

Diritto e cultura

problemi di etica, politica e teoria dello Stato

semestrale diretto da Vincenzo Atripaldi, Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Agostino Carrino, Roberto Racinaro.

In collaborazione con: Dipartimento di Diritto dell'economia dell'Università di Roma «La Sapienza»; Dipartimento di Filosofia e Dipartimento di Diritto dei rapporti civili ed economico-sociali dell'Università degli Studi di Napoli «Federico II».

Direzione scientifica:

Karl Acham (Un. di Graz)	Biagio Grasso (Un. di Napoli «Federico II»)
Vincenzo Atripaldi (Un. di Roma «La Sapienza»)	Fulco Lanchester (Un. di Roma «La Sapienza»)
Pietro Barcellona (Un. di Catania)	Giuseppe Lissa (Un. di Napoli «Federico II»)
Rossella Bonito Oliva (Un. di Napoli «Federico II»)	Giuliano Marini (Un. di Pisa)
Giuseppe Cacciatore (Un. di Napoli «Federico II»)	Eugenio Mazzarella (Un. di Napoli «Federico II»)
Giuseppe Cantillo (Un. di Napoli «Federico II»)	Roberto Miccú (Un. di Roma «La Sapienza»)
Agostino Carrino (Un. di Napoli «Federico II»)	Stanley L. Paulson (Washington Un. St. Louis)
Raimondo Cubeddu (Un. di Pisa)	Roberto Racinaro (Un. di Salerno)
Franco De Simone (Un. di Napoli «Federico II»)	Georg Ress (Europa-Institut Un. di Saarbrücken)
Elías Díaz (Un. Aut. di Madrid)	Eligio Resta (Un. di Napoli «Federico II»)
Giuseppe Di Marco (Un. di Napoli «Federico II»)	Claudio Rossano (Un. di Roma «La Sapienza»)
Vittorio Dini (Un. di Salerno)	Mario Rusciano (Un. di Napoli «Federico II»)
Mario Dogliani (Un. di Torino)	Michel Troper (Un. di Paris X)
Mariapaola Fimiani (Un. di Salerno)	Günther Winkler (Un. di Wien)

Direzione: via A. Bertoloni, 47, 00197 Roma (tel. 06/8070543)

e-mail: agocar@mbx.vol.it

La rivista è pubblicata con il parziale contributo del MURST

Redazione: Dipartimento di Filosofia, Via Porta di Massa, 1, 80133 Napoli, tel. 081/5521719; telefax 081/5520271: Anna Donise

Amministrazione: Edizioni Scientifiche Italiane, via Chiatamone 7, 80131 Napoli (tel. 081/7645443; telefax 081/7646477)

I contributi vanno inviati alla sede della Direzione su supporto elettronico.

Dattiloscritti, libri da recensire - possibilmente in duplice esemplare - pubblicazioni periodiche in cambio vanno spediti esclusivamente a: prof. Agostino Carrino, via A. Bertoloni 47, 00197 Roma.

Condizioni di abbonamento per il 2000

Enti:	Abbonamento annuo	41,32	Fascicolo singolo	20,66
Privati:	Abbonamento annuo	33,05	Fascicolo singolo	16,53
Esteri:	Abbonamento annuo	49,58	Fascicolo singolo	24,79

anno X

gennaio-dicembre 2000

numero 1/2

ARCHIVIO

Il manifesto del partito comunista a 150 anni
dalla sua pubblicazione a cura di G. Cacciatore e M. Martirano

- Giuseppe Cacciatore - Maurizio Martirano, Premessa 3
- Giuseppe Cacciatore, Il Manifesto tra "criticità" delle idee e immagini "funerarie" 7
- Livio Sichirollo, Il Manifesto ieri e oggi. Qualche riflessione 15
- Jacques Texier, Democrazia e comunismo nel Manifesto e oltre: le occasioni perdute 23
- Giuseppe Prestipino, Dall'Ideologia tedesca al Manifesto: due passi avanti e uno indietro 35
- Lars Lambrecht, Manifesto comunista e democrazia 49
- Gianfranco Borrelli, Marx e la critica della politica dal Manifesto al Capitale 67
- Alberto Burgio, Dialettica della modernità e critica dei "socialismi" 81
- Domenico Jervolino, Per un comunismo della finitudine 101
- Giuseppe Ferraro, Manifesto e manifestazione comunista 113
- Giuseppe Antonio Di Marco, Una posizione anticomunista sul 1848. Carl Schmitt su teologia, antropologia e politica in Juan Donoso Cortés 127
- Antonio A. Santucci, Economia e Weltliteratur 171
- Fabio Ciaramelli, Il Manifesto e la crisi dell'immaginario progressivo dello sviluppo 183
- Teodoro Tagliaferri, Gran Bretagna 1948: il Manifesto nella prospettiva del Welfare State 199

SAGGI

- Paola Franceschini, Uno studio di Ruggiero Bonghi su Montaigne 209

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

239

pure nella prefazione del 1872 Marx ed Engels sono espliciti su di un punto: «Il *Manifesto* è un documento storico al quale non ci riconosciamo più il diritto di apporre modifiche». Colpisce quell'*immodificabilità*, tanto più che sono i suoi autori a non riconoscersi il diritto di porvi mano. Dunque il *Manifesto* è immodificabile. Resta tale. Il senso di quella immodificabilità trascina la sua stessa spiegazione in questione. Perché possiamo dire che è immodificabile in quanto storico, perché appartiene alla storia, e tuttavia a dirlo viene da chiedersi in che senso la storia è immodificabile?

Che la storia non possa non essere così come è stata non è una risposta, tutto ciò che è stato può avere questo carattere. Qui parliamo di un testo e di un manifesto. La sua immodificabilità appare piuttosto un'ingunzione. Qualcosa che sta là e che aspetta di essere detto, ripreso, richiamato, messo in luce, manifestato così come è stato detto e manifestato. L'immodificabilità è una proprietà della sua ripresa, del suo manifestarsi. Sarà così per ogni spettro, sarà così per ogni storia che aspetta la sua giustizia per dirsi veramente passata, che aspetta quindi il suo tempo, quello giusto, rimesso in sesto, in corso, a partire dall'ora sesta, quella senz'ombra.

Giuseppe Antonio Di Marco

Una posizione anticomunista sul 1848. Carl Schmitt su teologia, antropologia e politica in Juan Donoso Cortés

1. *Teologia politica come sociologia dei concetti giuridici: la secolarizzazione*

Nell'opera *Politische Theologie* Carl Schmitt prospetta una sociologia dei concetti giuridici. Il suo procedimento si differenzia sia da quello materialistico, che rintraccia la dipendenza delle idee dalla struttura economica, sia da quello idealistico, specularmente opposto, il quale mostra la dipendenza altrettanto univoca delle trasformazioni dei rapporti politici e sociali dalle trasformazioni della storia del pensiero. Non si tratta però neanche di una sociologia come quella del diritto in Max Weber, che individua idee e formazioni intellettuali a partire dalla situazione sociologica della tipica cerchia di persone, con una peculiare formazione professionale, che ne è portatrice. La sociologia dei concetti giuridici prospettata da Schmitt procede comparando, da un lato, la struttura ultima, ossia considerata nel suo carattere sistematico, dei concetti giuridici nei quali viene pensato l'ordinamento politico, economico e sociale di un'epoca determinata, e, dall'altro lato, la struttura ultima, quindi sempre considerata nella sua radicalità sistematica, dei concetti metafisici e teologici della medesima epoca, in modo da mettere in luce, tra queste due strutture concettuali, un'analogia appunto relativamente a quel loro aspetto 'ultimo', cioè radicalmente sistematico.

Col primo Stato moderno l'analogia che più caratteristicamente fa vedere la struttura ultima radicalmente sistematica dei concetti giuridici e di quelli metafisici tra loro comparati, è fra la dottrina cartesiana di Dio e la dottrina dell'assolutismo monarchico. Dio è la causa ultima e anche l'ordinatore del mondo, così come il sovrano è una causa ultima e un'unità personale. Il punto importante è che vi sia un solo Dio a creare e ordinare il mondo, esattamente come c'è un solo sovrano a creare l'unità politica e a ordinarla, quindi come creatore e legislatore nel campo della politica. Questo parallelo è caratteristico delle concezioni dei secoli XVII e XVIII, anche se con una contraddizione, in quanto l'immagine dell'architetto e del costruttore, rispettivamente, del mondo, nel caso di Dio, e dello Stato, nel caso del sovrano, come creatore e al tempo stesso 'legislatore', implica non solo che tale soggetto sia la causa prima, ma che la sua opera sia intelli-

gente e saggia. Il creatore, sia esso del mondo o dello Stato, fa pensare alla causazione dal nulla e alla decisione presa nel nulla, dunque in entrambi i casi, divino e umano, a un atto che non deve legittimarsi in base al contenuto della motivazione e alla qualità di ciò che crea; viceversa il legislatore, con cui questo creatore è al tempo stesso identificato, fa pensare alla ragionevolezza e alla giustizia propria di un ordine normativo, per cui l'architetto divino o umano, il costruttore del mondo o il costruttore dello Stato, non sono solo dei creatori nel senso della causa prima, ma anche dei creatori con determinate qualità, la qual cosa implica che la loro opera sia conforme a ragione e giustizia, e allora non è più creazione divina dal nulla o decisione giuridica umana presa nel nulla normativo e nel disordine concreto, bensì piuttosto legislazione, dove il legislatore stesso è sottomesso alla legge intesa in senso contenutistico-materiale. Io credo che in questa confusione di creatore e legislatore nell'immagine dell'architetto si confermi l'affermazione di Schmitt per cui il diritto naturale moderno, di solito trattato come un complesso unitario, è in parte decisionismo e in parte astratto normativismo¹. Da un lato, l'idea dell'architetto come creatore, portata alle estreme conseguenze, dovrebbe dar luogo al parallelo per cui, come il creatore crea il mondo dal nulla, così il sovrano, appunto in quanto sovrano, crea il diritto dal nulla, quindi è potere costituente che prende la decisione; di conseguenza, non deve richiamarsi a nessuna norma vigente o ordinamento precedente, e in questo senso implica il concetto di dittatura e non di legittimità. Dall'altro lato, l'idea del legislatore è quella di un'autorità legittimante, cioè presuppone qualcosa che precede la decisione e a cui quest'ultima deve conformarsi. L'illuminismo fino alla rivoluzione francese concepisce l'architetto e il costruttore del mondo e parallelamente l'architetto e il costruttore dello Stato, dunque Dio e il sovrano, sempre più come legislatori. Come nell'immagine deistica del mondo Dio trascende la macchina del mondo e tuttavia rimane il *monteur* di questa macchina, così il sovrano trascende lo Stato, che egli crea con la sua decisione, e tuttavia è anche il legislatore, cioè appunto un'autorità legittimante e non mera dittatura, la quale non avrebbe bisogno di legittimarsi su delle premesse contenutistico-materiali.

Tutto lo sviluppo successivo tende a ridurre, anzi a mettere radicalmente

¹ Cfr. C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München-Leipzig, 1928, p. 21 (tr. it. di B. Liverani, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 32); Id., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin 1993, p. 7 (tr. it. di P. Schiera, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 247).

in discussione questo momento personale, quindi specificamente decisionistico, della sovranità. Al posto dell'elemento personalistico si afferma «anche nelle concezioni politiche»² «la consequenzialità del pensiero esclusivamente scientifico-naturale»³ che consapevolmente elimina il caso concreto come autonomamente costitutivo del diritto; infatti, anche la validità delle scienze naturali, a cui il pensiero giuridico di questo periodo è analogo nella sua struttura sistematica ultima, non ammette miracoli ed eccezioni. In questo processo, che si verifica nel secolo XVIII e ha come esito lo Stato positivistico di leggi del secolo XIX, viene meno proprio l'elemento decisionistico e personalistico, e il problema della sovranità si tende a eliminarlo, oppure lo si elude e lo si occulta. Notiamo, anche in questa fase di sviluppo storico, il parallelo e l'analogia di struttura sistematica ultima tra le concezioni metafisiche e quelle giuridiche: «Il sovrano che, nell'immagine deistica del mondo, era rimasto, anche se fuori dal mondo, come il *monteur* della grande macchina, viene radicalmente soppresso. Ora la macchina funziona da sé»⁴. È attraverso lo sviluppo del pensiero metafisico da Malebranche a Leibniz, fino a Rousseau, che si vede come l'elemento decisionistico via via regredisca fino a scomparire. Infatti, l'idea centrale è che Dio manifesta la sua volontà solo attraverso massime generali, quindi ciò che egli vuole è anche conforme alle leggi naturali. Certo, l'idea per cui ciò che Dio vuole è conforme a ragione e giustizia si unisce alla concezione di Dio come volontà e come unico creatore del mondo. Però, l'accento metafisico è posto sul contenuto della volontà divina, cioè sul carattere non singolaristico e arbitrario, bensì generale e razionale, necessariamente razionale, di ciò che Dio vuole. Anche se nelle grandi metafisiche tra i secoli XVII e XVIII non è ancora in discussione la volontà divina trascendente, tuttavia si sottolinea sempre più la congruenza dei contenuti di questa volontà con le leggi naturali. Sul piano giuridico siamo qui all'opposto della concezione decisionistica della sovranità: infatti, in un decisionismo conseguente il sovrano non decide per massime generali, ma è l'istanza competente del caso concreto, quindi la sovranità riguarda l'eccezione e non la regola. Ora invece è la norma, ossia la *ratio*, a prevalere sulla decisione, ossia sulla *voluntas*, e così la problematica del caso concreto e dell'eccezione scompare.

Se portiamo alle estreme conseguenze questo presupposto metafisico che accentua il contenuto generale e razionale della manifestazione della volontà divina, giungiamo all'immanentismo; con ulteriori passaggi e attraverso una

² Id., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig 1934, p. 62 (cfr. tr. it. di P. Schiera, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 70).

³ Ivi, pp. 61-2 (cfr. tr. it., loc. cit.).

⁴ Ivi, p. 62 (cfr. tr. it., loc. cit.).

serie di capovolgimenti si giunge, portando sempre più alle estreme conseguenze le concezioni immanentistiche, a un relativismo scientifico e impersonale. A tutto ciò corrisponde, in perfetto parallelismo, una progressiva trasformazione del concetto di sovranità, la quale perde completamente i caratteri decisionistici e personalistici e la sua connessione con lo stato d'eccezione. In Rousseau il sovrano diventa il popolo, quindi, dice Schmitt, «il concetto di generale acquista anche nel suo soggetto una determinazione quantitativa»⁵. Ma la volontà di un sovrano così concepito è per eccellenza volontà *generale*, dunque più che mai ciò che vuole un sovrano siffatto è conforme a ragione e giustizia: «La volontà del popolo è sempre buona, *le peuple est toujours vertueux*. 'De quelque manière qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonté est toujours la loi suprême' (Sieyès)»⁶.

L'affermazione 'in qualunque maniera una nazione voglia, basta che voglia' sembrerebbe a prima vista di stampo prettamente decisionistico, simile a quella per cui il sovrano, qualunque cosa decida, basta che decida, poiché la decisione, quale che sia il suo contenuto, è come tale, ossia nella sua forma, fonte del diritto, perciò non deve a sua volta legittimarsi. L'unica differenza starebbe nel fatto che al posto del monarca c'è la nazione. Infatti, come abbiamo visto, anche il soggetto politico la cui volontà, ad analogia del Dio dell'illuminismo deistico, parla per massime generali, ossia il popolo, acquista una determinazione quantitativa, perciò la sua sovranità si configura diversamente da quella di cui parla il decisionismo personalistico. Osserva Schmitt: «La necessità per cui il popolo vuole sempre il giusto è cosa diversa dalla giustizia che caratterizzava i comandi del sovrano come persona»⁷. La monarchia assoluta aveva costituito l'unità politica in una lotta tra contrapposti interessi e coalizioni, dunque in una situazione in cui l'omogeneità non è immanente e perciò deve essere creata dal nulla, rispondendo chiaramente e senza le distinzioni tipiche dei poteri indiretti, alla domanda *quis iudicabit?*; di conseguenza, il sovrano è una persona (*qui*) la quale, appunto in quanto persona, trascende lo Stato, cioè lo *status* dell'unità politica del popolo, unità che egli stesso crea mediante la decisione; in quanto trascendente, questa persona ha il carattere della rappresentanza assoluta: per tutti questi motivi si parla di 'persona sovrano-rappresentativa'. Viceversa, l'unità del popolo è immanente, per cui lo *status* dell'unità politica, lo Stato, è identico al popolo-nazione stesso, capace di distinguere da sé tra amico e nemico; ma se il popolo è presente a se stesso, allora non ha bisogno di essere rappresentato, la sua unità non deve essere creata dal di fuori, esso è già in sé

⁵ *Ibid.* (cfr. tr. it., p. 71).

⁶ *Ibid.* (cfr. tr. it., loc. cit.).

⁷ *Ibid.* (cfr. tr. it., loc. cit.).

omogeneo; di conseguenza, non c'è nessuna persona trascendente, bensì c'è un tutto organico. Pertanto, i comandi del sovrano nel senso del decisionismo personalistico sono giusti perché istituiscono, creano dal nulla, l'unità politica e il diritto, quale che sia questo diritto e quindi anche chiunque sia il soggetto che lo crea, non importa se uno solo, pochi, molti: infatti, la decisione ha un carattere formale, ossia dice che 'chi' chiude il conflitto, *qui iudicat*, stabilendo autorevolmente il significato della norma o dell'ordinamento, è il sovrano, quindi è fonte del diritto, qualunque sia la qualità di questo sovrano. Viceversa, le volizioni del popolo sono giuste non in quanto volizioni di chiunque per il fatto stesso che questi abbia chiuso un conflitto concreto intorno al diritto, bensì in quanto volizioni del *popolo*, cioè di un soggetto che, data la sua determinazione quantitativa, ha in sé già la 'qualità' della generalità e quindi ha in sé le qualità della ragione e della bontà, giustizia, ecc.; nel popolo in quanto popolo, cioè entità la cui volontà si manifesta attraverso massime generali, essendo il soggetto 'popolo' quantitativamente determinato, esiste un'armonia prestabilita tra *ratio* e *voluntas*. Insomma, è perché qui chi vuole è la nazione, che si può dire con Sieyès: 'in qualsiasi maniera una nazione voglia, basta che voglia'.

Orbene, questa concezione che elimina l'elemento decisionistico e personalistico ha, come abbiamo detto, la sua analogia con la concezione metafisica immanentistica, così come il pensiero decisionistico della sovranità dell'assolutismo è in parallelo con le concezioni teistiche e trascendenti. Il sovrano, inteso in senso decisionistico e personalistico, crea dal nulla l'unità politica e pertanto trascende lo Stato esattamente come Dio trascende il mondo. Invece il popolo come sovrano, quindi il sovrano in senso organicistico, si identifica con l'unità politica, la manifesta, più che crearla, allo stesso modo di come nelle concezioni immanentistiche Dio si identifica col mondo e vi si manifesta.

L'affermarsi del legame fra immanentismo, organicismo e concezioni giuridiche democratico-normativistiche, è graduale. Schmitt ricorda che negli sviluppi delle concezioni democratiche in America permane il legame tra la voce del popolo e la voce di Dio, e quest'ultimo è inteso ancora in senso teistico-trascendente. Invece è nel secolo XIX che queste concezioni immanentistiche dominano sia la metafisica sia le concezioni politiche. «La linea decisiva dello sviluppo va [...] a terminare nel fatto che, nella massa degli uomini colti, vengono meno tutte le idee di trascendenza e per loro diviene indiscutibile o un panteismo immanentistico più o meno chiaro, oppure invece un'indifferenza positivista nei confronti di ogni metafisica»⁸.

⁸ Ivi, p. 64 (cfr. tr. it., p. 72).

A queste concezioni metafisiche corrispondono quelle concezioni politiche democratiche le quali identificano governanti e governati, le concezioni che identificano Stato e ordinamento giuridico, le identificazioni di Stato e sovranità ecc. Al punto terminale di questo passaggio storico si collocano le rivoluzioni del 1848, nel cui contesto si sviluppa una dottrina del potere costituente del popolo e quindi un principio democratico di legittimità affermato al posto di – e soprattutto contro – quello monarchico.

«Nei radicali più estremi divenne dominante un conseguente ateismo. Gli hegeliani di sinistra tedeschi erano consapevoli di questa connessione più di ogni altra cosa. Che l'umanità dovesse subentrare a Dio è stato da loro sostenuto in modo non meno deciso che da Proudhon. Marx ed Engels non hanno mai ignorato che questo ideale di un'umanità che diventa consapevole di se stessa dovesse finire in una libertà anarchica. A questo proposito è della più grande importanza, proprio in virtù dello spirito giovanilmente intuitivo che la contraddistingue, un'affermazione del giovane Engels degli anni 1842-44: 'L'essenza dello Stato come della religione è la paura dell'umanità di fronte a se stessa'»⁹. L'ateismo comporta non solo una semplice negazione di Dio, ma contemporaneamente e soprattutto un'affermazione positiva dell'uomo come principio assoluto. Infatti nella frase di Engels citata da Schmitt viene detto che la religione e lo Stato sono in ultima analisi frutto della paura che l'uomo ha nel riconoscere la vera realtà delle cose, ossia, come afferma Marx negli stessi anni, che «la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso»¹⁰. E l'affermazione dell'umanità come principio assoluto implica, oltre che un ateismo radicale, una libertà anarchica negatrice di ogni potere, anzi del politico e del diritto come tali, se è vero, come ritiene Schmitt con Hobbes, che il nucleo di ogni ordinamento umano è il nesso reciproco di protezione e obbedienza. Marx ed Engels non hanno mai misconosciuto questa connessione tra anarchia e ateismo: anzi, essa si impone quanto più conseguentemente si passa dalla distruzione della religione e dello Stato, intesi come la paura dell'uomo di fronte a se stesso, alla posizione centrale dell'uomo come radice e misura assoluta, alla concezione del mondo come un radicale al di qua e pertanto come materialità dei rapporti sociali di produzione.

In questo passaggio epocale, caratterizzato dalla rivoluzione del 1848, si colloca un tipico esponente del pensiero giuridico decisionistico, Juan Donoso Cortés: «La sua grande importanza teorica per la storia della teoria controrivoluzionaria sta nel fatto che egli abbandona l'argomentazione le-

⁹ Ivi, pp. 64-5 (cfr. tr. it., pp. 72-3).

¹⁰ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, tr. it. R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 101.

gittimistica ed enuncia non più una filosofia dello Stato della restaurazione, bensì una teoria della dittatura»¹¹. Il decisionismo è per Schmitt un tipo di pensiero giuridico che fonda il diritto su una decisione personale, dunque su una volontà sovrana che chiude un conflitto concreto intorno al diritto, cioè chiude, appunto 'decide', un caso concreto in cui sorge un conflitto circa il significato di una norma o del contenuto di un ordinamento concreto. Il carattere giuridico del pensiero decisionistico risiede nel fatto che il diritto è «realizzazione»¹² e ogni realizzazione contiene un momento autonomo il quale non è ricavabile dal contenuto di ciò che in quel caso concreto si sta realizzando; questo avviene – nel caso del pensiero decisionistico, giacché un altro tipo di pensiero giuridico che si pone sul piano della realizzazione è quello istituzionale o dell'ordinamento concreto, ma è diversamente strutturato – in quanto una norma o un determinato principio giuridico, nella loro enunciazione meramente contenutistica, non dicono *chi* in concreto applicherà quel contenuto, normativo o di ordinamento, e *tra chi* possono svilupparsi conflitti intorno al senso di quei contenuti. Di conseguenza, l'applicazione concreta del diritto contiene un momento che non è ricavabile dal contenuto della motivazione e quindi è competenza del soggetto come tale, per cui la forza giuridica sta nel carattere formale del soggetto. «La forza giuridica della decisione è qualcosa di diverso dal risultato della motivazione. L'imputazione di responsabilità non si fa con l'aiuto di una norma, ma al contrario: solo partendo da un punto di imputazione di responsabilità, si stabilisce che cosa sia una norma e che cosa sia la correttezza normativa»¹³. E questo perché, come si diceva poc'anzi, può determinarsi una situazione in cui nasce un conflitto concreto intorno al diritto e allora la giuridicità di un'azione sta non nella sua conformità a contenuti precedenti ma nel fatto stesso che chiude un conflitto, cosa che non può avvenire se ci si richiama astrattamente a quei contenuti, sul cui significato si è appunto sviluppato il conflitto stesso. Pertanto, la forza giuridica sta nel fatto stesso che il conflitto venga chiuso e non nel come viene chiuso, dunque nell'autonomia del soggetto personale che chiude il conflitto, ossia

¹¹ C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Köln 1950, p. 75 (cfr. tr. it. P. Del Santo, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Milano 1996, p. 78).

¹² «Che cosa significa la giuridicizzazione, l'istituzionalizzazione del cristianesimo nella chiesa cattolica? Significa solo: realizzazione (*Verwirklichung*). Che cosa è infatti il diritto? La risposta di Hegel è: diritto è spirito che si fa reale. Natura è quello che essa è (annotazione alla *Rechtsphilosophie*, § 29). Diritto è esistenza della libera volontà; è la libertà come idea; è lo spirito stesso non solo come individuo» (Id., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hg. E. Freiherr von Medem, Berlin 1991, p. 252).

¹³ Id., *Politische Theologie*, cit., pp. 42-3 (cfr. tr. it., p. 56).

nel suo carattere formale e non contenutistico. Come afferma F. X. de Maistre, «*Notre intérêt n'est point, qu'une question soit décidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel*». Nella prassi è per lui la stessa cosa non essere soggetti ad alcun errore e il non poter essere accusati di nessun errore; l'essenziale è che non vi sia nessuna istanza superiore a controllare la decisione presa»¹⁴.

Pur essendo il pensiero decisionistico, come tipo, eterno, in quanto eterna è l'antitesi tra norma e comando, tra *ratio* e *voluntas*, tuttavia esso si afferma come pensiero giuridico sistematico all'inizio del mondo moderno, quando cioè, grazie all'affermazione delle scienze naturali, vengono meno le concezioni antiche e cristiane della persistenza di un ordine eterno a cui la decisione dovrebbe conformarsi. E all'inizio del mondo moderno si colloca il più classico esponente del pensiero giuridico decisionistico, Thomas 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 la controversia intorno al diritto: *Auctoritas, non veritas facit legem*. In questa frase, *auctoritas* non significa un'autorità prestatuale garante dell'ordine; la stessa differenza, allora altrimenti sussistente (ad esempio in Bodin), tra *auctoritas* e *potestas* viene del tutto meno nella decisione sovrana. Essa è insieme *summa auctoritas* e *summa potestas*. Colui che instaura la quiete, la sicurezza e l'ordine è sovrano e detiene tutta l'autorità. In quanto decisione autentica e pura, questa instaurazione dell'ordine non può essere dedotta né dal contenuto di una norma precedente, né da un ordinamento preesistente, altrimenti essa sarebbe o semplice autoapplicazione della norma già in vigore – dal punto di vista normativistico – oppure – dal punto di vista dell'idea concreta di ordinamento – emanazione di un ordinamento già esistente, quindi restaurazione, non instaurazione dell'ordine»¹⁵.

A differenza del pensatore decisionistico Hobbes, l'orizzonte entro cui la teoria decisionistica della dittatura viene formulata da Donoso Cortés non è più dato dalla Riforma e dal nascente pensiero scientifico moderno, dove il positivismo scientifico e giuridico erano conciliabili con la trascendenza, ma è dato dalla rivoluzione e da un positivismo che si presenta come espressione del nichilismo, dunque siamo nel quadro di una secolarizzazione avanzata e compiuta che esclude ogni trascendenza.

¹⁴ Ivi, pp. 71-2 (cfr. tr. it., p. 77).

¹⁵ Id., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, cit., p. 23 (cfr. tr. it., pp. 263-264).

2. La secolarizzazione compiuta: radicalmente opposte tesi assiomatiche sulla natura umana e radicale alternativa tra anarchia e autorità come decisione o dittatura

Atei, anarchici e socialisti sono i nemici mortali di Donoso Cortés, quelli contro cui combatte la battaglia finale tra cattolicesimo e ateismo, battaglia che non ammette dilazioni e che richiede la decisione. Schmitt nota come la lotta di Donoso Cortés contro atei, anarchici e socialisti sia, per quanto riguarda la scelta dei rappresentanti avversari, condotta sul fronte sbagliato, mentre nella sostanza le sue posizioni trovano il riscontro polemico in avversari ben più radicali. Donoso Cortés vede negli avversari mortali di cui rispetta la nettezza dello schierarsi – al contrario dell'indecisione borghese che egli disprezza –, «una grandezza diabolica»¹⁶. Come suo avversario diretto egli considerava Proudhon e credeva di vedere in lui il demonio. Proudhon gli rispose identificandosi ironicamente in questo ruolo demoniaco, vide in Donoso Cortés l'Inquisitore e lo invitò ad accendere il rogo. Schmitt osserva che in quest'epoca il satanismo, il culto di Satana e la sua elevazione al trono, «non era un'occasionale paradosalità, bensì un principio forte, intellettuale»¹⁷. Però «questa posizione non era sostenibile perché conteneva [...] solo uno scambio di ruoli tra Dio e il diavolo»¹⁸. Infatti, nulla meglio esprime il fatto che qui ci sia stata solo un'inversione di ruoli, che due versi di Baudelaire da Schmitt riportati: «*Race de Cain, au ciel monte/ Et sur la terre gette Dieu!*», dove, come si vede, la razza satanica, i figli di Caino vanno in cielo e Dio va sulla terra, il che significa che il cielo non viene affatto distrutto e quindi la struttura del discorso teologico rimane identica, Satana prende lo stesso posto di Dio nel senso che scambia semplicemente il ruolo con lui.

Schmitt nota un'affinità di Donoso Cortés con Proudhon. Questi è «un moralista che sta completamente nella tradizione latina e la cui energia spirituale scaturisce da un'indignazione morale per la distruzione capitalista della famiglia»¹⁹. «In confronto agli anarchici successivi, è ancora un piccolo-borghese moralista, che si tiene ancorato all'autorità del capofamiglia e al principio monogamico della famiglia»²⁰. Donoso Cortés non si accorse, secondo Schmitt, «che in un certo senso egli polemizzava contro un alleato e addirittura contro un uomo a lui affine»²¹, perché entrambi partono dalla

¹⁶ Id., *Politische Theologie*, cit., p. 80 (tr. it., p. 83).

¹⁷ *Ibid.* (cfr. tr. it., loc. cit.).

¹⁸ Ivi, p. 81 (cfr. tr. it., loc. cit.).

¹⁹ Id., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, cit., p. 74 (cfr. tr. it., p. 77).

²⁰ Id., *Politische Theologie*, cit., p. 81 (cfr. tr. it., p. 84).

²¹ Id., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, cit., p. 75 (tr. it., p. 78).

stessa premessa, ossia da un'impostazione moralistica, quindi da un comune atteggiamento cattolico-latino: le posizioni di Proudhon, come quelle di Donoso Cortés, scaturiscono «da un rigore morale che gli valse a buon diritto l'appellativo di 'romano'»²². Saranno altri pensatori a portare invece l'ateismo fino alle estreme conseguenze: l'umanità che subentra a Dio come principio assoluto comporta anche una concezione dell'uomo in termini di radicale terrestrità, una naturalizzazione dell'uomo e un'umanizzazione della natura, come pensava Marx. Proprio per questa consequenzialità con cui connette l'ateismo e la centralità dell'umanità come radice e principio assoluto e per come connette a sua volta il socialismo a questo tipo di ateismo, Marx è ritenuto da Schmitt «il vero e proprio capo ed eresiarca del socialismo ateo»²³ e al tempo stesso «il vero e proprio chierico del pensiero economico»²⁴. Ma, nota Schmitt, Donoso Cortés considerava come suo diretto avversario Proudhon, avendo come suo luogo di osservazione la Francia dove il grande socialista utopistico immediatamente dopo il 1848 era al centro del dibattito politico, mentre Marx era conosciuto ancora solo nei circoli socialisti.

Oltre al nome di Marx, Schmitt fa anche quello di Bakunin, il quale voleva parimenti divulgare Satana, considerando ciò come la vera rivoluzione e in questo trovandosi in contrasto con l'ateismo di Marx, il quale invece escludeva ogni religione, anche una religione col segno cambiato del satanismo, che restava una religione e quindi contraddiceva la radicale naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura. Tuttavia l'importanza di Bakunin risiede nel fatto che, al di là di questa partecipazione al satanismo che faceva parte del clima culturale dell'epoca, in fondo anche in lui è portata alle estreme conseguenze, ben diversamente che in Proudhon, la battaglia contro la teologia in nome di un naturalismo assoluto.

Tra Donoso Cortés, da un lato, e questi pensatori 'radicali', dall'altro, possiamo osservare una contrapposizione così speculare, che le due opposte vedute finiscono col descrivere nello stesso modo ciò che rispettivamente affermano e negano: la teologia e il potere politico come decisione. Infatti quelli che Donoso Cortés considera i suoi diretti e mortali avversari, quanto più radicalmente negano potere, decisione e teologia, tanto più finiscono col mettere in luce per negazione la struttura di questi concetti e la loro connessione negli stessi termini in cui lo farebbe Donoso Cortés, lasciando cioè emergere come il senso del decisionismo sia la dittatura e confermando così

²² *Ibid.* (tr. it., loc. cit.).

²³ *Ivi*, p. 74 (cfr. tr. it., p. 77).

²⁴ *Ibid.* (cfr. tr. it., loc. cit.).

che «il piacere della negazione è un piacere creativo; esso è in grado di produrre dal nulla il negato e di crearlo dialetticamente»²⁵.

La contrapposizione avviene sulle tesi circa la natura umana: da un lato quella per cui l'uomo è per natura cattivo, dall'altro quella per cui è per natura buono. Queste tesi nella loro contrapposizione si presentano con un carattere assolutamente assiomatico, quindi non dilazionabile in discussioni o posizioni intermedie. Il loro senso è direttamente politico: «Ogni idea politica prende in qualche modo posizione nei confronti della 'natura' dell'uomo e presuppone che esso sia 'per natura buono' o 'per natura cattivo'»²⁶. Alla concezione dell'uomo per natura cattivo, portata alle estreme conseguenze, corrisponde una visione politica autoritaria, a quella dell'uomo per natura buono corrisponde, sempre portata alle estreme conseguenze, una visione politica anarchica. Infatti, dal lato della concezione dell'uomo per natura cattivo noi vediamo affermata la necessità del potere perché la sua negazione ribelle non fa che confermarne la cattiveria, dal lato della concezione dell'uomo per natura buono viene negato radicalmente il potere che invece lo corrompe. Ma in questa contrapposizione, dicevo, noi vediamo i due opposti convergere proprio sul riconoscimento del carattere decisionistico del potere, dagli uni accettato, dagli altri rifiutato: e infatti qui la contrapposizione non verte su quale potere sia migliore, peggiore, o più o meno mite, ma sul potere buono o cattivo in connessione inversa con l'affermazione antropologico-metafisica circa l'uomo per natura buono o cattivo. Cioè, il problema si azzera sulla questione dell'affermazione o della negazione del potere, quale che sia il contenuto su cui questo potere voglia legittimarsi: il potere o è necessario – e non importa quale potere –, oppure è cattivo – e anche qui non importa quale potere. Ma così è ammesso da ambo le parti che il potere ha un nucleo, un plusvalore, che non è deducibile da un contenuto normativo o di ordinamento concreto, cioè il potere è nella sua essenza decisione la quale non deve a sua volta legittimarsi ulteriormente. E analogamente, da queste due opposte visioni, autoritaria o anarchica sulla base della contrapposizione assiomatica: 'l'uomo è per natura cattivo' oppure 'l'uomo è per natura buono', discendono rispettivamente l'affermazione o il rifiuto della teologia, la quale, come nel caso del potere, trova la sua ragion d'essere nel fatto che l'uomo è per natura corrotto e deve essere salvato.

Si comprende allora come di fronte al naturalismo che azzera ogni di-

²⁵ *Id.*, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, 1996, p. 12 (tr. it. di A. Caracciolo, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, p. 7).

²⁶ *Id.*, *Politische Theologie*, cit., p. 72 (cfr. tr. it., p. 77).

vinità e ogni potere, il teismo non possa opporre altro che la dittatura, poiché bisogna far fronte a una natura umana tanto corrotta da essere cieca dinanzi a questo suo stato di corruzione, che la porta a credere nella naturale bontà umana. Viceversa, se l'uomo è ritenuto per natura buono e Dio è di ostacolo a questo libero esplicarsi delle sue facoltà naturali – è, per dirla con Engels, solo la paura che l'uomo ha di se stesso –, allora anche l'autorità risulta del tutto superflua e deve essere abolita in quanto realizzazione di quella oppressione di cui è portatrice la religione. Ma in questo modo, sia che si affermi, sia che si neghi la teologia, comunque viene chiaramente in luce, dall'affermazione come dal rifiuto, l'analogia tra concetti teologici e concetti politici, in quanto autorità e anarchia vanno di pari passo rispettivamente con l'affermazione di Dio contro la natura corrotta dell'uomo, da un lato, e con la negazione di Dio e l'affermazione di un radicale naturalismo, dall'altro.

Solo con il 1848 giunge alle estreme conseguenze, sulla base delle opposte tesi assiomatiche intorno alla natura umana, l'antitesi tra conseguente teismo e conseguente naturalismo, a cui corrispondono un'estrema affermazione e un'estrema negazione dell'autorità e del potere; e così solo nel 1848, sulla base di queste contrapposizioni tanto radicali, può venire in luce con un'intensità mai vista prima il carattere decisionistico, quindi dittatorio, di ogni potere, sia che lo si accetti sia che lo si neghi. Donoso Cortés, cristiano, dà al 1848 il senso escatologico di una battaglia finale tra teismo e ateismo, ma la conferma dialettica di questa sua visione di filosofia della storia poteva venire soltanto da un rovesciamento e una radicalizzazione speculare dell'idea sulla natura umana quali potevano fare solo anarchici del tipo di Bakunin con un conseguente naturalismo. Prima del 1848, sulla scia del pensiero illuministico, le tesi sulla natura umana non avevano quella radicalità assiomatica che vi assunsero dopo e quindi non portavano le posizioni avversarie a un conseguente pensiero decisionistico della dittatura. Infatti nella prospettiva illuministica l'uomo è considerato grezzo e stupido ma educabile attraverso il progresso della civilizzazione: ciò giustifica il potere politico e quindi anche il dispotismo, in vista appunto di questa progressiva educazione del genere umano. Schmitt ricorda innanzitutto il Rousseau di *Du contract social*, dove il legislatore «è in grado 'de changer la nature de l'homme'»²⁷. Ma Schmitt, richiamandosi a Sellière, ricorda che nel

²⁷ *Ibid.* (cfr. tr. it., loc. cit.). È significativo qui sottolineare, con Schmitt, che appunto con il *Contratto sociale*, dove l'uomo non è ancora buono per natura, si erano confrontati Bonald e de Maistre, che pure avevano sviluppato un pensiero decisionistico rappresentando l'essenza del potere come decisione, ossia come qualcosa che ha un momento specifico autonomo, non ulteriormente deducibile, tanto che da un punto di vista opposto un anar-

Contract non appare ancora la tesi sulla naturale bontà dell'uomo, tesi che appare nelle opere successive, per cui è comprensibile quanto prima detto sull'educabilità dell'uomo da parte del legislatore. Da questa dottrina illuministica dell'educabilità dell'uomo e della giustificazione del potere politico a questo scopo, sono condizionate anche la dottrina di Fichte sul tiranno e la sua tesi dello Stato come 'fabbrica di istruzione'. Anche il socialismo marxista per Schmitt non ha al centro la radicalità assiomatica del pensiero sulla natura dell'uomo, anzi considera secondario questo problema perché pone al centro la modificabilità degli uomini attraverso il mutamento delle condizioni strutturali economico-sociali.

Al contrario delle tesi illuministiche sull'educabilità graduale dell'uomo, «per gli anarchici consapevolmente atei l'uomo è decisamente buono e tutto ciò che è cattivo è conseguenza del pensiero teologico e dei suoi derivati, fra i quali rientrano tutte le concezioni dell'autorità, dello Stato e della sovranità»²⁸. Con Bakunin queste tesi assiomatiche si mostrano in tutta la loro consequenzialità, perché solo lui «dà alla battaglia contro la teologia tutta la coerenza di un naturalismo assoluto»²⁹. Per Schmitt l'importanza di Bakunin non sta nel fatto che anche lui voleva divulgare Satana, in accordo col satanismo del tempo e in opposizione al coerente ateismo di Marx – agli occhi del quale questo satanismo sarebbe nuovamente una religione, solo che col segno cambiato –, ma proprio nel coerente naturalismo che egli oppone alla teologia: «La sua importanza intellettuale risiede nella sua concezione della vita, la quale in virtù della sua giustezza naturale, crea da sé e da sé sola le forme giuste. Per lui dunque non vi è nulla tanto negativo e cattivo quanto la dottrina teologica di Dio e del peccato che marchia l'uomo come malvagio per avere un pretesto alla sua avidità di potere e di forza. Tutte le valutazioni morali conducono alla teologia e a un'autorità che im-

chico, che invece parte dalla concezione della bontà della natura umana e della malvagità del potere, rigetterebbe sì il potere, ma proprio perché esso non è altro che ciò che è stato in quel modo rappresentato, non facendo così che confermare virtualmente quella rappresentazione. Ma de Maistre e Bonald hanno presente come obiettivo polemico la rivoluzione francese e si occupano in particolare delle tesi rousseauiane, mentre Donoso Cortés ha di fronte la rivoluzione proletaria del 1848, cioè una radicalizzazione ulteriore dell'idea della legittimità democratico-rivoluzionaria: «Come il radicalismo rivoluzionario fu infinitamente più profondo e conseguente nella rivoluzione proletaria del 1848 che non nella rivoluzione del Terzo Stato del 1789, allo stesso modo si accrebbe, anche nel pensiero di filosofia dello Stato della controrivoluzione, l'intensità della decisione» (*ibid.*, cfr. tr. it., loc. cit.). Perciò da de Maistre a Bonald a Donoso Cortés si può osservare quello che Schmitt chiama lo «sviluppo storico-ideale dalla legittimità alla dittatura» (così è intitolato il paragrafo relativo nell'indice della *Politische Theologie*).

²⁸ *Ivi*, pp. 72-3 (tr. it., p. 78).

²⁹ *Ivi*, p. 81 (cfr. tr. it., p. 84).

pone artificialmente alla verità e alla bellezza naturale e immanente della vita umana un dover essere estraneo, che viene dal di fuori. Sua fonte è l'avidità e la voglia di dominio e il suo risultato consiste in una corruzione generale tanto di coloro che esercitano il potere quanto di quelli sopra i quali esso viene esercitato»³⁰.

Negli anarchici sono dunque assiomatiche e radicali la tesi antistoricistica della natura umana come buona e la negazione di ogni potere, laddove potere e religione hanno corrotto questa natura buona. Si presuppone che la natura produca da sé ciò che è buono e giusto, per cui non c'è bisogno della decisione politica, la quale invece è cattiva perché nega appunto questa capacità della natura umana di autolegittimarsi. Ma così è virtualmente riconosciuto che il potere è decisione, cioè qualcosa che nasce dal nulla. Se l'anarchico dice che il potere impone artificialmente alla verità e alla bellezza della vita qualcosa di estraneo, egli riconosce in tal modo il carattere formale della decisione: infatti, anche se con una valutazione negativa, egli dice la stessa cosa del decisionista, cioè che la decisione non è deducibile da nessun contenuto normativo o ordinamentale precedente, ma appunto si produce nel nulla. Proprio per l'assiomaticità con cui è enunciata questa tesi sulla natura buona dell'uomo di contro al potere cattivo, è colta, anche se per negazione, la struttura del potere come decisione ossia come qualcosa che non si legittima su contenuti precedenti. E analogamente, attraverso la critica così radicale della religione è colto per negazione il parallelo tra la struttura della teologia e quella delle teorie decisionistiche del potere politico.

Perciò, quanto più l'impostazione è di tipo assiomatico-naturalistico, ossia sulla naturale bontà dell'uomo, e non di tipo storicistico-processuale, tanto più ne emerge il senso politico, ossia la dimostrazione, per negazione, della struttura del potere come decisione. Ciò vale, viceversa, anche per la tesi specularmente opposta della naturale malvagità degli uomini, tesi da cui consegue la giustificazione del potere, parimenti colto come decisione, perché se l'uomo è radicalmente cattivo, non può essere educato, ma solo contrastato nella sua malvagità. Abbiamo infatti, nella radicalità degli assiomi contrapposti – l'uomo è per natura buono, l'uomo è per natura cattivo –, una convergenza virtuale degli opposti nel descrivere il potere negli stessi termini, anche se con opposte valutazioni. La concezione dell'uomo come cattivo per natura, assunta come motivo per giustificare la necessità del potere, nega ogni autolegittimazione della natura a produrre da sé le forme giuste, e così converge di nuovo sul fatto che il potere è decisione, cioè

³⁰ *Ibid.* (cfr. tr. it., loc. cit.).

qualcosa che non può essere ricavato da un determinato contenuto precedente. Ma è appunto proprio del naturalismo anarchico negare che vi sia bisogno del potere, quindi riconoscere per negazione la struttura del potere come decisione.

Come si vede, entrambe le contrapposte tesi assiomatiche convergono sul carattere non 'naturale', bensì 'artificiale' della decisione politica, dunque del potere, salvo che con opposte valutazioni. Se l'uomo è buono e quindi la natura produce da sé le forme giuste, non c'è bisogno di decisione e una decisione si impone solo artificialmente. Oppure, se l'uomo è cattivo e di conseguenza la natura non può produrre nulla di giusto, ci vuole l'autorità, la quale così viene sempre vista come qualcosa che si impone artificialmente. Anche in tal caso vi è un nesso tra tesi assiomatica sulla natura dell'uomo e struttura del potere come decisione ossia come un atto di volontà che nasce dal nulla: se si parte dalla debolezza umana, allora non si può pensare che la vita produca da sé le forme giuste, ma è necessaria una decisione non ulteriormente deducibile. Questa posizione nasce dal rovesciamento della tesi anarchica sulla natura umana, tesi secondo la quale proprio quella debolezza e pericolosità naturali vengono negate, in quanto sarebbero solo la menzogna che la teologia costruisce per giustificare una brama di potere del tutto gratuita. In entrambi i casi, derivanti dalle opposte tesi assiomatiche sulla natura dell'uomo, viene virtualmente riconosciuta la struttura del potere nel suo plusvalore rispetto a una condizione meramente naturale: il potere nega – sia ciò ritenuto necessario o arbitrario – l'esistenza di una natura da cui ricavare l'ordine. Infatti, se si parte dalla tesi della natura umana come buona, si ha l'anarchia, cioè l'assenza di un ordine politico, ritenuto mera autorità verticalmente imposta; se si parte dalla tesi della natura umana come cattiva, si ha l'affermazione dell'ordine politico, visto egualmente come autorità imposta dall'alto ossia artificialmente. Come in entrambi i casi il potere è sempre decisione che nasce dal nulla ed è artificiale, salvo a valutare con segno opposto questa artificialità, così in entrambi i casi la natura da sola è anarchia, salvo a valutare in modo opposto, buona o cattiva – cioè capace o meno di creare da sé le forme giuste –, questa anarchia.

In Donoso Cortés la tesi sulla natura dell'uomo si presenta con altrettanta assiomaticità che presso gli anarchici del tipo di Bakunin, anzi essa è portata fino alle estreme conseguenze, ovviamente con segno esattamente opposto a quello anarchico. La concezione della natura umana come radicalmente cattiva si esprime in Donoso Cortés nella forma di un tale disprezzo per gli uomini che finisce col rasentare la pazzia – cosa che si accentua sempre più negli ultimi anni della sua vita: «Il suo disprezzo per gli uomini non conosce più limiti; il loro cieco intelletto, la loro vacillante vo-

lontà, lo slancio ridicolo delle loro voglie carnali gli appaiono tanto miserevoli che tutte le parole di tutti i linguaggi umani non bastano ad esprimere la totale bassezza di questa creatura»³¹. Schmitt riporta una serie di affermazioni che caratterizzano questa disperata abiezione della natura umana, osservando che «forse nemmeno il vecchio Goya ha dipinto scene peggiori e più spaventose di quelle che compaiono in Donoso»³².

Vediamo qualcuna di queste immagini attraverso la descrizione schmittiana: «Se Dio non fosse divenuto uomo, il rettile che il mio piede schiaccia sarebbe meno disprezzabile di un uomo: *'el reptil que piso con mis piés, seria à mis ojos menos despreciable que el hombre'* [...]. Le immagini nelle quali egli si oggettiva l'impressione che ha della storia umana sono piene di paura e di terrore; l'umanità vaga cieca per un labirinto di cui nessuno conosce l'entrata, l'uscita e la struttura, e questo è ciò che noi chiamiamo storia; l'umanità è una nave che viene sballottata senza meta per il mare, stipata di una ciurma sediziosa, volgare e reclutata con la forza, la quale canta a squarciagola e danza finché l'ira di Dio caccia in mare la plebaglia ribelle perché torni a regnare il silenzio»³³.

Un simile disprezzo per gli uomini è qualitativamente altro, secondo Schmitt, da un tipo di pessimismo romantico che si presenta come «impressione [...] occasionale»³⁴, il che spiega anche perché Donoso Cortés fosse stato giudicato poco interessante e popolare nel suo secolo. Questo disprezzo per gli uomini viene presentato «come dogma e sistema»³⁵, quindi con pretese rigorosamente teologiche. E infatti il teismo qui si presenta con una verticalità assoluta, direttamente proporzionale all'assolutezza del disprezzo per gli uomini. Alla tesi per cui l'uomo è buono, Donoso Cortés risponde: «Come fa a sapere di essere buono, dal momento che Dio non gliel'ha detto?, *de donde sabe que es noble si Dios non se lo ha dicho?*»³⁶. Questa frase radicalmente teistica di Donoso Cortés è dotata, secondo Schmitt, di una forza di convinzione elementare che nessun anarchico russo (i *pendants* più adeguati alle tesi di Donoso Cortés, più adeguati del 'suo' Proudhon) sarebbe arrivato ad esprimere con la sua frase 'l'uomo è buono'. Infatti questa frase è la più radicale confutazione della pretesa di autolegittimazione dell'uomo: la natura umana non può autolegittimarsi, perché Dio non l'ha autorizzata a farlo, anzi il tentativo di autolegittimazione è ap-

³¹ Ivi, p. 74 (cfr. tr. it., p. 79).

³² Id., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, cit., p. 71 (cfr. tr. it., p. 74).

³³ Id., *Politische Theologie*, cit., pp. 74-75 (cfr. tr. it., p. 79).

³⁴ Id., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, cit., p. 71 (tr. it., p. 74).

³⁵ *Ibid.* (tr. it., loc. cit.).

³⁶ Id., *Politische Theologie*, cit., p. 74-75 (cfr. tr. it., p. 79).

punto il segno della corruzione e della nullità radicale dell'uomo, e comprova la necessità, proprio in questa pretesa assurda, della guida, dell'autorità, del potere intesi come decisione che viene imposta dall'alto e non sulla base di una legittimità naturale oltremodo dubbia. Nell'affermazione 'dove sa l'uomo di essere buono se Dio non glielo ha detto' si conferma che nella pretesa di autolegittimazione, per cui sarebbe la natura stessa a creare da sé le forme giuste, vi è il disconoscimento di Dio e della sua trascendenza, perché se questa trascendenza fosse riconosciuta non si spaccerebbe la natura umana per buona e quindi capace di autolegittimarsi. Non c'è nessuna rivelazione divina circa la bontà naturale dell'uomo, perché la rivelazione, proprio in quanto messaggio di salvezza, implica la radicale condizione di peccato dell'uomo: se la rivelazione dicesse che l'uomo è buono per natura, allora essa sarebbe inutile, perché l'uomo non avrebbe bisogno di essere redento. Ciò che viene rivelato è piuttosto la condizione disperata dell'uomo, la quale richiede la salvezza.

Al rifiuto di Dio, presente nell'affermazione della capacità della natura umana di creare da sé le forme giuste, si accompagna il rifiuto dell'autorità e del potere. Nella pretesa di autolegittimazione, cioè nella presunzione di sapere che l'uomo è buono anche se Dio non glielo ha detto e nella connessione tra pretesa di autolegittimazione, disconoscimento di Dio e rifiuto del potere perché la vita basta a se stessa senza problemi, vediamo confermata la connessione tra teismo e autorità, teologia e politica, anche se per negazione, in quanto Dio e autorità vengono rifiutati in blocco come 'illegitimi' rispetto a una natura che crea da sé le forme giuste. Ma nelle tesi secondo cui l'uomo non sa di esser buono perché Dio non glielo ha detto e la pretesa di autolegittimazione porta l'uomo nel disordine, onde è necessario il potere, si vede che quest'ultimo nasce dal nulla, non poggia su nessuna legittimità 'naturale'; solo che ciò accade perché la natura qui è intesa come cattiva e non perché è buona, quindi capace di autolegittimarsi. In quanto nascente dal nulla di una natura radicalmente corrotta, il potere ha il carattere della decisione. Se la pretesa della natura di autolegittimarsi è illegittima e non poggia su nessuna rivelazione divina, la quale va anzi nella direzione contraria, ossia toglie alla natura umana questa capacità, ecco che il potere è dittatura e non legittimità, perché si giustifica proprio data l'abnormità e irrazionalità di uno stato di natura consistente precisamente nella pretesa, da parte di questa natura, di avere in sé la ragione e la giustizia, quindi rifiutare Dio, il quale invece le dice il contrario, dal che si giustifica la necessità al tempo stesso della redenzione religiosa e del potere politico. Infatti, alla visione antropologica dell'uomo come radicalmente corrotto e perciò non educabile ma bisognoso dell'autorità dall'alto che lo tenga a freno, corrisponde l'idea di filosofia della storia secondo la quale «la vit-

toria del male è ovvia e naturale e solo un miracolo divino la impedisce»³⁷. Si vede chiaramente il parallelo: da un lato, la salvezza come miracolo divino, e il miracolo rompe l'ordine naturale, per cui la natura non ha in sé nulla che possa salvare l'uomo, ma vi è solo l'intervento divino miracoloso; dall'altro, la dittatura come eccezione, cioè come intervento straordinario che impone il diritto dall'alto (lo 'detta') perché l'anarchia dello stato di natura non produce affatto le forme giuste, ma solo una situazione di assoluta pericolosità, consistente, come vedremo tra poco, nel reciproco anientamento tra gli uomini. E infatti Schmitt dice che lo stato di eccezione, entro cui si produce la dittatura, ha per la dottrina giuridica lo stesso significato del miracolo nella teologia.

Allora, se l'uomo è per natura cattivo, è necessario Dio il quale diventa uomo per salvarlo; di conseguenza, ogni richiamo alla bontà naturale dell'uomo è solo la conferma di questa naturale inclinazione umana malvagia, che porta a misconoscere il disegno salvifico divino. Se invece l'uomo è per natura buono, esso è capace di creare spontaneamente le forme buone e giuste, e la teologia è un perverso ostacolo al positivo e libero sviluppo dell'uomo nella sua piena naturalezza senza problemi. Se l'uomo è per natura cattivo, come è attestato dal fatto che Dio è diventato uomo per redimerlo, allora quest'uomo nella sua esistenza terrena ha concretamente bisogno di un'autorità che lo tenga a bada. A questo punto è importante il fatto stesso che vi sia un'autorità, qualunque essa sia – ed ecco la decisione col suo carattere formale ossia non deducibile dal contenuto della motivazione, quindi dotata di un autonomo valore giuridico proprio in questa sua dimensione formale. Questa accentuazione dell'irriducibilità dell'autorità nel suo significato formale di istanza che prende la decisione, non importa quale ne sia il contenuto, quindi questa impostazione di pensiero decisionistica, discende strettamente dalla tesi per cui l'autorità è sempre necessaria data la pericolosità e la cattiveria umane. Tale pericolosità è un dato effettivo, esistenziale, perciò l'autorità è decisione in senso formale, ossia non importa quale contenuto abbia la decisione, purché vi sia un'autorità in grado di rispondere alla pericolosità dell'uomo, la quale non può essere superata attraverso una graduale opera di educazione, opera che presumerebbe una capacità di miglioramento immanente alla natura umana stessa.

Abbiamo così l'analogia strutturale tra la tesi teologica per cui l'uomo è corrotto a causa del peccato originale e quindi ha bisogno di una redenzione, da un lato, e, dall'altro lato, la tesi politica per cui l'uomo, tendente al disordine, ha bisogno di un'autorità che decida, non importa cosa, ma

³⁷ Ivi, p. 75 (cfr. tr. it., loc. cit.).

che comunque decida. Allo stesso modo, ma con un segno opposto, negli anarchici abbiamo un'analogia strutturale tra la concezione della bontà naturale dell'uomo e della perversione apportatavi dalla concezione teologica del peccato originale, da un lato, e, dall'altro lato, il radicalismo con cui essi negano l'autorità in generale, quale che sia ciò in nome di cui questa autorità voglia legittimarsi. Nei due opposti parallelismi tra teologia, antropologia e politica, emerge il significato strutturale ultimo del potere, ossia decisione che nasce dal nulla, e della religione come teismo connesso a una concezione della peccaminosità dell'uomo.

3. *Significato politico delle tesi teologiche pessimistiche sulla natura umana*

Abbiamo detto che per Schmitt le affermazioni di Donoso Cortés sulla natura umana non si presentano come occasionale pessimismo romantico ma come teologia, quindi come sistema e dogma. Però bisogna intendere, sempre secondo Schmitt, il significato peculiare di questa teologia, la quale per molti versi è oppugnabile dal punto di vista dogmatico. Nella «sua opera principale, il *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* [...], Donoso Cortés appare come il tipo del laico che fa teologia, cosa che egli non è né nei suoi discorsi e nelle sue lettere, né tanto meno per sua natura. Egli fa estese discussioni dogmatiche e in tal modo si caccia nella pericolosa situazione per cui qualsiasi teologo di professione lo può con superiorità mettere a posto. Proprio questo è accaduto al grande diplomatico, e anche nel modo peggiore»³⁸. Schmitt discute le critiche rivolte a Donoso Cortés appunto da un teologo di professione, l'abate Gaduel, il quale aveva rilevato nel diplomatico spagnolo una gran quantità di imprecisioni teologiche e dogmatiche. La statura intellettuale complessiva di Gaduel «non eguaglia sotto nessun punto di vista neanche lontanamente»³⁹ quella di Donoso Cortés. Tuttavia è indicativo che le critiche rivoltegli da Gaduel sono certamente plausibili dal punto di vista dogmatico, ma non colgono precisamente il punto della questione, ossia che quelle affermazioni di Donoso Cortés vanno intese in senso politico e non dogmatico.

Il punto teologico in questione è la dottrina del peccato originale. Donoso Cortés è un pensatore cattolico. Ora però il dogma del peccato originale nella prospettiva cattolico-tridentina non è così radicale come Donoso Cortés lo intende; infatti «esso non parla, contrariamente alla conce-

³⁸ Id., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, cit., pp. 69-70 (cfr. tr. it., pp. 72-3).

³⁹ Ivi, p. 70 (cfr. tr. it., p. 73).

zione luterana, di indegnità, ma solo di deviazione, di turbamento, di ferita e lascia sussistere completamente la possibilità del bene naturale»⁴⁰. Anche gli altri esponenti del gruppo di pensatori cattolici controrivoluzionari considerati da Schmitt insieme a Donoso Cortés, ossia de Maistre e Bonald, nonostante l'accentuazione della fallibilità e corruzione umana, per poter giustificare la necessità dell'autorità e un governo forte, non sono arrivati alle formulazioni impetuose ed esplosive di Donoso Cortés sull'uomo. E infatti qui Donoso Cortés esclude qualunque sia pur minima possibilità di un bene naturale, per quanto quest'ultimo possa in seguito essere fortemente deviato. Egli parla di radicale corruzione della natura umana, e le immagini sopra riportate a illustrare questo stato di abiezione non lasciano dubbi in proposito. Schmitt stesso sottolinea che Donoso Cortés ha una concezione universale del peccato che supera, quanto a terribilità, anche quella di un puritano. Quindi, se ci atteniamo all'aspetto puramente dogmatico della questione, non c'è dubbio che qui Donoso Cortés sia andato molto al di là di quanto la dottrina cattolica sul peccato originale possa concedere. Da questo punto di vista perciò, secondo Schmitt, l'abate Gaduel aveva visto giusto. E tuttavia – ecco la tesi schmittiana – il punto non è questo, anzi l'errore di Gaduel sta nel non aver capito il senso di questa radicalità della posizione sulla natura dell'uomo. Quest'ultima invece si illumina non dal confronto tra le posizioni teologiche 'ortodosse' – cattolicesimo contro luteranesimo o contro calvinismo –, bensì dal confronto con la tesi assiomatica anarchica dell'uomo buono e con il rifiuto, connesso a questa tesi, della teologia e della dimensione politica del potere.

Qui sta dunque il punto: la posizione teologica di Donoso Cortés va letta nel suo senso polemico contro un avversario determinato, il socialismo o l'anarchismo atei contro cui sta combattendo la battaglia decisiva. Quindi, la tesi assiomatica sulla natura dell'uomo va letta nel suo senso politico e non 'puramente' teologico: «Quando egli parla della cattiveria naturale dell'uomo, egli si volge polemicamente contro l'anarchismo ateo ed il suo assioma dell'uomo buono; egli intende ciò *agonikòs* e non *dogmatikòs*. Benché sembri qui essere d'accordo con il dogma luterano, egli ha tuttavia un atteggiamento diverso dal luterano che si piega ad ogni autorità; egli conserva anche qui la grandezza, conscia di sé, di un successore spirituale dei grandi inquisitori»⁴¹. Dunque l'affermazione di Donoso Cortés 'come sa l'uomo di essere buono dal momento che Dio non gliel'ha detto?' affronta sul suo stesso terreno il pensiero radicale degli anarchici, secondo i quali, esattamente all'opposto, l'uomo è buono e non ha bisogno che un

⁴⁰ Id., *Politische Theologie*, cit., p. 73 (cfr. tr. it., p. 78).

⁴¹ Ivi, pp. 73-74 (cfr. tr. it., loc. cit.).

dio glielo dica, anzi, non ha neanche bisogno di sapere di essere buono perché egli vive in una naturalità senza problemi, per cui la teologia e il potere non fanno altro che corrompere questa situazione di partenza. Il confronto va dunque fatto con un avversario politico, come può essere l'anarchico, precisamente sulla questione del rapporto tra natura umana e necessità del potere, e non con un avversario dogmatico, come può essere il luterano o il calvinista, onde misurare il grado di cattolicità della posizione di Donoso Cortés: altrimenti si sceglie il fronte sbagliato e non si coglie il senso di quelle proposizioni teologiche. E infatti, alla luce delle obiezioni di Gaduel – giuste sul piano puramente dogmatico, ma inadeguate al senso politico del discorso di Donoso Cortés –, «il teorico della dittatura e del decisionismo, che era partito per combattere contro l'ultimo e massimo nemico, il socialismo ateo, si trovò improvvisamente in un groviglio di imprevedibili controversie che si sollevarono nel suo proprio campo e minarono il terreno su cui stava l'apoditticità della sua posizione a favore della dittatura. La teologia che egli pose come l'unico solido fondamento di teorie politiche, conteneva più possibilità di controversie e di distinzioni di quante egli ne potesse concedere, e il ruolo del laico teologizzante si rivelò incompatibile col ruolo del teorico della dittatura politica»⁴².

Per comprendere il senso politico di quelle proposizioni teologiche di Donoso Cortés sulla natura dell'uomo, dobbiamo per un momento richiamare qualche punto della famosa tesi di Schmitt sul concetto di politico, cioè sulla definizione di questo concetto a partire dalla possibilità della formazione di raggruppamenti amico-nemico. Il primo punto è che il concetto di politico non ha un contenuto determinato, ma esprime solo un grado estremo di intensità di un'associazione o di una dissociazione. Dunque il nemico e l'amico vanno considerati non a partire da una contrapposizione di tipo contenutistico – per esempio, il nemico è tale perché brutto, cattivo in senso morale, dannoso in senso economico, e di conseguenza l'amico è tale perché bello, buono, utile ecc. –, cioè ricavati dalle contrapposizioni proprie delle altre sfere della vita, ossia morale, economica, estetica ecc. (bello-brutto, buono-cattivo, utile-dannoso). Certamente il nemico e l'amico possono essere siffatte cose, ma questo significa solo che i contenuti dell'amicizia e dell'inimicizia vengono di volta in volta presi dalla situazione storica concreta, giacché ciò che fa tale il nemico, e di conseguenza l'amico, è un'originarietà esistenziale, per cui il nemico è l'altro che mette in questione il mio proprio modo di esistere, quale che sia in concreto lo specifico su cui l'inimicizia si verifica. Questa originarietà esistenziale fa sì che alla pos-

⁴² Id., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, cit., p. 70 (cfr. tr. it., p. 73).

sibilità del nemico sia legata la possibilità reale della guerra, cioè dell'uccisione fisica di un uomo da parte di un altro uomo, e che questa uccisione avvenga con un mezzo specifico che è l'arma. La guerra è dunque la possibilità reale dell'inimicizia, il che non significa né che la guerra ci debba sempre essere, né soprattutto significa che l'ideale della politica sia la guerra o la guerra vittoriosa, come avviene nelle teorie dell'imperialismo, perché altrimenti il campo del politico avrebbe un contenuto determinato, appunto la guerra, mentre esso esprime solo un grado determinato di intensità di un'associazione o di una dissociazione, per cui la guerra rimane la possibilità reale e non il contenuto del concetto di politico. Allo stesso modo per cui non è bellicistica, la teoria del politico non può essere pacifistica, giacché anche in questo caso esso avrebbe un contenuto determinato, mentre la pace è una possibilità esistenziale che si rapporta dialetticamente alla guerra, parimenti intesa come possibilità esistenziale.

Si comprende, alla luce di questa definizione del politico, che l'universo politico è necessariamente pluralistico, appunto perché esso implica la possibilità del nemico. Di conseguenza non si può dare un'unità politica del mondo, il quale politicamente non è un universo, bensì un pluriverso. Risulta allora evidente l'inutilizzabilità del concetto di 'umanità' come concetto politico. Se il politico implica la possibilità che si formino raggruppamenti amico-nemico e quindi la possibilità reale della guerra, allora l'umanità come tale non può fare nessuna guerra, perché non ha nemici, almeno su questo pianeta, tant'è vero che il nemico non cessa per questo di essere uomo. Allora, se vengono condotte guerre in nome dell'umanità, ciò significa soltanto che si sta sviluppando un'inimicizia particolarmente intensa e quindi che il concetto ha «un significato politico particolarmente intenso»⁴³, cioè ci si vuole impadronire di un concetto universale per sottrarlo al nemico e così giustificare una guerra particolarmente intensa contro di lui: «Usare il nome 'umanità', richiamarsi all'umanità, requisire questa parola: tutto ciò potrebbe manifestare soltanto – visto che non si possono impiegare termini sublimi del genere senza conseguenze di un certo tipo – la terribile pretesa che al nemico dev'essere disconosciuta la qualità di uomo, che esso dev'essere dichiarato *hors-la-loi* e *hors-l'humanité* e quindi che la guerra dev'essere spinta fino all'estrema inumanità»⁴⁴.

La definizione dell'inimicizia come grado estremo dell'intensità di una dissociazione implica la possibilità che se ne diano vari gradi. L'inimicizia, se autentica, è un'inimicizia reale, cioè qualcosa non di simbolico, di spiri-

⁴³ Id., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1996, p. 55 (tr. it. di P. Schiera, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 139).

⁴⁴ *Ibid.* (cfr. tr. it., loc. cit.).

tuale, ma tale che implica la possibilità reale dell'uccisione fisica. Poiché questo punto è originario, il politico può sussistere senza che vengano impiegate definizioni di altro tipo, ossia estetico, morale ecc. Grazie a questa originarietà e dunque autonomia della distinzione politica di amico e nemico, il nemico, come abbiamo detto, è tale non in quanto brutto, cattivo, dannoso ecc., ma appunto in quanto nemico nella sua originarietà esistenziale. Perciò egli è semplicemente l'altro e in quanto tale sta sul mio stesso piano. Quando invece il nemico appare come colui che è discriminato in base a dei valori, dunque combattuto in quanto brutto, cattivo, dannoso, ossia diventa funzione di un disvalore, allora egli non è più il nemico reale, bensì diventa il nemico assoluto. Ma se è il nemico assoluto, allora egli deve essere semplicemente annientato e così scomparire come nemico; in questo senso scomparire la possibilità stessa della distinzione politica anche se non scompare certo il problema dell'amico e del nemico, perché gli uomini continuano a uccidersi. Il pacifismo, ad esempio, può dar luogo a guerre combattute in nome della pace, la quale viene qui concepita non come un ordine concreto, chiaramente distinto dalla guerra, ma come un astratto ideale in base a cui si criminalizza l'avversario ritenendolo guerrafondaio, bellicista ecc. e, in quanto espressione di un disvalore, lo si annienta. Viceversa, se l'inimicizia viene talmente relativizzata da diventare gioco, concorrenza, dibattito culturale e simili, allora ecco che per altri versi va perduta la possibilità reale del nemico e quindi il politico stesso, anche se così il problema è solo eluso ma non eliminato: infatti, all'ombra di queste neutralizzazioni meramente normativistiche si sviluppano inimicizie e si formano raggruppamenti ostili i quali, se non si riconoscono a vicenda, inevitabilmente danno luogo a una tale intensificazione dell'inimicizia che questa si capovolge in una guerra di annientamento. In questo modo abbiamo una connessione tra i tipi di inimicizia e i tipi di guerra a seconda dei gradi di intensità: a un'inimicizia assoluta corrisponde una guerra di annientamento in cui appunto scompare l'inimicizia stessa; a un'inimicizia reale corrisponde invece una guerra in cui i nemici stanno sullo stesso piano e quindi si riconoscono; in questo caso la guerra ha lo scopo non di annientare l'avversario, ma solo di difendere il proprio modo di esistenza che il nemico mette in questione. E a seconda del tipo di guerra cambia il tipo di arma: un'inimicizia assoluta ammette l'arma a lunga gittata, perché in una guerra di annientamento al nemico non si guarda in faccia, mentre una guerra in cui il nemico è posto sullo stesso piano è combattuta con armi convenzionali e non di annientamento.

Orbene, il punto centrale di Donoso Cortés è, secondo Schmitt, il collegamento tra le tesi assiomatiche sulla natura umana e le tesi politiche. Se si perde questo collegamento, che dà il senso all'atteggiamento di Donoso

Cortés verso il 1848, si fraintende il suo discorso in senso 'puramente' dogmatico. È il punto politico, e non un'astratta considerazione esclusivamente teologica, che illumina il senso della sua radicalizzazione, condotta fino alla rottura, del dogma del peccato originale. Si tratta della lotta finale, che avviene nel 1848, tra cattolicesimo e socialismo ateo come una lotta avente un significato esistenziale. In quanto esistenziale tale lotta non è una semplice discussione, ma una contrapposizione di concreti raggruppamenti amico-nemico. La lotta tra cattolicesimo e socialismo ateo ha dunque un senso politico, e le tesi sulla natura umana sono assiomi contrapposti che ricevono il loro significato dalla situazione concreta dell'esistenza politica, dunque dal 1848. Alla luce di questo punto, il cui carattere è politico, va compresa la teologia di Donoso Cortés circa il peccato originale, teologia che porta a conseguenze così dogmaticamente eccepibili la tesi circa la natura cattiva dell'uomo. Questa stessa problematica nel suo senso politico e non astrattamente metafisico-naturalistico appare con il segno rovesciato presso gli anarchici, dove è la lotta condotta dal fronte opposto contro la teologia e il potere a illuminare il senso della tesi sulla radicale bontà dell'uomo. Ma ecco allora che intendere il senso politico della tesi sulla cattiveria naturale dell'uomo significa individuare una concreta contrapposizione amico-nemico.

La tesi teologica circa la radicale cattiveria dell'uomo va intesa dunque a partire da un momento politico, ossia esistenziale e perciò riferito a un caso concreto. Si tratta dell'avanzare del principio di legittimità democratico-rivoluzionario nel 1848, il quale porta con sé una problematica e delle parole d'ordine completamente nuove rispetto anche alle precedenti rivoluzioni democratiche. Abbiamo infatti visto che nel secolo XVIII il pensiero democratico americano conservava il legame tra la voce del popolo e la voce di Dio, inteso ancora in senso teistico-trascendente. Ma nel 1848 il principio di legittimità democratico è collegato all'avanzata di un soggetto radicalmente nuovo, il proletariato comunista e ateo, negatore di ogni trascendenza e di ogni potere. Sul terreno di una rivoluzione democratico-proletaria non si dà più connessione con nessun principio religioso e con nessun tipo di potere politico. Questa rivoluzione porta con sé l'ateismo negatore della trascendenza e l'affermazione dell'umanità come principio assoluto insieme con una libertà di tipo anarchico, come abbiamo visto nelle parole del giovane Engels secondo cui la religione e lo Stato sono la paura che l'umanità ha di fronte a se stessa. Allora, la disputa sulla bontà o sulla cattiveria naturale dell'uomo non è niente di astrattamente teologico-dogmatico, ma riguarda la contrapposizione esistenziale tra concreti raggruppamenti amico-nemico. Che cosa dunque significa la radicalizzazione che Donoso Cortés fa della tesi della cattiveria dell'uomo, vista non *dogmatikòs* ma *agonikòs*, dunque nel contesto concreto della battaglia finale tra cattolicesimo e socialismo ateo?

Secondo Schmitt, la qualità di Donoso Cortés sta nella capacità di combinare una costruzione in cui riconosce nelle motivazioni ideali degli uomini le conseguenze politiche ultime. Schmitt ne elogia la fulminea istantaneità con cui egli in un evento riesce a vedere insieme con il fatto di partenza quello di arrivo. E questo avviene perché Donoso Cortés coglie dietro le differenziazioni politiche quotidiane l'essenziale contrapposizione amico-nemico, ristabilendo questo concetto centrale della politica al di là delle relativizzazioni e delle coperture ideologiche. «Con chiarezza immediata, dice Schmitt, egli vede l'essenziale e lo esprime anche quando si perde in lunghi percorsi di un'esposizione teologizzante. Ma l'essenziale è il preciso riconoscimento del fatto che proprio la pseudo-religione dell'assoluta umanità apre la strada a un terrore disumano»⁴⁵. Ecco allora il punto: tutte quelle raffigurazioni, degne del vecchio Goya, dell'abiezione della natura umana che abbiamo sopra visto, quella disperazione sugli uomini che rasenta la pazzia e quella dottrina dell'universalità del peccato che neanche un calvinista avrebbe ammesso, non significano odio e disprezzo verso gli uomini, misantropia o cinismo. Alla luce della concreta contrapposizione esistenziale amico-nemico, quindi vista come arma polemica da opporre alla tesi avversaria dell'uomo buono, tesi che è altrettanto un'arma politica, la concezione della radicale abiezione dell'uomo ha di mira qualcosa di concreto e determinato, ossia quello che abbiamo visto sopra essere il centro del pensiero ateo, anarchico e socialista: l'uomo come principio assoluto, la tesi per cui la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. Infatti l'ateismo non è visto da questi pensatori come una semplice negazione di Dio, ma comporta positivamente l'affermazione del primato assoluto dell'uomo, che abolisce ogni religione e ogni autorità in quanto paura che egli ha di se stesso.

Quindi, tutto quell'accentuare la bassezza e la malvagità della natura umana va visto non come astratta discussione sul dogma del peccato originale – alla luce della quale indubbiamente la tesi di Donoso Cortés andrebbe ben più in là dell'ortodossia cattolico-tridentina –, ma nella contrapposizione concreta, esistenziale, quindi politica alla concezione dell'umanità assoluta dei comunisti e degli anarchici, concezione che costituisce il contenuto completamente nuovo del principio di legittimità democratico-rivoluzionario del 1848 rispetto ai precedenti sviluppi della democrazia. Ebbene, se si pone al centro l'uomo come misura assoluta, si apre la via a un terrore disumano. Perciò, in questa prospettiva concreta della lotta all'umanità elevata a principio assoluto si colloca la tesi dell'abiezione dell'uomo, nel senso che se questi è lasciato a se stesso e si comprende a partire da

⁴⁵ Id., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, cit., p. 108 (cfr. tr. it., p. 110).

se stesso, si degrada e diventa abietto. Questa, ritiene Schmitt, è un'intuizione radicalmente nuova, sia pure mediata in una retorica tradizionalistica e nell'esposizione teologizzante di un laico.

4. *La necessaria progressione dialettico-politica, già presente nel 1848, dall'uomo al superuomo*

Osserviamo allora questa capacità di Donoso Cortés di riconoscere la motivazione ideale degli uomini – in questo caso l'idea dell'uomo buono per natura, ovvero l'umanità come principio assoluto – nelle sue conseguenze politiche ultime – in questo caso il terrore e l'annientamento che, a suo parere, questa idea, spinta alle estreme conseguenze, porta con sé. Teniamo sempre presente che la chiave interpretativa per cogliere questa connessione è il criterio del politico, ossia la possibilità dei raggruppamenti amico-nemico. Bisogna allora vedere a che tipo di inimicizia dà luogo questa idea dell'uomo buono per natura o dell'umanità come misura assoluta di tutte le cose.

Per mostrare questa connessione Schmitt fa l'esempio di un'affermazione di Donoso Cortés a proposito dell'abolizione legale della pena di morte: egli dice che questa richiesta è sempre il segno premonitore di uno sterminio di massa. Si cadrebbe in errore, dice Schmitt, se si intendesse questa affermazione come la generalizzazione intellettualistica di un'esperienza diretta fatta da Donoso Cortés nel 1848 e alla quale noi oggi potremmo aggiungere altre. Se vediamo invece l'affermazione alla luce dei raggruppamenti amico-nemico, ossia politicamente, allora «le sue parole sono i gesti eloquenti di un uomo che guarda nell'abisso della natura umana, nell'abisso delle forze che si servono dell'idea di umanità assoluta per dichiarare ogni avversario una bestia»⁴⁶. Infatti l'abolizione legale della pena di morte è condotta in nome del principio dell'umanità contro la disumanità, ma sul piano esistenziale, ossia di fronte alla possibilità reale che questa contrapposizione dia luogo a un conflitto concreto, ciò comporta che l'avversario sia messo fuori dell'umanità, *hors-l'humanité*, quindi sia dichiarato un criminale, il che giustifica il suo annientamento fisico. Pertanto, l'abolizione legale della pena di morte non elimina affatto la possibilità che un uomo uccida un altro, ma piuttosto cede il passo alla guerra giusta la quale autorizza la criminalizzazione e lo sterminio contro i presunti nemici dell'umanità, quindi intensifica proprio quella possibilità di reciproca uccisione

⁴⁶ Ivi, p. 110 (cfr. tr. it., pp. 111-2).

tra gli uomini. Schmitt sviluppa lo stesso ragionamento a proposito dell'obiettivo pacifistico dell'abolizione della guerra: esso porta parimenti all'esito di non abolire affatto la guerra, ma di intensificare sotto altri nomi gli atti di sterminio giustificati in base alla criminalizzazione dell'avversario, perché questi sarebbe a favore della guerra e quindi contro la pace e l'umanità.

Come si vede, nella questione dell'abolizione legale della pena di morte il punto è costituito dal significato concreto, esistenziale dell'idea di umanità assoluta vista alla luce della contrapposizione amico-nemico, che è per l'appunto una contrapposizione esistenziale. Abbiamo visto sopra che, dato il carattere pluralistico della contrapposizione politica, in quanto contrapposizione implicante un nemico, dunque l'altro, l'idea di umanità o è politicamente un controsenso, oppure, fino a che esistono raggruppamenti amico-nemico, dunque fino a che esiste il politico, costituisce il fondamento per una guerra particolarmente intensa, la quale presuppone un'inimicizia altrettanto particolarmente intensa. In questo senso l'idea di umanità assoluta non abolisce affatto i raggruppamenti amico-nemico, quindi la dimensione politica nella sua specificità, nonostante, dice Schmitt, che oggi la si voglia neutralizzare riducendola a etica, economia, tecnica ecc. E poiché il concetto di nemico, come abbiamo visto, presenta delle gradazioni di intensità, allora anche l'idea di umanità assoluta, quando incontra la possibilità reale che si formino raggruppamenti esistenziali amico-nemico, dà luogo a contrapposizioni in cui l'avversario deve necessariamente essere espressione della disumanità assoluta, dunque il disvalore per eccellenza. Gli uomini del raggruppamento contrario a coloro che combattono in nome dell'umanità e della pace, essendo considerati fuori dall'umanità, non sono uomini ma bestie. Il nemico del raggruppamento 'umanitario' è perciò un nemico assoluto. Poiché il concetto di nemico determina quello di guerra, allora il raggruppamento portatore dell'idea dell'umanità assoluta si sente giustificato a scatenare contro i suoi avversari, in quanto portatori della disumanità o della bestialità assoluta, una guerra di annientamento. Ma di conseguenza una guerra di annientamento discendente dal fatto che il nemico è un nemico assoluto, discriminato nel modo più intenso possibile perché ciò avviene in base all'idea di umanità, dovrà giustificare l'uso di armi totalmente distruttive. Così è aperta la strada al terrore più disumano. Con logica consequenzialità, sull'idea di umanità assoluta, in nome della quale si è abolito legalmente la pena di morte, si fonda la legittimazione dello sterminio di massa.

Pertanto Donoso Cortés «con immediatezza fulminea coglie nel contempo il dato di partenza, l'abolizione per legge della pena di morte, e insieme il suo esito, un mondo in cui il sangue sembra sgorgare perfino dalle

rocce, poiché i paradisi illusori si trasformano in inferni reali»⁴⁷. Schmitt trova «straordinario che già nel 1848 un uomo abbia saputo vedere l'immenso mare di sangue in cui ancora per un secolo sarebbero sfociate tutte le correnti rivoluzionarie»⁴⁸. Ma questa capacità di connessione tra un fatto di partenza e il punto di arrivo, da cui emerge la portata storica più ampia di quel fatto di partenza, dipende dal senso politico-esistenziale e non dogmatico-normativo che assumono le concezioni teologiche e le analisi storiche di Donoso Cortés alla luce delle problematiche politiche aperte dal 1848. Partendo dal significato esistenziale degli eventi del 1848, egli riesce a mettere in luce quell'aspetto centrale del Novecento che lo collega esistenzialmente al 1848.

In questa prospettiva esistenziale, dunque politica, cioè capace di analizzare le motivazioni storiche degli uomini alla luce dei raggruppamenti amico-nemico, «ciò che riempie sempre di nuovo Donoso Cortés di terrore è sempre la stessa cognizione: l'uomo che i filosofi e i demagoghi innalzano a misura assoluta di tutte le cose non è affatto, come essi affermano, una quintessenza della pace, piuttosto egli combatte con il terrore e l'annientamento gli altri uomini che non gli si sottomettono. Anzi, il concetto di *uomo* solo apparentemente dà luogo a una generale neutralizzazione dei contrasti tra gli uomini. In realtà esso porta in sé un concetto opposto, carico del più tremendo potenziale omicida, quello del *non-uomo*. Già la semplice possibilità della parola *non-uomo* spalanca un terribile abisso di inimicizia»⁴⁹. Dunque, il concetto di uomo elevato a misura di tutte le cose non è affatto un concetto neutrale, cioè a dire esso non è in grado di neutralizzare i contrasti tra gli uomini nel senso che porta la pace, ma anzi, come abbiamo visto, alla luce del criterio esistenziale del politico esso genera una dialettica per cui chi non vi si sottomette viene annientato in quanto considerato non-uomo. Questa logica del concetto di uomo come presunta idea neutralizzante è la conseguenza del rifiuto della trascendenza e dell'aldilà, che invece sarebbero capaci di relativizzare l'uomo stesso. Viceversa, la radicale ed esclusiva affermazione dell'aldiquà dà luogo a una logica di annientamento e sterminio, dato che, abbandonando la trascendenza, l'uomo e l'aldiquà non potranno più essere relativi, bensì dovranno necessariamente assolutizzarsi e quindi, per la dialettica propria del politico, giustificare la considerazione del proprio avversario come non-uomo, il che comporta l'inimicizia assoluta e la guerra di annientamento.

Ma la contrapposizione dalle conseguenze politicamente, ossia concreta-

⁴⁷ *Ibid.* (tr. it., p. 112).

⁴⁸ *Ivi*, p. 109 (tr. it., p. 111).

⁴⁹ *Ivi*, pp. 110-111 (cfr. tr. it., p. 112).

mente, esistenzialmente annientatrici, tra uomo e non-uomo, contrapposizione che discende dal principio dell'umanità assoluta, è solo un primo stadio. Essa porta con logica consequenzialità a un'ulteriore intensificazione dell'inimicizia assoluta. Infatti il principio dell'umanità assoluta, l'elevazione dell'uomo a misura assoluta di tutte le cose, implica per logica interna il superuomo. «Nelle frasi di Donoso sta la consapevolezza del fatto che l'uomo assoluto esige il superuomo: *L'homme passe infiniment l'homme*»⁵⁰. Che cosa significa nella prospettiva di Donoso Cortés questo passaggio necessario, intimamente conseguente, dall'uomo al superuomo, questa consapevolezza del fatto che *l'homme passe infiniment l'homme*? Anche a proposito della progressione dall'umanità assoluta al superuomo si tratta non di un astratto principio filosofico ma di un fatto esistenziale e perciò il passaggio va visto alla luce della problematica del politico, dunque delle conseguenze che esso implica circa la considerazione del nemico. La centralità dell'umanità come principio assoluto implica politicamente, ossia esistenzialmente, il concetto opposto, il non-uomo. Ora, come abbiamo detto, il nemico è colui che sta sul mio stesso piano in quanto figura del mio problema. Ma se in nome dell'umanità l'avversario viene considerato non-uomo, allora egli non sta più sul mio stesso piano, quindi egli non è più uomo come me, bensì un sotto-uomo, in quanto inferiore a me. Correlativamente, chi in nome dell'uomo come principio assoluto ha posto l'avversario su di un piano inferiore, dunque lo considera un sotto-uomo, è diventato un superuomo: «L'uomo che tratta un altro uomo da non-uomo realizza già nella pratica la distinzione fra superuomo e sotto-uomo»⁵¹. Quindi il sotto-uomo costituisce il nemico contro cui combatte il superuomo: «Il superuomo porta immediatamente con sé, come suo gemello dialettico, il proprio nemico, il sotto-uomo»⁵². Così, in base alla dialettica esistenziale amico-nemico, la contrapposizione tra uomo e non-uomo si sviluppa con intima necessità nella contrapposizione esistenziale tra superuomo e sotto-uomo.

Ma se il tipo di inimicizia che discende dalla contrapposizione tra uomo e non-uomo è un'inimicizia assoluta, discriminante, e la conseguenza è una guerra che giustifica l'annientamento dell'avversario con armi adeguate, dunque ad altissimo potenziale distruttivo, allora a maggior ragione la necessaria progressione dalla contrapposizione politico-esistenziale tra uomo e non-uomo a quella tra superuomo e sotto-uomo comporta un'inimicizia discriminante al massimo grado e quindi un annientamento e uno sterminio an-

⁵⁰ *Ivi*, p. 111 (tr. it., p. 113).

⁵¹ *Ibid.* (tr. it., p. 112).

⁵² *Ivi*, pp. 111-112 (tr. it., p. 113).

cora più estremi: «Per il sotto-uomo non esiste più la pena di morte; non esiste più affatto una pena, ma solo ormai sterminio e annientamento»⁵³.

È dunque alla luce del passaggio dalla contrapposizione tra uomo e non-uomo a quella tra superuomo e sotto-uomo che si può comprendere il legame prima enunciato tra abolizione legale della pena di morte e sterminio di massa. La pena di morte è una pena e in quanto tale nell'ordinamento moderno europeo fondato sullo Stato si stabilisce secondo il principio *nulum crimen, nulla poena sine lege*, principio enunciato già da Hobbes. L'opera dello Stato moderno è stata la relativizzazione dell'inimicizia, da cui deriva la limitazione della guerra. Questo è avvenuto ponendo fine alle guerre civili di religione fondate su un'inimicizia assoluta, dove cioè l'avversario era discriminato in base alla verità religiosa, quindi non considerato un nemico nel senso dell'altro posto sul mio stesso piano. Grazie all'opera dello Stato moderno fondato sulla decisione sovrana – ossia su un atto che crea diritto dal nulla senza la pretesa fondarlo sulla verità, ma fondandolo esclusivamente sul valore autonomo dell'autorità personale che la interpreta – il nemico non viene più discriminato – come invece accadeva nelle guerre tra sette e fazioni religiose, le quali si combattevano tra loro richiamandosi alla verità di fede senza riconoscere il valore autonomo della sua interpretazione –, bensì viene riconosciuto come parimenti portatore dello *ius ad bellum*. Di conseguenza il nemico non è più un criminale da annientare, ma, in quanto è parimenti uno Stato sovrano, sta sullo stesso piano come titolare di questo pari diritto alla guerra, dunque è uno *iustus hostis*. Viceversa, di crimine e di criminale si può parlare all'interno dello Stato, dove il crimine viene definito sulla base della legge che vale appunto entro lo Stato, mentre fuori dello Stato vi sono altri Stati visti come raggruppamenti in concreto amici o nemici, ma in ogni caso non come fazioni o bande criminali. Di conseguenza la guerra tra Stati non è più una guerra di annientamento, ma è una guerra limitata dove i nemici si riconoscono in quanto stanno appunto sullo stesso piano.

Così, la struttura complessiva dell'ordinamento europeo moderno prevede all'esterno la guerra solo tra Stati sovrani i quali possono decidere di combattere o di restare neutrali – il che non significa essere disinteressati alla struttura complessiva dell'ordinamento di diritto internazionale concretamente localizzato e quindi storicamente determinato: da ciò deriva la possibilità di distinguere chiaramente tra condizione di neutralità e condizione di belligeranza, dunque tra pace e guerra, dove pace e guerra sono procedure e ordinamenti concreti, non ideologie pacifistiche o bellicistiche in base

⁵³ Ivi, p. 111 (cfr. tr. it., p. 113).

a cui le fazioni si discriminano tra loro dando luogo a guerre di annientamento. All'interno di ciascuno Stato sovrano, con l'abolizione del diritto di resistenza si ha la monopolizzazione di tutto il diritto nello Stato, la riduzione del diritto alla legge statale, e ciò comporta la prevedibilità e calcolabilità di ogni atto pubblico, quindi la possibilità stessa di definire i concetti di crimine e di pena come qualcosa di prevedibile e calcolabile in quanto si danno sulla base della legge. È dunque in ultima analisi la distinzione di nemico e criminale che permette di calcolare il crimine e quindi calcolare la pena stessa. Allora, la pena di morte appunto in quanto pena procedeva da questa calcolabilità e prevedibilità derivanti dalla distinzione tra nemico e criminale, cioè dal superamento delle guerre di annientamento costituite dalle guerre civili di religione, quindi dal passaggio alla limitazione della guerra come principio-cardine di un ordinamento giuridico.

Quando questo *ius publicum europaeum* entra in crisi, con esso termina anche l'opera fondamentale di questo ordinamento concreto, la limitazione della guerra. La guerra cessa di essere guerra intestatale tra *iusti hostes* e diventa di nuovo guerra *ex iusta causa*, questa volta combattuta non tra fazioni religiose che si scontrano e si annientano richiamandosi alla comune verità che Gesù è il Cristo, ma tra raggruppamenti che si scontrano in nome dell'umanità elevata a principio assoluto. La conseguenza di una simile premessa non può essere che una guerra di annientamento ancora più intensa di quella derivante dalle guerre civili di religione, e le armi devono diventare adeguate al nuovo scopo: infatti la guerra aerea e quella nucleare, cioè le guerre di annientamento novecentesche, si comprendono per Schmitt grazie a queste premesse politiche, ossia riguardanti il tipo di inimicizia. Ora, l'abolizione della pena di morte sulla base del concetto di umanità assoluta è il sintomo del venire meno dell'inimicizia non discriminante, da cui discende la possibilità di limitare la guerra, in quanto l'umanità assoluta porta a considerare l'avversario un non-uomo, quindi ad annientarlo, e questa logica di annientamento si intensifica ulteriormente con il passaggio dalla contrapposizione tra uomo e non-uomo a quella tra superuomo e sotto-uomo. Ma la logica del passaggio dalla contrapposizione tra uomo e non-uomo a quella tra superuomo e sotto-uomo consiste nel fatto che il nemico non è posto sul mio stesso piano, per cui egli non è più l'altro che nega il mio concreto modo di esistere, quindi non è più un nemico, bensì un criminale. Ecco allora il punto: con l'affermarsi della contrapposizione tra superuomo e sotto-uomo, le cui premesse stanno già nella contrapposizione tra uomo e non-uomo, cade la possibilità stessa di distinguere tra nemico e criminale e di conseguenza cade tutta l'opera dello Stato moderno ossia la limitazione della guerra conseguita proprio grazie a quella distinzione. Ma cadendo quest'ultima, cade la possibilità di distinguere tra guerra come pro-

cedimento giuridico praticabile solo tra Stati e definizione del crimine e della pena sulla base della legge come forma razionale di funzionamento prevedibile e calcolabile del diritto interno allo Stato. Cade dunque la possibilità di prevedere il crimine e quindi di prevedere la pena, cioè cade precisamente il principio *nullum crimen, nulla poena sine lege*: infatti, non si può delimitare nessun crimine e nessuna pena se non sulla base della legge, ma un concetto di legge si dà in modo sensato solo se vi è lo Stato come forma concreta effettiva di ordine, e l'ordine in quanto ordine giuridico comporta la limitazione della guerra e la possibilità di distinguere tra nemico e criminale. Ma nel momento in cui sulla base del principio dell'umanità assoluta e della sua progressione al superuomo non c'è più un nemico, bensì tutto è criminalizzato, allora viene a cadere non solo il concetto di pena di morte ma anche il concetto stesso di pena in generale, perché tutto si può svaloriare e quindi annientare.

Senonché, come nel caso dell'abolizione della guerra, credendo di portare la pace definitiva in realtà non si fa altro che aumentare e intensificare la guerra, quindi un pacifismo astrattamente normativistico provoca paradossalmente una guerra di annientamento ancora più intensa, così l'abolizione della pena di morte non porta automaticamente all'eliminazione della possibilità per un uomo di ucciderne un altro, ma porta proprio a un'intensificazione di questa possibilità attraverso la criminalizzazione generale fatta sulla base della progressione dal principio di umanità, sulla cui base si era chiesta l'abolizione legale della pena di morte, a quello del superuomo, principi da cui si ricava l'autorizzazione ad annientarsi reciprocamente.

Pertanto, a coloro i quali «strillano»⁵⁴ che il superuomo di Nietzsche avrebbe dato l'impronta a Hitler, Schmitt osserva che «questo superuomo è tuttavia l'ovvia conseguenza della fede nell'uomo che fabbrica il suo destino e si innalza oltre se stesso [...]. Può un ateo attivistico volere altro se non il superuomo?»⁵⁵. Ecco confermata di nuovo la connessione, sopra seguita alla luce del criterio del politico, tra ateismo negatore di ogni trascendenza e di ogni aldilà, fede nell'uomo e sua progressione nel superuomo. In proposito Schmitt riporta le affermazioni di Leo Trotzki del 1923, riguardanti i rapporti tra arte, letteratura e rivoluzione, affermazioni secondo cui la linea dello sviluppo porta l'uomo a superare ottusità e inconsapevolezza, sostituire la religione con la scienza, eliminare l'inconsapevolezza dalla politica progredendo dal parlamentarismo e dalla democrazia alla trasparente dittatura dei consigli. Inoltre con l'organizzazione socialista l'uomo abolirà il cieco potere elementare sull'economico. Ma questo svi-

⁵⁴ Id., *Glossarium*, cit., p. 163.

⁵⁵ *Ibid.*

luppo non significherà piegarsi alle ottuse leggi dell'ereditarietà e della selezione della specie, perché anche a questo proposito l'uomo supererà la paura della morte attraverso un'opera di razionalizzazione. Ne deriverà un tipo biologico-sociale superiore, appunto un superuomo – il termine è usato proprio da Trotzki –, dove la media umana raggiungerà il livello di un Aristotele, un Goethe, un Marx. Schmitt commenta che questo ottimismo è ben misero, a differenza del pessimismo di Richard Wagner, dove c'è molta più pienezza di aldilà, e conclude: «Perciò Nietzsche fu il terreno antistante non solo dell'hitlerismo ma anche del bolscevismo. Hitler è il gigantesco alibi e capro espiatorio»⁵⁶.

Se il punto di partenza di una progressione che porta al nemico assoluto e alla guerra di annientamento di questo nemico è proprio il concetto di umanità come principio assoluto, appunto questo concetto è centrale in Marx, di cui abbiamo ricordato l'affermazione dell'*Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, 'la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso'. E infatti lo stesso Schmitt dice: «Io trovo la polarità tra superuomo e non-uomo e il concetto annientatore moderno di nemico in Karl Marx, nel 1844, nell'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel* (la critica nei confronti della Germania 'non è un coltello anatomico, essa è un'arma. Il suo oggetto è il suo nemico che essa non vuole confutare, bensì annientare'; sic, letteralmente, il ventiseienne Karl Marx)»⁵⁷. Anche a questo proposito ritorna il riferimento al nazismo per dire che certamente in esso è presente anche il concetto discriminante di nemico, ma con ben maggiore radicalità questo concetto annientatore di inimicizia è presente nel marxismo, il quale necessariamente porta al superuomo il cui concetto è il terreno antistante prima di tutto del comunismo e subordinatamente del nazismo. «Dunque, annientamento dello *iustus hostis* dalle due parti, da Betlemme e da Mosca [Betlemme significa Erode e la strage degli innocenti]; in mezzo sta un balordo tedesco con iniezioni di Ovest, il quale credette di poter condurre una guerra su due fronti e di due specie, cioè verso Ovest una guerra non discriminante e verso Est una guerra discriminante»⁵⁸.

E ancora, Marx è visto da Schmitt «con orrore»⁵⁹ come colui in cui è pensato fino alle estreme conseguenze il concetto di annientamento del nemico. Questa volta il riferimento è alla *Quarta tesi su Feuerbach*: «L'auto-lacerazione, l'autocontraddizione dei fondamenti terreni, deve essere il più possibile compresa in se stessa nella sua contraddizione, dunque essere ri-

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ivi*, p. 186.

⁵⁸ *Ivi*, p. 187.

⁵⁹ *Ivi*, p. 188.

voluzionata anche praticamente. 'Pertanto, dopo che, ad esempio, si è scoperto che la famiglia terrena è il segreto della Sacra Famiglia, anche la prima deve essere annientata teoricamente e praticamente'. Sic. Essere annientata teoricamente e praticamente. Egli vuole trasformare, cioè dunque innanzitutto annientare, teoricamente e praticamente annientare. Terribile»⁶⁰.

5. *Nichilismo e positivismo come parole d'ordine del 1848: il marxismo come positivismo nichilistico*

La polarità di non-uomo e superuomo come estrema conseguenza della concezione dell'umanità elevata a principio assoluto si connette al fenomeno del nichilismo, un termine che non a caso era già comparso negli anni '40. «La parola *superuomo* era stata pronunciata già prima del 1848, così come la parola *nichilismo*. Quando Ludwig Feuerbach decise di prendere sul serio il vecchio *homo homini deus*, in realtà già tutti si stavano adoperando per il superamento del nichilismo tramite il nuovo Dio e per l'annientamento dei suoi nemici»⁶¹. Qui il nichilismo, visto alla luce della dialettica del politico, è inteso come l'estrema conseguenza della logica di annientamento che deriva dal passaggio dall'uomo al superuomo, il quale pone dialetticamente il sotto-uomo come un criminale da distruggere. Perciò il termine ha un significato non astrattamente filosofico-normativo ma politico-esistenziale, ossia si riferisce appunto alla distruzione morale e fisica dell'avversario.

«Il positivismo, di cui l'epoca andava fiera, fu solo una forma di manifestazione del nichilismo. Esso negò ogni relativizzazione dell'uomo fondata sulla trascendenza e sull'aldilà, e cercò perfino di eliminare ogni scissione e autoalienazione, ogni negatività nel puro al di qua, nell'intento di fornire agli eletti di una nuova umanità il paradiso di un'esistenza puramente terrena»⁶². Anche la relazione tra positivismo e nichilismo risulta a questo punto chiara: se il positivismo dell'epoca in questione è la negazione di ogni al di là e di ogni trascendenza – a differenza del positivismo di Hobbes che invece non nega la trascendenza, come mostra la raffigurazione del pensiero hobbesiano fatta da Schmitt in un «sistema a cristallo»⁶³ –, allora ne consegue l'affermazione dell'esistenza puramente terrena come principio assoluto in grado di eliminare ogni sofferenza, scissione e alienazione appunto grazie

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Id., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, cit., p. 111 (cfr. tr. it., p. 113).

⁶² Ivi, p. 112 (cfr. tr. it., loc. cit.).

⁶³ Id., *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 122 (tr. it., p. 151).

al solo al di qua. Ma questa è precisamente l'affermazione dell'umanità come principio assoluto: ne consegue che il marxismo stesso è una forma di positivismo.

Quello che secondo Schmitt caratterizza il positivismo è la sua mancanza di dialettica. Infatti, «il positivista rimane nel centro calcolabile ed evita la dialettica. Il dialettico va al punto estremo dei concetti, ai limiti, sull'abisso, e in tal modo porta, attraverso l'abisso, in un nuovo mondo. Egli accetta il rischio dell'abisso in cambio del premio della scoperta di un nuovo mondo»⁶⁴. Come si vede, questo nuovo mondo si genera dall'interno, ossia attraverso un processo che supera il limite, passa attraverso l'abisso e ne risale. L'opposizione più significativa tra dialettica e positivismo non dialettico è quella tra Hegel e Comte. Il positivismo comtiano non è dialettico nonostante la teoria dei tre stadi – teologico, metafisico, positivo –, perché i due stadi precedenti sono considerati «solo preliminari ma non genitori che generano e partoriscono»⁶⁵.

Da ciò consegue che mentre alla dialettica è possibile collegare un concetto non discriminante di nemico, al positivismo invece è inerente una logica di annientamento. «Il positivismo che ha inizio intorno al 1848 significa: passaggio dal pensiero dialettico all'annientamento. Bruno Bauer rimane ancora un dialettico. Questo fatto Marx svillaneggia come teologia. Karl Marx non è un dialettico, bensì un cancellatore e un annientatore [...]; pertanto è lui il vero positivista. Nel 1840 si compì la grande trasformazione: una svolta verso il positivismo, il quale con necessità dialettica è negativismo, ossia nichilismo. Bruno Bauer, nonostante tutti i salti dei convulsi anni 1840-48, è rimasto sempre un dialettico. Su questo si fonda la sua odierna attualità. Come potrei non amare il mio nemico, dal momento che io stesso l'ho per l'appunto generato! E dal momento che, se ci si rende un po' conto, si deve subito notare che egli mi completa finché io lo realizzo come nemico!»⁶⁶. Vediamo perché sul terreno della dialettica è possibile che si realizzi un'inimicizia non discriminante e di conseguenza la limitazione della guerra, a differenza che nel positivismo, e segnatamente nel marxismo come forma di positivismo, la cui logica è l'annientamento.

Il nemico è l'altro che sta sul mio stesso piano in quanto è la figura del mio problema. Di conseguenza, «chi posso in generale riconoscere come mio nemico? Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione. Riconoscendolo come nemico, riconosco ch'egli mi può mettere in questione. E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio

⁶⁴ Id., *Glossarium*, cit., p. 189.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Ivi, pp. 189-190.

fratello. Ecco. L'Altro è mio fratello. L'Altro si rivela fratello mio, e il fratello, mio nemico. Adamo ed Eva ebbero due figli, Caino e Abele. Così comincia la storia dell'umanità. Questo è il volto del padre di tutte le cose»⁶⁷. Il punto qui importante è la relazione dialettica che si stabilisce tra fratello e nemico. Il nemico è mio fratello appunto in quanto è l'altro che mette in questione il mio concreto modo di esistere, perciò io identifico me stesso attraverso di lui. Quindi il nemico in quanto mio fratello è, per così dire, parte stessa di me. Orbene, che cosa avviene nella dialettica? Come abbiamo visto, nella dialettica, a differenza che nel positivismo, non si resta in un centro neutralizzante e calcolante, ma mediante la negazione ci si spinge al limite dei concetti, si oltrepassa questo limite, si entra nell'abisso e attraversandolo si genera il nuovo mondo. Questo nuovo mondo, a differenza che nella teoria dei tre stadi di Comte, è generato per negazione dal precedente passaggio, il quale non viene annientato, ma si comporta appunto come il genitore che genera e partorisce. Ora, se il nemico sta sul mio stesso piano in quanto è l'altro che mette in questione la mia concreta forma di esistenza e in tal modo fa sì che io possa comprendere me stesso attraverso di lui, cosicché in questo senso il nemico è mio fratello, ecco allora che egli è in qualche modo a me affine, cioè io stesso genero il nemico. E viceversa il nemico da me generato è colui che mi completa. Appunto questo avviene nella dialettica, dove il momento precedente attraverso la negazione partorisce il seguente, e così surge, ma non dal nulla, il nuovo mondo. Ne consegue che io stesso mi posso completare attraverso il nemico, ossia realizzandolo come nemico; appunto, 'realizzandolo', cioè il nemico che sta sul mio stesso piano è il nemico reale, mentre il nemico assoluto, essendo ridotto a un criminale, viene annientato, quindi non rimane più come nemico, non è più reale e pertanto non è più neanche un nemico.

Viceversa, la logica positivistic-marxista dell'annientamento tende ad abolire il nemico e allora non può realizzarlo come nemico. «Annientamento del nemico è il tentativo (la pretesa) di una *creatio ex nihilo*, di un nuovo mondo su una *tabula rasa*. Chi mi vuole annientare non è il mio nemico, bensì il mio persecutore satanico. Alla questione su come io debba comportarmi nei suoi confronti non si può più rispondere politicamente, ma soltanto teologicamente»⁶⁸. Il nemico reale, sulla cui base è possibile la limitazione della guerra, si dà sul terreno della dialettica, cioè di un movimento che non crea dal nulla ma genera attraverso la negazione, cosicché

⁶⁷ Id., *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Köln 1950, pp. 89-90 (tr. it. di C. Mainoldi, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Milano 1987, pp. 91-92).

⁶⁸ Id., *Glossarium*, cit., p. 190.

tra me e il mio nemico c'è una continuità, nel senso di un reciproco completamento, quindi il nemico sta sul mio stesso piano. Di conseguenza io devo conservare il nemico, altrimenti non posso conoscere il mio proprio modo di esistere appunto attraverso colui che lo nega, dunque non mi posso completare; il nuovo mondo non sorgerebbe in quanto generato e partorito attraverso la negazione che conserva. Viceversa l'annientamento è una creazione dal nulla e in questo caso non ci può essere un nemico reale, generato dialetticamente, bensì il nemico diventa assoluto, perché il nuovo mondo deve essere creato su una *tabula rasa*, in nessun modo può 'provenire da', dunque il nemico è l'incarnazione del vecchio che deve essere distrutto. Di conseguenza, il nemico viene trattato come espressione di un disvalore e la guerra derivante da una siffatta inimicizia viene combattuta in nome del valore, non contro un nemico in quanto l'altro esistenzialmente considerato. Questa è la guerra *ex iusta causa*, la quale, misconoscendo la specificità del concetto di nemico in quanto originario, cioè non ricavabile da normatività preesistenti, viene condotta non politicamente bensì teologicamente, ossia ignorando l'autonomia esistenziale della realizzazione del diritto, anzi, ignorando il diritto stesso, dialetticamente inteso come 'realizzazione'⁶⁹ nella sua autonomia.

Ma questa teologia che ritiene di eliminare il nemico, ossia non riconosce l'autonoma dimensione del politico, introduce in forma ancora più radicale la dialettica dell'inimicizia, dunque diviene dialettica nel più concreto dei modi. «Prudenza dunque, e non parlare del nemico in modo con leggerezza. Ci si classifica attraverso il proprio nemico. Ci si inquadra grazie a ciò che si riconosce come inimicizia. Cattivi sono certamente gli annientatori che si giustificano adducendo che gli annientatori vanno annientati. Ma ogni annientamento non è che un autoannientamento. Il nemico invece è l'Altro»⁷⁰. Infatti, se il nemico è l'altro attraverso cui io mi completo in quanto conosco me stesso ossia il mio proprio modo di esistere attraverso di lui che lo mette in questione, allora se anniento il nemico, cioè ne cancello la realtà, anniento anche me stesso in quanto mi manca l'altro termine per riconoscermi dialetticamente: «L'annientatore annienta solo se stesso»⁷¹. Come si vede, la dialettica si introduce inevitabilmente anche in quel positivismo che la vuol negare diventando nichilismo: infatti il positivismo, attraverso la negazione che sopprime soltanto e non conserva, finisce per necessità dialettica col sopprimere, insieme col negato assoluto, anche il negatore assoluto.

Questa dialettica per cui ogni annientamento è un autoannientamento

⁶⁹ Cfr. *supra*, p. 131n.

⁷⁰ Id., *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 90 (cfr. tr. it., p. 92).

⁷¹ Id., *Glossarium*, cit., p. 188.

«vale soprattutto per l'annientatore dell'annientatore»⁷², cioè per colui il quale conduce verso il nemico una guerra di annientamento sulla base del fatto che è questi l'annientatore. Abbiamo qui una guerra *ex iusta causa*, dunque teologica, nella quale io non ho di fronte il mio nemico, ma il mio persecutore sulla base della *iusta causa* per cui il perseguitato è a sua volta un annientatore il quale pertanto deve essere annientato. Come abbiamo visto, l'annientamento nasce dalla pretesa di creare dal nulla, e infatti l'annientatore qui vuole creare dal nulla sulla base del fatto che l'annientando è esso stesso un annientatore. Abbiamo anche visto che, essendo l'annientatore non più un nemico ma un persecutore, la questione non è più politica ma teologica. E però, come si vede, questa teologia che nega la dialettica in favore di una creazione dal nulla, dà luogo in concreto a una peculiare dialettica che è quella tra annientamento e autoannientamento, sulla base del fatto che l'annientatore vuole a sua volta annientare l'annientatore. «La più concreta forma di teologia dialettica sorge quando l'annientatore afferma di non voler annientare nient'altro che l'annientatore»⁷³.

Orbene, la dialettica è il terreno su cui si costituisce la contrapposizione amico-nemico ossia il campo di relazioni del politico. Allora, se nella logica dell'annientamento, e specialmente nell'annientamento dell'annientatore, quella dialettica che si vuol respingere in nome di una creazione dal nulla si ripropone nella relazione tra annientamento e autoannientamento, allo stesso modo nel pacifismo normativistico o nell'idea di umanità assoluta, i quali dovrebbero abolire la guerra e la pena di morte, quella dimensione del politico che si voleva abolire in quanto a essa è inerente la possibilità che un uomo uccida un altro, lungi dallo scomparire si intensifica, portando anzi quella possibilità a sviluppi illimitati, laddove invece si sarebbero potuti limitare se la dialettica dell'inimicizia fosse stata riconosciuta e realizzata.

Il marxismo, in quanto caratterizzato da una logica di annientamento, dunque in quanto rappresenta la più importante forma di nichilismo, è positivismo e non dialettica. Di conseguenza, Hegel appare a Schmitt non come la premessa rovesciata, ma esattamente come l'antitesi di Marx. E infatti la dialettica per cui attraverso il nemico io conosco me stesso, perciò non lo anniento, così come il nemico, conoscendo se stesso attraverso di me, non mi annienta a sua volta, è quella del riconoscimento reciproco. «Chi può essere, in generale, il mio nemico? E in guisa tale che io lo riconosca come nemico, e che persino debba riconoscere ch'egli mi ricono-

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

sce come nemico. In questo reciproco riconoscimento del riconoscimento sta la grandezza del concetto [...]. Ricordati delle grandi proposizioni del filosofo: il rapporto con se stessi nell'altro, questo è il vero infinito. La negazione della negazione, dice il filosofo, non è una neutralizzazione; al contrario, il vero infinito ne dipende. Ma il vero infinito è il concetto fondamentale della sua filosofia»⁷⁴. Infatti nel marxismo, in quanto esso è positivismo e non dialettica, non troviamo il vero infinito, bensì proprio la sua negazione per affermare un al di qua puramente terreno. L'affermazione per cui la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso, pone l'uomo come misura assoluta, quindi non lo relativizza e così ne deriva la posizione dialettica dell'avversario come non-uomo, ossia ciò che è inferiore all'uomo, e il non-uomo genera come suo gemello dialettico il superuomo. Ecco che anche il positivismo, il quale vuole sopprimere la dialettica, subisce una progressione di tipo dialettico, il cui risultato, alla luce della problematica esistenziale dell'inimicizia, porta all'annientamento, il quale è un autoannientamento, in modo particolare quando si tratta di annientare l'annientatore – anche in queste locuzioni è visibile chiaramente quella relazione dialettica che si voleva sopprimere. Viceversa, sul terreno del riconoscimento del nemico come colui che sta sul mio stesso piano e mi completa, si ha una relativizzazione dell'uomo e in tal modo si mantiene aperta la possibilità di un rapporto con la dimensione dell'aldilà, a partire da cui l'uomo è relativizzato: come si vede, la negazione della negazione è la condizione del vero infinito.

Invece, a differenza di Marx, il critico di Hegel Bruno Bauer rimane ancora nella dialettica. Infatti, che Marx lo disprezzi e lo accusi di teologia è la conferma del positivismo e non della dialettica in Marx. Ma che la critica di Bauer sia teologia è per Schmitt un segno della sua grandezza; perciò, Schmitt concorda descrittivamente con Marx nel giudizio su Bauer, salvo a rovesciarne il segno quanto alla valutazione. In questo modo viene confermato proprio che la dialettica, e quindi il riconoscimento del nemico reale che essa implica, porta al vero infinito: Bauer nella misura in cui è dialettico è anche teologo, e qui 'teologo' non è detto nel senso dello scatenamento della guerra di annientamento, giacché sotto questo aspetto 'teologo' sarebbe piuttosto Marx, ma per quella relazione col vero infinito che la dialettica contiene. E infatti Bauer è visto da Schmitt alla luce della problematica del cosiddetto «parallelo storico-universale»⁷⁵, ossia la consapevolezza, diffusa negli anni 40 del secolo XIX, secondo cui allora ci si trovasse dinanzi a una svolta epocale, caratterizzata dal fatto che tutto l'èone cristiano

⁷⁴ *Id.*, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 89-90 (tr. it., p. 91-2).

⁷⁵ *Id.*, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, cit., p. 87 (tr. it., p. 89); cfr. pp. 92 ss.

fosse giunto alla fine e cominciasse un nuovo e diverso eone, o caratterizzato da un nuovo cristianesimo oppure completamente anticristiano; in ogni caso si faceva il parallelo storico-universale con l'epoca che era incominciata, quasi due millenni prima, con la battaglia di Azio. Ebbene, contro tutti i preconizzatori del nuovo contro il vecchio – tipico esponente di questo atteggiamento era Davide Strauss – Bauer «attese incrollabile il nuovo eone, e nella propria esistenza riconobbe quella di un protocristiano in un nuovo impero mondiale, non più cristiano»⁷⁶. Dalla sua prospettiva hegeliana egli vide il 1848 come l'inizio della fine dell'Europa cristiana, fenomeno rispetto a cui si atteggiò come un inattuale. Infatti l'epoca successiva sarebbe stata caratterizzata da guerre di annientamento, dunque dal nichilismo, perciò essa è sotto il segno del positivismo, non della dialettica. Pertanto l'inattualità di Bauer nel nuovo eone testimonia il suo legame con la dialettica e con la teologia intesa come rapporto col vero infinito appunto grazie alla dialettica, e non come teologia legata alla guerra di annientamento. O viceversa, proprio la sua dialettica e la sua teologia lo portano a essere un inattuale nel nuovo eone, quindi un protocristiano in un'epoca non più cristiana con la consapevolezza di questa svolta epocale, perciò a condurre la critica del proprio tempo. Tuttavia la critica per lui significa non l'annientamento dell'avversario ma l'inattualità, nella piena intelligenza del significato della nuova epoca; pertanto, essa è condotta da una prospettiva non comunista, dunque dialettica, non positivista.

6. *La dittatura come risposta disperata alla sfida nichilistica del comunismo*

Torniamo alla visione dell'uomo di Donoso Cortés. Alla luce del criterio esistenziale amico-nemico abbiamo seguito il passaggio per cui se l'uomo viene fatto misura assoluta di tutte le cose ne deriva lo scatenarsi di un terrore e di uno sterminio senza fine, come d'altronde ha mostrato il XX secolo quando si è ispirato a questo principio umanitario. Infatti, l'uomo come misura assoluta produce dialetticamente la polarità tra superuomo e sotto-uomo e questa polarità dà luogo al nichilismo, ossia all'annientamento, di cui il positivismo costituisce la manifestazione. Se si interpretano le proposizioni di Donoso Cortés in modo non puramente teologico-dogmatico ma politico-esistenziale – *agonikòs* e non *dogmatikòs* –, ecco che quando egli dice che l'uomo è più spregevole del verme se non fosse per il fatto che Dio si è incarnato, ciò significa esattamente: l'uomo lasciato a se stesso, quindi considerato come principio assoluto, è un essere abietto, perché sa-

⁷⁶ Ivi, p. 101 (cfr. tr. it., pp. 102-103).

rebbe capace di dar luogo a quelle inimicizie discriminanti che fanno dell'avversario una bestia e di conseguenza mette in essere un potenziale di terrore annientatore.

L'espressione 'se non fosse che Dio si è incarnato' significa allora che solo un teismo radicale ossia una radicale sottomissione e relativizzazione dell'uomo, quindi qualcosa che non dipende dall'uomo stesso, può essere l'unica risposta, altrettanto disperata, alla disperazione cui porta l'umanizzazione totale. Abbiamo visto che politicamente l'affermazione dell'umanità come principio assoluto significa l'abolizione di ogni potere dunque l'anarchia, e che questa dimensione anarchica è presente negli stessi Marx ed Engels proprio nella misura in cui essi affermano radicalmente l'uomo e negano Dio e lo Stato. Pertanto è evidente che affermando l'uomo come totalmente abietto se lasciato a se stesso, il parallelo della soluzione teologica radicalmente teistica senza nessuna concessione a un qualche elemento di libertà naturale dell'uomo significa politicamente soltanto la concezione del potere come dittatura, ossia qualcosa che non deve legittimarsi su nulla. Questo è appunto il decisionismo che Donoso Cortés afferma in modo ancora più estremo e conseguente che in Hobbes, il quale aveva pur sempre ancora di fronte i problemi di una collettività cristiana, dunque non secolarizzata fino alle estreme conseguenze in cui le ha davanti il diplomatico spagnolo, «raro fenomeno di un'intuizione politica che si trova in orizzonti secolari»⁷⁷.

Di fronte al legame tra abolizione del potere e negazione di ogni trascendenza, tra anarchia e affermazione dell'umanità come principio e misura assoluta, ogni risposta la quale si fosse richiamata al principio dinastico di legittimità era impraticabile. Infatti, «non appena Donoso Cortés riconobbe che l'epoca della monarchia era al termine, poiché non vi sono più re e nessuno avrebbe il coraggio di esserlo se non per volontà del popolo, egli portò all'estremo il suo decisionismo, cioè invocò una dittatura politica»⁷⁸. Donoso Cortés quindi comprende che dopo il 1848 la monarchia è ormai solo una facciata, perché il re è diventato un organo esecutivo dove chi decide, ovvero il punto di concentrazione della volontà politica, è il popolo, quindi si afferma il principio democratico di legittimità. Ma Donoso Cortés intuisce che questa democrazia, portata alle conseguenze più radicali, è democrazia proletaria, quindi non ha più il senso di quella del secolo XVIII dove, come abbiamo visto, la democrazia poteva ancora legarsi a concezioni in qualche modo teistico-trasendenti. Il senso più

⁷⁷ Ivi, p. 79 (cfr. tr. it., p. 82).

⁷⁸ Id., *Politische Theologie*, cit., p. 83 (cfr. tr. it., p. 85).

profondo delle rivoluzioni del 1848 è quello del socialismo ateo e rivoluzionario, il cui culmine è la libertà di tipo anarchico, conseguenza dell'ateismo e della sostituzione di Dio con l'uomo come principio assoluto. E allora l'unica risposta non può essere la legittimità, ma la dittatura come suprema esigenza decisionistica di creare l'ordine nella situazione concreta di un abisso di disordine radicale, che lasciato a se stesso porta al reciproco annientamento. «Donoso Cortés era convinto che fosse giunto il momento dell'ultima battaglia; di fronte al radicalmente cattivo c'è solo una dittatura, e in un simile frangente il pensiero legittimistico della successione dinastica diviene vuota prepotenza»⁷⁹.

A questo punto si vede nettamente come, al di là delle opposte valutazioni, vi sia piena convergenza tra il pensiero di Donoso Cortés e quello anarchico, nel senso radicale rappresentato da un Bakunin, riguardo alla descrizione della struttura del potere come mera autorità e decisione che non si legittima su nessun precedente contenutistico, e riguardo alla connessione del potere con il dato teologico. Gli anarchici, nel vagheggiare il ritorno alla situazione naturale paradisiaca dell'uomo buono, pensano proprio alla situazione in cui non c'è decisione perché non c'è autorità, la quale è da loro ritenuta qualcosa di assolutamente gratuito e ingiustificato, quindi da eliminare. Infatti la natura buona dell'uomo non ha bisogno né di Dio né della decisione, per cui quest'ultima è arbitraria: ma ciò significa riconoscerne la struttura, ossia che essa non si fonda su nessun contenuto precedente. Analogamente per Donoso Cortés l'uomo è radicalmente cattivo e perciò si può far fronte a questa situazione solo con un miracolo divino o, politicamente, con una dittatura ossia con atti che non possono legittimarsi ulteriormente, bensì debbono essere imposti come eccezione assoluta. E però, come si vede, Donoso Cortés e i suoi avversari anarchici convengono descrittivamente, da punti di vista opposti, sul fatto che la struttura del potere è decisione e che la decisione è qualcosa che non si giustifica su dei precedenti, ma piuttosto 'detta' il diritto, quindi è dittatura.

Quando Donoso Cortés si scaglia così fortemente contro la tesi dell'uomo buono per natura dicendo 'dove sa l'uomo di essere buono dal momento che Dio non gliel'ha detto?', coglie il punto centrale della tesi anarchica, per la quale il ritorno alla situazione paradisiaca originaria comporta l'eliminazione sia della teologia che della decisione politica. Gli anarchici ritengono questo fatto come non problematico perché l'uomo stesso non è un essere problematico e perciò non ha bisogno né di Dio né dell'autorità; invece per Donoso Cortés proprio questa dimensione della deci-

⁷⁹ *Ibid.* (cfr. tr. it., loc. cit.).

sione e della trascendenza è ineliminabile data la problematicità dell'uomo. Gli anarchici ritengono dunque reale la situazione paradisiaco-naturale dell'uomo buono e fittizio il momento dell'autorità, della morale e della decisione. Per Donoso Cortés accade l'inverso: la morale, la decisione politica e la trascendenza sono necessari; illusoria invece è l'idea di un paradiso in terra senza Dio, senza decisione e senza autorità. Tanto è vero che il paradiso immaginario dell'assenza di potere, la cui essenza ultima è inevitabilmente dittatura, si trasforma in un inferno reale, in quanto, proprio a riprova dell'ineliminabilità del momento politico a causa della pericolosità naturale dell'uomo, ritenere l'uomo buono per natura significa solo elevare l'umanità a principio assoluto e così dar luogo all'inimicizia discriminante tra l'uomo e il non-uomo, inimicizia che porta al terrore e all'annientamento reciproci quali si sviluppano dalla progressione nichilistica alla polarità tra non-uomo e superuomo.

Che la problematica della decisione sia ineliminabile è confermato dal paradosso per cui essa finisce col presentarsi anche negli anarchici che la negano, insieme con la problematica teologica, quanto più radicalmente essi vogliono opporre il naturalismo alla teologia: «Per l'anarchico qualsiasi pretesa di decisione è necessariamente malvagia, poiché, se l'immanenza della vita non viene sconvolta da simili pretese, il giusto si dà da sé. Certo, questa antitesi radicale lo costringe a decidersi risolutamente contro la decisione; e nel maggiore anarchico del XIX secolo, Bakunin, si dà il singolare paradosso per cui egli è diventato nella teoria il teologo dell'antiteologico e nella prassi il dittatore di un'antidittatura»⁸⁰. Ponendosi in antitesi alla teologia, il naturalismo diventa con necessità dialettica anch'esso teologia, perché dà luogo, con il segno cambiato, a una contrapposizione tra buono – la natura che crea da sé le forme giuste – e cattivo – la pretesa di salvare l'uomo mediante un atto divino trascendente, del quale l'uomo non ha affatto bisogno essendo buono per natura. Per quanto riguarda la decisione, se si nega quest'ultima in nome della pretesa che la vita crei da se stessa il giusto, ecco porsi il problema: chi stabilisce che cosa è in concreto 'vera, giusta e buona natura dell'uomo' nel caso in cui sorge un conflitto intorno al significato di questo assioma? E chi sono in concreto il teologo e il decisionista contro cui agire in nome dell'antiteologico e dell'antidittatura, dunque, chi sono in concreto i nemici dell'anarchico? Questa è precisamente la problematica decisionistica riguardante «chi sia competente allorché l'ordinamento giuridico non dà alcuna risposta alla questione della competenza»⁸¹.

⁸⁰ *Ivi*, p. 84 (cfr. tr. it., pp. 85-86).

⁸¹ *Ivi*, p. 17 (tr. it., p. 37).

Infatti l'assioma naturalistico, esattamente come qualsiasi assioma teologico, morale, giuridico, economico ecc., non dice *chi* stabilisce *nel caso concreto* che cosa è conforme alla natura dell'uomo e che cosa sono teologia e dittatura, né chi in concreto è il presunto nemico dell'uomo buono per natura, perciò che cosa in concreto significano teologia e antiteologia, decisione e antidecisione. Se riconosciamo che la situazione normale è quella naturale dell'uomo inteso come buono, quindi non bisognoso di teologia e di morale, di decisione e di autorità, allora, viceversa, la situazione della civiltà teologica, autoritaria e maschilistico-patriarcale, la quale instaura la religione e il potere, sarà l'eccezione in quanto deviazione dalla natura buona, deviazione che interviene artificialmente dall'esterno. Si pone allora il problema di ristabilire la normalità, ossia la situazione concreta entro cui abbia vigore l'assioma della buona natura dell'uomo e della mancanza di autorità. Ma questo passaggio richiede a sua volta un atto eccezionale, ossia svolgentesi in una normalità sospesa, quindi richiede una serie di misure eccezionali dopo le quali non vi sarà nessuna eccezione perché sarà stata ristabilita la normalità. In tal modo abbiamo parimenti un intervento artificiale, 'dettato' dall'esterno, quindi siamo al di fuori di ogni 'natura' e di ogni 'immanenza'. Precisamente questa è la problematica della dittatura.

Questa problematica nella sua autonomia formale è misconosciuta da chi pretende di neutralizzare i conflitti e quindi di eludere la decisione sull'amico e il nemico in nome dei concetti di umanità e del pacifismo. E tuttavia «sullo sfondo di ogni neutralizzazione sta un ineliminabile decisionismo; sullo sfondo di ogni umanitarismo la pretesa: chi è uomo lo decido io»⁸². Se invece questo momento decisionistico fosse ammesso esplicitamente, emergerebbe subito il carattere pluralistico del mondo politico e allora non si terrebbero guerre in nome dell'umanità, ma solo guerre limitate tra unità politiche che si riconoscono sullo stesso piano.

⁸² Id., *Glossarium*, cit., p. 191.

Antonio A. Santucci

Economia e Weltliteratur

È più che evidente che il *Manifesto del partito comunista* non ha avuto la sorte provvisoria di tanti scritti politici del secolo scorso. Per lo meno non la stessa di quelli pubblicati allora in America, dove – riferiva Tocqueville – i partiti per combattersi fanno «degli opuscoli che circolano con rapidità incredibile, vivono un giorno e muoiono»¹. Certo il *Manifesto* non fu neanche un best-seller immediato. Anzi, come ha ricordato Eric Hobsbawm, è probabile che fra gli anni cinquanta e i primi sessanta dell'Ottocento, nessuno avrebbe pronosticato un grande futuro per quest'opera di Marx e di Engels². Opera del resto stampata anonima e in poche copie, passata pressoché inosservata nel *tourbillon* di avvenimenti del '48 (tranne qualche eco negli ambienti tedeschi) e senza influenza sulla rivoluzione di febbraio in Francia³. Eppure il *Manifesto*, con le sue numerose centinaia di edizioni successive e altrettanto numerose decine di traduzioni, sarebbe entrato nella letteratura mondiale. Può sembrare dunque un presagio che nel proemio gli autori ne annunziassero imminenti versioni in inglese, francese, italiano, fiammingo, danese⁴. Non si trattava però dell'aspettativa boriosa di due giovani scrittori, convinti di aver prodotto un opuscolo all'altezza di un orizzonte internazionale. L'origine stessa del *Manifesto* presenta infatti caratteri fino a quel tempo inediti.

Il 24 gennaio 1848, il comitato centrale della Lega dei comunisti aveva spedito da Londra una lettera al circolo di Bruxelles (era lì che si trovava Marx), intimando la consegna del testo entro il 1° febbraio. E minacciando

¹ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 1996, p. 471.

² Cfr. E.J. Hobsbawm, *Introduzione a K. Marx-F. Engels, Manifesto del partito comunista*, Rizzoli, Milano 1998, p. 10.

³ Si vedano al riguardo M. Rubel, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, Rivière, Paris 1956, p. 10; e P. Kägi, *Biografia intellettuale di Marx*, Vallecchi, Firenze 1968, pp. 310-311.

⁴ Cfr. *Manifesto del partito comunista*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, v. VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 485 (a seguire OME); e Id. *Werke*, Bd. 4, Dietz, Berlin 1959, p. 461 (a seguire MEW).