

SANTE MALETTA

Immanentismo e teologizzazione del conflitto.

A partire da Carl Schmitt

Stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate.

(Carl Schmitt, *Teologia politica II*)

È stato giustamente osservato, sulla scorta di Jacques Derrida, che la categoria di sovranità ha svolto nella filosofia politica moderna il ruolo di un *principio fantasma* (fantasme), di «un principio da sempre legato alla logica dell'*arché*, vale a dire al fantasma del luogo del comando e della forza dell'origine inderivabile da cui tutto proviene, della causa prima raccolta in sé presso di sé nel sogno di godimento pieno e puro di come sé godimento vitale»¹. La gloriosa lotta compiuta dalle varie forme di liberalismo per limitare e regolare l'esercizio della sovranità non deve però impedirci (questo è l'invito di Derrida) di pensare l'incondizionalità – vale a dire l'assolutezza precipua di ogni vera forma di sovranità – al di là della sovranità medesima, di decostruire la sovranità pensando l'incondizionalità come dissociazione *interna* alla sovranità

¹ S. Regazzoni, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Il Melangolo, Genova 2006, pp. 510-511. Regazzoni chiarisce che il *fantasme* «opera come uno strumento di difesa contro l'elemento inassimilabile che destabilizza l'autoposizione pura dell'ipseità. [...] Il principio fantasma della sovranità è un fantasma di onnipotenza che si erige al di sopra di tutto, il fantasma dell'autodeterminazione di sé (che al fondo resta sempre impossibile, non si dà mai nella sua purezza» (*ivi*, p. 512). Su questo tema inoltre cfr. *Id.*, *Al di là della pulsione di potere. Derrida e la decostruzione della sovranità*, in J. Derrida, *Incondizionalità o sovranità. L'Università alle frontiere dell'Europa* (2002), Mimesis, Milano 2008, pp. 7-25.

stessa². L'incondizionalità infatti può essere intesa come lo spazio di un'eccezione che apre la sovranità e la espone alla venuta dell'*altro*, cioè all'evento inappropriabile. In questo contributo intendo raccogliere la provocazione derridiana attraverso l'opera di Carl Schmitt, in cui — questa è la mia ipotesi ermeneutica — l'incondizionalità come spazio dell'eccezione (genitivo soggettivo e oggettivo) è pensata nella prospettiva della questione teologico-politica. Ai nostri fini l'interesse di tale operazione ermeneutica sta nel fatto che essa può avere effetti decostruttivi sulla coppia categoriale pace/guerra.

La decisione come mediazione

Parlare dell'incondizionalità in Schmitt significa inevitabilmente confrontarsi con la questione della *decisione*: «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione»³. Allo stato attuale degli studi schmittiani risulta sempre più chiaro che l'enfasi sulla categoria di decisione non presuppone una forma di decisionismo irrazionalistico; essa intende semmai reagire alle correnti formalistiche e positivistiche prevalenti nella filosofia del diritto del primo Novecento richiamando il fatto che dietro ogni norma sta una volontà, un soggetto. La decisione è intesa da Schmitt come *rappresentazione/messa in forma*, operata da un'autorità *personale*, di un'istanza trascendente, di un'*idea*: alla decisione spetta il compito di *mediare* tra l'idea (per sua natura sempre trascendente) e la realtà sociale effettuale bisognosa di ordine⁴. È qui — in questa istanza rappresentativo-formale inerente alla mediazione che interpreta

² Come chiarisce Regazzoni, «l'incondizionalità, anche quando si tenti di dissociarla dalla sovranità, non è pensabile come un altro concetto che si possa contrapporre alla sovranità» (S. Regazzoni, *La decostruzione del politico*, cit., p. 525).

³ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922, 1934²), in Id., *le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 33.

⁴ «La decisione schmittiana può essere definita come quell'atto di un soggetto storico, concreto e personale che, operando *sullo* e *nello* stato di eccezione, vi oppone una forza finalizzata alla creazione di un ordine politico e giuridico ove le norme possano avere vigore. La sovranità come tale appartiene a questo soggetto» (M. Maraviglia, *La penultima guerra. Il «katéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, LED, Milano 2006, p. 38). Ringrazio Massimo Maraviglia per il proficuo scambio intellettuale sulle tematiche toccate da questo scritto.

il politico come dimensione costitutivamente aperta alla trascendenza – che affonda le sue radici il *teologico-politico* schmittiano.

La realtà sociale effettuale è conflittuale ed è ciò che costituisce il *politico*. Ma come è inteso il conflitto? Com'è noto, per Schmitt la *causa essendi et cognoscendi* del politico è la distinzione tra amico e nemico come estremo grado di associazione o di dissociazione⁵. Tale dissociazione è estrema in quanto essa prevede la possibilità di un conflitto anche cruento che non è riconducibile né a un mero conflitto di interessi né a un conflitto per ragioni ideali e normative: «Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto; egli non deve necessariamente presentarsi come concorrente economico e forse può anche apparire vantaggioso concludere affari con lui. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo "disimpegnato" e perciò "imparziale"»⁶. Il nemico in questione non è il nemico privato ma pubblico, non è *l'inimicus* ma *l'hostis*. Come dice Renata Badii, si accetta di mettere in gioco la propria vita nel momento in cui c'è la «minaccia della perdita di un "qualcosa" a cui non si è assolutamente disposti a rinunciare, perché senza questo elemento la propria vita, in quanto membri di un gruppo, non avrebbe più *sensu*»⁷. Ciò implica che l'autorità politica in cui si concentra la decisione (lo stato) non può muoversi esclusivamente secondo una logica meramente coercitiva, proprio a causa della peculiare natura dell'agire politico, il quale è *dispensatore di sensu*. In altre parole la *neutralizzazione* del conflitto operata dallo stato non può servirsi di strumenti meramente repressivi: la comunità politica è comunità in senso non banale, in quanto indica un insieme di «individui accomunati da opinioni condivise su quelle che ritengono essere le questioni "non negoziabili" che definiscono la loro esistenza politica»⁸.

⁵ «La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici è la distinzione di *amico* e *nemico*. Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto. [...] Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione» (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'* (1932), in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 108-109).

⁶ *Ivi*, p. 109.

⁷ R. Badii, *Il rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, AlboVersorio, Milano 2009, p.

19.

⁸ *Ivi*, p. 13 n. 7.

Il caso Hobbes

Risulta assai istruttivo riconsiderare brevemente l'opera di Thomas Hobbes dalla prospettiva appena delineata. Si tratta di un caso eclatante poiché la costruzione teorica hobbesiana si regge esplicitamente su una *strategia di neutralizzazione* del conflitto al fine di realizzare l'ordine politico. A differenza di ciò che afferma una certa *vulgata* storico-filosofica, nel *Leviatano* il conflitto religioso è *irriducibile* alle forme e alle dinamiche della conflittualità sociale ispirata dalle motivazioni tucididee: il piacere del senso (l'utile), il piacere della mente (l'onore), la paura della morte (sicurezza). Anche dal punto di vista di una ragione meramente strumentale – qual è quella hobbesiana – le credenze religiose rendono razionale il sacrificio della vita terrena in vista di un bene incomparabilmente più elevato, la vita eterna⁹. La terza sezione del capolavoro hobbesiano (la più lunga) è resa necessaria dalla constatazione che il conflitto religioso è indifferente alla coercizione; v'è di conseguenza la necessità di una convergenza di opinioni in merito alle condizioni per ottenere la salvezza – un accordo che non può venire prodotto che dalla persuasione. Il fine dell'argomentazione del filosofo inglese è giustificare razionalmente l'accettazione di una serie di condizioni indispensabili all'ordine civile: un unico culto e un'unica chiesa; la regolamentazione da parte del sovrano della *condotta* individuale in tutte le questioni religiosamente rilevanti; il possesso del potere politico e di quello religioso da parte del sovrano. Come ha messo in luce in maniera magistrale Reinhart Koselleck, il presupposto che sottende tale discorso è la riduzione della coscienza all'opinione: «La coscienza non sarebbe altro che concetto soggettivo, opinione privata»¹⁰. Conseguenza di ciò è la nascita della

⁹ Cfr. D. D'Andrea, *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, in G.M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 143-168.

¹⁰ R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), Il Mulino, Bologna 1972, p. 28. È interessante ricordare ciò che Hobbes dice negli *Elements of Law Natural and Politic*, VI, 8: «Solitamente usiamo il termine coscienza (*conscience*) sia per la scienza che per l'opinione: infatti gli uomini dicono che questa e quella cosa è vera, in o sulla loro coscienza (*consciousness*); mentre non lo dicono mai quando la considerano incerta; e quindi essi sanno, o pensano di sapere che essa è vera. Ma quando gli uomini dicono cose in coscienza (*conscience*), non si presume per questo con certezza che conoscano la verità di ciò che dicono. Resta allora che quella parola è usata da coloro che hanno un'opinione, non solo circa la verità della cosa, ma anche circa la certezza della loro conoscenza di essa. Cioché coscienza (*conscience*) [...] significa un'opinione, non tanto circa la verità della proposizione, quanto della loro conoscenza di essa, alla qual cosa la verità della proposizione è conseguente. Io definisco quindi *coscienza* (*conscience*) l'opinione dell'evidenza» (Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Sansoni, Milano 2004, pp. 33-34). E nel *Leviatano*, VII, 4: «Quando due o più uomini sono a conoscenza di uno e uno stesso fatto si dice che ne sono reciprocamente *coscienti* (*conscious*), il che equivale a dire che lo conoscono insieme. E poiché sono i testimoni più adatti dei fatti di un altro o di un terzo, si è reputato e sempre si reputerà un atto molto

religione in senso moderno: «un insieme di credenze inteso come convinzione personale il quale può sussistere separatamente dalla propria lealtà pubblica nei confronti dello stato»¹¹. La strategia adottata nella terza sezione del *Leviatano* passa tanto attraverso l'esegesi biblica quanto la reinterpretazione della storia sacra. L'esito è in sintesi la neutralizzazione del cristianesimo dal punto di vista del governo delle azioni che si esprime nelle due condizioni che rendono possibile l'accesso al regno di Dio, il quale — è bene sottolinearlo — non è di questo mondo: l'obbedienza ai legittimi sovrani, istanza in cui si esaurisce il dettato della legge naturale; la fede interiore nel fatto che Gesù sia il Salvatore, affermazione in cui tutto ciò che è comune a tutte le confessioni cristiane è ridotto all'essenziale. Da questa prospettiva — come risulta evidente dall'interpretazione hobbesiana dell'episodio di Naaman il Siro (2 Re, 5), il quale, convertitosi al Dio di Israele, ottenne dal profeta Eliseo la licenza di inchinarsi agli idoli della propria gente come comandavano le leggi del suo paese — il martirio (inteso nel suo significato etimologico di testimonianza) rimane per il cristiano una possibilità ma cessa di essere un dovere: «qualsiasi cosa un suddito sia obbligato a fare per obbedienza al suo sovrano e che fa non in base a ciò che pensa ma in base alle leggi del suo paese, quell'azione non è la sua, ma del suo sovrano e, in questo caso, non è lui che rinnega Cristo davanti agli uomini, ma il suo governante e la legge del suo paese»¹².

Neutralizzazione «attiva» e «passiva»

Ciò che accade alle origini dello stato moderno con la soluzione hobbesiana dei conflitti di religione assume un ruolo paradigmatico: il sovrano, attraverso una decisione politica che mesce sapientemente coercizione e persuasione, si assume la responsabilità di scendere sul terreno teologico — il «centro di riferimento» (*Zentralgebiet*) del XVI secolo da cui origina la

malvagio che un uomo parli contro la propria *coscienza* (conscience) o che corrompa o forzi un altro a farlo, tanto che si è sempre prestata diligentemente attenzione alla giustificazione della coscienza in tutti i tempi. Poi gli uomini fecero uso della stessa parola in senso metaforico, per la conoscenza dei propri fatti segreti e dei propri pensieri segreti, per cui si dice retoricamente che la coscienza è mille testimoni. Infine gli uomini, veementemente innamorati delle proprie opinioni nuove (anche se non sono mai state così assurde) ed ostinatamente decisi a mantenerle, hanno conferito anche alle proprie opinioni quel nome venerato di coscienza, come se fosse sembrato loro illegittimo cambiarle o parlare contro di esse e così pretendono di sapere che sono vere, quando al massimo possono sapere di pensarla in questo modo» (Id., *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2004, p. 109).

¹¹ W.T. Cavanaugh, "A Fire Strong Enough to Consume the House": *The Wars of Religion and the Rise of the State*, «Modern Theology», 11 (1995), p. 403.

¹² Th. Hobbes, *Leviatano*, XLII, 11, cit., pp. 809-810.

conflittualità — e di «occupare lo spazio religioso [...] avocando a sé la decisione su di esso e neutralizzando così i conflitti su quel terreno: così si esprime la sovranità dello Stato»¹³. Attraverso questa *Sinngebung* lo stato conserva il monopolio della definizione dell'identità della comunità politica — vale a dire la decisione intorno all'amico e al nemico — in quanto unica istanza autorizzata a definire l'insieme delle questioni non negoziabili. Tale neutralizzazione, sempre instabile e precaria, è finalizzata all'estroffessione dell'ostilità radicale. Si tratta di una neutralizzazione *attiva* in quanto è basata su una decisione che genera comunità e comunque inefficace senza un *prius* etico: «la decisione è sì l'atto con cui la volontà è in grado di superare il caos, ma questo caos non è assoluto; per quanto grande, il disordine non riesce a cancellare l'impronta dell'ordine originario. La decisione, più che creare, in questo senso ripristina»¹⁴. Lo stato stesso consiste nella sua attività rappresentativa e secolarizzante, la quale inoltre ha senso e produce senso solo fintanto che a questa attività rimane qualche cosa da secolarizzare: l'idea, la verità.

Nel corso dell'epoca moderna accade però qualcosa che stravolge il lavoro dello stato: con la trasformazione dei *Zentralgebieten* (vale a dire di quelle «sfere spirituali» nelle quali lo spirito europeo ha trovato il «centro della propria espressione umana» dal Cinquecento in poi: teologia, metafisica, morale, economia, tecnica¹⁵) la neutralizzazione statale muta nella sua natura e da attiva *sembra* farsi passiva. Vediamo di comprendere tale involuzione. Innanzitutto esaminiamo il primo passaggio, quello che secondo Schmitt è il «più intenso» e il «più carico di successo», dalla teologia cristiana alla metafisica secentesca come nuovo *Zentralgebiet* sul cui terreno si conta di trovare «quel minimo di accordo e di premesse comuni che permettano sicurezza, evidenza, comprensione e pace»¹⁶. Ebbene, sul nuovo centro di riferimento si sviluppa subito e con rinnovata intensità il conflitto degli uomini e degli interessi e così accade in seguito: «L'umanità europea migra in continuazione da un campo di lotta a un terreno neutrale e continuamente il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario cercare nuove sfere neutrali»¹⁷. L'odierna «fede nella tecnica» si

¹³ M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 290.

¹⁴ *Ivi*, p. 405.

¹⁵ Cfr. C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolicizzazioni* (1929), in *Id.*, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 168.

¹⁶ *Ivi*, p. 176.

¹⁷ *Ivi*, p. 177.

fonda proprio sulla convinzione di aver finalmente trovato «il terreno assolutamente e definitivamente neutrale»¹⁸. Ma con la tecnica entra in gioco qualcosa di radicalmente nuovo rispetto ai precedenti *Zentralgebieten*: «La tecnica è sempre e soltanto strumento e arma e proprio per il fatto che serve a tutti non è neutrale. Dall'immanenza del dato tecnico non deriva nessuna decisione umana e spirituale unica, men che meno quella nel senso della neutralità. [...] la tecnica resta [...] culturalmente cieca. Dalla mera espressione "nient'altro che tecnica" non si può quindi trarre nessuna delle singole conseguenze che altrimenti vengono tratte dai centri di riferimento della vita spirituale»¹⁹. Ancora più esplicitamente: «La decisione intorno a libertà e schiavitù non risiede nella tecnica in quanto tecnica. Questa può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione, alla centralizzazione e alla decentralizzazione»²⁰. Ciò significa che la tecnica opera come se il conflitto fosse superabile non più attraverso una decisione che «mette in forma», ma bensì attraverso degli *automatismi* di cui la tecnica — per sua essenza incapace di offrire risorse di senso a causa della sua mera strumentalità — rappresenta la versione più recente ed eclatante.

La logica perversa del valore

Nell'involuzione della dinamica della neutralizzazione testé descritta la categoria di *valore* gioca un ruolo fondamentale su cui è opportuno soffermarsi in maniera analitica. La logica che sta dietro la trasformazione moderna del *bonum* in valore è quella di rendere commensurabili interessi che in una società sempre più pluralistica appaiono incommensurabili²¹: «i valori sono inevitabilmente soggettivi e prospettici, perché risultato di "valutazioni" dietro le quali è all'opera la volontà di potenza intesa come essenza della vita che si espande»²². Ecco il motivo per cui esiste una «simultaneità, osmosi e simbiosi tra filosofia dei valori e filosofia della vita»²³ alla cui origine vi è Nietzsche, il quale trae le logiche conclusioni dal processo di «svuotamento» del concetto di natura operato dalle moderne scienze naturali, vale a dire dal rifiuto di considerare la

¹⁸ *Ivi*, p. 177.

¹⁹ *Ivi*, pp. 178-9.

²⁰ *Ivi*, p. 179.

²¹ Cfr. C. Schmitt, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori* (1967²), Adelphi, Milano 2008, p. 19.

²² F. Volpi, *Anatomia dei valori*, in C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 87.

²³ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 24.

natura alla luce della sua dimensione teleologica²⁴. Il problema è che non solo non si danno valori oggettivi, ma che la validità dei valori si basa su «atti di posizione» soggettivi, per cui «una volta inserito in un sistema di valori, anche il valore supremo si converte in un valore cui viene assegnato un posto nel sistema di valori»²⁵. Non c'è più alcunché di assoluto, di incondizionato: «Convertendo in valori anche i fondamenti dell'esistenza teologica, filosofica e giuridica, la valorizzazione universale può solo accelerare il processo della neutralizzazione generale»²⁶. Ciò genera una dinamica tanto paradossale quanto misconosciuta: «per la filosofia dei valori non solo la libertà è il valore supremo, ma anche la libertà dai valori è la libertà suprema»²⁷. Ogni valore è quindi «valore di posizione» (*Wert-setzung*) e ciò causa ben presto la scomparsa dell'illusione di neutralità facendo emergere l'« aggressività» connaturata alla natura del valore medesimo: *our se poser, il faut s'opposer*. Ecco in che senso si può parlare di *tirannia dei valori*: «il valore superiore ha il diritto e il dovere di sottomettere a sé il valore inferiore»²⁸. Lungi dal neutralizzare attivamente il conflitto, la logica del valore inasprisce la lotta delle convinzioni e degli interessi, facendo scomparire ogni riguardo nei confronti del nemico: «Il non-valore non gode di alcun diritto di fronte al valore e quando si tratta di imporre il valore supremo nessun prezzo è troppo alto. Sulla scena perciò restano solo l'annientatore e l'annientato. Tutte le categorie del diritto bellico classico dello *jus publicum europaeum* – giusto nemico, giusto motivo della guerra, giusta misura dei mezzi e adeguatezza della condotta (*debitus modus*) – cadono irrimediabilmente vittime di questa mancanza di valori»²⁹. Ciò determina ovviamente un'*iperpoliticizzazione* della sfera pubblica.

La logica dei valori tende a unirsi alla tecnica generando ciò che Schmitt chiama *tecnicismo*. Questo, lungi dall'essere qualcosa di meramente tecnico e meccanicistico, è un fenomeno *spirituale*, una sorta di fede in un «attivismo antireligioso dell'aldiquà» di cui l'autore tedesco parla alla fine del già citato saggio sull'epoca delle neutralizzazioni. Non si può allora sostenere che la tecnica costituisca un *Zentralgebiet* veramente neutrale. La questione può essere segue

²⁴ *Ivi*, p. 39.

²⁵ *Ivi*, p. 27.

²⁶ *Ivi*, p. 28.

²⁷ *Ivi*, pp. 44-5.

²⁸ *Ivi*, p. 60.

²⁹ *Ivi*, p. 65.

posta sotto forma di un'alternativa: con la neutralizzazione operata dalla tecnica siamo di fronte a una neutralizzazione, vale a dire a una neutralizzazione incapace di mettere in forma, di dispensare senso, o piuttosto il problema è che dietro la tecnica, nascosto dall'apparente neutralità di questa, opera uno «spirito», cioè una *decisione* intorno alle questioni non negoziabili che definiscono l'esistenza politica, intorno alla differenza tra amico e nemico? Se è vera, come crediamo, la seconda ipotesi, allora la neutralizzazione operata dalla tecnica risulta «cattiva» non in quanto passiva ma bensì in quanto messa in forma che rimane perlopiù inconsapevole; essa quindi rivela una dinamica *ideologica*, anche perché tende a presentarsi come neutrale ed è di fatto subordinata a interessi sociali. Lungi dal presentare un deficit di *Sinngebung*, qui ci troviamo di fronte all'imposizione preventiva da parte del tecnicismo di una sorta di *supersenso* che annulla ogni differenza propagandando la fine di ogni divisione ma esasperando l'inimicizia e delegittimando il nemico, trattato nel migliore dei casi come un residuo *positivo* (nel senso hegeliano del termine). Opera in tal caso un meccanismo di esclusione denegato e quindi violento.

Un esempio interessante e perspicuo del modo in cui tale meccanismo di esclusione funziona ci è dato da Chantal Mouffe – una studiosa che s'è seriamente confrontata con la concezione schmittiana del politico. La filosofa belga sottolinea che nell'attuale fase di neutralizzazione politica, caratterizzata dal modello utopico della *democrazia dialogica*, i conflitti tendono a venire denegati attraverso una strategia *ideologica* che agisce soprattutto attraverso un certo uso *retorico* della categoria di modernizzazione, la quale permette di tracciare una «frontiera politica» tra coloro che sono in sintonia con le presupposte condizioni del mondo moderno e coloro che invece si aggrappano al passato, bollati come *tradizionalisti* e *fondamentalisti*³⁰. L'aspetto ideologico di tale mossa sta nel fatto che il suo carattere politico viene nascosto dal presentare tale frontiera come un *dato sociologico*: «contrariamente a quanto viene affermato, la politica nella sua dimensione antagonistica non è scomparsa, ma in questo caso si presenta sotto un'altra veste, come un meccanismo di esclusione giustificato su basi pseudoscientifiche»³¹. In tal modo il conflitto viene trasformato in un *antagonismo insuperabile*.

³⁰ Cfr. Ch. Mouffe, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti* (2005), Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 62.

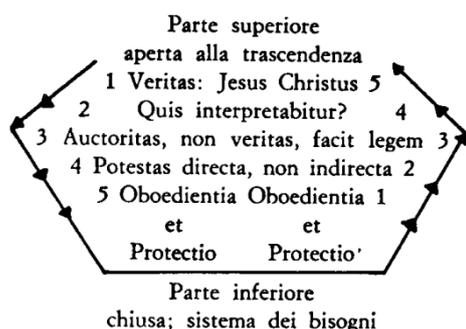
³¹ *Ivi*, p. 63.

Incondizionalità e trascendenza

In che modo il percorso effettuato può aiutarci a ripensare l'incondizionalità, vale a dire a pensarla al di là della sovranità?

Riassumiamo i risultati sinora conseguiti. Innanzitutto abbiamo visto che la neutralizzazione del conflitto operata dallo stato — lo stato *par excellence*, quello moderno — non è mai meramente coercitiva ma deve mescolare coercizione e persuasione al fine di definire l'identità della comunità politica. Il fallimento di una logica meramente coercitiva è dovuto all'esistenza apparentemente ineliminabile di una motivazione soggettiva soddisfabile esclusivamente all'interno di una temporalità non solo mondana: la vita eterna. La neutralizzazione statale dei conflitti inoltre non può mai essere passiva, «automatica», ma richiede sempre una *Sinngebung*, vale a dire qualcosa di «spirituale», al fine di delimitare l'identità della comunità politica attraverso la definizione delle istanze non negoziabili. Ricordiamo che *Sinngebung* è anzitutto *interpretazione* e che questa passa attraverso la decisione come rappresentazione/messa in forma di un'idea per sua natura trascendente.

Torniamo ora a Hobbes attraverso il celebre «cristallo» che Schmitt disegna appositamente per l'edizione del 1963 de *Il concetto di 'politico'*³².



Questo schema, che rappresenta graficamente il sistema hobbesiano, può essere letto tanto dall'alto verso il basso quanto dal basso verso l'alto: «la struttura politica può essere compresa a partire dalla verità come momento di mediazione, di incarnazione di questa nel suo processo di manifestazione e di ordinamento del reale; oppure può essere considerata a partire dall'estremo opposto come risposta ai bisogni naturali dell'uomo»³³. Ma ciò che per noi è più interessante è che, mentre esiste una chiusura dalla parte del sistema

³² C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 150 n. 53.

³³ M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 569.

immanente dei bisogni, dalla parte opposta si dà un'apertura; come dice Schmitt: «l'ammirabilissimo sistema di Thomas Hobbes lascia aperta una porta alla trascendenza»³⁴.

Ora, tale apertura alla trascendenza può essere valutata in due modi assai diversi. Nel primo caso essa è sintomo del fallimento della modernità nella gestione dei conflitti identitari e ideologici. Si tratterebbe allora di scegliere la strada di una ridefinizione antropologica al fine di superare la soggettività polemogena e addomesticare le passioni auto-affermative³⁵. Nel secondo caso si prende invece atto dell'impensabilità e irrealizzabilità di un sistema politico fondato sulla pura immanenza dopo la Rivelazione biblica. È del resto lo stesso testo hobbesiano che va in questa direzione³⁶.

Ma perché dopo la Rivelazione non è più possibile un sistema politico puramente immanente? Nicoletti lo spiega lavorando sulle pagine del *Leviatano* in cui Hobbes prepara ed effettua il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, il quale è operato non solo dalla sinergia di paura e ragione calcolatrice ma anche dalla *speranza* di ottenere ciò che è necessario a una vita piacevole con la propria opera e il proprio ingegno. Ebbene, «questa idea di un futuro che non sia *tempo dell'apprensione perpetua* [...] ma *tempo del benessere possibile* in forza di una giusta retribuzione è veicolata dalla credenza in una potenza che riscatta il tempo dell'esistenza umana dalla condanna della ripetizione meccanica della condizione di natura. Un altro stato (ossia lo stato civile rispetto allo stato di natura) è possibile perché c'è un altro tempo, il futuro, la cui rappresentazione — come rappresentazione sensata — è resa possibile all'uomo dall'idea di una

³⁴ *Ibid.*

³⁵ È questa la prospettiva che caratterizza gli scritti di Dimitri D'Andrea (cfr. in particolare *Immagini antropologiche e neutralizzazione del conflitto. La parabola della sovranità*, in G. Bonaiuti, A. Simoncini (a cura di), *La catastrofe e il parassita. Scenari della transizione globale*, Mimesis, Milano 2004, pp. 201-238).

³⁶ M. Nicoletti (*La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, in *La filosofia politica di Hobbes*, cit. pp. 115-116) mette in evidenza come in *Leviatano* I, XII, 20-22 Hobbes tracci una netta distinzione tra «religione pagana» e «religione rivelata». Nel primo caso la religione è *instrumentum regni*: «i primi fondatori e legislatori degli stati gentilizzi, che avevano il solo scopo di mantenere il popolo obbediente e pacifico, in tutti i luoghi si erano preoccupati in primo luogo di imprimere un credo nella sua mente, cioè che quei precetti che essi impartivano sulla religione non dovevano essere pensati come derivanti dalle loro trovate, ma dai dettami di qualche dio o di qualche altro spirito o, altrimenti, che essi stessi erano di una natura superiore a quella dei meri mortali, di modo che le loro leggi potessero essere accettate più facilmente» (*Leviatano*, cit., p. 191); «Così potete vedere come la religione dei Gentili fosse una parte della loro politica (*policy*)» (*ivi*, p. 193). Nel secondo caso, invece, «dove Dio stesso impiantò la religione con la rivelazione sovranaturale [...] la politica (*policy*) e le leggi civili sono una parte della religione» (*ibid.*).

potenza che supera il tempo»³⁷. C'è un dio che è entrato nel tempo e lo ha riscattato, Gesù Cristo³⁸.

Se questo è vero, occorre riconsiderare ciò che s'è detto in merito alla terza sezione del *Leviatano*: non si tratta semplicemente di neutralizzare il conflitto religioso persuadendo i sudditi che *Jesus is the Christ* è l'unica convinzione necessaria per ottenere la vita eterna; si tratta anche di persuadere chi non ne fosse ancora convinto che quella convinzione è *vera* e che senza di essa il sistema politico in ultima istanza non può stare in piedi: «in questo tempo, in cui gli uomini richiedono non solo la pace, ma anche la verità, offrire una dottrina, che ritengo vera e che tende chiaramente alla pace e alla lealtà, alla considerazione di coloro che sono ancora in fase di deliberazione, non è più che offrire un vino nuovo perché sia versato dentro una botte nuova, affinché entrambi si possa conservare insieme»³⁹. Si riapre qui la possibilità di una funzione pubblica della coscienza, che in precedenza sembrava negata.

In definitiva la preoccupazione dello Schmitt interprete di Hobbes sembra essere quella di mostrare che la secolarizzazione è una dinamica *interna* alla Rivelazione cristiana e coincide con una catena storica di rappresentazioni/messe in forma attuate dall'autorità politica la quale, interpretando l'idea, esercita la decisione. Se da un lato tali mediazioni desostanzializzano dal punto di vista teologico l'ambito politico — generando lo spazio pubblico secolare e lo stato laico —, dall'altro non lo allontanano mai del tutto dalla sua origine trascendente che ne è anche il fondamento⁴⁰. Tale interpretazione è corroborata da *Teologia politica II* — opera del 1970 in cui Schmitt riprende e riformula la questione della neutralizzazione — il pericolo insito nel tecnicismo è la pretesa di eliminare dallo statuto del pensiero ogni riferimento al fondamento, il che coincide non a caso con la liquidazione della teologia politica. Questo *immanentismo* porta con sé l'introduzione, perlopiù mascherata, di un nuovo criterio, quello della *novità*: l'ideologia del progresso, che viene così ad affermarsi, produce un *conflitto di inaudita violenza* tra nuovo e

³⁷ Cfr. M. Nicoletti, *La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, cit., p. 117.

³⁸ «Questa salvezza è salvezza *nel tempo*, perché si attua mediante l'incarnazione, ossia il farsi uomo da parte di Dio, che dà alla salvezza una dimensione universale e rafforza con ciò la naturale uguaglianza umana. Ma questa salvezza è anche salvezza *dal tempo* e *del tempo*, perché con la venuta di Cristo si apre la dimensione del futuro: il tempo diviene tempo di attesa della salvezza, ora è possibile un cambiamento, ora è possibile la speranza che all'operosità ingegnosa dell'uomo, alla fede e all'obbedienza corrisponda l'acquisizione del benessere che desideriamo» (*Ivi*, p. 120).

³⁹ Th. Hobbes, *Leviatano*, "Revisione e conclusione", 14, cit., p. 1145.

⁴⁰ Cfr. M. Maraviglia, *La penultima guerra*, cit., p. 285.

vecchio in quanto al secondo termine viene a mancare qualsiasi legittimazione: «Stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate»⁴¹. Dal punto di vista teorico quindi l'immanentismo si esprime sempre in una *filosofia della storia* attraverso cui il soggetto politico si comprende, più o meno ideologicamente, dal punto di vista del *processo* storico complessivo e si giustifica nell'impiego dei potenziali tecnologici di manipolazione delle masse⁴². Come dice Maraviglia, siamo qui di fronte a una nuova versione dell'«utopia gnostica dell'uomo nuovo [che] immanentizza sia l'*origo* sia l'*éschaton*, mettendo completamente nelle mani dell'uomo il suo destino. Ciò produce il risultato di una teologizzazione dell'amicizia e dell'inimicizia storiche: se la fratellanza originaria ed escatologica è realizzabile qui e ora, se il paradiso è adesso, la presenza di un nemico è insopportabile; il nemico deve quindi diventare il male assoluto che va completamente estirpato»⁴³. Si tratta della pretesa di fuoriuscire dalla storia come tensione dinamica e conflittuale verso un *télos*, trascendente ma già attivo qui e ora, per realizzare il compimento all'interno della storia stessa – un fine che giustifica l'uso di ogni mezzo. Siamo di fronte quindi a una *teologizzazione del conflitto*.

Nell'eredità culturale cristiana c'è un principio attivo che lavora per impedire l'esplicarsi di questo male estremo, il *kathéchon* (*colui o ciò che trattiene* in 2 Ts 2, 6-7), che per Schmitt «rappresenta l'unica possibilità di comprendere la storia da cristiano e di trovarla sensata»⁴⁴. Massimo Maraviglia ha offerto un'interpretazione suggestiva e convincente del *kathéchon* schmittiano alla luce di un passo piuttosto enigmatico da *Ex Captivitate Salus*: «Chi posso in generale riconoscere come mio nemico? Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione. [...] E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio fratello. Ecco. L'Altro è mio fratello. L'Altro si rivela fratello mio, e il fratello, mio nemico»⁴⁵. È tale *inimicizia fraterna* che, quale tensione dialettica priva di sintesi definitiva, «tiene in moto la storia del mondo, e la storia del mondo non è ancora alla fine»⁴⁶. Del *kathéchon* l'inimicizia

⁴¹ C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (1970), Giuffrè, Milano 1992, p. 103.

⁴² «La lotta per il mantenimento e l'accrescimento del potere e per le possibilità di impiegare a tal fine tutti i mezzi disponibili passa attraverso un binario meta politico: quello appunto della propria autocollocazione nella giusta corrente della storia» (M. Maraviglia, *La penultima guerra*, cit., p. 248).

⁴³ *Ivi*, p. 237.

⁴⁴ C. Schmitt, *Glossario* (1991), Giuffrè, Milano 2001, p. 91.

⁴⁵ *Id.*, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47* (1950), Adelphi, Milano 1987, pp. 91-92.

⁴⁶ *Ivi*, p. 92.

fraterna «mantiene la forte carica oppositiva alla deriva dell'umanità centralizzata e democratizzata, ora declinata nei suoi aspetti specificamente etici e relativi ai contenuti del totalmente Altro umano, un totalmente Altro tecnologico, edonistico ed eudemonistico»⁴⁷. E in che modo può resistere il *kathéchon*? Con la forza dell'Altro «conflittuale e sofferente, capace di progettualità e storia, consapevole della propria finitezza ma anche della propria destinazione trascendente»⁴⁸. Solo questo Altro «è in grado di produrre un diritto, cioè quel modo razionale della convivenza umana in cui gli uomini possano incontrarsi nella loro finitezza e limitare i danni che si infliggono reciprocamente, nell'attesa di una redenzione che verrà donata nella grazia e non costruita nella potenza»⁴⁹. *La teologia politica schmittiana si compie in una cristologia politica*.

In questa prospettiva è assai opportuno ricordare che — se si intende evitare di ricadere in una filosofia immanentistica della storia di segno opposto a quella progressista — occorre non cedere alla tentazione di qualificare se stessi nei termini di «forza del bene» e ricordare di stare combattendo non contro forze metafisiche ma contro esseri umani in carne e ossa: «la “buona battaglia” [...] non rende di per sé buoni i combattenti né cattivi i nemici. Altrimenti tutto sarebbe confinato alla decisione umana e si riaprirebbe la strada a quel prometeismo che ambisce a pianificare l'eliminazione del nemico dalla storia»⁵⁰. Ecco perché Schmitt si definisce un «Epimeteo cristiano». La verità trascende entrambi i contendenti e nessuno può impadronirsi di essa, negando al nemico ogni rapporto. Ciò da cui in ultima istanza il *katéchon* trattiene è proprio la tentazione, da parte dei contendenti che si rifanno alla dimensione trascendente, di occuparla in maniera esclusiva, qualificando il proprio nemico come Anticristo⁵¹.

⁴⁷ M. Maraviglia, *La penultima guerra*, cit., p. 237. Seppur iscritte all'interno di una diversa ricostruzione del *kathéchon* schmittiano, le conclusioni che Nicoletti trae in merito sono analoghe: «La figura del *Katéchon* [...] è il simbolo dell'opposizione ad ogni filosofia della storia del progresso assoluto: il domani storico che ci sta davanti non è necessariamente il regno della felicità ma può essere anche il regno dell'Anticristo. [...] Il *Katéchon* ritorna a rivestire un carattere di figura teologico-politica nell'età dell'immanenza, dopo la fine dell'epoca moderna e svolge il suo ruolo di opposizione all'avvento del paradiso artificiale e di riaffermazione di una trascendenza che non è estranea alla storia, ma si incarna in essa» (M. Nicoletti, *Tra filosofia della storia e relazioni internazionali. Il concetto di *Katéchon* in Carl Schmitt*, in «Politica e Religione» (Annuario 2008/2009), *Il Kathéchon (2Ts 2, 6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 256).

⁴⁸ M. Maraviglia, *La penultima guerra*, cit., p. 237.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ M. Maraviglia, *La penultima guerra*, cit., p. 263.

⁵¹ *Ivi*, p. 282.

È proprio il rapporto mediato dello spazio pubblico con la trascendenza che permette di ripensare la sovranità politica come apertura alla venuta dell'altro — dell'*hostis* che è allo stesso tempo nemico pubblico e fratello e senza del quale non si darebbero né storia né tantomeno comunità politica. E tale apertura è in ultima istanza incondizionale — senza condizioni —, pena il cadere vittima dell'illusione ideologica di identificare la vittoria con l'eliminazione dell'altro. La trascendenza con cui è necessario mantenere un rapporto, per quanto indiretto, non è (se così si può dire) una trascendenza qualunque ma è quella precipua di un'idea, di una verità che si è manifestata nel Dio incarnato, il quale ha rivelato la sua signoria sulla storia in una modalità paradossale e scandalosa, quella della croce. Da allora diviene impossibile pensare autenticamente la pace senza includere in essa il pensiero di un conflitto storicamente ineliminabile tra bene e male, nonché pensare autenticamente la guerra senza considerarla all'interno della prospettiva di una fratellanza escatologica.