



*studi e testi*

# STRAUSSIANA

## *collana diretta da*

Carlo Altini, Raimondo Cubeddu, Giovanni Giorgini

## *Segretario di redazione*

Marco Menon

## *Comitato di redazione*

Raffaella Colombo, Mauro Farnesi Camellone,  
Alberto Ghibellini, Davide Monaco

## *Comitato scientifico internazionale*

Timothy W. Burns (Baylor University)  
Kenneth Hart Green (University of Toronto)  
David Janssens (Tilburg University)  
Bruno Karsenti (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)  
Liisi Keedus (Tallinn University)  
Heinrich Meier (Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München)  
Thomas L. Pangle (University of Texas at Austin)  
Joshua Parens (University of Dallas)  
Steven B. Smith (Yale University)  
Daniel Tanguay (University of Ottawa)  
Nathan Tarcov (University of Chicago)  
Catherine H. Zuckert (University of Notre Dame)

Carlo Altini

# La storia della filosofia come filosofia politica

*Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*

nuova edizione

*visualizza la scheda del libro sul sito [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)*



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

© Copyright 2004

*nuova edizione 2022*

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676330-3

## PREFAZIONE ALLA NUOVA EDIZIONE

1. Quando la casa editrice ETS, alcuni mesi fa, mi ha proposto di ripubblicare questo volume, ormai esaurito, la mia prima reazione – oltre a un ovvio piacere – è stata di incertezza riguardo alle modalità della nuova pubblicazione. Cosa fare? Riscrivere il testo, emendando alcuni passaggi oscuri o poco scorrevoli? Aggiungere qualche sezione, o alcune note, in cui discutere ulteriori dettagli del rapporto Schmitt-Strauss-Hobbes, anche alla luce di alcuni nuovi documenti, e analizzare i contributi della letteratura secondaria apparsa in questi anni? Ripubblicare la versione originaria del testo con una nuova prefazione? Dopo alcuni giorni di incertezza – durante i quali ho riletto il mio vecchio testo e mi sono confrontato con i più recenti saggi di letteratura secondaria – sono giunto alla conclusione che, nonostante siano trascorsi diciotto anni dalla sua prima pubblicazione, questo volume conservi ancora una sua solidità interpretativa, che non necessita interventi radicali e che pertanto può essere ripubblicato nella sua forma originaria. Dai (pochi) nuovi testi schmittiani e straussiani disponibili, così come dalla letteratura secondaria pubblicata a partire dal 2004, non sono infatti emersi elementi che hanno messo in crisi l'impianto interpretativo qui presentato, o che ne abbiano inficiato sezioni importanti. Il lettore giudicherà in autonomia sulla fondatezza di questa considerazione ma, in ogni caso, spero che essa non venga fraintesa come sintomo di vanità. Infatti, sono ben consapevole che in questi ultimi anni sono apparsi numerosi studi su Hobbes, Schmitt e Strauss di grande qualità che meriterebbero di essere discussi, così come sono consapevole che – se dovessi riscriverli oggi – depurerei alcuni passaggi del testo da un eccesso di *scholarship*. Ma tutto ciò non è sembrato motivo sufficiente per mettere mano a un testo che ha una sua circolarità e coerenza interna. Per rendere conto, almeno in parte, della nuova letteratura secondaria, qui a seguire è disponibile un aggiornamento bibliografico che intende soffermarsi in modo analitico solo sulla 'triangolazione' dei rapporti Schmitt-Strauss-Hobbes, senza allargare lo sguardo né alle letterature su Schmitt e Strauss, né a quelle sugli altri autori che, nella Germania tra Ottocento e Novecento, si sono occupati di Hobbes. Quest'ultima considerazione mi permette di confidare che, prima o poi, chi scrive queste righe sarebbe molto felice di trovare l'occasione per approfondire

alcuni spunti di riflessione già proposti nella prima edizione di questo volume, solo accennati eppure significativi: mi riferisco, in particolare, (a) alla fortuna di Hobbes nella Germania tra Ottocento e Novecento, (b) al rapporto tra filosofia e storia della filosofia e (c) alla differenza tra teologia politica e problema teologico-politico. Si tratta di tre temi sui quali, purtroppo, la ricerca filosofica non ha mostrato grandi avanzamenti in questi due ultimi decenni.

Sulla fortuna di Hobbes in Germania sono apparsi alcuni studi rilevanti ma di taglio specifico, che non affrontano il contesto e il significato più ampio all'interno dei quali comprendere le ragioni e i motivi per cui decine di studiosi tedeschi dell'epoca si confrontano con l'autore del *Leviathan*. Come già affermavo nella precedente edizione, Hobbes diventa il punto di riferimento soprattutto su due questioni centrali per la cultura tedesca dell'epoca – lo Stato moderno e il razionalismo filosofico-scientifico – entrambe costitutive per l'interpretazione della modernità. In quest'ottica, la ricostruzione della fortuna di Hobbes diventa un capitolo di un più ampio quadro sulle speranze e sulle illusioni del progresso e della civilizzazione in una Germania che vede intrecciarsi, in modo contraddittorio, spinte verso la modernità e nostalgie per la tradizione. L'azione politica di Bismarck tesa alla creazione di un potente Stato burocratico e centralizzato si accompagna ai rimpianti nei confronti delle forme di vita locali e comunitarie dei vecchi principati; l'industrializzazione dei processi produttivi accelera l'incremento della potenza economica ma distrugge le secolari consuetudini agricole; l'urbanizzazione determina la diffusione di stili di vita borghesi improntati all'agiatezza e allo svago, ma crea anomia e anonimato. Potremmo continuare, ma è sufficiente richiamare brevemente le opposizioni *Kultur/Zivilisation*, anima/forma, spirito/macchina e comunità/società per comprendere il contesto problematico in cui si agita la cultura tedesca a partire da Nietzsche (e, per alcuni aspetti, anche prima, come è evidente in Schopenhauer, Kierkegaard e Burckhardt), con esiti che diventeranno macroscopici durante la Repubblica di Weimar e drammatici sotto il regime hitleriano. È dunque alla luce di questo contesto che devono essere lette le interpretazioni hobbesiane proposte da Schmitt e Strauss, Tönnies e Troeltsch, Cassirer e Schelsky, Dilthey e Horkheimer, Meinecke e Borkenau e dagli altri. In quanto fondatore dell'individualismo moderno – condizione di possibilità per lo sviluppo della cultura borghese e del capitalismo – Hobbes diventa uno degli snodi centrali per comprendere l'origine, lo sviluppo e la crisi della modernità: lo Stato, i diritti individuali, la razionalità scientifica, il modo capitalistico di produzione, la libertà economica, il meccanicismo sociale. Di fronte all'incedere di questi processi di modernizzazione, la Germania si scontra con una buona dose di disillusioni. Già a metà Ottocento, di fronte alla rapidità e alla dimensione dei cambiamenti sociali prodotti dalla

società industriale, l'ottimismo illuministico e positivistico cede gradualmente il passo a una visione critica della modernità, i cui esiti si mostrano nella loro natura *quantitativa*, ma non qualitativa: l'incremento della ricchezza e la produzione dei beni materiali su larga scala non comportano una crescita della moralità, della cultura e della felicità ma, al contrario, una nuova forma di schiavitù dell'essere umano, non più legata – come in età premoderna – al primato divino o monarchico, bensì al dominio della *tecnica*. Ecco, allora, che sul finire del secolo si scorrono in seno alla stessa civiltà occidentale i segni del declino e della decadenza, preludio di un tramonto che appare ormai inevitabile a causa della nuova forma di vita liberale, borghese e capitalistica che premia la mediocrità e il conformismo, non la virtù e l'indipendenza di giudizio, trascurando inoltre la dimensione spirituale a esclusivo vantaggio degli aspetti mercificati dell'esistenza. Alla considerazione unitaria e universalistica del progresso moderno – in cui si integrano in modo armonico scienza, etica e politica – si sostituisce la consapevolezza delle contraddizioni legate allo sviluppo della *razionalità formale*, rivelatasi tendenzialmente autonoma rispetto alle capacità e alle finalità del suo operare. In questa prospettiva si apre una profonda contraddizione tra sviluppo scientifico e tecnico, da un lato, e progresso morale e politico, dall'altro, la cui stretta corrispondenza costituiva invece il fondamento di molte filosofie moderne, tra cui quella di Hobbes. Ma perché proprio Hobbes – e non altri filosofi moderni quali Bacon, Descartes, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz o Voltaire – diventa il punto focale dell'analisi dei filosofi tedeschi? Le ragioni sono molte e, appunto, richiederebbero uno studio specifico. Qui ne possiamo accennare solo alcune: il pensiero filosofico di Hobbes è sistematico, visto che tiene insieme sia la filosofia civile che la filosofia naturale, e pertanto permette di collegare il problema della statualità al problema della razionalità scientifica; Hobbes è di cittadinanza inglese, ma il suo pensiero politico – dominato dai temi della sovranità e della rappresentanza/rappresentazione – parla più alle culture continentali che a quella della grande isola; il nesso tra meccanicismo e nominalismo appare come uno dei tratti più costitutivamente caratteristici dell'"artificialismo" moderno; nonostante abbia vissuto sempre in ambiente aristocratico, il suo pensiero antropologico e politico costituisce uno dei primi manifesti di legittimità della classe borghese; la fondazione hobbesiana del diritto naturale su base individualistica rappresenta il presupposto teoretico per la successiva affermazione del liberalismo.

Oltre alla ricostruzione di una vicenda centrale per la comprensione della cultura tedesca a cavallo tra Ottocento e Novecento, in quest'opera di ricostruzione della fortuna di Hobbes in Germania sarebbe necessario illuminare i problemi, le ragioni e i fini che ogni interprete si è posto nelle sue indagini, spesso nate indipendentemente dal riferimento a Hobbes, ma che hanno trovato un

ulteriore terreno di riflessione proprio nel confronto con Hobbes. Dalle riflessioni di questi interpreti non emergerà dunque il ‘vero’ Hobbes, perché – al di là del fatto che si tratta di un’operazione in sé ‘impossibile’ – a nessuno di loro probabilmente interessava individuarlo, mentre erano interessati a utilizzare il pensiero hobbesiano come pietra di paragone, come oggetto di critica o come modello di riferimento per i loro problemi ‘tedeschi’. Ed ecco allora qui sorgere l’importanza del secondo tema che sarebbe meritevole di uno studio particolareggiato: il rapporto tra filosofia (politica) e storia della filosofia. I metodi analitici, le prospettive, gli strumenti, le categorie, gli interessi dei diversi interpreti di Hobbes in Germania dovrebbero costruire un caleidoscopio di concetti, interpretazioni, linguaggi e temi che arricchiscono la pluralità e la contraddittorietà delle immagini di Hobbes, quasi a costruire una “costellazione” in grado di mettere in connessione fonti, autori, testi, lettori, concetti, trasformazioni lessicali, circolazione delle idee, influenze ed effetti – cercando dunque di far convergere *intentio auctoris* e *Wirkungsgeschichte* in un’unica rete concettuale. Il lettore del *Leviathan*, o del *De cive*, nella Germania tra Ottocento e Novecento – o in altro luogo e in altra epoca – ha generalmente problemi diversi da quelli di Hobbes e si avvicina a questi testi con scopi diversi, facendoli dunque diventare strumenti per i propri fini, e non fini in sé. Ecco allora che allo storico della filosofia si pone almeno un problema, tra i molti. È possibile studiare il pensiero di Hobbes utilizzando e attraversando le principali interpretazioni filosofiche che del suo pensiero sono state date dalla fine del XVII secolo a oggi? Ha senso farlo in questi termini e utilizzando questi strumenti? Oppure la storia della fortuna di Hobbes è altro rispetto alla filosofia di Hobbes? Sembra evidente affermare che le interpretazioni hobbesiane fornite da Cassirer o Borkenau utilizzano il testo hobbesiano come un *pre-testo* per il proprio discorso filosofico. Ma rispondere univocamente a queste domande significherebbe dare una risposta definitiva anche alla domanda: che cos’è la storia della filosofia? Risposta impossibile, in quanto dipendente da un’altra domanda fondamentale, quella dei rapporti tra filosofia e storia della filosofia. La storia della filosofia è una disciplina filosofica? O è una disciplina storica? Si occupa della (ricerca della) verità eterna? O della verità contingente, particolare, di un fatto storico? O di entrambe? La storia della filosofia ha un significato filosofico per la filosofia oppure no? In questione vi è qui il rapporto tra essere ed esistenza, cioè tra filosofia (intesa come ricerca di verità ‘universali’) e storia (intesa come ricerca di verità ‘particolari’). 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 con *filosofia* e con *storia della filosofia*. Questa semplice notazione dimostra quanto sia complesso il compito in questione.

Un compito, però, che sembra tutto fuorché vano, in quanto contribuirebbe a riflettere sullo statuto della filosofia nell'epoca contemporanea, che oggi sembra ormai smarrito nei corridoi dei dipartimenti di *humanities* di tutto l'Occidente.

Infine, alcune note sulla terza questione che meriterebbe di essere approfondita a partire dal dibattito Schmitt-Strauss su Hobbes. Sulla questione teologico-politica sono recentemente emerse numerose riflessioni – di Giorgio Agamben, Massimo Cacciari, Roberto Esposito, Carlo Galli, Dario Gentili, John Askell, Adam Kotsko, Paul Oslington, Thomas Piketty e altri – in merito allo statuto della teologia politica, oggi spesso declinata in termini di *teologia economica*, che intreccia le vicende del neoliberalismo e dell'ordoliberalismo recuperando il modello foucaultiano della biopolitica. Non è questo il luogo per entrare nei dettagli di questo dibattito, piuttosto variegato e diffuso negli ultimi tempi. Quello però che vale la pena di notare è che, al netto delle diverse posizioni interpretative, in queste prospettive la struttura economica – che equivale alla nuova forma del dominio politico nell'epoca della globalizzazione – ha uno statuto 'teologico' solo in una forma allegorica. Non si parla infatti di una dimensione trascendente in quanto tale ma – comprensibilmente, in autori spesso di ispirazione marxista – di una trascendenza solo illusoria del capitale, che si pone prima e fuori dal contesto immanente per motivi puramente ideologici e strumentali. Senza nutrire necessariamente particolari obiezioni – se non di natura *metodologica* – su una tale ipotesi interpretativa del presente, dominato dal capitalismo dell'innovazione tecnologica, si deve tuttavia notare che il discorso sulla teologia politica è altro, in quanto rimanda a una dimensione dell'esistenza umana che è davvero quella dell'*ulteriorità* e che è indipendente dalla struttura socio-economica di riferimento. Nonostante sia difficile parlare di una natura umana immutabile nel tempo, è tuttavia necessario considerare che una delle principali caratteristiche dell'umano è il suo essere "qui e ora" e, contemporaneamente, rimandare a un "altrove". Questo bisogno di *ulteriorità* dell'essere umano è stato spesso rappresentato nella dimensione della spiritualità e della religiosità (che non ha nulla a che vedere con le religioni storiche, quasi sempre identificate con strutture di potere), intesa come spazio di apertura all'assoluto. Ed è questa dimensione di senso, inesauribile in quanto esprime una capacità di sentire e immaginare qualcosa di assente e di diverso dal presente, che appare nel confronto tra teologia politica e problema teologico-politico, sul quale sarebbe necessario riflettere con impostazioni di ricerca diverse da quelle che connettono la teologia economica al neoliberalismo. – La categoria di teologia politica ha goduto di grande fortuna anche nelle recenti ricerche di storia delle religioni, in seguito sia all'opera di Jan Assmann sul monoteismo egizio, sia alla rilettura della mitologia politeistica dei Greci effettuata dall'antropologia storica (soprattutto

di area francese), sia all'approfondimento delle ricerche di tipo filologico sulla lunga storia dell'ebraismo e del cristianesimo (soprattutto in area anglosassone, italiana e tedesca). Nonostante tale letteratura sia generalmente caratterizzata da una diffusa solidità storica e filologica, in questi studi la categoria di teologia politica è stata spesso utilizzata senza individuare le diverse modalità con cui, nella storia, si sono costruiti i rapporti tra religione e politica, che non possono essere letti in modo lineare, quasi "deterministico", attraverso il modello della teologia politica (spesso di ascendenza esclusivamente schmittiana). Proprio per rimediare a questa insufficienza teoretica, sarebbe utile prendere in considerazione altre modalità di interpretare i rapporti tra politica e religione nella storia delle società di area mediterranea, per giungere dunque a identificare il carattere multiforme del "problema teologico-politico". Ma di questa complessità non sempre vi è consapevolezza in molta letteratura di storia delle religioni.

2. Detto perché il presente volume viene ripubblicato nella sua precedente forma, che conserva tutt'ora una sua solidità interpretativa, e detto quali sono gli spunti di ricerca che, solo accennati nella prima edizione, sono ancora attuali oggi, rimane da dire qualcosa sui motivi – non solo editoriali – che giustificano la ripubblicazione di un'opera su Schmitt e Strauss. Non vi è ragione di ripercorrere in questa prefazione, né nei dettagli né in modo sommario, l'incontro-scontro tra i due autori – anche specificamente sulle loro letture di Hobbes – e pertanto si rimanda alle pagine successive, in particolare dell'introduzione e del primo capitolo. Qui, quasi in una forma aforistica, possiamo solo dire che la macro-distinzione tra Schmitt e Strauss può essere esemplificata dalla differenza che intercorre tra un *wissenschaftliches Naturrecht* (un giusnaturalismo scientifico secondo cui il bene è ciò che è utile per lo scopo prescritto dal diritto pubblico, cioè dallo Stato) e un *Gerechtigkeitsnaturrecht* (un giusnaturalismo della giustizia secondo cui esiste una *recta ratio*, cioè una legge naturale o un bene in sé, cui il diritto pubblico deve adeguarsi). Naturalmente sappiamo bene che né Schmitt né Strauss si sarebbero riconosciuti in questa definizione. Schmitt, soprattutto, non si sarebbe mai definito un giusnaturalista scientifico. Qui utilizziamo questa distinzione – che Schmitt ha elaborato per differenziare la tradizione giusnaturalistica classica e medievale fino a Grozio dalla tradizione giusnaturalistica moderna fondata da Hobbes e che, seppure solo fino a un certo punto, avrebbe potuto essere sottoscritta anche da Strauss – solo come pretesto per ricordare che questo volume su Schmitt-Strauss-Hobbes aspira a essere, oltre che uno studio specifico su un capitolo importante della storia della filosofia politica nel Novecento, anche un momento di riflessione sulla *modernità*, in particolare sulla sua crisi, attraverso la lettura di testi che ancora oggi meritano di essere presi in esame e

attraverso i quali possono essere letti i principali passaggi storici, filosofici e politici che hanno caratterizzato la cultura europea dal Cinquecento al Novecento. Come recita il suo titolo, il presente studio intende offrire i risultati di una ricerca storico-filosofica come occasione per riflettere su problemi filosofico-politici che attraversano la cultura contemporanea, ancora oggi.

È necessaria a questo punto una premessa. Le etichette sono spesso utili per un primo orientamento storico o teoretico nella grande complessità del mondo ma, oltre a essere generiche, diventano talvolta slogan coltivati esclusivamente per ragioni di riconoscimento accademico o editoriale. Per questo motivo, non ha alcun senso intraprendere una discussione sul rapporto tra modernità, post-modernità, età globale o post-umanesimo (solo per citare alcune di queste etichette) per provare a comprendere la natura dei problemi filosofico-politici oggi concretamente sul tappeto che possono essere letti attraverso le lenti di Schmitt e Strauss. A questi due autori non possiamo chiedere risposte specifiche su questioni concrete della nostra stretta contemporaneità (penso, per esempio, al dominio del digitale e dei *social network* nella costruzione di nuove forme di individualismo narcisistico e nella trasformazione della comunicazione politica), ma possiamo chiedere di offrirci grandi quadri interpretativi attraverso i quali *noi*, che viviamo il nostro presente, possiamo mettere a fuoco più correttamente i problemi della nostra epoca. Riprendere contatto con le diagnosi di Schmitt e Strauss – che hanno interessi e orientamenti radicalmente diversi – consente allora di emanciparci dai dogmi, dalle ideologie e dalle consuetudini che ci condizionano quotidianamente, come accade ai prigionieri nella caverna della *Repubblica*.

Il rilievo del contributo schmittiano a un'analisi del presente è evidente in più punti – non ultima, purtroppo, la riflessione sui caratteri della guerra – ma qui, per brevità, ne citeremo solo due: l'inversione dei rapporti di forza tra politica ed economia, determinata anche dalla tecnologia (un'inversione che sembra dare ragione alla diagnosi marxiana sul rapporto tra struttura e sovrastruttura), e l'avvento dei “grandi spazi” sulla scena politica mondiale. Entrambi i fenomeni sono resi possibili dalla crisi dello Stato moderno, dovuta a fattori sia interni che esterni. Tra questi ultimi, si manifestano soprattutto i fenomeni legati all'affermarsi della globalizzazione economica (con il nuovo ruolo delle *corporations* multinazionali, soprattutto a causa dei processi di delocalizzazione produttiva e di espansione dei mercati finanziari globali che abbattano i confini politici e le autorità regolatorie degli Stati, proponendo inedite forme di “naturalizzazione” delle relazioni economiche). Tra i fattori interni è invece possibile individuare un mutamento nella costituzione materiale delle società politiche, all'interno delle quali le identità collettive “particolari” (etniche, religiose, di genere ecc.) e i diritti individuali diventano l'unico linguaggio trasversalmente condiviso, gene-

rando così una frammentazione incapace di comprendere le ragioni del legame sociale: si determina in questo modo l'esistenza di coscienze reificate che vivono in un'*immediatezza atomistica* dominata dall'ideologia del consumo, dalla fascinazione dell'immagine (digitale) e dalla pervasività della comunicazione *social*. Tra questi due fattori si crea inoltre una strana alleanza. Le forme di "naturalizzazione" delle relazioni economiche che guidano il capitalismo globale mettono infatti in crisi la concezione tradizionale secondo cui i sistemi di potere dominano *contro* la volontà degli individui: in questo caso le due polarità non entrano in conflitto, visto che il desiderio individuale verso la realizzazione "efficientistica" e narcisistica del proprio ego dispone l'individuo a porsi in un rapporto di *servitù volontaria* nei confronti dei sistemi di potere (*brand, social network, influencer*, ecc.), proprio come nei modelli di potere pastorale che determinano forme di adorazione popolare. Si tratta di un'accelerazione *qualitativa* del processo di individualizzazione che in passato ha segnato il passaggio dalle società tradizionali alle società moderne. Questo processo è oggi eterodiretto "dall'alto" (cioè dalle autorità vigenti *de facto*), ma ha agito su fattori che si muovono anche "dal basso", cioè dal desiderio di riconoscimento e di appartenenza simbolica all'*élite* che negli ultimi decenni i singoli individui, in Occidente, hanno visto sempre più come obiettivo centrale delle loro esistenze, altrimenti considerate prive di senso e significato. La trasformazione da un individualismo accumulativo e proprietario (potremmo dire "calvinista", *à la* Max Weber) a un individualismo edonistico e narcisistico ha permesso così alle *corporations* di ampliare il proprio dominio nello spazio globale, attraverso pratiche che, lungi dall'essere coercitive in senso tradizionale, si sono fondate proprio sul consenso degli individui. Del resto, oggi l'autorità non si esprime necessariamente ed esclusivamente nello spazio politico, anche nei casi in cui in quello spazio prende corpo e si esercita: è appunto il caso delle *corporations* e delle tecnocrazie, nelle quali l'idea di autorità perde la propria visibilità e la propria trasparenza, pur esprimendo la massima potenza coercitiva e persuasiva. In questi casi, infatti, l'autorità può essere legittimata attraverso il ricorso alle dinamiche di mercato, cui viene socialmente attribuita fiducia grazie al loro presunto *status* di imparzialità e scientificità. In quest'ottica non è necessario che una società sia autoritaria al punto di vietare l'esercizio dei diritti individuali, perché può essere caratterizzata da "stati di dominio" presentati in forma suadente, visto che possono darsi evidenti dislivelli di autorità sociale tra cittadini senza che questi vengano percepiti come prodotto di una disuguaglianza istituzionale: in fin dei conti, il signor John Smith ha gli stessi diritti di cittadinanza di Bill Gates, Jeff Bezos o Mark Zuckerberg. Tali dislivelli non appaiono essere legati a una dimensione gerarchica predefinita e dunque si presentano come "neutralmente" orizzontali, cioè socialmente

accettabili in quanto frutto di diseguali disponibilità di risorse, ma non di *status*. Questa disuguaglianza viene considerata “naturale” in quanto legata alla sfera della legittima libertà economica ma, in realtà, una tale differenza quantitativa di risorse genera una differenza qualitativa di autorità che determina appunto “stati di dominio” che sfuggono al controllo della politica.

Constatare questa crisi dello Stato non significa però trovarne la soluzione. Anche se ha perso porzioni effettive della propria sovranità, il sistema tradizionale degli Stati è ancora vigente. Nonostante ciò, la politica rischia di soccombere di fronte alle potenze oggi dominanti sulla scena mondiale: da un lato, l'economia capitalistica, con la sua “oggettiva” funzionalità del mercato globale espressa nel diritto indifferenziato degli spazi astratti e illimitati di cui godono, indisturbate, le multinazionali; dall'altro, la tecnologia intesa come attitudine a utilizzare – manipolandole – le risorse naturali (e umane) attraverso infiniti scopi e un'illimitata volontà di “artefare” il mondo. La politica può superare questa *impasse* solo attingendo un nuovo livello di consapevolezza che riguarda la dimensione spaziale: il fatto che la politica sia oggi posta di fronte a un orizzonte globale non significa che la soluzione della crisi consista in un livellamento uniforme – né storico, né spaziale – della “negatività”. Al contrario, questa “negatività” può essere fondativa di nuovi processi storici e di un nuovo *nomos*, che risiede ancora nella questione dell'appropriazione (*Nehmen*) ma all'interno dell'orizzonte dei “grandi spazi” (*Großräume*), intesi come spazi di pianificazione adeguati alla portata della tecnologia attuale. Stati Uniti, Cina, Russia, Unione Europea, India, Indonesia esemplificano il passaggio dagli Stati moderni ai “grandi spazi”, in cui continuano comunque a esistere anche le dimensioni della spartizione (*Teilen*) e della produzione (*Weiden*), seppure in una forma ben diversa rispetto a quella che ha caratterizzato il Novecento, visto il prorompente incremento della produzione e della circolazione dei beni. L'aumento della massa dei beni di consumo prodotto dal *progresso tecnologico* unito al *profitto capitalistico* nello spazio globale non cancella però la questione del potere politico (sia esso diretto o indiretto, *de iure* o *de facto*). Il problema del *nomos* – e della lotta politica intorno al *nomos* – esiste dunque anche nell'epoca della politica globale, nell'epoca dei “grandi spazi”.

Il rilievo del contributo straussiano all'analisi del presente è meno diretto e più difficile da cogliere, ma non per questo meno interessante. Nella sua critica della modernità Strauss elabora una filosofia politica a orientamento *platonico*, ma senza un significato morale. Nella sua visione della filosofia, la virtù morale – la disciplina di sé, o l'autocontrollo – è un elemento importante per filosofare, ma non è necessario, né sufficiente. Anche la definizione della filosofia come forma di vita non riguarda lo stile del comportamento morale del filosofo, bensì il suo modo di considerare la gerarchia dei beni, in cima alla quale troviamo la

conoscenza. La perfezione dell'essere umano consiste infatti nella *scienza delle essenze di tutti gli esseri*, cioè nel grado di conoscenza teoretica espressa dalla filosofia, non in quella immaginativa, di grado inferiore, espressa dalla politica, che prende corpo nella *scienza dei modi di vita*. Così intesa, la filosofia richiede una conversione dell'anima e consiste nella ricerca della verità sull'essere, animata dalla convinzione che esclusivamente tale ricerca renda la vita degna di essere vissuta. Solo la filosofia è dunque necessaria e sufficiente per condurre alla *perfezione* e alla *felicità*. Non è però questa la convinzione su cui si fondano le città e le società politiche, che vivono nel regno della *credenza* e dell'*opinione* e che, nella scala gerarchica dei beni, stimano al massimo grado la ricchezza o l'onore, il riconoscimento o la pietà, il lusso o il piacere, non certo la conoscenza. Risiede in questa *differenza* la natura specifica della filosofia, cioè il suo essere «saggezza straniera» in quanto espressione del suo carattere *critico* rispetto a ogni autorità costituita, a ogni costume normativo, a ogni mito politico, a ogni consuetudine sociale e a ogni tradizione religiosa. Il filosofo appartiene e, allo stesso tempo, non appartiene alla città perché – al contrario dell'uomo politico – il suo *eros* non è diretto verso il *demos*, ma verso la ricerca della sapienza, che è un fattore di disgregazione delle opinioni condivise su cui si fonda la città. Le cose politiche sono caratterizzate da principi di *prudenza* nei confronti della tradizione, dei miti fondativi, degli dèi della città, del consenso sociale, degli interessi pubblici e privati, di fronte ai quali la filosofia è, e deve essere, indifferente: tutto ciò equivale a riconoscere e a giustificare il radicalismo del pensiero filosofico di fronte al carattere moderato, non radicale, delle richieste che possiamo rivolgere alla vita politica. Da questo punto di vista, il conservatorismo politico sembra essere semplicemente l'altra faccia della medaglia del radicalismo filosofico. La filosofia politica non può essere conservatrice, dato che è fondata sulla consapevolezza della superiorità del bene e del nobile sul tradizionale e sull'antico; d'altro canto, essa è consapevole che ogni società politica è una società particolare, chiusa nei confronti dell'esterno, fondata su un mito che è credenza, non conoscenza. Il filosofo è guidato dall'*eros* per la *sophia* ma è ben consapevole della necessità della vita materiale, che non può essere semplicemente trascurata in quanto opinione ma, al contrario, deve essere tenuta in considerazione in quanto costituisce il "primo" (in un senso cronologico, non logico) e necessario fondamento della società politica. Il filosofo platonico riesce pertanto a tenere insieme, senza contraddizione, saggezza e moderazione, utopia e conservatorismo, proprio perché la politica non è il regno nel quale poter incondizionatamente realizzare le verità della filosofia. La moderazione non è una virtù del pensiero, che deve essere spregiudicato, ma della sua espressione pubblica, in virtù dei problemi posti dalla persecuzione, dalla responsabilità sociale e dalle necessità della vita materiale.

Se trasportiamo questa immagine classica del rapporto tra filosofia e politica (cioè tra verità e opinione) ai nostri giorni, non è difficile vedere che la diagnosi straussiana ci offre un originale punto di vista da cui guardare le dinamiche che caratterizzano le società contemporanee, fondate sul consumismo, sul conformismo e sulla cultura di massa: con la più distaccata apatia, oggi le classi subalterne offrono liberamente e spontaneamente il proprio consenso a mantenere la posizione di rendita delle grandi *corporations* in cambio del *panem et circenses*. I “sudditi”, in cambio di uno spicchio di riconoscimento, considerano “naturalì” le attuali relazioni di potere, alle quali manifestano il loro incondizionato consenso anche perché, apparentemente, tecnica ed economia negano il carattere politico dell’ autorità, nascondendosi dietro lo schermo “neutrale” e “imparziale” della competenza, della procedura e del funzionamento. In questo modo tecnica ed economia sembrano impermeabili al gioco delle ideologie mentre, al contrario, ne sono potenti portatrici. Si intravedono qui i rischi di una deriva neoautoritaria in cui gli interessi delle “invisibili” *auctoritates* contemporanee non sono oggetto di dibattito pubblico: se l’ autorità viene declinata in termini esclusivamente tecnici ed economici, l’ autoreferenzialità di tali sistemi è fondata sulla propria logica interna, che non è pubblica, bensì privata, e che propaga l’ ideologia dell’ *innovazione* in quanto tale. Ma, come in un’ ottica conservatrice l’ identificazione tra il bene e la tradizione nasconde un contenuto ideologico che mira al mascheramento di determinati rapporti di potere, così anche il metodo con cui il “nuovo” diventa criterio di legittimazione dell’ autorità non può essere accettato in modo acritico, semplicemente facendo astrazione dal suo contenuto ideologico. Nonostante ciò, l’ ideologia dell’ *innovazione* è oggi ampiamente diffusa, accettata e condivisa, anche dalle classi subalterne: basta infatti pensare all’ impatto della pubblicità e della moda sul consumo di massa e sugli stili di vita per comprendere quanto sia determinante lo sviluppo dell’ ideologia secondo cui il “nuovo” è il bene, cioè l’ autorità. È da considerare, inoltre, che l’ attuale ideologia dell’ *innovazione* considera lo sviluppo tecnico-scientifico come completamente separato da quello etico-politico, totalmente lasciato sullo sfondo. Il carattere innovativo degli attuali mutamenti socio-economici non riguarda più le concezioni della civiltà e dipende solo dall’ efficacia delle trasformazioni tecnologiche che si affermano in uno o più settori produttivi (che possono essere di carattere settoriale oppure possono rappresentare un radicale cambiamento di paradigma, che investe l’ intero apparato produttivo, com’ è avvenuto nel caso del digitale). “Innovazione” è la parola d’ ordine degli attuali sistemi di potere che mirano a mascherare i propri interessi – cioè decisioni di natura *storica* – come *fatti naturali*: l’ *innovazione* delinea un mutamento condizionato ideologicamente e gerarchicamente, funzionale alla riproduzione dei

rapporti di produzione in quanto mette le nuove tecniche e procedure – solo apparentemente neutrali – al servizio di decisioni politico-economiche non trasparenti. Pertanto l'innovazione non muta la struttura sociale ma, al contrario, la riproduce. All'interno di questo sistema capitalistico globale, i politici e gli scienziati, gli imprenditori e i tecnici – con ruoli e funzioni di diversa importanza – costituiscono un'alleanza organica in grado di rendere più efficienti le “grandi organizzazioni” che determinano lo *status quo* in cui prospera la società dei consumi di massa. Di fronte alla prospettiva di questo conformismo imperante, che si presenta come il “volto buono” e suadente del potere, l'opposizione a una tale società di massa è rappresentata solo da alcune marginali categorie, divise e opposte reciprocamente: un'opposizione politica non istituzionale (alcuni movimenti tradizionalisti e religiosi da un lato, altri di tipo radicale e anarchico dall'altro) e un'opposizione “impolitica”, costituita dai filosofi. Di fronte all'alternativa tra consenso e opposizione alla società dei consumi di massa, Strauss non si schiera dalla parte delle grandi “organizzazioni” ma, al contrario, sceglie la secessione “impolitica” operata dal filosofo.

Per molti motivi, dunque, senza alcun intento apologetico, vale ancora la pena leggere le opere di Schmitt e di Strauss. Anzi, forse proprio oggi – nell'epoca delle tecnoscienze e della globalizzazione, della finanza internazionale e dell'intelligenza artificiale, del digitale e dei *social network* – è ancora più urgente riprendere contatto con questi classici, che ci invitano a guardare ciò che vi è di più umano nella nostra esistenza e nella nostra storia. Naturalmente in questo carattere “umano” della nostra esistenza vi sono elementi tanto demoniaci quanto divini, tanto egoistici quanto altruistici, perché – e qui Machiavelli e Shakespeare hanno ragione – la nostra vita individuale e sociale si snoda sempre tra gli estremi opposti della bontà e della cattiveria, dell'amore e dell'odio, della nobiltà e della miseria, spesso senza trovare un equilibrio o una soluzione. Nonostante ciò, in questa esperienza dell'umano non mancano i tratti di grandezza e di cura, di responsabilità e di bellezza, che invece vengono anestetizzati e banalizzati (ma non per questo “spoliticizzati”) dall'attuale tirannide tecnologica ed economica planetaria. Recuperare questa dimensione di responsabilità e di nobiltà è quanto di più urgente oggi possa darsi per la sopravvivenza di ciò che è umano, in un'epoca nella quale l'umanesimo e la filosofia sembrano ormai essere giunti alla fine. Un compito difficile e infinito, almeno all'apparenza. Non dobbiamo però sottovalutare il fatto che, nonostante l'abbacinante luminosità dell'innovazione tecnologica, vi saranno sempre luoghi di resistenza umanistica insoddisfatti delle “perline colorate” spacciate dalla società globale come occasioni di felicità.

# INDICE

<b>Prefazione alla nuova edizione</b>	5
<b>Introduzione</b>	
Teologia politica e problema teologico-politico nella crisi del mondo moderno	17
1. Hobbes, la filosofia politica moderna e la Germania di Weimar	17
2. La crisi del moderno in Leo Strauss	20
3. La crisi del moderno in Carl Schmitt	25
4. Politica e religione in Hobbes: teologia politica vs. problema teologico-politico (Schmitt vs. Strauss)	29
5. La storia della filosofia come filosofia politica	35
<b>Capitolo Primo</b>	
Crisi e critica del liberalismo moderno: Leo Strauss contro Carl Schmitt	43
<b>Capitolo Secondo</b>	
Carl Schmitt lettore di Thomas Hobbes	61
1. La crisi dello Stato e della politica moderna	61
2. Il decisionismo giuridico nella critica della politica liberale	66
3. Meccanicismo e personalismo: rappresentanza, sovranità e unità della forma politica	75
4. Teologia politica, cristianesimo e neutralizzazione “attiva”	90
<b>Capitolo Terzo</b>	
Leo Strauss lettore di Thomas Hobbes	101
1. Critica della religione e fondazione del liberalismo	101
2. Antropologia e teoria delle passioni: la morale borghese	108
3. La fondazione “scientifica” dello Stato: tecnica e ideologia	118
4. Natura umana e scienza moderna	126

**Appendice**

Appunti sulla fortuna di Hobbes in Germania 139

1. Introduzione: Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch e altri interpreti hobbesiani 139
2. Ferdinand Tönnies 142
3. Friedrich Albert Lange 148
4. Wilhelm Dilthey 150
5. Ernst Cassirer 154
6. Otto von Guericke 157
7. Max Horkheimer 159
8. Franz Borkenau 164
9. Helmut Schelsky 169

**Bibliografia** 173

**Aggiornamento bibliografico** 187

**Indice dei nomi** 195

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di luglio 2022