverse fasi del suo pensiero, della continuità e discontinuità dei suoi orientamenti. Al contrario, Strauss, soprattutto nel suo volume del 1936 *The Political Philosophy of Hobbes*, concentra la propria analisi sulla genesi e sullo sviluppo della riflessione hobbesiana partendo dai primi, frammentati, scritti del filosofo inglese, riservando minor spazio ai

testi della maturità (quelli cui invece Schmitt presta attenzione) allo scopo di mostrare il precoce distacco di Hobbes dall'aristotelismo e dalla restante tradizione filosofica in genere; la sua è una proposta d'indagine filosofica sulla struttura complessiva del *corpus* hobbesiano. In altri termini, rileva puntualmente Altini, «mentre Strauss elabora un metodo "genetico", Schmitt ne elabora uno "idealtipico" (seppur con inclinazione "storico-concreta")» (p. 29).

Ma, al di là di queste diversità metodologiche, esiste anche una chiara differenza tra i contenuti delle interpretazioni hobbesiane di Schmitt e Strauss: infatti, malgrado, entrambi rifiutino l'approccio *sociologico* (adottato, per esempio, da Ferdinand Tönnies e da Franz Borkenau), Schmitt sottolinea la dimensione prettamente *politica* del «problema Hobbes», mentre Strauss ne sottolinea la dimensione prettamente *filosofica*. Si delineano, così, due articolate letture dai tratti distinti e spesso divergenti, come attestano la diversa interpretazione della crisi del liberalismo (pp. 43-66) e i contorni delle critiche che, rispettivamente, Strauss e Schmitt ad esso rivolgono. Da una parte 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». D'altra parte, secondo Schmitt, «è il politico a decidere intorno alla questione dell'ordine — mentre per Strauss è, eventualmente, solo la filosofia che può gettare luce sul senso "politico" della Legge» (pp. 65-66). La distanza fondamentale tra le due visioni interpretative viene in tal senso ricondotta al diverso modo di concepire il rapporto tra *politica* e *religione* in Hobbes, problema teorico «aperto» su cui si sono esercitati i massimi interpreti — anche se viene rilevato che in alcuni recenti studiosi anglosassoni, sia di impostazione «analitica» sia di impostazione «contestualistica», il problema teologico-politico non trova neppure cittadinanza (come avviene nelle opere di Quentin Skinner, Philipp Pettit e Stephen Holmes: p. 26, n. 8). Carl Schmitt accentuando una prospettiva teorica che privilegia il nesso tra *rappresentazione*, *sovranità* e *teologia politica* — così come hanno fatto, tra gli altri, Julien Freund, Alfred E. Taylor, Howard Warrender — lascia spazio, nel sistema politico hobbesiano, alla trascendenza religiosa; dal canto suo Strauss — così come Norberto Bobbio, Michael Oakeshott, George Sabine, Raymond Polin, e lo stesso Tönnies — sottolinea 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. Seguendo questa traiettoria interpretativa, dietro il «politico», per Schmitt, sta la *teologia politica*, per Strauss, invece, sta il *problema teologico-politico* (pp. 65-66; cfr. anche pp. 26-27). Per entrambi, dietro la questione del politico nel mondo moderno sta sempre, comunque, *Thomas Hobbes*.

Più specificamente, entrando all'interno dell'orizzonte concettuale schmittiano, Altini individua tre grandi fasi in cui si articola l'interpretazione del filosofo inglese (p. 73): nella prima fase — che inizia con *Die Diktatur* (1921) e si conclude con *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934) — centrali sono i temi del *decisionismo* e del *pessimismo antropologico*, nonché lo stretto nesso tra teoria della sovranità e personalismo giuridico (cfr. pp. 74-85); la seconda fase riguarda l'immagine del Leviatano come simbolo politico e si articola sostanzialmente attorno al libro del 1938 *Der Leviathan in der Staatslehre* (il sottotitolo recita significativamente «Senso e fallimento di un *simbolo politico*»), in cui, attraverso la questione nodale dell'unità politica viene analizzato 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 (cfr. pp. 85-104); la terza fase, che inizia alla fine degli anni Quaranta, è caratterizzata in particolare dagli scritti sul *nomos*, sull'*appropriazione* e sulla differenza tra «terra e mare» degli anni Cinquanta, prima di

concludersi con le questioni teologico-politiche presenti nella nuova edizione de *Le categorie del «politico»* (1963) — in cui è raccolta la celebre nota sul «cristallo di Hobbes» (cfr. pp. 110-112) — e nel saggio-rassegna *Die Vollendung der Reformation* (1965). In quest'ultima fase emergono i tratti del positivismo giuridico hobbesiano, che non esclude la trascendenza, anzi: lo Stato-Leviatano costituisce la più chiara espressione del «compimento della Riforma», «frutto di una epoca specificamente teologico-politica» (p. 117).

Schmitt ammira fortemente Hobbes — definito, nella prima edizione (1927) di *Der Begriff des «Politischen»*, «il più grande pensatore politico, forse l'unico veramente sistematico» (una definizione, questa, che sarà parzialmente “mitigata” nella terza edizione [1932], dove Hobbes sarà presentato come «un pensatore politico davvero grande e sistematico» [p. 69]) — ma al tempo stesso ne prende le distanze. Come osserva Altini, riepilogando i tratti salienti della sua disamina, condotta attraverso un accurato scandaglio testuale: «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 attraverso le sue interpretazioni hobbesiane che è possibile tratteggiare le due anime che in Schmitt «non trovano mai 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*). È, dunque, attraverso Hobbes che si possono comprendere le coordinate (e le tensioni interne) dell'articolata elaborazione schmittiana.

Leo Strauss propone una lettura di Hobbes entro un percorso che fa dell'autore del *Leviatano* «il critico radicale della religione» (p. 122). Ai suoi occhi, Hobbes è il primo filosofo moderno («positivista») a condurre tale critica radicale a partire dall'analisi della natura umana, giungendo così all'identificazione tra scienza moderna e critica della religione. Già in *Die Religionskritik Spinozas*, opera del 1930 (peraltro solo recentemente edita in italiano: *La critica alla religione in Spinoza, I presupposti della sua esegesi biblica*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003 — se ne può vedere una recensione dello stesso Altini in «Filosofia politica», 3, 2004, pp. 495-498), è presente un capitolo dedicato espressamente alla critica hobbesiana della religione. Entro questo paradigma interpretativo, già enucleato nel primo testo dedicato da Strauss esclusivamente al filosofo inglese (*Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, 1932-1933), Hobbes è inteso come il fondatore del liberalismo moderno e «il suo assolutismo non è altro che una forma di liberalismo “militante” in *statu nascendi*, cioè il liberalismo nella sua forma più radicale» (p. 126). Già in questo primo lavoro emergono due criteri-guida centrali in tutte le interpretazioni hobbesiane offerte da Strauss nel suo ultradecennale dialogo con Hobbes: «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 [...]» (pp. 127-128).

Lo Hobbes di Strauss, fin dagli scritti di primi anni Trenta, è il «filosofo fondatore dell'illuminismo e dell'ideale moderno del 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* [...], attraverso cui si determina la possibilità della “conquista della natura” (con la diretta conseguenza della teoria dell'*onnipotenza* dell'uomo)» (p. 129). 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 (p. 130). Come è esplicitato nel fondamentale *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), lo Stato è fondato *scientificamente*, e la filosofia politica stessa si riduce a scienza esatta, *tecnica* (p. 152): sistematica diviene l'eliminazione della questione del *fine* dello Stato, la questione del *bene*, evidente nella subordinazione della legge naturale (*natural law*)

al diritto naturale (*natural right*), e l'idea della sovranità viene riformulata attraverso la volontà di chi detiene il potere. Tesi queste che verranno ribadite ancora nel 1953 nel classico *Natural Right and History* (l'opera più celebre di Strauss), ove Hobbes riappare come «il creatore dell'edonismo politico» e come il «fondatore della dottrina specificamente moderna della legge naturale» (p. 160). *Attraverso Hobbes* si può, dunque, comprendere il nervo dell'intera riflessione straussiana, ovvero l'interpretazione critica della modernità filosofica — «fondata da Hobbes esplicitamente contro la tradizione» (p. 162) — e il rilancio di un *radicalismo filosofico* che rinvia, imprescindibilmente, alla classicità.

La parte conclusiva del volume fornisce una assai utile «mappa» di altri lettori tedeschi di Hobbes: la ricerca sulle interpretazioni hobbesiane fornite da Carl Schmitt e da Leo Strauss rappresenta, infatti, un capitolo rilevante all'interno di un più ampio mosaico intorno alla fortuna di Hobbes nella Germania di fine Ottocento e dei primi decenni del Novecento. Sulla base di una sorta di «ossessione» tedesca sul moderno — osserva, anche in questo caso con dovizia di riferimenti, l'autore — la fortuna di Hobbes può essere riscontrata sia presso interpreti «indiretti» (Lorenz von Stein, Werner Sombart, Georg Jellinek) sia, soprattutto, presso interpreti «diretti». Tra questi ultimi vanno certamente annoverati Friedrich Meinecke, che segnala il filosofo inglese come esponente di un giusnaturalismo «relativo», cioè di carattere empirico-realistico, e non razionale, e Ernst Troeltsch, che lo vede come rinnovatore della scienza politica e sociale in senso aconfessionale (pp. 172-173). Un posto cruciale riveste, poi, Tönnies che con il suo magistero e la complessa interpretazione *sociologica* (impregnata sulla visione razionalistica dello Stato come *persona giuridico-rappresentativa*: p. 176) costituisce un punto di riferimento per tutti gli autori tedeschi che si confronteranno e, per così dire, «passeranno attraverso» il filosofo di Malmesbury.

Alini segnala, inoltre, le interpretazioni antropologiche ed epistemologiche di Friedrich Albert Lange (Hobbes «profeta della Rivoluzione industriale»: p. 182), di Dilthey («precursore della tendenza illuministica e positivista a fondare la scienza universale delle cause»: p. 185) e di Cassirer («primo logico moderno che dà pieno rilievo all'importanza della definizione causale» e alla concezione del pensare come «calcolo»). Ma, nonostante queste pur salienti interpretazioni, la fortuna di Hobbes in Germania — e quasi la necessità di attraversarlo e di far i conti con la sua opera da parti dei pensatori tedeschi (di ascendenza sia kantiana sia hegeliana) — è legata, soprattutto, alla dimensione *politica* del suo pensiero. Hobbes riveste un posto importante nella ricostruzione storica delle teorie giusnaturalistiche elaborata da Otto von Gierke nel suo volume su Althusius, ove svolge il ruolo di bersaglio critico in quanto teorico radicale della sovranità indivisa (e assoluta) e della personalità giuridica dello Stato (cfr. p. 194); d'altra parte, nell'interpretazione sociologica, anche in questo caso critica, di Max Horkheimer e di Franz Borkenau, la teoria politica del filosofo inglese è letta come «espressione degli interessi della borghesia inglese in ascesa, agli albori di un nuovo ordine»: Hobbes è il filosofo della borghesia in cui convivono individualismo e assolutismo (Horkheimer: pp. 197-198), «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 nello stato civile» (Borkenau: p. 203). Un cenno a parte merita l'interpretazione — in esplicita polemica con quella di Schmitt — offerta da un autore, poco noto in Italia, come Helmut Schelsky (ma si veda l'ampia monografia di F. Belvisi, *La teoria delle istituzioni di Helmut Schelsky*, Clueb, Bologna, 2000). Ai suoi occhi, Hobbes è l'autore che, attraverso «l'elaborazione di una teoria *antropologica* 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» (p. 209).

In una temperie culturale e politica come quella attuale in cui, in seguito all'espansione del pensiero *neocons*, si discute molto di Leo Strauss (cfr., al riguardo, le sezioni a lui dedicate dalle riviste «Reset», gennaio-febbraio, 2004, e «Iride», 2, 2004, in particolare i contributi di Shadia B. Drury, autrice delle monografie *The Political Ideas of Leo Strauss*, Macmillan, London 1988 e, soprattutto, *Leo Strauss and the American Right*, St. Martin's, New York, 1997) alla ricerca di «influenze» e «attualizzazioni» — dopo una più che decennale e vigorosa discussione, anche in Italia, sul pensiero di Schmitt — salutare pare un'analisi *distanziata* come quella insita nell'operazione di «scavo» di Altini. Un'analisi che riesce a cogliere, nell'intreccio tra ricostruzione storica ed urgenza teorico-politica, i nodi posti da Hobbes agli albori della modernità, la portata della sua riflessione nella Germania della prima del Novecento, ma anche — potremmo aggiungere — i suoi limiti nel concepire il pluralismo, la democrazia, l'organizzazione dello Stato così come sono venuti modulandosi nella seconda metà del Novecento e così come vanno articolandosi nell'«età globale», epoca in cui la stessa sovranità conosce nuove forme e nuove sfide. Sotto questo profilo, le critiche di von Gierke, sviluppate a partire da Althusius, mostrano a tutt'oggi la loro cogenza (la ricerca del «comune» a partire dalle differenze appare più perspicua che l'ipotesi di una «compatta unità»). Assai meno convincenti, in questa luce, appaiono i richiami massicciamente *ideologici* all'autore del *Leviatano* da parte di neoconservatori come Robert Kagan (*Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, Atlantic Books, London 2003; trad. it. Mondadori, Milano 2003), ma questa si configura come una forma del tutto diversa di confronto con i classici.

Thomas Casadei