



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO**  
**Dipartimento di Lettere e Filosofia**

Dottorato in Studi Umanistici – XXVII ciclo

**Il nemico ritrovato**  
**Carl Schmitt e gli Stati Uniti**

Direttore di tesi  
Prof. Michele Nicoletti

Dottorando  
Andrea Mossa

Anno Accademico 2014/2015



## Indice

Introduzione	3
Capitolo I	
<b>«Unsre eigne Frage als Gestalt». L'America come immagine del nemico</b>	9
1. Società contro Stato, libertà contro sovranità, pluralismo contro unità	9
2. Alba e tramonto di un <i>nomos</i>	19
3. Il mare contro la terra	26
4. L'unità del mondo	35
5. Particolarismo contro universalismo: il “nocciolo sano”	45
6. Il nemico è mio fratello: l'America come specchio e come Nemese	54
Capitolo II	
<b><i>Damnatio memoriae</i>. Dialoghi nascosti, dialoghi interrotti, dialoghi mancati</b>	67
1.1. Una storia di amore-odio: Schmitt e Gurian	70
1.2. Altri dialoghi interrotti: Kirchheimer, Neumann e Friedrich	77
2. Tra <i>damnatio memoriae</i> e divergenti accordi	83
3. Dialoghi nascosti?	87
4. Uno spettro si aggira per la teoria delle relazioni internazionali?	95
5.1. Schmitt e Strauss in dialogo su Hobbes	108
5.2. Un incontro tra assenti	121
Capitolo III	
<b>Un dialogo mancato. Hannah Arendt e Carl Schmitt</b>	137
1. Una lettrice piuttosto attenta	137
1.1. Contrappunti al <i>nomos</i> , I: l'ultimo allievo di Hobbes	139
1.2. Contrappunti al <i>nomos</i> , II: Schmitt apologeta e il problema della guerra giusta	147
1.3. Contrappunti al <i>nomos</i> , III: dalla terra alla promessa	151
1.4. Contrappunti al <i>nomos</i> , postilla: <i>nullum crimen sine lege</i>	156
2. <i>Nomos</i> , miracoli, libertà e sovranità: un lessico per ripensare il politico	157
3. Dialoghi mancati e libri incompiuti: l' <i>Introduzione alla politica</i> di Hannah Arendt	171
4. Un nuovo inizio: Hannah Arendt sulla rivoluzione	187
4.1. Controteologia politica, o contro <i>Teologia politica</i> ?	188
4.2. Virgilio, Locke e il nuovo inizio	199
4.3. Dialoghi mancati e tesori perduti	207
5. Conclusioni	214
Capitolo IV	
<b>Il nemico ritrovato. L'America riscopre Schmitt</b>	221
1. 1970-1983: riabilitazione di un <i>Kronjurist</i>	221
2.1. <i>Liaisons dangereuses</i> : Schmitt e gli orfani di Marx	228
2.2. Dalla <i>New Left</i> alla <i>Nouvelle Droite</i>	233
2.3. <i>Les extrêmes se touchent</i> : lo strano destino dello Schmitt americano	236
3.1. Schmitt, Strauss e i neoconservatori, I: come nasce una leggenda	247
3.2. Schmitt, Strauss e i neoconservatori, II: come una leggenda diventa caricatura	253
4. Oltre Schmitt: escursioni nella biopolitica e ritorno al diritto	258
5. Conclusioni: i dialoghi ininterrotti di Schmitt	269
Bibliografia	273

## Introduzione

Nell'estate del 2010, mentre stavo preparando il progetto di ricerca con cui partecipare a vari concorsi di ammissione al dottorato, mi capitò di chiedere una lettera di presentazione a quello che era stato il relatore della mia tesi di laurea all'Università di Torino. Mi chiese su cosa volessi lavorare, e quando gli risposi che il mio tema era la ricezione americana del pensiero di Schmitt, disse che era una scelta pessima: per l'autore («non ne ricaverà nulla. C'è chi ha passato trent'anni a studiarlo senza venirme a capo») e per il tipo di ricerca che avrei dovuto fare («le tesi sulla ricezione di X in Y sono tutte uguali, tutte noiosissime»). A queste seguirono altre osservazioni più generali (dello stesso tenore) sullo stato dell'università italiana e sulle prospettive offerte da un dottorato di ricerca: nonostante quel colloquio, di gran lunga il meno incoraggiante della mia vita, decisi di provare il dottorato e di perseverare con il mio progetto su Schmitt e gli Stati Uniti. Negli anni successivi, il mio obiettivo è stato in un certo senso rispondere a quel tentativo di dissuasione: volevo dimostrare che dal tema si poteva ricavare qualcosa di più di un elenco di citazioni.

Perché studiare la ricezione americana di Schmitt? La risposta che darei oggi è molto diversa da quella che davo anni fa, cercando di convincere la commissione a selezionare il mio progetto di ricerca. Allora trovavo promettente l'idea (già avanzata da alcuni autori, tra cui William Scheuerman) dei “dialoghi nascosti”: anche se Schmitt negli Stati Uniti è rimasto un autore tabù almeno fino alla fine degli anni Ottanta, sapevo che nelle università americane c'era chi lo conosceva molto bene. Negli anni di Weimar era stato un gigante; poi aveva distrutto la sua reputazione mettendosi a disposizione di Hitler, e i suoi amici e colleghi costretti a lasciare la Germania nazista non gliel'avevano perdonato. Alcuni avevano avuto con lui forti legami personali, la loro ammirazione aveva rasentato l'adorazione; altri si erano

confrontati con il suo pensiero semplicemente perché, per chi si occupava di diritto o di teoria politica a Weimar, era difficile non fare i conti con Schmitt. Chi più chi meno, emigrando avevano portato con sé un “bagaglio schmittiano”. In America avevano avuto carriere accademiche brillanti: Waldemar Gurian aveva fondato la «Review of Politics» a Notre Dame (Indiana), facendone un importante centro del dibattito filosofico-politico; Otto Kirchheimer aveva collaborato con la Scuola di Francoforte in esilio, per poi diventare uno dei principali esperti di teoria costituzionale alla Columbia; Franz Neumann, anch'egli collaboratore della Scuola di Francoforte, aveva scritto un classico degli studi sul nazismo; Carl Joachim Friedrich era stato il più importante politologo di Harvard; Hans Morgenthau uno dei “padri fondatori” del realismo nella teoria delle relazioni internazionali; a Chicago, Leo Strauss era diventato il filosofo di punta del conservatorismo statunitense... Non era forse possibile, riavvolgendo il filo dei loro rapporti con Schmitt, stabilire un collegamento tra lui e il pensiero politico americano? E, dal momento che nel dopoguerra il nome di Schmitt era impronunciabile, non si poteva scrivere una pagina di storia delle idee raccontando questa influenza carsica, inconfessabile, ma cionondimeno significativa? Non erano rinvenibili, magari indagando fra gli allievi americani degli europei emigrati, tracce di un'eredità di Schmitt laddove in apparenza non ce n'erano affatto? Un'eredità di cui forse gli eredi stessi non erano consapevoli. L'ipotesi mi affascinava perché metteva in relazione due stili, due modi di pensare radicalmente opposti: la cultura politica americana era pressoché irrilevante per Schmitt, e Schmitt era un alieno per la cultura politica americana.

Se questa era la suggestione con cui ho iniziato il mio lavoro, l'esito rappresenta un caso eclatante di eterogenesi dei fini. Più leggevo le ipotesi di “dialoghi nascosti” e meno le trovavo convincenti; i tentativi di collegare il conservatorismo americano a Schmitt mi sembravano fragili, poveri di riscontri. Cercavo tracce di una presenza di Schmitt negli archivi, nelle lettere dei suoi ex amici: e di tanto in tanto ne trovavo, ma non c'era nulla di consistente. Di una cosa soltanto potevo essere certo: quando scrivevano di lui lo facevano in modo riduttivo e unilaterale (a volte ai limiti della disonestà intellettuale), ma i suoi ex interlocutori continuavano a seguirlo con estrema attenzione (un'attenzione ben maggiore di

quella che gli avrebbero riservato se davvero fosse stato soltanto un apologeta del nazismo, come lo descrivevano). Ma che questa attenzione si traducesse poi in un'influenza apprezzabile, e quindi in una ricezione sotterranea, mi sembrava indimostrabile. A salvare il mio lavoro dal destino profetizzato dal mio professore, fu la scoperta di una pista di ricerca di cui non avevo nemmeno sospettato l'esistenza. A chiunque abbia dimestichezza con l'opera di Schmitt, le pagine introduttive del libro di Hannah Arendt *Sulla rivoluzione* suoneranno molto familiari: vi si trovano, condensati in poche righe, i principali temi del pensiero schmittiano, dal concetto del politico alla questione della guerra giusta, dal declino dello *jus publicum europaeum* alla guerra civile mondiale. Provai allora a esplorare la bibliografia sul confronto Arendt-Schmitt, trovando una serie di spunti interessanti (su tutti, il libro di Andreas Kalyvas sulla «politica dello straordinario», e il saggio in cui Samuel Moyn legge *Sulla rivoluzione* come una risposta a *Teologia politica*); per sostenere una tesi mancava soltanto un elemento decisivo, un riscontro testuale forte. Quando ho scoperto che nella biblioteca personale di Arendt è conservata una copia de *Il nomos della terra* con più di cento annotazioni a margine, ho capito di aver trovato l'indizio decisivo che invano avevo cercato per gli altri autori: insieme ad alcune pagine di diario, quelle annotazioni compongono un vero e proprio dialogo, o meglio ancora un “corpo a corpo” con il pensiero di Schmitt. E, quel che è più interessante, contengono *in nuce* le idee fondamentali della teoria dell'agire politico che Arendt svilupperà in *Vita activa* e *Sulla rivoluzione*: opere in cui il confronto con Schmitt, sebbene il suo nome non sia mai citato, offre una chiave di lettura a mio giudizio importantissima. Il lavoro che immaginavo di poter fare con autori di tutt'altro orientamento – supponendo che fossero più schmittiani di quanto non volessero ammettere – mi sono ritrovato a farlo con la più antischmittiana tra i pensatori politici del Novecento. Talmente antischmittiana da aver costruito la propria concezione del politico (è l'ipotesi di cui spero di aver dimostrato quantomeno la plausibilità) come un ribaltamento sistematico di quella di Schmitt, ribattendo colpo su colpo, rovesciandone i concetti e addirittura mimando a volte il suo stile. Dopo aver cercato inutilmente di convalidare l'ipotesi dei dialoghi nascosti, ho infine ricostruito un dialogo mancato, nel senso che fu apparentemente unilaterale. Dopo la

guerra, dal suo “esilio” di Plettenberg, Schmitt tentò ripetutamente di riacciare i vecchi contatti, di rientrare nel dibattito scientifico, di essere valutato semplicemente come pensatore al di là degli errori che aveva commesso come persona. Con pochissime eccezioni, dall'America gli rispose un eloquente silenzio: Arendt fu l'unica a raccogliere la sua sfida, e ad affrontarlo sul piano puramente intellettuale, replicandogli punto per punto. Ma lo fece tra le righe e senza chiamare per nome il suo interlocutore, che verosimilmente non se ne rese conto.

Al di là della ricostruzione di questo dialogo mancato, con il mio lavoro ho cercato di raccontare il rapporto fra Schmitt e l'America in entrambe le direzioni: il primo capitolo si occupa dell'America vista da Schmitt, rigettando la tesi della pura e semplice «anglofobia» per proporre una visione più articolata. Da una rassegna dei passi in cui scrive degli Stati Uniti, emerge la stessa ambivalenza che in *Ex captivitate salus* caratterizza il concetto di inimicizia, col suo nesso indissolubile di negazione e riconoscimento. A complicare ulteriormente il quadro sono i riferimenti teologico-politici alla nozione di *katéchon* (che fa la sua comparsa proprio in un articolo del 1942 in cui viene applicata all'America), i quali rimandano alle riflessioni sul senso della storia del mondo, contaminando argomenti razionali e suggestioni mitiche. Senza avere la pretesa di districare una matassa piuttosto ingarbugliata, ho tentato di rendere conto di una figura del nemico che – seguendo l'evoluzione del pensiero schmittiano – non si lascia schiacciare su un'immagine piatta e univoca.

Il resto del mio lavoro è dedicato invece a Schmitt visto dall'America. Il secondo capitolo è una panoramica su quegli autori europei emigrati che sono protagonisti della prima ricezione sotterranea di Schmitt negli Stati Uniti, e al tempo stesso “bloccano” una sua ricezione condannandolo alla *damnatio memoriae*. Ampio spazio è dedicato a una discussione critica dell'ipotesi dei dialoghi nascosti, e al suo rifiuto per insufficienza di prove: tra quei pensatori e Schmitt vi sono piuttosto dialoghi interrotti e dialoghi mancati. Il più significativo è certamente quello con Strauss, verso il quale Schmitt mostrava un rispetto particolare e ha sempre sentito di avere un confronto in sospenso: confronto che ha tentato di riaprire almeno fino agli anni Sessanta, inutilmente. Nell'ultimo capitolo si racconta infine la ricezione americana vera e propria, dalle origini della “Schmitt Renaissance” fino al più

recente recupero nel discorso biopolitico (dove giocano un ruolo di primo piano due italiani molto apprezzati in America, Giorgio Agamben e Antonio Negri) e nel nuovo «realismo giuridico» di Eric Posner e Adrian Vermeule, passando per la leggenda storiografica – che ha avuto una sorprendente fortuna nell'ultimo decennio – secondo cui Schmitt sarebbe l'ispiratore occulto del neoconservatorismo e dell'amministrazione Bush junior. In questa storia della riscoperta di Schmitt, è centrale la vicenda della rivista «Telos», nata nel 1968 da una costola della *New Left* e protagonista di una vertiginosa parabola che l'ha portata su posizioni molto vicine alla *Nouvelle Droite* francese. A partire dal dibattito su Schmitt e la Scuola di Francoforte (1987), «Telos» non soltanto è diventata il principale punto di riferimento degli studiosi americani di Schmitt, ma ha tentato un interessante esperimento di appropriazione del suo pensiero integrandolo in una prospettiva radicalmente democratica. Il percorso della ricostruzione storica interseca qui inevitabilmente la questione dell'*attualità* (da cui nel corso del mio lavoro ho cercato di tenermi il più possibile alla larga, ben sapendo che non basterebbero dieci dissertazioni per esaurirla): per gli obiettivi e i limiti della mia ricerca, non era fondamentale stabilire se e in che misura Schmitt sia ancora utilizzabile; l'intento era semplicemente offrire un resoconto di come è stato utilizzato in un certo contesto, e per quali ragioni. Ne è emerso un bilancio di *Uses and Abuses of Carl Schmitt* (come recita il titolo di un saggio apparso su «Telos» nel 2002), in cui complessivamente gli abusi sembrano superare gli usi.

Nel corso dei miei quattro anni di dottorato ho contratto molti debiti di riconoscenza, a partire da quelli con i miei direttori di tesi, il prof. Michele Nicoletti a Trento e il prof. Pier Paolo Portinaro nell'anno che ho trascorso a Torino. Grazie al prof. Vittorio Hösle e al prof. David Pan, ho potuto svolgere due proficui periodi di ricerca alla University of Notre Dame e al Telos-Piccone Institute di New York. Devo un ringraziamento enorme al dott. Francesco Ghia per avermi aiutato a decifrare le annotazioni manoscritte di Hannah Arendt, e al dott. Paolo Costa per aver letto le bozze del terzo capitolo. Per l'interesse nei confronti del mio lavoro e per avermi inviato materiali utili, ringrazio inoltre il prof. Joseph Bendersky, il prof. Andreas



Kalyvas, il prof. Carlo Altini e il dott. Umberto Lodovici. Devo infine estendere la mia gratitudine anche agli amici e colleghi dell'Università di Trento, e in particolare ai partecipanti al Seminario di lettura filosofica: senza di loro, il mio lavoro di ricerca sarebbe stato certamente possibile, ma gli anni del mio dottorato sarebbero stati molto meno gradevoli.

## Capitolo I

### «Unsre eigne Frage als Gestalt»

#### L'America come immagine del nemico

Uno scherno vivente sei tu, come vivi e respiri, perché tu porti confusione nel mondo e confondi ciò che è distinto e diviso. [...] Tu vali quanto me, esattamente quanto me [...], e perciò ti dico, bisogna deciderla fra noi, non per gioco ma con serietà estrema, qui, sul posto, solo con i nostri pugni e radicalmente fino alle ultime conseguenze, per questo ti ho sfidato con le parole e con i calci e non puoi svignartela.

T. Mann, *L'eletto*

#### *1. Società contro Stato, libertà contro sovranità, pluralismo contro unità*

«Gli italiani sanno che cos'è lo Stato, mentre gli inglesi no; e non parliamo poi degli americani»:<sup>1</sup> queste parole, tratte da una delle ultime interviste rilasciate da Carl Schmitt, riassumono bene il tema di questo capitolo. A partire dal numero e dalla distribuzione dei riferimenti agli Stati Uniti presenti nei suoi testi, è già possibile farsi un'idea del posto che essi occupano nella sua riflessione: nelle opere anteriori al 1928 se ne contano appena una ventina, tutti di carattere piuttosto occasionale; nella *Dottrina della Costituzione* sono poco più di trenta, ma si tratta anche qui prevalentemente di accenni o di esempi; in altri scritti del periodo 1928-32, inclusa la seconda edizione de *Il concetto di 'politico'*, i rimandi sono una quindicina. Il primo saggio interamente dedicato alla politica statunitense, pubblicato nel 1932 (*Forme*

---

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 152.

*internazionalistiche dell'imperialismo moderno*), è anche uno dei primi lavori sul diritto internazionale, ed è in questo ambito che l'America diventa oggetto di attenzione crescente fra il 1938 (*Il concetto discriminatorio di guerra*) e il 1951 (*L'unità del mondo*). Fintantoché la riflessione verte sui problemi dello Stato e della teoria costituzionale, gli Stati Uniti non sono oggetto di un interesse specifico e compaiono per lo più come termine di paragone rispetto alla situazione europea; quando i lavori di Schmitt si concentrano nel campo del diritto internazionale e della teoria del *nomos*, l'America diventa invece punto di riferimento imprescindibile, antagonista (ma anche elemento fondamentale) dello *jus publicum europaeum* e baricentro del nuovo (dis)ordine mondiale. Il motivo si trova, ridotto all'essenziale, nel passo citato sopra: lo Stato e i suoi problemi sono un fenomeno europeo a cui l'America è, a causa di un diverso retroterra storico-culturale, sostanzialmente estranea e ostile.

Thomas Paine enuncia un principio del tutto conforme allo spirito del liberalismo americano [...] quando società e Stato sono considerati come due entità distinte e il secondo come un congegno meccanico imposto alla prima, che invece si sviluppa organicamente: la società (*society*), dice Paine, è il prodotto della convivenza razionale degli uomini, dei loro bisogni e del soddisfacimento di questi; lo Stato (egli parla naturalmente di governo, *government*) è il prodotto dei nostri vizi.<sup>2</sup>

È la stessa idea che ribadirà trent'anni dopo, attraverso un richiamo a Hegel, ne *Il nomos della terra*: quando afferma la propria indipendenza dal vecchio mondo, l'America si presenta come il paese «della società civile ancora priva di Stato».<sup>3</sup> Se in Europa lo Stato moderno, nato come rimedio alla grande frattura delle guerre di religione, è costruito intorno al concetto centrale di *sovranità*, il nuovo mondo vuol

---

2 C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Berlin 1964, tr. it. *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 120; cfr. Id., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, tr. it. *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 145.

3 Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, tr. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991, p. 101.

essere una sorta di terra promessa sottratta alla “maledizione” del politico, e assumere come principio fondamentale la *libertà*. Libertà religiosa, ma anche (e soprattutto) «libertà degli interessi»: «il più possibile commercio il meno possibile politica»,<sup>4</sup> secondo il celebre motto di George Washington.

Due diverse declinazioni del rapporto fra *unità* e *pluralità* sono all'origine della grande differenza fra la tradizione americana e quella continentale. Nella storia europea è la monarchia a costruire la nazione attraverso un lungo processo che passa per la neutralizzazione dei conflitti religiosi e l'abolizione dei poteri intermedi: nell'epoca westfaliana – a cui l'ultimo Schmitt guarda come a una perduta età dell'oro – lo Stato si ritrova al centro di un sistema di potere che è (almeno in linea di principio) assolutamente verticale nella politica interna e orizzontale rispetto all'arena internazionale, in cui i sovrani stanno uno di fronte all'altro in relazione di reciproco riconoscimento come una pluralità di *magni homines*. In questo contesto, la sovranità del popolo si afferma per contrapposizione a quella del monarca, attraverso un percorso tortuoso di rivoluzioni e restaurazioni, rivendicazioni e compromessi, che manda in crisi tanto la componente verticale quanto quella orizzontale del sistema.

In America la sovranità popolare è già data, in modo per così dire ap problematico, nel momento stesso in cui viene affermata l'indipendenza dall'impero britannico: qui non c'è un principe con cui ricercare una mediazione e non c'è contesa intorno all'idea di nazione, che non è mai concepita come totalità organica articolata in ordini ma coincide immediatamente con un *people* sostanzialmente omogeneo, e organizzato “spontaneamente” in una molteplicità di corpi politici civili.<sup>5</sup> Non si pone quindi nemmeno il problema della titolarità o dell'essenza del *pouvoir constituant*, e la costituzione nasce senza «una vera e propria teoria della costituzione», quasi esclusivamente come risposta a «problemi organizzativi

---

4 Ivi, p. 386; C. Schmitt, *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus*, in Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Duncker & Humblot, Berlin 1988, tr. it. *Forme internazionalistiche dell'imperialismo moderno*, in *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, Giuffrè, Milano 2007, p. 266.

5 Cfr. C. Schmitt, *Staatsethik und pluralischer Staat*, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Etica di Stato e Stato pluralistico*, in *Posizioni e concetti*, cit., pp. 226-227. Sulla diversa struttura del potere e della sua legittimazione (dall'alto in Europa e dal basso in America), si tornerà nel capitolo terzo affrontando il rapporto tra Arendt e Schmitt.

pratici».<sup>6</sup> l'unità politica del popolo è semplicemente presupposta, e la sua voce «è voce di Dio». «Nel pensiero democratico», scrive Schmitt rifacendosi a Tocqueville, «il popolo sovrasta l'intera vita dello Stato allo stesso modo in cui Dio sovrasta il mondo, come causa e fine di tutte le cose, da cui tutto procede e a cui tutto ritorna».<sup>7</sup> D'altra parte gli Stati Uniti non conoscono nemmeno i problemi derivanti dal contesto spaziale dello Stato europeo: all'America si possono applicare le parole con cui nella *Dottrina della costituzione* è descritto l'elemento di specificità dell'Inghilterra, con «la posizione insulare [che] faceva le veci di una costituzione», la «felice posizione di un'isola inattaccabile ed immensamente arricchita da una grande territorio coloniale».<sup>8</sup> Se la Gran Bretagna è un'isola felice, in cui la sicurezza dei confini si è tradotta in una maggiore regolarità e tranquillità della situazione politica interna, questo vale a maggior ragione per gli Stati Uniti, che non hanno dovuto fare i conti con la prossimità di vicini minacciosi e anzi, per oltre un secolo non hanno conosciuto neppure “confini” in senso stretto, ma piuttosto una frontiera aperta e indefinita. L'attenzione si è potuta concentrare quasi interamente sulla dimensione orizzontale del potere, che si manifestava non nella rivalità tra i *magni homines* ma nell'equilibrio tra i poteri, e tra gli Stati e le istituzioni federali: in assenza di significativi pericoli esterni, la priorità non era rafforzare il potere centrale ma piuttosto arginarne ogni possibile deriva «dittatoriale».<sup>9</sup>

Nella concezione americana del popolo, Schmitt vede perdersi l'autentico significato politico della democrazia, dissolto nella «mentalità matematica» che è propria dell'individualismo liberale.<sup>10</sup> Per lui l'espressione della volontà popolare include, come per Rousseau, l'imprescindibile momento della *presenza*: il popolo può agire politicamente in senso pieno soltanto quando è presente a se stesso nello spazio pubblico, e la sua più autentica manifestazione si ha nel plebiscito piuttosto che nella pratica liberale del voto segreto. Negli Stati Uniti il *people*, presupposto come

---

6 Id., *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928, tr. it. *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 112-114; cfr. Id., *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 174.

7 Id., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 2004, tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 71; cfr. Id., *Dottrina della costituzione*, cit., p. 91.

8 *Ivi*, pp. 76, 81.

9 Cfr. Id., *La dittatura*, cit., p. 5.

10 Cfr. Id., *Dottrina della costituzione*, cit., p. 331.

soggetto di una volontà universale, non è che la somma di soggetti particolari isolati, secondo un'immagine proposta in *Dottrina della costituzione*:

negli Stati Uniti d'America e in altri paesi anglosassoni si sono inventate macchine complicate con registri e tasti, non solo per garantire istituzionalmente il segreto del suffragio, ma anche per dargli garanzie meccaniche. Potrebbe immaginarsi che un giorno per mezzo di ingegnose invenzioni ogni singolo uomo, senza lasciare la sua abitazione, con un apparecchio possa continuamente esprimere le sue opinioni sulle questioni politiche e che tutte queste opinioni vengano automaticamente registrate da una centrale, dove occorre solo darne lettura. Ciò non sarebbe affatto una democrazia particolarmente intensa, ma una prova del fatto che Stato e pubblicità sarebbero totalmente privatizzati. Non vi sarebbe nessuna pubblica opinione, giacché l'opinione così concorde di milioni di privati non dà nessuna pubblica opinione, il risultato è solo una somma di opinioni private. In questo modo non sorge nessuna volontà generale, nessuna *volonté générale*, ma solo la somma di tutte le volontà individuali, una *volonté de tous*.

[...] Il fatto che l'attuazione conseguente del segreto elettorale non sia democratica, poiché essa trae il singolo cittadino fuori dalla sfera del pubblico e lo trasforma in un privato, risulta anche dalla natura pubblicistica di questo «segreto». [...] Secondo l'odierna disciplina dei metodi del suffragio segreto egli si trasforma proprio nell'istante decisivo in un privato; il segreto del suffragio è il punto, in cui si verifica questa trasformazione e ha luogo il ripiegamento della democrazia nella protezione liberale del privato. Si ha forse qui uno degli *arcana* della moderna democrazia borghese.<sup>11</sup>

Nel riferimento all'*arcana*, tema ricorrente del pensiero politico moderno, c'è *in nuce* l'opposizione fra due tradizioni politiche: quella in cui il segreto si trova in alto, dalla parte del potere – e della sua capacità di azione autonoma e non mediata, nel momento decisivo in cui il molteplice deve essere ricondotto all'unità – e quella in cui il segreto è disperso in basso, dalla parte degli individui, isolati dalla dimensione politica in senso proprio. Nella mentalità politica americana non c'è spazio per gli *arcana imperii* perché non c'è una persona-Stato,<sup>12</sup> non c'è

11 *Ivi*, pp. 321-322.

12 Cfr. Id., *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität*, «Der Staat», vol. XVII, n. 3, 1978, tr. it. *La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico*

rappresentazione nel senso della *Repräsentation* – ma unicamente in quello della *Vertretung*<sup>13</sup> – e non c'è sovranità: al suo posto, il pensiero liberale anglosassone pone una volontà popolare che è somma aritmetica delle volontà individuali, e si esprime mediante un apparato tecnico-strumentale di norme positive.

La difficoltà consiste in ciò, che lo Stato borghese di diritto parte dall'idea di poter racchiudere e delimitare completamente in leggi scritte tutto l'esercizio del potere statale, cosicché non sia più possibile nessuna attività politica di un qualsiasi soggetto – sia esso il monarca assoluto oppure il popolo giunto politicamente alla autoconsapevolezza – nessuna sovranità, ma devono essere poste finzioni di specie diversa: il fatto che non ci sia più assolutamente nessuna sovranità o – ciò che è lo stesso – il fatto che la «costituzione», più esattamente: le normative legislative costituzionali, siano sovrane [...]. Ma in realtà sono proprio le decisioni politiche essenziali che sfuggono alla delimitazione normativa. La finzione della normatività assoluta non ha quindi nessun altro risultato che quello di lasciare nell'oscurità una questione così fondamentale come quella relativa alla sovranità.<sup>14</sup>

Nel corso della loro giovane storia, anche gli Stati Uniti hanno dovuto affrontare momenti di crisi in cui l'ineludibilità della questione si è imposta – come nel caso della «dittatura commissaria» di Lincoln durante la guerra civile – e i *checks and balances* sono stati sospesi, per ripristinare una direzione unitaria e salvaguardare in concreto l'esistenza della costituzione.<sup>15</sup> Ma, al di fuori dello «stato di eccezione», la mentalità anglosassone tende a rimuovere o a dissolvere l'unità: ne *Il concetto di 'politico'* (1927, 1932) e nel saggio *Etica di Stato e Stato pluralistico* (1930), Schmitt analizza criticamente questa tendenza con particolare riferimento

---

come beneficio per la legalità giuridica e la superlegalità, «Futuro presente», vol. II, n. 3, 1993, p. 99.

13 Cfr. Id., *Dottrina della costituzione*, cit., pp. 411-412.

14 *Ivi*, pp. 151-152.

15 Cfr. Id., *La dittatura*, cit., pp. 148, 183-184; Id., *Dottrina della costituzione*, cit., p. 154. Più in generale, per Schmitt le dinamiche della decisione (e quindi della sovranità) diventano evidenti ogni volta che un “atto di governo” è sottratto alla revisione giudiziario-amministrativa (quindi anche nella prassi politica statunitense, cfr. *ivi*, p. 187), o anche laddove il giudizio di costituzionalità della Corte suprema su una legge non rappresenti una pacifica applicazione di norme ma piuttosto una «rimozione autoritaria del dubbio» a fronte di «numerosi possibili argomentazioni contrastanti» (Id., *Der Hüter der Verfassung*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, tr. it. *Il custode della costituzione*, Giuffrè, Milano 1981, pp. 75-76).

alle opere di due autori inglesi, George D. H. Cole e Harold J. Laski.

Il «pluralismo» delle teorie anglosassoni rifiuta la pretesa etica da parte dello Stato «di essere una forma di unione sociale diversa e superiore a qualsiasi altra fra le molte associazioni, nelle quali gli uomini vivono», con il risultato di pensare ciascun individuo «in una molteplicità di rapporti di lealtà e di obblighi sociali che vigono l'uno accanto all'altro in modo non ordinato».<sup>16</sup> Laski vuole applicare allo Stato la filosofia pragmatista di William James «e desume dalla dissoluzione dell'unità monistica dell'universo in un multiverso un argomento per dissolvere pluralisticamente anche l'unità politica dello Stato», aderendo con la sua analisi alla realtà empirica di uno Stato ormai ridotto ad essere «in ampia misura dipendente dai diversi gruppi sociali», «relativizzato», declassato alla funzione di semplice «mediatore neutrale» fra interessi rivali, incapace di «dominare le contrapposizioni sociali, economiche, religiose». Una volta sottratto allo Stato il suo ruolo di istanza decisiva sovraordinata, l'individuo rimane in un intreccio di diversi rapporti di fedeltà privo di principi gerarchici. All'inevitabile domanda – chi decide in caso di conflitto fra le diverse appartenenze? – il «modo di pensare anglosassone» risponde che «l'individuo singolo decide egli stesso».<sup>17</sup>

Ma così la teoria pluralistica viene meno, secondo Schmitt, tanto ai suoi presupposti di accuratezza empirica quanto alla stessa opzione per il pluralismo. Alla prima perché, in mancanza di un potere sovraordinato, è il gruppo sociale e non l'individuo ad assumere la decisione, con il risultato che la sovranità rifiutata allo Stato non è restituita al singolo ma suddivisa tra i vari gruppi di interesse (e in modo particolare tra chi detiene il controllo dei mezzi di creazione del consenso);<sup>18</sup> in secondo luogo, «il singolo empirico non può bastare a se stesso e decidere i conflitti etici della vita sociale partendo dalla sua singolarità. In un'etica individuale il singolo ha valore solo in quanto uomo», e dunque «l'umanità appare in Laski come la suprema istanza», trasformando il pluralismo nel più ampio «universalismo e monismo che si possa pensare». È questo uno dei nodi centrali nella polemica contro

---

16 Id., *Etica di Stato*, cit., p. 219.

17 *Ivi*, pp. 220-225.

18 Cfr. *ivi*, pp. 227-228; Id., *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Il concetto di democrazia moderna nel suo rapporto con il concetto di Stato*, in *Posizioni e concetti*, cit., p. 30.



il “pensiero anglosassone”, cui Schmitt imputa non il pluralismo di per sé, ma una «erronea applicazione di un pluralismo in sé giusto e indispensabile in tutti i problemi dello spirito oggettivo».<sup>19</sup>

Anche il mondo politico è essenzialmente pluralistico. Sono però titolari di questo pluralismo le unità politiche in quanto tali, cioè gli Stati. In particolare, i moderni Stati europei sono sorti nel XVI e XVII secolo dalla dissoluzione di un universalismo, e il loro concetto di sovranità si volge polemicamente tanto contro la pretesa universale di una monarchia mondiale della dignità imperiale come contro l'altrettanto universale pretesa politica del papato. Nella storia dello spirito è un equivoco di genere stupefacente il voler dissolvere queste unità politiche plurali richiamandosi a concezioni universali e monistiche e il far passare ciò per pluralismo, e addirittura perfino – come fa Laski – richiamandosi a William James. Nel sistema della “Teologia Politica” al pluralismo della concezione del mondo di James corrisponde l'epoca degli odierni Stati nazionali democratici con il suo pluralismo di popoli animati da senso dello Stato su base nazionale.<sup>20</sup>

Rispetto all'organizzazione interna dello Stato, Schmitt non intende sostenere una concezione rigidamente monistica: al di là delle formule barocche usate per descrivere la sovranità nei secoli XVII e XVIII, neppure la monarchia assoluta è mai stata *effettivamente* tale – cioè del tutto indifferente a istituzioni tradizionali e diritti acquisiti – e l'unità dello Stato è stata «sempre un'unità a partire dalla molteplicità sociale [...] in un certo senso in se stessa pluralistica». Ma se l'argomento del pluralismo è usato per dissolvere completamente quell'unità, riducendo il politico a una delle tante sfere autonome dell'esistenza umana e lo Stato a una delle tante associazioni accanto alle altre, il risultato è una teoria priva di centro unitario e incapace di cogliere la specificità del politico – che per Schmitt indica «il grado di intensità di un'unità», ovvero la decisione se una dissociazione possa giungere «fino all'estrema inimicizia».<sup>21</sup> Correttamente inteso, il pluralismo del mondo politico è dato dalla compresenza di più unità capaci di questo tipo di decisione sull'amico e sul

---

19 Id., *Etica di Stato*, cit., pp. 226, 230.

20 *Ivi*, pp. 230-231.

21 *Ivi*, pp. 227, 229. Cfr. Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 123-129.

nemico, e la sua negazione sottrae l'individuo alla concretezza delle appartenenze particolari per consegnarlo all'astrattezza di «concetti universal-monistici» che «mancano il loro senso e il loro compito, se si mettono nella mischia della vita politica e ricevono un falso potere e una falsa vicinanza. [...] Essi sono solo idee regolative senza potere diretto o indiretto»,<sup>22</sup> e il loro utilizzo politico – un tratto caratteristico, come si vedrà, della mentalità anglosassone – si presta a pericolosi abusi. In nome dell'autonomia dell'individuo, le strutture portanti del mondo politico sono dissolte in favore di concetti privi di capacità ordinativa: «la filosofia dell'io è una leva terribile per scardinare il mondo».<sup>23</sup>

Con la sua ostilità verso le idee centrali di Stato, sovranità e unità, il pensiero liberale di matrice anglosassone si presenta quindi, più che come teoria politica, come un tentativo di «ricacciare indietro il politico».<sup>24</sup> Negli ultimi due capitoli dell'edizione del 1932 de *Il concetto di 'politico'*, Schmitt sviluppa la tesi secondo cui «tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l'uomo come “cattivo”, [...] cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi “pericoloso” e dinamico».<sup>25</sup> Se si presuppone che il politico sorga, a partire da qualsiasi ambito dell'esistenza umana, ovunque una contrapposizione sia abbastanza intensa da dividere gli uomini in amici e nemici, è effettivamente una contraddizione in termini concepire una teoria politica basata sulla fede nella «bontà naturale» dell'uomo: l'esistenza di un ordine coercitivo si può giustificare soltanto se l'uomo è considerato «problematico», cioè a partire dalla «possibilità reale» che rechi danno ai suoi simili, dando luogo a contrapposizioni amico-nemico. Nell'anarchismo la connessione fra ottimismo antropologico e rifiuto del potere politico è evidente; nel liberalismo, la fiducia nella bontà umana si traduce nell'idea che la società abbia «in se stessa il proprio ordine e che lo Stato è solo un suo *sottoposto* da essa controllato con diffidenza e limitato da confini esatti».<sup>26</sup> Così i liberali, pur non negando radicalmente lo Stato, non ne elaborano una teoria positiva ma si limitano a

---

22 Id., *Etica di Stato*, cit., p. 231.

23 Id., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, tr. it. *Glossario*, Giuffrè, Milano 2001, p. 62 (16.11.1947).

24 Id., *Dottrina della costituzione*, cit., p. 64.

25 Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 146.

26 *Ivi*, p. 145.

subordinarlo a certi principi etici e al primato della sfera economica: essi fondano «una dottrina della divisione e dell'equilibrio dei “poteri”, cioè un sistema di vincoli e di controlli sullo Stato che non può essere indicata come teoria dello Stato o come principio politico costruttivo».<sup>27</sup> A partire da un puro e conseguente liberalismo individualistico non si può sviluppare «una politica liberale in sé, bensì solo sempre una critica liberale della politica»,<sup>28</sup> che mira a depurarla dal rischio della violenza.

Pathos etico e concretezza economico-materialistica si fondono in ogni espressione tipicamente liberale e danno un volto ad ogni concetto politico. Così il concetto politico di *lotta* diventa nel pensiero liberale, sul piano economico, *concorrenza* e sul piano «spirituale» *discussione*; al posto di una distinzione chiara delle due situazioni diverse di «guerra» e di «pace» si instaura la dinamica di concorrenza eterna e di discussione eterna. Lo *Stato* diventa *società*, e precisamente, sul piano etico-spirituale, si trasforma in una concezione ideologico-umanitaria dell'*umanità*, e, sull'altro piano, nell'unità tecnico-economica di un *sistema* unitario di *produzione* e di *scambio*. La *volontà* di difendersi dal nemico, che sorge dalla situazione di lotta ed è perfettamente comprensibile, diventa un *ideale* o un *programma* sociale costruito in termini razionali, una *tendenza* o un *calcolo* economico. Il *popolo* politicamente unito si trasforma, sul piano spirituale, in un *pubblico* culturalmente interessato e sul piano economico in parte in un *personale di fabbrica e di lavoro* ed in parte in una *massa di consumatori*. *Dominio* e *potere* diventano nel polo spirituale *programma* e *suggerione di massa*, nel polo economico *controlli*.<sup>29</sup>

Anche se in queste pagine gli Stati Uniti d'America non sono espressamente citati, è abbastanza chiaro che essi incarnano proprio quel tipo di società e di mentalità liberale contro cui Schmitt rivolge una polemica spesso venata di disprezzo. Gli americani non sanno cosa sia lo Stato perché non sanno confrontarsi con il rischio del politico e cercano di sottrarvisi neutralizzandone i concetti, sublimandoli nel lessico non-violento di un pensiero economicistico, tutto incentrato sulla libertà dell'individuo, sulla discussione razionale e sulla prevedibilità delle norme. Il risultato è una prefigurazione di quella «comunità di consumo e di

27 Ivi, p. 146; cfr. Id., *Dottrina della costituzione*, pp. 266-267.

28 Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 156.

29 Ivi, p. 158.

produzione alla ricerca di un punto di indifferenza fra le polarità dell'etica e dell'economia»,<sup>30</sup> a cui si ridurrebbe l'umanità se mai dovesse scomparire la possibilità di contrapposizioni politiche. Che la diagnosi schmittiana ricordi per molti versi quella di Tocqueville – da lui spesso citato – può sembrare curioso: dopotutto il francese è un liberale che critica la democrazia, mentre Schmitt è un democratico (sia pure *sui generis*) che critica il liberalismo. Ma le loro immagini dell'America convergono sostanzialmente nell'incubo di un popolo degradato a massa.

*Birth control. Carrion-comfort.* Che cosa vogliono? Costoro (la massa) vogliono: *to live and have fun*, vivere bene e divertirsi. Sarete serviti; con cibo e organizzazione del tempo libero, calorie e cinema. Per questa *massa perditionis* il *panem et circenses* sarebbe fin troppo sostanziale. Hanno bisogno di *carrion-fun*.<sup>31</sup>

## 2. Alba e tramonto di un nomos

La scelta di Schmitt di spostare il centro dei propri interessi dal diritto costituzionale a quello internazionale, se da un lato è legata alla caduta in disgrazia presso il regime nel 1936, dall'altro ha una giustificazione teorica come compimento della sua riflessione. Essa rappresenta non soltanto la ritirata strategica verso un ambito del diritto pubblico meno “rischioso” da trattare nella Germania di Hitler, ma anche il tentativo di portare a termine quel superamento dello Stato di cui aveva creduto capace il nazionalsocialismo, salvo poi trovarvi piuttosto il compimento della sua dissoluzione tecnicistica.<sup>32</sup> Nella lotta katechontica in cui l'ordine tiene a freno il caos, Schmitt capirà troppo tardi di essersi schierato dalla parte del secondo, e di poter applicare a se stesso la definizione di «acceleratore involontario» che nel 1942

---

30 *Ivi*, p. 142.

31 *Id.*, *Glossario*, cit., p. 350 (2.7.1949).

32 Cfr. J. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1983, tr. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 247-250; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 450-62; C. Galli, introduzione a C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 4-5; *Id.*, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 849-864; P. Portinaro, *La crisi dello Jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, pp. 144-149.

aveva riferito proprio agli Stati Uniti.<sup>33</sup> Il superamento viene ricercato ora entro un orizzonte spaziale e temporale più ampio, e la teoria del *nomos* – pur segnando per certi versi una discontinuità con i lavori precedenti – è l'ultimo sforzo sistematico di risposta ai grandi problemi che hanno segnato la riflessione schmittiana fin dagli inizi: i rapporti tra legalità e legittimità, tra norma ed eccezione, tra diritto e politica. Che lo Stato non esaurisca in sé l'ambito del politico, è già chiaro nell'*incipit* de *Il concetto di 'politico'* (che secondo il suo autore ne identifica il destinatario nell'«esperto di *jus publicum europaeum*»<sup>34</sup>): con uno sguardo retrospettivo che risale fino alle origini cronologiche e “ontologiche” dello Stato, *Il nomos della terra* riconduce la politica moderna ai suoi principi primi e alle sue forze elementari, offrendo la suggestiva ricostruzione dell'ascesa e del declino di un ordinamento spaziale globale che abbraccia cinque secoli di storia e in cui, all'inizio e alla fine, l'America svolge un ruolo determinante.

Il *nomos* della terra in età moderna è il risultato della «rivoluzione spaziale»<sup>35</sup> innescata dalla scoperta del nuovo mondo, con cui l'uomo europeo modifica la sua coscienza del pianeta – passando da una rappresentazione ancora in gran parte mitica, ad una scientifica – e si pone per la prima volta il problema di un ordinamento autenticamente globale. È con l'irrompere nella storia di un'immensa distesa di terra “libera”, cioè disponibile all'appropriazione da parte degli europei, che le secolari strutture ordinarie della *respublica christiana*, il suo equilibrio di *auctoritas* e *potestas* e il suo concetto di *jurisdictio*, cominciano a vacillare. La comprensione medievale del mondo non è più adeguata alla sua nuova rappresentazione: «quando nel 1492 comparve realmente un “nuovo mondo”, tutti i concetti tradizionali di *centro* e di *età* della terra dovettero mutare la propria struttura». Ricostruendo il discorso giuridico attraverso cui viene legittimata la

33 «Acceleratore involontario» è la traduzione letterale del titolo di un articolo apparso su un settimanale durante la seconda guerra mondiale: C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen. Die Problematik der westlichen Hemisphäre*, «Das Reich», 19.4.1942, tr. it. *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, in Id., *L'unità del mondo e altri saggi*, Antonio Pellicani, Roma 1994. A proposito dell'immagine della lotta fra il caos e l'ordine, cfr. Id., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938, tr. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 56, su cui si tornerà *infra*.

34 Cfr. Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 94, 101.

35 Id., *Land und Meer. Eine Weltgeschichtliche Betrachtung*, Philipp Reclam, Leipzig 1942, tr. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2003, pp. 57-59.

conquista europea dell'America, Schmitt vi individua «il culmine, ma al tempo stesso anche la fine» del diritto internazionale del Medioevo cristiano.<sup>36</sup>

In contemporanea con l'inizio della colonizzazione dell'America, l'Europa occidentale conosce la fine dell'unità religiosa e quindi della chiave di volta della *respublica christiana* medievale. Inaugurando l'epoca delle guerre confessionali, la Riforma protestante apre la strada che porterà a ricostruire un ordinamento europeo strutturato non più intorno a istituzioni universalistiche, ma su una pluralità di Stati sovrani capaci di neutralizzare il conflitto verso l'interno e, verso l'esterno, di rifondare una forma di convivenza basata sul reciproco riconoscimento fra pari.<sup>37</sup> Il nuovo *nomos* sorge quindi da un duplice processo di espansione e disgregazione: da una parte dell'oceano, gli europei fanno l'esperienza del tutto inedita di uno stato di natura inteso come una terra ancora non civilizzata (naturalmente secondo lo standard che identifica le altre civiltà come non-civiltà);<sup>38</sup> al di qua dell'oceano, è l'Europa stessa a ricadere nello “stato di natura” della guerra civile, sperimentando livelli di intensità dell'inimicizia che non avranno pari fino alle guerre del XX secolo. Il pensiero di Hobbes, incentrato sulla stretta connessione fra l'ordine e il suo opposto, è la chiave per comprendere l'equilibrio raggiunto dal sistema degli Stati nello *jus publicum europaeum*: nella sua concezione del diritto come «unità di ordinamento e di localizzazione»,<sup>39</sup> Schmitt ribadisce – declinandolo in senso spaziale – il nesso inscindibile fra norma ed eccezione. Come l'ordinamento giuridico in *Teologia politica* si apriva, attraverso la funzione sovrana, sulla sua origine caotica e irrazionale, così anche l'ordinamento internazionale è in relazione con la sua negazione e in qualche modo scaturisce da essa: la “messa in forma” delle relazioni

---

36 Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 83, 121. Sul passaggio dalla concezione medievale a quella moderna dello spazio, cfr. C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 17-32.

37 «Finalmente, con Thomas Hobbes irrompe sulla scena la chiara antitesi statutale al monopolio decisionale della Chiesa cattolica. Questa antitesi statutale è davvero “l'espressione del compimento della Riforma”. Essa appare il frutto, maturato nel fuoco della guerra civile di religione, di un'epoca per la quale lo *jus reformandi* [...] era diventato il supremo privilegio regale, ma contemporaneamente [...] era divenuto un diritto di sovranità. In altre parole, il frutto di un'epoca specificamente teologico-politica» (C. Schmitt, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, Duncker & Humblot, Berlin 1965, tr. it. *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in Id., *Sul Leviatano*, cit., pp. 158-9).

38 Cfr. Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 96-98.

39 Cfr. *ivi*, pp. 19-29.

tra Stati (che costituiscono, accanto al nuovo mondo e alla guerra civile, il terzo esempio dello stato di natura hobbesiano) è resa possibile dall'esistenza di una zona d'ombra del diritto, in cui l'ostilità assoluta può dispiegarsi al di là di ogni legge.<sup>40</sup>

Non c'è movimento senza spazio vuoto. Non c'è nemmeno diritto senza spazio libero. Ogni conquista e ogni difesa regolari di uno spazio richiedono un fuori, uno spazio libero posto al di fuori del diritto. Libertà è libertà di movimento, nient'altro. Com'è terribile un mondo in cui non c'è più esterno, ma solo interno! Nessuna via verso l'aperto; nessuno spazio intermedio in cui misurare e sperimentare liberamente le proprie forze.<sup>41</sup>

Posto al di là delle *amity lines*, vere e proprie soglie di evanescenza del diritto europeo, l'immenso territorio americano è l'indispensabile contrappeso al sistema degli Stati europei: la «guerra in forma» di Vattel è possibile al prezzo di spostare all'esterno, nel territorio coloniale, l'informe *bellum omnium contra omnes* hobbesiano. Lo *jus publicum europaeum* si presenta quindi come il massimo della non-discriminazione e il massimo della discriminazione al tempo stesso: se da un lato si fonda sul riconoscimento reciproco fra gli Stati, sull'uguaglianza dello *jus belli* e sulla rinuncia a criminalizzare il nemico, dall'altro esclude qualsiasi reciprocità nei confronti degli *altri*, dei popoli estranei alla civiltà europea e non organizzati in Stati. Quello hobbesiano-schmittiano è un mondo fatto di contrapposizioni, di linee di confine tra interno ed esterno, di dicotomie che non ammettono superamento dialettico ed esprimono tensioni ineliminabili: la norma dipende dall'eccezione, l'ordine dal caos, l'ostilità limitata da quella assoluta.<sup>42</sup>

---

40 Cfr. Id., *Cambio de estructura del derecho internacional: conferencia del Dr. Carl Schmitt en el Instituto de Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1943, tr. it. *Cambio di struttura del diritto internazionale*, in Id., *L'unità del mondo e altri saggi*, cit., pp. 274-275; G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, 2005<sup>2</sup>, pp. 42-43; C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 334-347; Id., *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in M. Ruggenini, R. Deron, S. Galanti Grollo (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma 2011.

41 C. Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, tr. it. *Glossario*, Giuffrè, Milano 2001, p. 54 (5.11.1947).

42 Sulla discriminazione fondamentale tra popoli civilizzati e non civilizzati, cfr. Id., *Terra e mare*, cit., pp. 75-76. Sulla dipendenza del diritto dal suo opposto, *ivi*, p. 77: «il senso e il nocciolo del diritto internazionale cristiano-europeo, il suo ordinamento fondamentale, stava appunto nella spartizione della nuova terra. Senza tanto pianificare, i popoli europei erano concordi su un fatto, quello di considerare il territorio non europeo del mondo come territorio

Se il sistema westfaliano riesce a produrre una parziale giuridificazione delle relazioni internazionali che reggerà (più o meno) fino alle guerre mondiali, lo deve a quella che potremmo definire una dinamica “katechontica”, per cui una serie di favorevoli circostanze storiche impediscono l'esplosione di una conflittualità incontrollata: a proposito delle condizioni che hanno reso possibile lo *jus publicum europaeum*, si è parlato di «freni groziani» e di «freni clausewitziani». <sup>43</sup> I primi sono quelli di natura sociale e culturale, dovuti al senso di comune appartenenza fra gli attori del sistema internazionale. Una volta neutralizzati i conflitti confessionali, prima attraverso il *cujus regio eius religio* e successivamente con una sempre più estesa tolleranza, gli Stati europei in età moderna presentano davvero un grado di omogeneità – culturale e di organizzazione interna – tale da autorizzare espressioni come «repubblica diplomatica», «famiglia degli sovrani europei» o «società internazionale». Come ogni comunità, anche questa ha i suoi requisiti di ammissione, i suoi membri a pieno titolo e parziali, le sue norme di convivenza civile. Seguendo Clausewitz e la sua descrizione idealtipica della guerra di gabinetto come un duello in grande, Schmitt presenta le guerre combattute entro i confini di questa comunità internazionale come pratiche sociali ritualizzate, in cui è codificato chi ha il diritto di parteciparvi (*jus ad bellum*), contro chi può usare la forza (*jus in bello*) e quali procedure permettono di distinguere lo stato di guerra da quello di pace o da altre forme di violenza (il che corrisponde alla definizione stessa di *bellum* in quanto istituzione giuridica). Sia pure in assenza di un'istanza superiore agli Stati che possa sanzionare le violazioni, la molteplicità degli attori costituisce di per sé un fattore di equilibrio, e rende possibili meccanismi di esclusione per chi trasgredisce le norme convenzionali o non rispetta i trattati. <sup>44</sup>

---

Tra i «freni clausewitziani» vanno invece annoverati quelli di carattere tecnico-coloniale, ossia come oggetto di conquista e di sfruttamento. Questo aspetto dello sviluppo storico è talmente importante che l'epoca delle scoperte può essere definita altrettanto bene – e forse in modo ancora più esatto – come l'epoca della conquista di terra da parte dell'Europa. La guerra accomuna, dice Eraclito, e il diritto è contesa». Cfr. anche Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 272-274.

43 Cfr. A. Colombo, *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 73-160.

44 Cfr. C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Il concetto di Reich nel diritto internazionale*, in *Posizioni e concetti*, cit., p. 513; Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 169-171.



strategico. La guerra di Clausewitz è un monumento alla simmetria, combattuta da soggetti simili per forza militare, composizione, struttura gerarchica e principi strategici, e caratterizzata – come il duello – da una rigorosa reciprocità: l'azione di ciascun attore incontra un limite nella reazione del rivale, nella sua capacità di restituire il colpo. Un altro importante deterrente alla «scalata agli estremi» è l'esistenza di confini alla possibilità di impiego della forza. Anzitutto una soglia minima di accesso alla guerra: prima di essere codificato come *jus ad bellum*, il monopolio statale della violenza è un monopolio di fatto dovuto allo sviluppo di armamenti più moderni e costosi, che rendono la costituzione e il mantenimento di un esercito fuori dalla portata di soggetti privati, segnando una svolta decisiva rispetto alla società feudale caratterizzata da una conflittualità diffusa. E in secondo luogo una limitazione degli obiettivi: la guerra di gabinetto non mira mai all'annientamento del nemico, ma piuttosto alla conquista di un nuovo equilibrio più vantaggioso del precedente. Una tale moderazione si deve non tanto all'intelligenza e all'umanità dei diplomatici europei, quanto alla condizione ineludibile per cui gli attori del sistema interstate westfaliano condividono un medesimo spazio geografico, e questo li pone di fronte all'esigenza di ripristinare presto o tardi una qualche forma di convivenza pacifica. Come esiste una capacità minima di esercitare violenza, nel club degli Stati sovrani c'è una soglia massima, un limite oltre il quale anche la vittoria comporterebbe più svantaggi che vantaggi, e il contenimento della guerra entro questi limiti ne manifesta il carattere strumentale, il suo essere «prosecuzione della politica con altri mezzi», nel senso di adoperare una grammatica propria ma di obbedire alla logica della politica.<sup>45</sup>

Nel lessico schmittiano, l'esistenza di questi freni si traduce nella forza vincolante di «un ordinamento spaziale concreto». Il diritto internazionale dell'età moderna è efficace perché traccia linee di confine, stabilisce differenze di *status*, afferma principi di ripartizione del territorio: in altre parole, si fonda su un *nomos*.<sup>46</sup>

---

45 Cfr. C. Clausewitz, *Vom Kriege*, Berlin 1832, tr. it. *Della guerra*, A. Mondadori, Milano 2003, pp. 331-332.

46 Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 284; Id., *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin 1941<sup>3</sup>, tr. it. parziale *Il concetto imperiale*, in Id., *L'unità del mondo e altri saggi*, cit., pp. 210-11.

Alla sua origine c'è la conquista del nuovo mondo e, simmetricamente, sarà l'emancipazione del nuovo mondo a segnare il tramonto del *nomos*. Anche se il diritto internazionale westfaliano rimane in qualche modo in piedi fino allo scoppio della prima guerra mondiale, è già dalla fine del Settecento che l'edificio comincia a mostrare le prime crepe, quando – con la Rivoluzione americana – all'Europa si contrappone per la prima volta un soggetto simile e allo stesso tempo ostentatamente estraneo, che si autocomprende polemicamente come «vera Europa».<sup>47</sup> Ancora una volta il vecchio mondo viene messo in questione da quello nuovo, che però non si presenta più sotto forma di «spazio libero»,<sup>48</sup> bensì come potenziale nemico, e portatore di un'inimicizia che rompe le regole sociali consolidate.

Con un'immagine ispirata alla tipologia dei trasgressori di Johann Huizinga, si potrebbero definire gli Stati Uniti i «guastafeste» dello *jus publicum europaeum*, che contro il gioco diplomatico del vecchio e corrotto *Ancien Régime* rivendicano i principi dell'Illuminismo, presentandosi come campioni di una rigenerazione morale e pionieri del nuovo impero della libertà.<sup>49</sup> Ma l'incompatibilità fra America ed Europa, prima ancora che ideologica, è spaziale: la mancata condivisione di uno spazio comune cancella, con uno dei freni clausewitziani sopra menzionati, uno dei più efficaci fattori di moderazione dell'ostilità. La stessa concezione dello spazio tipica degli Stati Uniti è incommensurabile a quella dello Stato europeo «unitario,

---

47 Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 384-385. Cfr. *ivi*, pp. 102-103; Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 280-284.

48 Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 83.

49 Nella sua tipologia dei trasgressori, Johann Huizinga distingue il «guastafeste» dal «baro»: quest'ultimo inganna gli altri partecipanti, dichiarando di rispettare le regole mentre in realtà le sta violando; il guastafeste è invece colui che non finge nemmeno di rispettare le regole, ma ostentatamente vi si sottrae, mettendone radicalmente in discussione la legittimità. Egli «svela la relatività e la fragilità di quel mondo-nel-gioco in cui si era provvisoriamente racchiuso con gli altri. Egli toglie al gioco l'illusione, l'*inclusio* (che corrisponde in realtà a *l'essere nel gioco*), espressione preta di significato. Perciò egli dev'essere annientato; giacché minaccia l'esistenza della «comunità giocante»» (J. Huizinga, *Homo ludens: Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur*, Burg-Verlag, Basel 1944, tr. it. *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1973, pp. 15-16; cfr. A. Colombo, *La guerra ineguale*, cit., pp. 161-167). Il parallelo tra la comunità giocante e il sistema degli Stati europei è suggerito anche dall'uso della parola «Spiel» in relazione all'ostilità «convenzionale», e dall'espressione «guerra parziale» (cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 110, n. 16; p. 138, n. 40; Id., *Il concetto imperiale*, cit., p. 210; Id., *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, tr. it. *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi, Milano 2005, pp. 21, 73-74). Sul rapporto tra Huizinga e Schmitt, forse più una divergenza che una convergenza, cfr. C. Galli, *Il trauma dell'indecisione*, in C. Schmitt, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 25-26.

territorialmente chiuso, [...] rappresentato come un *magnus homo*» coesistente in condizione di equilibrio con altre «persone sovrane» sue pari.<sup>50</sup> Gli Stati Uniti occupano uno spazio isolato dagli altri soggetti statali, con frontiere mobili e indefinite in perenne espansione, il cui principio ordinatore non è la sovranità ma la *libertà*, concetto che viene capovolto (dal significato hobbesiano, negativo e conflittuale, a uno positivo e pacifico, che trasfigura la terra vergine dello stato di natura nella terra di elezione in cui fondare una sorta di Nuova Gerusalemme).<sup>51</sup> La nuova linea globale della dottrina Monroe (1823), con cui «il nuovo mondo si contrappose come entità autonoma all'ordinamento spaziale tramandato dal diritto internazionale europeo ed eurocentrico, ponendolo in discussione fin dai suoi fondamenti»,<sup>52</sup> è il simbolo di un processo di scardinamento dell'ordinamento spaziale europeo che inizia con la Guerra d'indipendenza e produrrà i suoi effetti più vistosi nel XX secolo. «La prima lunga ombra sullo *jus publicum europaeum* era venuta da occidente».<sup>53</sup>

### 3. *Il mare contro la terra*

Terra e mare. Il nuovo mondo è quindi in mezzo a noi, è nelle nostre mani, in via di costruzione; non dispone di alcun pezzo di terra cintato per accogliere un santuario; dal punto di vista del territorio, il suo interesse va alle riserve di materie prime: solo allo sfruttamento, non alla cura. Qual è il luogo di questo nuovo mondo? Esso toglie la terra di sotto ai piedi dei suoi attuali possessori. Tratta la superficie terrestre come il navigatore il mare, non come il popolo stanziale la terra. Non ha carattere nomade, bensì marittimo.<sup>54</sup>

Che nel rapporto tra America ed Europa si confrontino due concezioni opposte e incompatibili, sembra chiaro fin dalle riflessioni sul protestantesimo risalenti all'inizio degli anni Venti. Nelle pagine di *Cattolicesimo romano e forma politica* dedicate al dualismo tra dominio della tecnica e natura selvaggia, Schmitt dichiara

---

50 Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 170.

51 Cfr. Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 282-283.

52 Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 102. Cfr. Id., *Cambio di struttura*, cit., p. 276.

53 Id., *Il nomos della terra*, p. 288. Cfr. Id., *Il concetto imperiale*, cit., p. 212.

54 Id., *Glossario*, cit., p. 405 (29.1.1950).

questa separazione estranea al modo di pensare cattolico-romano per via di un diverso rapporto «col suolo e con la terra» rispetto ai popoli protestanti.

Come si spiega che non ci sia un'emigrazione cattolica, almeno un'emigrazione grandiosa come quella degli ugonotti o dei puritani? [...] Miseria, bisogno, persecuzione, hanno sospinto i cattolici ad emigrare, ma essi non cessano mai di provare nostalgia per la patria. Gli ugonotti e i puritani, a paragone di questi poveri esuli, hanno una forza e un orgoglio di dimensioni spesso disumane: sono capaci di vivere su ogni suolo, ma sarebbe un'immagine sbagliata l'affermare che mettono radici in ogni suolo. Possono ovunque costruire le loro industrie, possono fare di ogni suolo il campo in cui esercitare la loro vocazione al lavoro e la loro "ascesi intramondana"; in conclusione, possono ovunque avere una dimora confortevole, ma tutto ciò perché si fanno signori della terra soggiogandola.<sup>55</sup>

Il riferimento all'America è – anche per via della citazione da Max Weber – piuttosto chiaro: la terra che i puritani hanno strappato alla natura e "soggiogato"<sup>56</sup> è il nuovo mondo. Nell'immaginario schmittiano, i coloni americani sono quindi associati fin da subito all'idea di *stradicamento*. Non sono in grado di "mettere radici" in ogni suolo, perché non sanno instaurare un legame particolare con esso: possono esercitare dovunque la propria industria perché nel suolo non vedono nient'altro che materia disponibile allo sfruttamento, contrariamente ai popoli cattolici che amano «il suolo, la Madre Terra, in modo ben diverso: hanno tutti il loro *terrisme*».<sup>57</sup>

Nella teoria del *nomos*, in cui terra e mare sono i principi di due forme di esistenza, l'ordine è associato alla prima e il caos al secondo. C'è in questo giudizio una lieve attenuazione nel passaggio da *Terra e mare* (in cui i due elementi sono rappresentati in conflitto) a *Il nomos della terra* (in cui sono presentati in equilibrio), ma resta il fatto che il mare con la sua mancanza di confini stabili si sottrae per definizione alla capacità ordinativa del diritto, di cui costituisce sempre il lato opaco

---

55 Id., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hegner, Hellerau 1923, tr. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 21-22.

56 Cfr. *Genesi* 1, 28: «Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra"».

57 C. Schmitt, *Cattolicesimo romano*, cit., p. 22.

e inquietante. Schmitt, che ama ricorrere ai simboli, evoca a questo proposito l'immagine biblica (*Apocalisse* 21, 1) di «un nuovo cielo e una nuova terra» in cui «il mare non c'era più». <sup>58</sup>

Come la bestia di *Apocalisse* 13, gli Stati Uniti d'America “vengono dal mare”. Nati per contrapposizione all'impero britannico, essi sono in realtà eredi e continuatori della sua peculiare forma di esistenza. Oltre che nelle condizioni geopolitiche (con un richiamo alle idee di Alfred Thayer Mahan, l'America è descritta come l'«isola maggiore», abbastanza grande da proseguire il dominio inglese dei mari sulla scala più ampia delle «dimensioni spaziali moderne»<sup>59</sup>), la continuità fra il vecchio e il nuovo impero ha le sue radici nella profonda affinità spirituale che accomuna mare e tecnica, «calvinismo politico» e industria. Schmitt trova in un passo di Hegel, in cui il mare è definito come il principio elementare dell'industria, una formulazione icastica dell'*arcanum* intorno a cui è costruito *Il nomos della terra*, e in *Terra e mare* colloca simbolicamente nella guerra civile americana una svolta epocale: nello scontro fra «gli Stati industriali del Nord» e «gli Stati agrari del Sud» (ancora il mare contro la terra), l'impiego di navi a vapore corazzate inaugura un «nuovo stadio» nel rapporto con l'elemento marino. «Da grande pesce il Leviatano si trasformò in macchina»; finita l'epoca dei temerari avventurieri forgiati dalla navigazione, «tra l'elemento del mare e l'esistenza dell'uomo si frappose un dispositivo meccanico. [...] La rivoluzione industriale trasformò i figli del mare nati direttamente dall'elemento marino in costruttori di macchine e manovratori di macchine. [...] L'esistenza puramente marittima [...] era

---

58 Facendo il verso al *Manifesto* di Marx ed Engels, Schmitt scrive in *Terra e mare* (cit., p. 18) che «la storia del mondo è la storia della lotta delle potenze marittime contro le potenze terrestri» (cfr. anche *ivi*, pp. 88-92; Id., *Das Meer gegen das Land*, «Das Reich», 9.3.1941, tr. it. *Il mare contro la terra* in *L'unità del mondo e altri saggi*, cit., p. 253). Ne *Il nomos della terra*, invece, non solo i due elementi sono rappresentati in equilibrio, ma lo stesso monopolio inglese dei mari è considerato un pilastro indispensabile dell'ordinamento: «un equilibrio tra le potenze marittime avrebbe diviso il mare e distrutto il grande equilibrio di terra e mare che il *nomos* della terra consentiva nel quadro dello *jus publicum europaeum*» (Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 209). Il riferimento all'*Apocalisse* è *ivi*, p. 21.

59 Cfr. Id., *Terra e mare*, cit., pp. 103-104; *La lotta per i grandi spazi*, cit., pp. 116-117. Sulla continuità fra la potenza britannica e quella statunitense e sulla «mitologia schmittiana» della terra e del mare, cfr. F. Ruschi, *Leviathan e Behemoth. Modelli egemonici e spazi coloniali in Carl Schmitt*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», voll. XXXIII-XXXIV (2004-2005), tomo I.

stata colpita nella sua essenza».<sup>60</sup> Benché l'egemonia britannica e quella americana si basino entrambe sul mare, nella transizione dall'una all'altra si perde tutto il carattere eroico delle prime esplorazioni e delle grandi conquiste dell'età moderna: quel che resta è il dominio della tecnica, e una nuova e distruttiva concezione della guerra e del nemico.

Nella ricostruzione schmittiana dello *jus publicum europaeum*, la complessità dei processi storici passa spesso in secondo piano rispetto alla forza suggestiva di simboli portatori di certe forze spirituali, ora ostili ora favorevoli al *nomos*, che “accelerano” o “rallentano” il corso dei tempi. In questa storia scandita da figure – il pirata, il baleniere, il *frontier*, il partigiano... – e da grandi cesure epocali,<sup>61</sup> allo spirito anglosassone è attribuita la svolta verso il concetto discriminatorio di guerra.

C'è un concetto anglosassone di nemico, che rifiuta in linea di principio la distinzione continentale di combattente e non combattente, un concetto anglosassone di guerra, che include la cosiddetta guerra economica, in breve, i concetti fondamentali e le norme di questo diritto internazionale inglese sono parimenti in sé totali e il sicuro contrassegno di un'immagine del mondo in sé totale.<sup>62</sup>

Erede del peggio della tradizione britannica, l'America fa propri questi concetti

---

60 C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., pp. 101-103. Sul «calvinismo politico» cfr. *ivi*, pp. 86-87: «se invece ci volgiamo al mare, vediamo immediatamente la coincidenza o, se così posso dire, la fratellanza che, nella storia del mondo, unisce il calvinismo politico alle nascenti energie marittime europee. Anche gli schieramenti religiosi e i bellicosi concetti della teologia di questa epoca recano in seno il contrasto fra le forze elementari che hanno determinato, nella storia del mondo, un trasferimento dell'esistenza dalla terraferma al mare». Cfr. anche Id., *Cambio di struttura*, cit., p. 282. Il passo hegeliano citato in Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 29, è tratto da G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 232 (§247): «come per il principio della vita familiare è condizione la terra e la salda proprietà fondiaria, così per l'industria, l'elemento naturale, che la anima all'esterno, è il mare».

61 Michael Marder (*Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, Continuum, New York 2010) propone un'originale interpretazione del pensiero di Schmitt come un'«ontologia politica» basata sulla riduzione dell'esistenza politica alla sua soggettività costitutiva, su uno spazio delimitato da punti e linee in cui prendono forma varie «figure archetipiche». Cfr. in particolare *ivi*, pp. 13-35, 126-144, 153.

62 C. Schmitt, *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat*, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Nemico totale, guerra totale, Stato totale*, in *Posizioni e concetti*, cit., p. 395. Cfr. Id., *Il Leviatano*, cit., pp. 85, 120-121; Id., *Terra e mare*, cit., p. 90, e il passo espunto nella seconda edizione del testo, riportato *ivi*, p. 146.

e li porta alle estreme conseguenze scardinando l'intero edificio dello *jus publicum europaeum*. Tra i “punti di svolta” di cui abbonda la ricostruzione schmittiana, sono infatti da annoverare l'intervento americano nella prima guerra mondiale e il patto Briand-Kellogg, tappe fondamentali di un regresso dal concetto di *justus hostis* a quello di *bellum justum*.

Episodio carico di conseguenze fu quello della primavera del 1917, quando nel corso della guerra mondiale con la Germania, gli Stati Uniti d'America, per bocca del presidente Wilson, avanzarono la pretesa di inaugurare una nuova epoca del diritto internazionale attraverso l'annullamento dei tradizionali concetti non discriminatori di guerra e di neutralità, e di stabilire con vigore giuridico internazionale la giustizia o l'ingiustizia delle parti belligeranti ben al di là della propria competenza territoriale.<sup>63</sup>

Violando uno dei princìpi-cardine del diritto interstatale classico, per cui la “giustizia” di una guerra dipendeva fundamentalmente dall'*identità* dei belligeranti, gli Stati Uniti reintroducono l'idea che una guerra sia giusta nella misura in cui è combattuta per una *justa causa*, e che pertanto non si possa accordare pari legittimità ad entrambi i contendenti a prescindere dalle rispettive ragioni. Una volta perduto il suo carattere di duello tra pari, il concetto di guerra diventa un assurdo logico-giuridico, o almeno qualcosa di totalmente estraneo al significato del termine nel diritto interstatale westfaliano.<sup>64</sup> Il passo logicamente successivo è infatti il trattato multilaterale, stipulato sotto la regia di Francia e Stati Uniti, con cui la guerra come strumento della politica nazionale viene messa al bando: «con il patto Kellogg del 1928 mutò l'aspetto mondiale del diritto internazionale. [...] Ora entrava in scena

63 Id., *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1938, tr. it. *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 79; cfr. Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 366-367.

64 Sull'implosione del concetto di guerra, cfr. Id., *Il concetto discriminatorio di guerra*, cit., pp. 66-67: «non appena un ordinamento internazionale distingue [...] tra guerre legittime e guerre illegittime (tra due Stati), l'uso legittimo della forza è semplicemente attuazione del diritto, esecuzione, sanzione, giustizia o polizia internazionale; mentre l'intervento illegittimo è soltanto resistenza contro un atto legittimo, ribellione oppure crimine, e in ogni caso qualcosa di diverso dalla istituzione giuridica che ci è stata tramandata con il nome di “guerra”». Si veda inoltre l'ampia riflessione sull'incriminazione del Kaiser al termine della seconda guerra mondiale in Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 342-355: Schmitt chiama «concezione tipicamente americana» quella «che definisce la guerra iniziata nell'agosto 1914 guerra ingiusta e di aggressione» (*ivi*, p. 344).

l'emisfero occidentale e determinava l'ulteriore mutamento di significato della guerra». <sup>65</sup> Se la guerra di aggressione è un atto criminale, chi vi fa ricorso si pone *ipso facto* dalla parte del torto, fuori da ogni logica di reciprocità: vengono quindi meno i freni che moderavano l'ostilità nella guerra-duello, e si ritorna ai livelli di intensità delle guerre civili di religione. <sup>66</sup>

Il nemico – scrive Schmitt nel 1947 – è colui che viene *ricosciuto* come tale. Tutta l'impalcatura dello *jus publicum europaeum* si regge su un ordinamento spaziale comune, al cui interno «il riconoscimento di una grande potenza da parte di un'altra rappresenta la forma più alta del riconoscimento giuridico-internazionale». <sup>67</sup> Così come, sul piano spaziale, gli Stati Uniti sono radicalmente estranei al sistema degli Stati europei, sul piano giuridico il loro rapporto con il vecchio continente è segnato da una messa in discussione di questa prassi fondamentale, che inizia con la dottrina Monroe e non muta dopo l'ingresso americano nel “concerto delle potenze”. Oltre a delimitare un'area di interesse strategico, la linea dell'emisfero occidentale «costituisce una linea di valutazione morale che assegna il *più* e il *meno*. Essa dà una risposta permanentemente negativa all'altra parte del pianeta», <sup>68</sup> rifiutando il

65 Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 366-367; cfr. Id., *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind*, in Id., *Der Begriff des Politischen*, 1963, cit., tr. it. *I concetti di guerra e di nemico*, in *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 200; Id., *Glossario*, cit., p. 432 (28.8.50).

66 Sul passaggio dalla guerra interstatale alla guerra totale, cfr. Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 288-289: «la contraddizione interna [americana] tra isolamento e intervento è [...] un fascio di problemi non risolti che costringe disgraziatamente l'emisfero occidentale e il resto del mondo a convertire la guerra tra Stati del diritto internazionale europeo in guerra mondiale. Quando l'autoisolamento dal resto del mondo si converte in discriminazione nei confronti di questo mondo, la guerra diventa azione punitiva ed espiatoria che discrimina l'avversario come criminale. [...] È qualcosa di totalmente nuovo, perché abbraccia tutto il mondo ed ha un carattere globale: la pretesa di eliminare l'avversario politico in quanto criminale contro il mondo e ultimo ostacolo alla pace mondiale. Questa posizione io la chiamo “movimento verso il concetto discriminante di guerra”». Sono parole scritte nel 1943, ma anche nei testi successivi non si ravvisano sostanziali cambiamenti di prospettiva. Schmitt additerà come particolarmente disumana la «guerra marittima», tralasciando qualsiasi riferimento alla condotta della «guerra terrestre» da parte della Germania nazista. Un *glissons* che è del tutto comprensibile finché scrive sotto il regime, ma che diventa clamoroso nel dopoguerra, quando la riflessione sul tema non va oltre la constatazione che Hitler abbia cercato di condurre allo stesso tempo una guerra tradizionale (non discriminante) a Occidente, e una «discriminante» a Oriente, come si legge in Id., *Glossario*, cit., p. 165 (1.3.1948); cfr. anche N. Sombart, *Jugend in Berlin, 1933-1943: Ein Bericht*, Carl Hanser, München 1984, p. 266. In definitiva è alla mentalità inglese, e successivamente al senso di superiorità morale americano, che Schmitt ascrive la responsabilità di aver scatenato una guerra totale discriminante.

67 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 234. Cfr. Id., *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Greven Verlag, Köln 1950, tr. it. *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano 1987, pp. 91-92.

68 Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 388.



riconoscimento e istituendo un'asimmetria insuperabile. L'inclusione degli Stati Uniti nell'ordinamento internazionale eurocentrico (1865) è quindi un successo solo apparente per quest'ultimo, che accoglie al suo interno un elemento incompatibile destinato ad accelerarne la disgregazione.<sup>69</sup>

La conferenza sul Congo del 1884-85, che per Schmitt è una sorta di canto del cigno dello *jus publicum europaeum*, è un esempio di questa influenza perturbatrice sul sistema internazionale: nell'evento che doveva dare ordine giuridico alla spartizione coloniale dell'Africa, l'intervento americano non fa che produrre «una situazione di confusione», indebolendo (con il riconoscimento della bandiera della Società internazionale del Congo) uno dei concetti centrali del vecchio diritto internazionale, cioè la distinzione fra soggetti statali e non-statali. Rifiutando di ratificare gli atti della conferenza dopo averne influenzato le decisioni, gli Stati Uniti manifestano inoltre quella «combinazione di assenza sul piano formale e di presenza su quello fattuale» che diventerà un vero e proprio *Leitmotiv* negli scritti schmittiani di diritto internazionale.<sup>70</sup>

Se gli «Atti del Congo» risentono già della nefasta influenza americana, le conferenze di Parigi del 1918-19 «segnano il crollo definitivo dell'antico sistema del diritto internazionale».<sup>71</sup> Le trattative si svolgono sotto l'influenza decisiva di potenze extraeuropee (gli Stati Uniti e il Giappone) che, mentre ridisegnano la cartina dell'Europa, si riservano piena autonomia nelle aree dei rispettivi *special interests*. «Mentre nei secoli passati erano state le conferenze europee a determinare l'ordinamento spaziale della terra, nelle conferenze di pace di Parigi avvenne per la prima volta il contrario: era il mondo che decideva sull'ordinamento spaziale

---

69 Cfr. *ivi*, p. 296: «la destituzione dell'Europa da centro della terra, nel diritto internazionale, fu scambiata da questa dottrina per un'elevazione dell'Europa a punto centrale della terra». Cfr. anche *ivi*, pp. 293, 306-307. Sulla nascita dell'idea di «emisfero occidentale» e il suo impatto distruttivo sull'ordinamento dello *jus publicum europaeum*, cfr. G. Preterossi, *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 25-31.

70 Cfr. C. Schmitt, *Der Völkerbund und Europa*, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *La Società delle Nazioni e l'Europa*, in *Posizioni e concetti*, cit., pp. 145-151; Id., *Probleme des deutschen Westens*, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Problemi di diritto internazionale nel territorio del Reno*, in *Posizioni e concetti*, cit., p. 171; Id., *Forme internazionalistiche*, cit., p. 284; Id., *La lotta per i grandi spazi*, cit., pp. 119-120; Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 322-325, 330.

71 Id., *Il concetto imperiale*, cit., p. 208.

dell'Europa». <sup>72</sup> Per l'autoproclamatosi «ultimo, consapevole rappresentante dello *jus publicum europaeum*», <sup>73</sup> è il compimento di una catastrofe: sopprimendo i due imperi mitteleuropei, le nuove potenze demoliscono quel che resta del vecchio ordine senza essere in grado di sostituirlo con uno nuovo. Lasciano «il mondo nel suo disordine precedente», in un caos senza struttura di cui la Società delle Nazioni sarà il principale emblema (e in cui si manifesterà ancora la presenza-assenza degli Stati Uniti, che prima ne promuovono la formazione e poi non aderiscono, pur esercitandovi un controllo decisivo attraverso la partecipazione di Stati-satellite latinoamericani).

Fra le tappe del processo di detronizzazione dell'Europa c'è un'altra dichiarazione dell'amministrazione americana, un'altra “dottrina” della politica estera che si pone in radicale antitesi rispetto ai concetti classici del diritto internazionale. Le sue premesse giuridiche sono nel già citato patto Kellogg, ma la sua formulazione definitiva risale a una nota del segretario di Stato Henry Stimson del 7 gennaio 1932, secondo cui il governo statunitense «non intende riconoscere alcuna situazione, alcun patto e alcuna convenzione ottenuti con mezzi che contravvengono agli accordi e agli obblighi derivanti dal trattato del 27 agosto 1928». L'idea è accolta in una successiva risoluzione della Lega di Ginevra dell'11 marzo 1932: «i membri della Lega sono tenuti a non riconoscere alcuna situazione, alcun patto e alcuna convenzione ottenuti con mezzi che contravvengano al patto della Società delle Nazioni o al patto di Parigi (patto Kellogg)». <sup>74</sup> Da fondamento della parità fra i sovrani, e quindi pilastro dello *jus publicum europaeum*, la questione del riconoscimento diventa così espressione della pretesa da parte degli Stati Uniti di approvare o disapprovare qualunque mutamento territoriale in ogni parte della terra, ergendosi di fatto ad arbitri della politica mondiale.

Nella visione schmittiana degli Stati Uniti, un altro *Leitmotiv* è quello dell'«oscillazione». L'impero britannico era portatore di una concezione giuridica

---

72 Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 307.

73 Id., *Ex captivitate salus*, cit., p. 78.

74 Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 407. Cfr. anche Id., *Großraum gegen Universalismus*, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Grande spazio contro universalismo*, in *Posizioni e concetti*, cit., p. 496; Id., *Il concetto discriminatorio di guerra*, cit., p. 41; Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 292-293.

diversa da quella terrestre, ma il suo carattere marittimo – e dunque essenzialmente anomico – era ricompreso nel *nomos* come una sua parte essenziale. Sotto l'egemonia inglese, la contrapposizione tra gli elementi aveva prodotto una forma; i nuovi vincitori invece «non sono capaci nemmeno di un chiaro ordinamento della terra».<sup>75</sup> Portano a compimento le tendenze disgreganti, aboliscono il precedente equilibrio senza istituirne uno alternativo: in questo senso «se la Russia è terra, gli USA non sono mare»<sup>76</sup> ma, appunto, qualcosa di indefinito. L'immagine che Schmitt vuole dare dell'America è quella di «un continente dilacerato da contrasti interni insuperati, privo di un qualsiasi principio organizzativo nuovo, adeguato alla situazione mondiale odierna, quanto mai fiacco in tema di potere di decisione, [che] col suo intervenire nel conflitto mondiale non può che accrescere la confusione generale». Una nave senza guida, sempre incerta «fra tradizione e opportunismo, fra neutralità e guerra mondiale, fra riconoscimento e non-riconoscimento di ogni nuova situazione».<sup>77</sup> Un soggetto che non sa decidersi nemmeno rispetto alla propria identità, e che continua ad autorappresentarsi come la terra vergine e incorrotta dei pionieri, anche dopo aver intrapreso una politica apertamente imperialista, quando del mito della «libertà americana» non resta in fondo che la mancanza di senso del limite. Ma, nello spazio schmittiano, senza limiti non c'è ordine.<sup>78</sup> Dare forma giuridica significa tracciare linee di separazione, distinguere terra e mare, pace e guerra, amico e nemico. Estendendo al mondo intero la loro concezione di uno spazio privo di confini, gli Stati Uniti hanno mandato in frantumi il già fragile equilibrio dello *jus publicum europaeum*. Con il rifiuto di riconoscere il nemico hanno abolito non la guerra, ma le sue limitazioni: se «gli USA non hanno un nemico» non è perché la loro sia una politica essenzialmente pacifica, ma piuttosto «perché non hanno forma».<sup>79</sup>

75 Id., *Glossario*, cit., p. 286 (16.10.1948).

76 *Ivi*, p. 179 (12.4.48).

77 Id., *La lotta per i grandi spazi*, cit., pp. 118-120. Sul tema dell'oscillazione tra intervento e non-intervento, cfr. inoltre Id., *Forme internazionalistiche*, cit., pp. 270-272, 277; Id., *Il concetto discriminatorio di guerra*, cit., p. 66; Id., *Das neue 'vae Neutris!'*, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Il nuovo 'vae neutris!'*, in *Posizioni e concetti*, cit., p. 421; Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 289-293.

78 Cfr. Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 99-100, 385-386; sulla totale mancanza «di ogni tipo di misura e limite» che caratterizza la politica americana, si veda inoltre Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 278-279, 294-295.

79 C. Schmitt, A. Kojève, *Carteggio*, «Filosofia politica», vol. XVII, n. 2, 2003, p. 197

#### 4. *L'unità del mondo*

Nella “storia dello spirito” schmittiana, la dottrina Stimson assume un significato che travalica l'ambito geopolitico, per diventare simbolo di una presa di posizione metafisica a favore dell'unità contro il pluralismo, che era stato la concezione dominante nella filosofia pragmatista americana fino a pochi decenni prima.<sup>80</sup> La frase pronunciata dal presidente Hoover nel 1928, che sarà alla base della successiva nota di Stimson, potrebbe essere l'epitaffio dello *jus publicum europaeum* e della sua struttura poliarchica: «an act of war in any part of the world is an act that injures the interests of my country».<sup>81</sup> Il vecchio diritto internazionale, fondato su delimitazioni spaziali e sulla sovranità come principio ordinatore, attenuava l'intensità dei conflitti e tentava di integrarli in un equilibrio; all'opposto, la politica americana è contraria ad ogni delimitazione e ad ogni principio d'ordine. Nel passaggio dalla prima dottrina Monroe (di carattere autoisolazionista e difensivo) alla dottrina Stimson (aggressiva e paninterventista), l'America avanza verso l'*unità del mondo*.<sup>82</sup>

È questo uno dei temi dominanti nel pensiero di Schmitt dopo il fallimento della sua “avventura intellettuale”, sconfitta che è certamente politica (un tentativo di superare la crisi dello Stato che si risolve in un suo aggravamento) ma anche teorica (nella misura in cui l'adesione al nazismo mostra, se non una vera e propria continuità, almeno una “mancanza di difese” teoretiche del pensiero decisionista di fronte al rischio di una deriva totalitaria).<sup>83</sup> Dopo l'infelice tentativo di essere *Kronjurist*, Schmitt diventa allora un «vinto che scrive la storia»,<sup>84</sup> compiendo l'ultimo sforzo di rischiararne i passaggi epocali per salvarne il senso. E individuandovi, come sempre, un nemico concreto.

---

(14.12.1955).

80 Cfr. C. Schmitt, *La unidad del mundo*, Ateneo, Madrid 1951, tr. it. *L'unità del mondo*, in Id., *L'unità del mondo e altri saggi*, Pellicani, Roma 1994, pp. 306-307.

81 «Un atto di guerra in qualunque parte del mondo è un atto che lede gli interessi del mio paese» (Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 407).

82 Cfr. Id., *Grande spazio contro universalismo*, cit., pp. 492-494.

83 Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 839-863.

84 C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 182; cfr. Id., *Ex captivitate salus*, cit., pp. 27-35.

Quello del secondo dopoguerra è un mondo dominato da «una dualità inquietante», dopo che il collasso della potenza europea ha cancellato anche la forma che essa aveva dato alla convivenza internazionale, semplificando radicalmente il complesso equilibrio multipolare dello *jus publicum europaeum*. Ma il dualismo è qualcosa di intrinsecamente cattivo e pericoloso («binarius numerus infamis»), è tensione insostenibile, è squilibrio.<sup>85</sup> Da una parte c'è l'Oriente comunista, che ha il suo credo nel marxismo e nel materialismo storico: una filosofia della storia di matrice hegeliana, che si è “appropriata” del metodo dialettico sostituendo al *telos* dell'«unità dello spirito e dell'idea assoluta» quello dell'«unità materiale di un mondo elettrificato». Il marxismo «ha la certezza di aver costruito esattamente il decorso dialettico della Storia; [...] è filosofia della Storia nel grado più eminente».<sup>86</sup> Dall'altro lato c'è «l'Occidente, diretto dagli Stati Uniti d'America», che non ha un'ideologia altrettanto compatta e omogenea e sembra stretto fra la Scilla del relativismo storico e la Cariddi del positivismo ingenuo. Il primo ha il suo modello paradigmatico nel pensiero di Arnold Toynbee, nella cui ricostruzione della storia «appaiono ventuno culture dell'umanità che nascono e muoiono», l'ultima delle quali – quella in cui viviamo – è determinata dal cristianesimo e probabilmente ha ancora molto tempo davanti a sé: magra consolazione, se in sostanza la storia delle civiltà appare «come un grande ospedale con ventuno ammalati, dove già ne sono morti venti». La fede nel progresso è invece «la filosofia della Storia infinitamente più semplice e compatta» che è propria delle «grandi masse dell'Occidente industrializzato, specialmente degli Stati Uniti», e che gli intellettuali guardano ormai con sospetto. La fede nella tecnica ha le sembianze di una «pseudoreligione», per cui «ogni progresso tecnico [...] è un perfezionamento dell'uomo stesso, un passo in avanti verso il paradiso terreno su questo mondo».<sup>87</sup>

85 Cfr. Id., *L'unità del mondo*, cit., pp. 307-308.

86 *Ivi*, p. 310; cfr. Id., *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in Id., *Der Begriff des Politischen*, ed. 1932, cit., tr. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., p. 167; Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 147-148.

87 Id., *L'unità del mondo*, cit., pp. 311-312. La «fede nella tecnica» o «spirito del tecnicismo» è il grande nemico che attraversa tutta l'opera di Schmitt: cfr. ad esempio Id., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1914; Id., *Theodor Däublers 'Nordlicht'*, G. Müller, München 1916, tr. it. *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; Id., *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., pp. 178-183.

Anche se danno origine a ideologie contrapposte, il materialismo storico e la fede occidentale nella tecnica hanno una genealogia comune, che affonda le radici nell'Illuminismo del XVIII secolo e nel positivismo ottocentesco: entrambi presuppongono una coincidenza armonica tra il progresso tecnico-scientifico e quello morale dell'umanità. «Così, la fede degli antagonisti mondiali coincide in un punto [...]. Oriente e Occidente sono oggi separati da una cortina di ferro, però le onde elettriche di un'unica filosofia attraversano la cortina».<sup>88</sup> È per questo che il contrasto di capitalismo e comunismo sembra a Schmitt un finto dualismo: provvisorio perché, nell'intenzione di ciascuno dei due contendenti, rappresenta soltanto una fase di transizione verso un mondo in cui l'altro non esisterà più; e apparente perché, come scriveva già negli anni Venti, «finanziari americani, tecnici industriali, socialisti marxisti e rivoluzionari anarco-sindacalisti si uniscono nel richiedere che venga messo da parte il dominio non obiettivo della politica sulla obiettività della vita economica».<sup>89</sup>

Quello contro cui Schmitt indirizza i suoi ultimi sforzi teoretici, è in fondo il vecchio nemico di sempre. Fin da *Teologia politica e Il concetto di 'politico'*, in cui riaffermava il politico contro ogni tentativo di negarlo e dissimularlo (tanto da parte liberale e normativista, quanto da parte marxista e materialista) egli prende posizione nello scontro fra un principio ordinativo (che richiede confini e distinzioni, e soggetti capaci di decidere concretamente sull'amico e sul nemico<sup>90</sup>) e una tendenza entropica (che è tanto più insidiosa in quanto assume le sembianze di un dominio “non politico” e perciò “pacifico”). La relazione che lega la norma all'eccezione, come si è visto, è il *fil rouge* che va dalla teologia politica alla teoria del *nomos*: la storia della modernità – dal punto di vista di un giurista che ha vissuto due guerre mondiali, una rivoluzione, una guerra civile, il totalitarismo e la dissoluzione di un intero sistema di diritto internazionale – è la storia del tentativo di imbrigliare la dinamica informe,

---

88 Id., *L'unità del mondo*, cit., p. 312.

89 Id., *Teologia politica*, cit., p. 84. Una frase dello stesso tenore compare precedentemente in Id., *Cattolicesimo romano*, cit., p. 28; cfr. Id., *L'unità del mondo*, cit., p. 307.

90 Cfr. Id., *Il concetto del 'politico'*, cit., pp. 137-138: «dal carattere concettuale del 'politico' consegue il pluralismo del mondo degli Stati. L'unità politica presuppone la possibilità reale del nemico e quindi un'altra unità politica, coesistente con la prima. Perciò sulla terra, finché esiste uno Stato, vi saranno sempre più Stati e non può esistere uno “Stato” mondiale che comprenda tutta la terra e tutta l'umanità. Il mondo politico è un pluriverso e non un universo».

caotica ed “eccezionale”, che è all'origine della politica e in cui l'ordine rischia continuamente di ricadere. La forma giuridica non si emancipa mai del tutto dalla sua negazione: Leviathan non sconfigge Behemoth una volta per tutte, non fa altro che trattenerlo.<sup>91</sup> Se l'ordine è caos tenuto a freno, quel che interessa a Schmitt è individuare la «forza frenante», e in questo ruolo chiave – alla fine come al principio del suo itinerario intellettuale – egli pone un concetto teologico-politico.

Anche se non ne darà mai una trattazione sistematica, sembra che il tema paolino del *katéchon* occupi per Schmitt un posto centrale negli anni Quaranta e Cinquanta.<sup>92</sup> Nella sua prima occorrenza, in un articolo del 1942 sull'intervento degli Stati Uniti nel conflitto mondiale, il *katéchon* è inteso in un senso generico come ciò (o colui) che trattiene «il ritmo della storia»: sotto questa definizione ricadono personaggi diversi, dagli imperatori medievali fino a Francesco Giuseppe d'Asburgo e al maresciallo Piłsudski; ma la «forza ritardatrice» per eccellenza, a cui l'America si è assoggettata, è l'impero britannico, che tenta inutilmente di perpetuare un'egemonia la cui funzione storica si è esaurita col venir meno dell'equilibrio di terra e mare su cui si reggeva lo *jus publicum europaeum*.<sup>93</sup>

Successivamente il *katéchon*, che ritorna con insistenza nelle annotazioni del *Glossario*, assume un significato più specifico: in una concezione ormai decisamente pessimistica della storia, esso rappresenta ciò che rimanda la catastrofe finale, identificabile con la prospettiva dell'«unità mondiale di una umanità organizzata solo tecnicamente». Si è detto che le filosofie della storia dominanti, il materialismo storico e la pseudoreligione della tecnica, sembrano condurre entrambe verso questo «incubo», ma anche le alternative non sembrano particolarmente attraenti: non lo è il

---

91 Cfr. Id., *Il Leviatano*, cit., p. 56. Su questo passo si tornerà nel secondo capitolo.

92 Il passo neotestamentario in cui è menzionato il *katéchon* è *II Tessalonicesi* 2, 6-7: «e ora sapete ciò che impedisce [tò *katéchon*] la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Il mistero dell'iniquità [*anomias*] è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene [ó *katéchon*]». Per una trattazione approfondita del concetto di *katéchon* in Schmitt, si rimanda a G. Meuter, *Der Katechon: Zu Carl Schmitts Fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker&Humblot, Berlin 1994; F. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Beiträge zur politischen Wissenschaft, Duncker&Humblot, Berlin 1996; M. Nicoletti, *Tra filosofia della storia e relazioni internazionali. Il concetto di Katéchon in Carl Schmitt*, in Aa. Vv., *Il Katéchon (2Ts 2, 6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009; J. Hell, *Katechon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future*, «Germanic Review», vol. LXXXIV, n. 4, 2009.

93 Cfr. C. Schmitt, *La lotta per i grandi spazi*, cit., pp. 122-123.

relativismo storico di Toynbee con il suo «ospedale» delle civiltà, né «lo sprofondarsi dell'uomo nella natura, cioè la rinuncia alla Storia»<sup>94</sup> nella dottrina “neopagana” dell'eterno ritorno; lo è tanto meno il «rimedio più eroico», ovvero la presa d'atto che il progresso tecnico procede inarrestabile, indipendentemente da quello morale, e la disperata accettazione di «una frattura imminente».

Nel fondo, questa scelta conduce al suicidio, però ad un suicidio di proporzioni spaventose; perché se il mondo e l'umanità, grazie alla tecnica, diventano una palpabile unità e, per così dire, una sola persona, un «magnus homo», allora questo «magnus homo» potrà, con i mezzi della tecnica, annullare se stesso. Gli antichi stoici videro nella possibilità del suicidio filosofico una specie di sacramento umanitario. È forse fantastico, ma non impensabile, che l'umanità compia un tale gesto con perfetta premeditazione. L'unità tecnica del mondo rende possibile anche la morte tecnica dell'umanità, e questa morte sarebbe il punto culminante della Storia universale, una realtà collettiva analoga alla concezione stoica secondo cui il suicidio dell'individuo rappresenta il punto culminante della sua libertà, l'unico sacramento che l'uomo può autoamministrarsi.<sup>95</sup>

L'idea di *katéchon* è per Schmitt la via d'uscita dal vicolo cieco: essa è alla base di una «concezione cristiana» che, ancorando la storia alla trascendenza, ne prospetta la redenzione. Perché «la salvezza è alla fin fine, a dispetto di qualsiasi idea razionale, il senso decisivo di ogni storia del mondo».<sup>96</sup> Il pensiero di Schmitt si muove, fin dai primi scritti giuridici, entro l'orizzonte di una secolarizzazione intesa essenzialmente come risposta a una perdita: con la fine del Medioevo, all'Europa vengono a mancare un quadro di istituzioni condivise e il riferimento saldo a una fonte di legittimità, e colmare questo vuoto è il compito inesauribile della politica moderna. Se la visione schmittiana si può accostare al frammento sull'Angelo della Storia di Benjamin, con un'unica grande catastrofe che avanza dal passato al futuro,<sup>97</sup>

---

94 Id., *L'unità del mondo*, cit., p. 314.

95 *Ivi*, p. 315.

96 Id., *Terra e mare*, cit., p. 85. Cfr. Id., *L'unità del mondo*, cit., pp. 317-319; Id., *Drei Stufen historischer Sinngebung*, «Universitas», vol. V, n. 8, 1950, tr. it. *Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia*, in H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2012.

97 Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 94; Id., *Ex captivitate salus*, cit., pp. 71-78. Sulla



il concetto di *katéchon* è ciò che rende ancora possibile *pensare storicamente*. È la chiave della riconciliazione tra «fede escatologica e coscienza storica» attraverso l'«irruzione» dell'eterno nel tempo.<sup>98</sup>

Chi è quindi, in concreto, il nemico da tenere a freno? Quale figura è portatrice della catastrofe contro cui il *katéchon* oppone resistenza? Nel testo paolino si legge (*II Tessalonesi* 2, 3-4) che prima della fine «dovrà avvenire l'apostasia e dovrà esser rivelato l'uomo iniquo, il figlio della perdizione, colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio». La figura di questo «uomo iniquo», generalmente identificato con l'«Anticristo» delle lettere di Giovanni (cfr. *I Giovanni* 2, 18-22; 4, 3; *II Giovanni* 7), compare nell'opera di Schmitt ben prima di quella del suo antagonista: nel saggio giovanile *Nordlicht* (1916) si presenta, con un richiamo al medievale *Ludus de Antichristo*, come un uomo del dialogo che rifiuta la violenza e ricomponi i conflitti.

Erit omnibus subdole placidus, munera non suscipiens, personam non praeponens, amabilis omnibus, quietus universis, xenia non appetens, affabilis apparens in proximos, ita ut beatificent eum omnes homines dicentes: Justus homo hic est!<sup>99</sup>

Una volta che i contorni delle due figure appaiano più definiti, non è difficile capire in quale campo Schmitt collochi la potenza americana: non più *katéchon* nel senso generico di una forza ritardante, ma decisamente dalla parte dell'Anticristo e

---

centralità della secolarizzazione cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 49-54; sull'interpretazione della politica moderna come tentativo di arginare una «catastrofe di paradigmi», cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 351-354.

98 Cfr. C. Schmitt, *L'unità del mondo*, cit., p. 318; Id., *Tre possibilità di un'immagine*, cit., pp. 110-112. L'idea del senso della storia come l'irruzione (*Einbruch*) in essa di qualcosa che la trascende emerge anche in Id., *Glossario*, cit., pp. 351-352 (4.7.1949), dove Schmitt attribuisce alla Chiesa cattolica il ruolo di *katéchon* proprio in virtù del suo ruolo di *rappresentazione* di un principio trascendente. Attraverso la sua struttura giuridica «visibile», essa esprime «il piano di Dio che si inserisce angolarmente nel tempo intorno a un centro inattingibile dell'immagine ideale».

99 Cfr. Id., *Aurora boreale*, cit., p. 66. Cfr. H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzlersche Verlag, Stuttgart 1988, tr. it. *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 54-56.

dell'aspirazione all'unità del mondo. Il nuovo imperialismo americano, basandosi su un dominio di tipo economico, si pretende essenzialmente pacifico, «impolitico».<sup>100</sup> Ma quella fra economia e politica è per Schmitt una falsa antitesi: secondo il già citato argomento de *Il concetto di 'politico'*, la caratteristica peculiare del politico consiste nella sua ubiquità, ovvero nella possibilità che esso sorga in qualunque ambito dell'attività umana, qualora la contrapposizione sia abbastanza intensa da dividere gli uomini in amici e nemici.<sup>101</sup> La pretesa di subordinare il politico all'economico, «nel caso degli Stati Uniti, era solo la manifestazione del fatto che il loro potere economico era arrivato a tal punto da convertirsi direttamente in potere politico», e da diventare la base per una nuova forma di imperialismo che non distingue più – come faceva il diritto internazionale eurocentrico del XIX secolo – «fra popoli civilizzati, non civilizzati e semicivilizzati», bensì «fra creditori e debitori».<sup>102</sup> Il dogma del «pensiero liberalcapitalistico dell'imperialismo americano», secondo cui sono «essenzialmente “pacifici” e “naturali” i suoi specifici metodi di espansione e dominazione»,<sup>103</sup> è la facciata ideologica dietro cui si cela un corollario della presa di posizione metafisica in favore dell'unità del mondo.

Mentre la logica controparte dell'antica tradizione dovrebbe esser l'isolamento, la realtà imperialistica di una pretesa ad una economia e ad un commercio mondiali impone un interventismo generale e senza limiti. Gli interessi di un capitalismo mondiale costringono ad una politica ubiqua di intromissione e di non-riconoscimento, che presume di dare il suo *placet* o di negarlo a qualsiasi mutamento di situazione avvenuto in un qualsiasi punto della terra. La separazione tradizionale del commercio dalla politica – quanto più commercio e quanto meno politica che possibile – si è dimostrata intimamente inconsistente, poiché, alla lunga, non vi è commercio mondiale che sia possibile senza una politica parimenti mondiale.<sup>104</sup>

Dopo aver demolito la struttura spaziale dello *jus publicum europaeum* e

---

100 Cfr. C. Schmitt, *Forme internazionalistiche*, cit., pp. 265-266.

101 Cfr. Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 147; sull'ubiquità del politico come “espropriazione”, cfr. M. Marder, *Groundless Existence*, cit.

102 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 331; Id., *Forme internazionalistiche*, cit., pp. 268-269.

103 Id., *Grande spazio contro universalismo*, cit., p. 501.

104 Id., *La lotta per i grandi spazi*, cit., p. 120; cfr. Id., *Cambio di struttura*, cit., p. 285.

portato «confusione» nel suo ordine consolidato, gli Stati Uniti gli hanno inflitto il colpo di grazia distruggendone il concetto più importante, quello di guerra non-discriminante: la dottrina Stimson, con il suo «espresso rifiuto della guerra-duello», presuppone un mondo non «non più grande di quanto all'inizio della guerra di secessione [...] fossero gli Stati Uniti d'America, i quali già a quel tempo erano troppo piccoli per contenere il conflitto che divideva gli Stati del Nord da quelli del Sud».<sup>105</sup> In questo rifiuto di lasciare uno spazio in cui possa manifestarsi la conflittualità, Schmitt vede la deformazione di un'eredità europea, «il nucleo del pensiero hobbesiano gonfiato all'americana: nessuna pace fra sovrani, solo l'unità del mondo garantisce la pace mondiale. Unità e pace attraverso leggi, non attraverso patti e contratti».<sup>106</sup> La pretesa di unire il mondo trasformando i conflitti tra sovrani in relazioni interamente giuridificate produce una pace ingannevole, sempre pronta a ribaltarsi nel suo contrario: «il nocciolo dello *jus publicum europaeum* interstatale» era «il superamento della guerra civile e la localizzazione della guerra coloniale al di fuori dei confini europei»; America e Russia hanno reintrodotta una «guerra giusta» in quanto condotta contro un perturbatore dell'ordine, che come tale è nemico non soltanto di uno Stato, ma della pace stessa. Se il mondo è troppo piccolo per contenere il conflitto, al nemico non si può riconoscere alcuna legittimità, e la guerra tra Stati si trasforma allora «nuovamente in guerra coloniale e civile».<sup>107</sup>

È nel saggio sull'imperialismo moderno del 1932 che l'analisi schmittiana della politica estera americana – fortemente polemica, ma ancora relativamente libera dal tono propagandistico di molti scritti successivi – raggiunge forse il massimo dell'efficacia critica, e il problema della «messa al bando della guerra» è ricondotto a quello della definizione dei concetti.

---

105 Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 408-409.

106 Id., *Glossario*, cit., pp. 335-336 (1.5.1949).

107 *Ivi*, p. 347 (18.6.1949). Cfr. Id., *Cambio di struttura*, cit., p. 295. Un altro passo interessante sugli effetti della concezione americana della guerra si trova in Id., *Il concetto discriminatorio di guerra*, cit., p. 73, dove Schmitt punta il dito su un'altra dichiarazione apparentemente conciliante del presidente Wilson: «noi non abbiamo alcun contrasto con il popolo tedesco». Rompendo l'identificazione fra Stato e popolo, gli Stati Uniti stanno in realtà mandando in frantumi il vecchio ordine westfaliano, che si reggeva proprio sul ruolo dei sovrani come rappresentanti esclusivi della volontà dei rispettivi sudditi. Indebolendo questa funzione dello Stato, si indebolisce il portatore del *nomos* moderno.

Qui si tratta della grande questione: *chi ristabilisce la pace sulla terra?* Tutti desideriamo la pace, ma la questione è purtroppo la seguente: chi decide su cosa è la pace, chi inoltre *su cosa è ordine e sicurezza*, chi su ciò che è una condizione sopportabile ed una insopportabile? E questa decisione sulla pace in terra il governo degli Stati Uniti l'ha tolta dalle mani alla *société des nations* di Ginevra attraverso il patto Kellogg.<sup>108</sup>

Essendo Schmitt un autore che spesso e volentieri intreccia e contamina «elementi “di tagliente razionalità”» e «altri di carattere “febbrilmente apocalittico”»,<sup>109</sup> viene spontaneo il confronto con un passo paolino (*I Tessalonesi* 5, 3) in cui la fine dei tempi è annunciata proprio dalla proclamazione di «pax et securitas».<sup>110</sup> Il “pacifico” imperialismo americano, che usurpa i «concetti universal-

108 Id., *Forme internazionalistiche*, cit., pp. 286-287 (corsivo mio).

109 J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve Verlag, Berlin 1987, tr. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 28.

110 Cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 61, n. 57. Nel paragonare lo strapotere degli Stati Uniti con la condizione sconsolante della sua Germania, Schmitt scrive: «come tedesco in queste esposizioni sull'imperialismo americano io posso avere solo la sensazione di parlare come un mendicante in stracci sulle ricchezze ed i tesori degli stranieri» (C. Schmitt, *Forme internazionalistiche*, cit., p. 291). Nella copia personale di Schmitt, l'espressione «un mendicante» è sottolineata e accompagnata da annotazioni poco chiare. A distanza di molti anni, userà un'immagine simile nella sua definizione del *katéchon* come «privazione, fame, bisogno e impotenza» (Id., *Glossario*, cit., p. 378 (25.9.49); cfr. Id., *Tre possibilità di un'immagine*, cit., p. 111). La cronologia esatta della riflessione sul *katéchon* è di difficile ricostruzione, in quanto molto del materiale che Schmitt afferma di aver raccolto non ci è pervenuto o non è più decifrabile. Di questa riflessione non si può nemmeno collocare con certezza l'inizio: in occasioni diverse, Schmitt lo fa risalire al 1932 (cfr. la lettera a Pierre Linn dell'11.1.1948 in Id., *Glossario*, cit., pp. 112-113), a un momento imprecisato anteriore al 1934 (cfr. la lettera del 20.10.1974 a Hans Blumenberg in H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, cit., p. 76) e al 1936 (cfr. la lettera del 19.9.1975 a Hans Blumenberg, *ivi*, p. 89). Il *katéchon* sembra comparire tra le righe – senza essere espressamente menzionato – nel saggio su Hobbes del 1938, dove si legge che «lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita [*verhinderte*] da un grande potere. Pertanto la cosa si configura così, che l'un mostro (lo Stato-Leviathan) raffrena [*niederhält*] di continuo l'altro (la rivoluzione-Behemoth)» (C. Schmitt, *Il Leviatano*, cit., p. 56). Non si può escludere l'ipotesi (ventilata in M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013, p. 129, n. 3) che nel 1932 Schmitt faccia già dei riferimenti criptici al tema della lotta fra l'Anticristo e il *katéchon*, individuando il primo nell'impero americano che pretende di riportare «pace e sicurezza», e il secondo nell'impotenza della Germania che rifiuta di assoggettarsi, con «la forza meravigliosa della negazione non oppositiva» (Id., *Glossario*, cit., p. 378 (25.9.1949); cfr. Id., *Forme internazionalistiche*, cit., p. 292). In questo caso sarebbe degno di nota il modo in cui varia il ruolo che Schmitt attribuisce all'America (l'oscillazione, si potrebbe dire) nella lotta katechontica: grande nemico negli anni Trenta, *katéchon* durante la guerra (quando il nazionalsocialismo, da possibile freno, si è ormai rivelato un drammatico acceleratore della catastrofe dell'ordine politico) e nuovamente nemico nel dopoguerra (quando Schmitt ritiene di essere passato dalle fauci del Leviatano nazista a quelle dell'impero americano, e cerca un nuovo *katéchon* contro l'incombente unità del mondo). Sul tema si tornerà *infra*, nel paragrafo 6 di questo capitolo e nel capitolo successivo.

monistici come Dio, mondo e umanità» e li utilizza politicamente come «un terribile strumento di avidità di dominio»,<sup>111</sup> corrisponde all'identikit schmittiano dell'Anticristo. Anche il ritorno alla dottrina della guerra giusta, oltre ad avere un impatto devastante sulla struttura del diritto internazionale, ha in sé qualcosa di blasfemo nel richiamo ideologico e fuorviante «alle dottrine teologiche cristiane della guerra giusta», il cui vero scopo è «spingere la discriminazione dell'avversario in dimensioni abissali».<sup>112</sup>

[Gli Stati Uniti] riempiono l'intera terra con un sistema di punti di appoggio e di vie aeree e proclamano il “secolo americano” del nostro pianeta. Ormai non si può più parlare di limiti [...]. Questa è anche la fine di un'intera epoca e di un preciso stadio dell'evoluzione giuridica internazionale. È la fine dell'epoca che ha pensato attraverso linee globali, e la fine della struttura del diritto internazionale corrispondente a tale modo di pensare.<sup>113</sup>

Lo sfondamento di ogni limite porta a compimento la demolizione di un ordine concreto e la sua sostituzione con un disordine tipicamente americano – mascherato dall'impiego di «un vocabolario nuovo essenzialmente pacifistico»<sup>114</sup> – che tratta il mondo come se fosse un'unica grande superficie. Contro questo inganno, Schmitt auspica che dal caos possa sorgere un nuovo *nomos* a ripristinare pluralità e confini, un nuovo *katéchon* che permetta all'èone cristiano di durare.<sup>115</sup>

Astratti e superficiali sono anche gli imperialismi “globali”, senza limite né spazio, postulati dall'occidente capitalista e dall'oriente bolscevico. Tra i due si leva ora, a difesa, la sostanza dell'Europa, che non si lascia trattare come superficie. Contro l'unità globale di un imperialismo planetario-capitalista o bolscevico si alza una pluralità di grandi spazi concreti, pieni di significato. La lotta è *lotta per la struttura del futuro diritto internazionale*, lotta intorno al problema se il futuro consentirà o no la coesistenza di varie figure autonome, o soltanto semplici filiali regionali o locali decentralizzate di *un unico “signore del mondo”*.<sup>116</sup>

---

111 C. Schmitt, *Etica di Stato*, cit., pp. 231-231.

112 Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 430; cfr. Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 132-137, 164-165; Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 291-292.

113 *Ivi*, p. 296.

114 Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 165.

115 Cfr. Id., *Glossario*, cit., p. 91 (19.12.1947).

116 Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 296-297 (corsivo mio); cfr. Id., *L'unità del mondo*, cit., p. 308.

## 5. Particolarismo contro universalismo: il “nocciolo sano”

Schmitt ci offre un importante criterio interpretativo quando afferma che «tutti i concetti, le espressioni e i termini politici hanno un senso *polemico*; essi hanno presente una conflittualità concreta, sono legati ad una situazione concreta, la cui conseguenza estrema è il raggruppamento amico-nemico [...], e diventano astrazioni vuote e spente se questa situazione viene meno».<sup>117</sup> Nel suo pensiero non si potrebbero quindi separare le *posizioni* dai *concetti*, come se le prime fossero contaminate dal contesto storico e dall'intento polemico, e i secondi aspirassero invece a qualcosa come una “purezza” scientifica. Quando elabora le sue riflessioni sul diritto internazionale, nell'America trova una figura del nemico che incarna quasi tutti i mali del mondo contemporaneo; ma d'altra parte il tema dell'inimicizia – che coincide con quello dell'essenza del politico, la cui trattazione occupa un arco di almeno quarant'anni – è troppo problematico perché si possa parlare di una «coerente anglofobia».<sup>118</sup> Una ricostruzione dell'immagine schmittiana dell'America deve tenere conto di due punti fondamentali: che anche ai peggiori nemici sono riconosciuti una certa grandezza e un ruolo storico,<sup>119</sup> e che nelle opere del secondo dopoguerra

---

Si veda anche Id., *Glossario*, cit., p. 230 (16.6.1948): «il caso anarchico è meglio della centralizzazione e dell'ordinamento nichilisti. Il *katéchon* è riconoscibile per il fatto che non aspira a questa unità del mondo, ma depone la corona imperiale».

117 Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 113.

118 Così in S. Carloni, *Dal Grossraum al Nomos der Erde et retour: il pensiero internazionalistico di Carl Schmitt*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», vol. LXXXV, n. 1, 2008, dove l'antisemitismo è interpretato come epifenomeno dell'anglofobia, e l'affermazione che il nemico «è mio fratello» (C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., pp. 91-92) è spiegata in chiave razziale con la comune ascendenza germanica di tedeschi e anglosassoni. La compresenza di odio e ammirazione viene invece colta da Jan-Werner Müller (cfr. *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale University Press, New Haven-London 2003, p. 46). Per un'altra trattazione del ruolo degli Stati Uniti nella riflessione schmittiana, cfr. G. Ulmen, *American Imperialism and International Law: Carl Schmitt on the US in World Affairs*, «Telos», n. 72, 1987, in cui si rende conto dell'interpretazione dell'«imperialismo economico» americano (riconoscendo che non si può ridurre a pura e semplice anglofobia; cfr. *ivi*, p. 58) e se ne traccia il parallelo con la «tirannia dei valori».

119 Si può qui menzionare soltanto di sfuggita il fatto che Schmitt attribuisca a rivoluzionari comunisti come Lenin e Mao il merito di aver saputo leggere la realtà del politico assai meglio dei loro avversari, riconoscendo il nemico concreto e ristabilendo la «serietà» del conflitto (cfr. C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit., pp. 69-86; Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 92-93). Nella sua famosa recensione a *Il concetto di 'politico'*, Leo Strauss applica a Schmitt quello che quest'ultimo scriveva di Donoso Cortés: «egli disprezza i liberali mentre rispetta il socialismo anarchico ed ateo come il suo nemico mortale e gli attribuisce una grandezza diabolica» (L.

inimicizia e riconoscimento sono strettamente intrecciati.

Riguardo al primo punto, l'ipotesi di un'anglofobia *tout court* si può escludere leggendo con attenzione i testi. In *Terra e mare* (scritto mentre l'Inghilterra è il nemico in un senso quanto mai concreto), sebbene il rapporto tra i due elementi sia presentato in termini decisamente oppositivi, Schmitt non nasconde la sua ammirazione per le figure eroiche degli «schiumatori del mare» e per l'enorme portata storica della «trasformazione elementare» inglese, ovvero la decisione di passare da un'esistenza terrestre a una di tipo marittimo; nella sintesi più matura de *Il nomos della terra*, il dominio inglese dei mari è considerato un pilastro dello *jus publicum europaeum* e non la sua semplice negazione, e all'impero britannico è riconosciuta una funzione katechontica (in una fase in cui il concetto di *katéchon* ha ormai assunto una connotazione indubbiamente positiva).<sup>120</sup> Non deve sorprendere che, contemporaneamente, Schmitt indichi nella «concezione marittima» dell'inimicizia il grande fattore disgregante del diritto internazionale, e che imputi alle potenze anglosassoni la responsabilità di aver trasformato la guerra interstate classica in guerra mondiale discriminante: i concetti schmittiani – a partire dal politico – hanno spesso due facce.<sup>121</sup> L'ordine, si è detto, dipende dal caos che cerca di trattenere: rispetto alla grande impresa ordinativa dello *jus publicum europaeum*, la mentalità anglosassone rappresenta il lato inquietante ma necessario, ed esprime una pulsione anomica intimamente connessa al *nomos*. Che la prima finisse per sopraffare il secondo, era forse tanto inevitabile quanto il fatto che lo Stato hobbesiano venisse travolto dalle dinamiche entropiche della modernità, dopo essere stato costruito per frenarle.

Anche se nel suo «sguardo storico retrospettivo» sulla «grande epoca del *jus publicum europaeum*» c'è un'innegabile nostalgia, Schmitt non si limita mai a proporre romanticamente un ritorno al passato:<sup>122</sup> che il moderno Stato sovrano abbia ormai esaurito la sua funzione storica, è chiaro già prima che – per esigenze di

---

Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitts "Der Begriff des Politischen"*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. LXVII, n. 6, 1932, tr. it. *Note su «Il concetto di politico»*, in H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 121).

120 Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., pp. 42-56; Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 209, 303.

121 Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 331-429, 733-806.

122 Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 98; cfr. Id., *Glossario*, cit., pp. 13-14 (4.9.1947).

allineamento ideologico – egli accetti di ridurlo a mero apparato tecnico-burocratico per l'esecuzione della volontà del *Führer*. Dapprima in ambito interno con le riflessioni sullo «Stato totale», quindi in una prospettiva internazionalistica e “spaziale” con la teoria della *Großraumordnung*, Schmitt tenta di volgere lo sguardo alle possibilità di un “superamento” dello Stato ormai agonizzante,<sup>123</sup> e trova il germe di un nuovo *nomos* proprio là dov'è iniziata la dissoluzione del precedente. Ancora una volta l'ordine nasce dalla sua negazione, da ciò che ha definitivamente spezzato il vecchio equilibrio di terra e mare.

Al suo posto cresce, inarrestabile e irresistibile, il nuovo *nomos* del nostro pianeta. [...] Molti vi vedranno soltanto morte e distruzione. Altri crederanno di essere giunti alla fine del mondo. In realtà ci troviamo soltanto di fronte alla fine del rapporto fra terra e mare invalso finora. Eppure la paura umana del nuovo è spesso grande quanto la paura del vuoto, anche quando il nuovo rappresenta il superamento del vuoto. Perciò molti vedono solo un disordine privo di senso laddove in realtà un nuovo senso sta lottando per il suo *ordinamento*.

Non vi è dubbio che il vecchio *nomos* stia venendo meno, e con esso un intero sistema di misure, di norme e di rapporti tramandati. Non per questo, tuttavia, ciò che è venturo è solo assenza di misura, ovvero un nulla ostile al *nomos*. Anche nella lotta più accanita fra le vecchie e le nuove forze nascono giuste misure e si formano proporzioni sensate.

Anche qui sono e qui regnano Dei

e grande è la misura.<sup>124</sup>

Il punto di partenza di un nuovo ordinamento spaziale concreto è rappresentato da quella stessa dottrina Monroe che, nel 1823, scardinava il sistema eurocentrico

---

123 Lo Stato perde la sua capacità ordinativa all'interno, per effetto dell'ascesa di partiti totalitari che intaccano il suo monopolio del politico, e all'esterno con la proliferazione degli Stati formalmente sovrani nel sistema internazionale post-bellico, quando ciò che è stato erroneamente scambiato per un'elevazione e un trionfo del modello europeo segna in realtà il culmine del suo svuotamento e la fine della sua capacità ordinativa. Cfr. Id., *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, in Id., *Positionen und Begriffe*, tr. it. *Essere e divenire dello Stato fascista*, in *Posizioni e concetti*, cit.; Id., *Die Wendung zum totalen Staat*, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *La svolta verso lo Stato totale*, in *Posizioni e concetti*, cit.; Id., *Grande spazio contro universalismo*, cit.; Id., *Il concetto imperiale*, cit.; Id., *Il nomos della terra*, cit., 295-305; Id., *El orden del mundo después de la segunda guerra mundial*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962, tr. it. *L'ordinamento planetario dopo la seconda guerra mondiale*, in Id., *L'unità del mondo e altri saggi*, cit.

124 Id., *Terra e mare*, cit., p. 110.



proclamando l'autoisolamento del nuovo mondo. A dispetto delle successive distorsioni in direzione di un astratto universalismo, essa costituisce – nella sua versione originaria – «il nocciolo sano di un principio giusinternazionalistico del grande spazio».<sup>125</sup> Schmitt presenta per la prima volta i concetti intorno a cui riorganizzare il diritto internazionale in una conferenza tenuta a Kiel nel 1939: i *Reiche* sono «le potenze egemoni e principali, la cui idea politica ha influenza in un grande spazio [*Großraum*] determinato e che relativamente a questo grande spazio escludono gli interventi delle potenze estranee».<sup>126</sup> Il *Reich* rappresenta l'alternativa sia allo Stato moderno (soggetto portatore dello *jus publicum europaeum* e tramontato insieme ad esso, in quanto inadeguato alle nuove dimensioni della politica mondiale) sia ai due universalismi tra cui è stretta la Germania (quello di matrice liberale e anglosassone, che eleva gli interessi di Gran Bretagna e Stati Uniti al rango di principi generali del diritto internazionale, e quello bolscevico-rivoluzionario). In confronto all'imperialismo tradizionale, ha la sua specificità nell'essere «determinato in senso essenzialmente popolare [*völkisch*]», sul modello del «superamento del concetto di Stato»<sup>127</sup> compiuto dal nazionalsocialismo.

Rispetto al tradizionale diritto interstatale, che mette formalmente sullo stesso piano tutti gli Stati sovrani indipendentemente dalla loro effettiva autonomia politica, l'ordinamento basato sui grandi spazi ha un elemento di maggiore concretezza nel riconoscere un «ordine gerarchico dei soggetti di diritto internazionale».<sup>128</sup> Le differenze tra i popoli sono tali che non tutti possono essere considerati membri paritetici, come lo erano i soci del ristretto club delle grandi potenze nell'Europa westfaliana: alle vecchie delimitazioni spaziali (terra e mare, territorio europeo e territorio coloniale, Stati-protettorati-colonie) subentrano quelle nuove, che dividono il mondo in *Großräume* sottoposti al controllo dei rispettivi *Reiche* (ovvero all'«*Interventionsverbot für ausländische Mächte* [divieto di intervento per le potenze estranee]») e influenzati dalla loro «idea politica». Il rapporto fra *Reich* e *Großraum* è del tutto analogo a quello fra gli Stati Uniti e il continente americano, così com'è

---

125 Id., *Grande spazio contro universalismo*, cit., p. 503.

126 Id., *Il concetto di Reich*, cit., p. 505.

127 *Ivi*, pp. 506, 511.

128 *Ivi*, p. 510.

stabilito dalla dottrina Monroe: una vasta area che non coincide con il territorio statale della potenza egemone ma è guidata dal suo principio dominante (la *libertà americana* contrapposta all'assolutismo europeo), e in cui non è ammessa l'interferenza di potenze estranee (cioè appartenenti a un altro spazio). Così l'invenzione americana del «trattato di intervento e [de]i titoli giuridici affini per l'intervento»,<sup>129</sup> che insieme all'eguaglianza formale degli Stati ha contribuito a svuotare di senso quel che restava dello *jus publicum europaeum*, diventa il modello per un nuovo ordinamento in cui i concetti di «intervento» e «non intervento» acquisiscano un significato spaziale concreto.

Anche nel rivalutare quanto di buono si può trovare nella tradizione politica americana, Schmitt non abbandona il suo radicato eurocentrismo: gli americani sono stati portatori di un principio ordinativo nella misura in cui erano eredi della civiltà europea, e i loro eroi, come George Washington o Simon Bolivar, sono definiti «grandi europei».<sup>130</sup> All'epoca della dottrina Monroe era l'Europa, non l'America, ad apparire un continente lacerato e oscillante, guidato da una borghesia liberale incapace di decidersi tra assolutismo e democrazia, che nascondeva con «una facciata legittimistica o legalitaria, conservatrice o costituzionalistica», l'abisso del socialismo, dell'anarchia e del nichilismo incalzanti. È contro questo «venefico cadavere storico» che si rivolgeva la «grandiosa» pretesa americana «di costituire la nuova e vera Europa».<sup>131</sup> Ma benché vi fossero «molte possibilità» di successo, «già alla fine del secolo, verso il 1900, tutte queste grandi possibilità intrinseche ed estrinseche erano esaurite e caduche».<sup>132</sup>

Fra l'emergere delle potenzialità e la loro mancata realizzazione, il punto di

---

129 Id., *Forme internazionalistiche*, cit., p. 277.

130 Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 382; cfr. Id., *Cambio di struttura*, cit., p. 284.

131 Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 384; cfr. Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 284-285. A proposito dell'indecisione e dell'inefficienza che caratterizzano la borghesia europea, si veda la critica della «clase discutidora» di Donoso Cortés sintetizzata in C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 80: «la borghesia liberale vuole un Dio, che però non deve poter divenire attivo; essa vuole un monarca, che però dev'essere privo di potere, essa pretende libertà e uguaglianza, e tuttavia anche la limitazione del diritto di voto alle classi possidenti, per assicurare all'istruzione e alla ricchezza il necessario influsso sulla legislazione, come se istruzione e ricchezza dessero il diritto di opprimere gli uomini poveri e non istruiti; essa elimina l'aristocrazia del sangue e della famiglia e lascia però sussistere l'impudente signoria dell'aristocrazia del denaro, che è la forma più ordinaria e stupida di aristocrazia; essa non vuole né la sovranità del re né quella del popolo. Che cosa vuole essa dunque?».

132 Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 284-285; cfr. Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 382-384.

svolta si colloca nell'ultimo decennio del XIX secolo e – come il processo che dalla disgregazione dell'Europa medievale vede sorgere il *nomos* del mondo moderno – ha una componente esterna ed una interna. La prima è la «svolta verso un aperto imperialismo» in politica estera, che si manifesta nella guerra con la Spagna del 1898 ma soprattutto nella “conquista” economica e commerciale dell'Asia.

Negli ampi spazi dell'Asia l'esigenza della *porta aperta* prese il posto dell'obsoleta dottrina di Monroe. Da un punto di vista geografico globale, ciò rappresentava un passo verso ovest. Il continente americano era ora, in rapporto al sorgere di un nuovo spazio est-asiatico, messo nella condizione di un continente orientale, e questo avveniva un secolo dopo che la vecchia Europa era stata sospinta dall'ascesa storica dell'America nell'ambito dell'emisfero orientale. Per una *geografia dello spirito* questo spostamento di prospettiva rappresenta un tema di grandissimo interesse. Per effetto dell'impressione che suscitò, venne annunciato nel 1930 il *sorgere di un nuovo mondo*, che avrebbe dovuto unire l'America e la Cina.<sup>133</sup>

La componente interna della svolta è invece relativa al venir meno dell'elemento che, sempre da un punto di vista spaziale, rendeva gli Stati Uniti incommensurabili rispetto alla territorialità chiusa del moderno Stato europeo. La «novità» e la «libertà» americane finiscono nel 1890 insieme alla distinzione fra il territorio colonizzato e quello liberamente occupabile dal *frontier*, «il tipo di uomo di frontiera» che incarnava la specificità americana (per certi versi una versione terrestre dei vari pirati, balenieri ed esploratori della prima età moderna).

Con il suolo libero finì anche l'antica libertà. Cambiò la stessa legge fondamentale degli Stati Uniti, benché formalmente restasse in piedi la facciata delle norme costituzionali della Costituzione del 1787. [...]

A partire da questo istante, il *nomos* dell'America – inteso come misura fondamentale delle relazioni giuridiche e sociali – si capovolge. Il mondo nuovo e fino ad allora libero, si fa ogni giorno più simile al vecchio, e l'evoluzione è talmente accelerata che in pochi anni il vecchio mondo è superato precisamente in direzione del vecchio. Gli Stati Uniti si convertono in una immagine

---

133 Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 384-385; cfr. Id., *Cambio di struttura*, cit., p. 285.

ingigantita e grossolana della vecchia Europa. [...] Nello stesso istante cessano tutte le energie storiche che avevano dato alla linea di autoisolamento di Jefferson il suo valore interno.<sup>134</sup>

Nel già citato saggio sull'imperialismo americano del 1932, insieme allo smascheramento del carattere intensamente politico di un dominio che si vorrebbe puramente economico, Schmitt descrive la politica estera degli Stati Uniti in termini che – visti sullo sfondo delle opere scritte nel decennio precedente e confrontati con gli scritti successivi – sono assai significativi. Dopo aver evidenziato la pluralità di interpretazioni della dottrina Monroe e il suo sviluppo da un principio difensivo a uno aggressivo, sottolinea che la sua definizione e interpretazione è prerogativa esclusiva degli Stati Uniti: essa non è un trattato ma una dichiarazione unilaterale – e per giunta un semplice atto governativo su cui i corpi legislativi non si sono mai pronunciati – e ciononostante è imposta al mondo intero come riserva a tutti gli accordi internazionali sottoscritti dagli Stati Uniti (e anche a quelli non sottoscritti, in quanto figura esplicitamente nell'articolo 21 della Società delle Nazioni).<sup>135</sup> Ma allora la dottrina Monroe è un autentico principio di diritto internazionale o una semplice massima politica? L'alternativa non si può porre in modo così netto: «il diritto internazionale come pure il diritto costituzionale è precisamente diritto politico».<sup>136</sup>

Queste considerazioni non possono non richiamare alla mente il discorso svolto in *Teologia politica*, dove l'indagine sullo stato di eccezione permetteva di portare l'analisi fino alla soglia di indistinzione fra diritto e politica: imponendo la dottrina Monroe come principio generale, senza altra legittimazione che la loro pura e semplice autorità, e riservandosi di interpretarla di volta in volta – ed eventualmente di derogarvi – nel caso concreto, gli Stati Uniti riproducono nel diritto internazionale la dinamica della *decisione sovrana*.

È un formidabile successo degli Stati Uniti il fatto che ad essi sia riuscito di attuare una simile “dottrina” e di costringere tutto il mondo restante, tutti gli altri Stati e popoli a riconoscere un principio sommamente oscuro, ambiguo, spesso

---

134 Id., *Cambio di struttura*, cit., pp. 286-287; cfr. Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 385-386.

135 Cfr. Id., *Forme internazionalistiche*, cit., pp. 272-274.

136 *Ivi*, p. 274.

contraddittorio, ma che in ogni caso è interpretabile ed autenticamente spiegabile solo dagli Stati Uniti, con il risultato che non si può pretendere nulla dagli Stati Uniti che non corrisponda alla dottrina Monroe, mentre gli Stati Uniti in ogni tempo possono pretendere il rispetto della dottrina Monroe, dove nello stesso tempo è riconosciuto che *solo gli Stati Uniti possono stabilire esattamente cosa in caso dubbio è il contenuto della dottrina Monroe*.

Questa stupefacente elasticità ed estensibilità, questa apertura a tutte le possibilità, *questa apertura davanti a tutte le cose, anche all'alternativa diritto o politica*, è a mio parere tipico di ogni autentico e grande imperialismo.<sup>137</sup>

Anche nelle relazioni con i paesi posti sotto la loro tutela, gli Stati Uniti esercitano una prerogativa sovrana riservandosi di decidere quando sussista uno “stato di eccezione”. Schmitt cita l'esempio dello Stato cubano, costretto a concedere «al governo degli Stati Uniti il diritto di intervenire [...] per il mantenimento dell'indipendenza di Cuba, inoltre a garanzia di un governo cubano che sia in grado di proteggere la vita, la proprietà e la libertà personale e di mantenere in Cuba l'ordine e la sicurezza pubblica».<sup>138</sup> Va da sé che sono gli Stati Uniti a decidere autonomamente quando un governo non è più in grado di garantire la sicurezza e l'ordine, e a scegliere i mezzi più appropriati per ristabilirli.<sup>139</sup> La portata dell'eccezionalità americana risulta ancora più evidente se si considera che non solo l'emisfero occidentale ma il mondo intero è, dal punto di vista del diritto internazionale, in una situazione di asimmetria per cui gli Stati Uniti possono – attraverso gli Stati americani ad essi soggetti – intervenire sugli affari europei, mentre nell'emisfero occidentale «ogni intromissione della Società Ginevrina delle Nazioni può essere dichiarata inammissibile sulla base della dottrina Monroe».<sup>140</sup>

Schmitt passa poi ad analizzare la messa al bando della guerra come «strumento della politica nazionale», promossa dagli Stati Uniti non attraverso la Società delle Nazioni, ma con il patto Kellogg del 1928. Anche in questo caso il problema è ricondotto a una *decisione concreta*, cioè se sussista o meno una guerra, e

---

137 *Ivi*, pp. 275-6 (corsivo mio); cfr. *Id.*, *Teologia politica*, cit., pp. 55-56.

138 *Id.*, *Forme internazionalistiche*, cit., p. 278. Cfr. *Id.*, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 122-123, 130-131.

139 Cfr. *Id.*, *Teologia politica*, cit., pp. 33-41.

140 *Id.*, *Forme internazionalistiche*, cit., p. 284.

se sia legittima o no: contrariamente allo *jus publicum europaeum*, che concepiva guerra e pace come condizioni ben definite che si escludevano reciprocamente, il diritto internazionale post-Versailles è dominato da una confusione concettuale in cui trova posto una *Zwischenlage* come l'«occupazione pacifica», che «anche se è accompagnata da battaglie di maggiore o minore estensione, non è guerra».<sup>141</sup>

Così come la dottrina Monroe è nella disponibilità degli Stati Uniti, essi possono anche nei confronti del patto Kellogg assumere il punto di vista che per una potenza mondiale è ovvio: che *sono essi stessi quelli che definiscono, interpretano e applicano*. Essi decidono quando qualcosa è guerra oppure un mezzo pacifico di politica internazionale, un mezzo pacifico per il mantenimento dell'ordine e della sicurezza in uno Stato, che non è da sé in grado di provvedere alla sicurezza della vita e della proprietà privata, ed in genere alla pacificazione della terra. [...]

Sempre si mostra la grande superiorità, la stupefacente prestazione politica degli Stati Uniti nel fatto che essi si servono di concetti generali, che restano aperti. [...] Una siffatta elasticità, una simile capacità di operare con ampi concetti e di costringere i popoli della terra a rispettarli è un fenomeno di portata storica mondiale. In questi concetti politici decisivi importa proprio chi li interpreta, definisce e applica; chi dice *attraverso una decisione concreta* cosa è pace, disarmo, intervento, ordine e sicurezza pubblica. È in assoluto uno dei più importanti fenomeni della vita giuridica e spirituale dell'umanità, quello che ha il vero potere, che può anche stabilire da sé concetti e parole. *Caesar dominus et supra grammaticam* [...]. L'imperialismo si crea i suoi propri concetti ed un falso normativismo e formalismo porta soltanto alla situazione per cui alla fine nessuno sa che cosa è guerra e cosa è pace. Io vorrei mettere ancora una volta in guardia dall'equivoco, come si trattasse qui di cosa si possa fare a piacimento. È *un'espressione del potere puro, politico*, quando un grande popolo stabilisce da sé il modo di dire e perfino il modo di pensare degli altri popoli, il vocabolario, la terminologia e i concetti.<sup>142</sup>

È lampante la differenza fra questa immagine dell'America come soggetto detentore di un potere politico puro, capace di imporre al mondo i propri concetti e di

---

141 *Ivi*, p. 289. Il riferimento storico è all'occupazione giapponese della Manciuria iniziata nel 1931.

142 *Ivi*, pp. 290-291 (corsivo mio).

trasformarli in diritto con la forza di un sovrano, e quella degli scritti successivi di un «continente dilacerato» e indeciso, in perenne oscillazione, che esporta nella politica internazionale la propria confusione interna.<sup>143</sup> Nel primo saggio in cui si concentra sulla politica estera americana, gli Stati Uniti sono già un nemico nel senso particolarmente intensivo ed esistenziale che Schmitt attribuisce al concetto, ma lo sono precisamente in quanto portatori dell'energia politica che la vecchia Europa ha ormai esaurito: un grande nemico a cui non bisogna assoggettarsi, ma che si deve imparare ad emulare.<sup>144</sup>

#### 6. *Il nemico è mio fratello: l'America come specchio e come Nemesi*

Va da sé che le ricostruzioni storiche di cui si è reso conto nei paragrafi precedenti siano discutibili, e non solo per l'inevitabile intreccio fra posizioni polemiche e riflessione scientifica. Ad esempio si ha spesso l'impressione che Schmitt consideri la dissoluzione dello *jus publicum europaeum* come un fenomeno prevalentemente esogeno;<sup>145</sup> ma prima ancora di essere travolto dallo spirito marittimo, tecnicista e calvinista dell'imperialismo americano, nemico di ogni forma e di ogni limite, e prima che la dottrina Monroe dichiarasse espressamente l'ostilità al vecchio ordinamento spaziale, il diritto interstatale della famiglia dei sovrani europei aveva già subito un colpo pesantissimo. Si potrebbe discutere se, nella via che porta dalla *guerre en forme* alla guerra totale, la guerra civile americana rappresenti una tappa più significativa della battaglia di Valmy, e se la svolta dallo *justus hostis* alla *justa causa belli* sia da ricercare nell'intervento americano nella prima guerra mondiale o piuttosto nelle guerre della Francia rivoluzionaria e napoleonica,

---

143 Cfr. Id., *La lotta per i grandi spazi*, cit., pp. 118-119.

144 Cfr. la chiusa del saggio, Id., *Forme internazionalistiche*, cit., p. 292: «un popolo è vinto solo quando si sottomette al vocabolario straniero, alla concezione straniera di ciò che è il diritto, in particolare il diritto internazionale. Alla consegna delle armi si aggiunge poi anche la consegna del proprio diritto. [...] Noi non ci assoggettiamo a nessun imperialismo[,] né a quello americano, che non è a noi immediatamente vicino e pericoloso[,] né ad un altro imperialismo molto più pericoloso e vicino[,] e non vogliamo assoggettarci né giuridicamente né moralmente né spiritualmente».

145 Cfr. Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 267-431. Di segno diverso, come si vedrà più avanti, alcune considerazioni esposte nella conferenza del 1939 sul concetto di *Reich* (cfr. Id., *Il concetto di Reich*, cit., p. 514). Sui limiti della ricostruzione storica schmittiana si tornerà *infra*, capitolo III, paragrafo 1.2, trattando delle critiche mosse da Hannah Arendt.

combattute in nome dell'umanità e dei valori universali (un secolo prima di Wilson).<sup>146</sup> Che le distinzioni chiare e univoche del diritto internazionale classico siano messe in crisi non solo dalle potenze marittime, ma anche dalla figura «tellurica» del partigiano (nata in Spagna durante l'invasione francese), lo riconosce lo stesso Schmitt in *Teoria del partigiano*.<sup>147</sup> Ai fini della presente trattazione, in ogni caso, le questioni storiografiche possono restare sullo sfondo. Quel che qui interessa, è ricostruire l'evoluzione di una delle molte figure del pensiero schmittiano, che fin dagli anni Trenta è una chiara personificazione del nemico. Perché il nemico – scrive Schmitt in uno dei suoi libri più intimi – è l'Altro che ci definisce.

Il concetto di inimicizia ha uno sviluppo significativo fra i primi scritti e quelli del secondo dopoguerra, ma lascia sempre intravedere una sorta di tensione escatologica, quello che si potrebbe definire il lato «apocalittico» del pensiero di Schmitt. Fin dagli anni Venti, egli vede l'Europa al centro di un grande scontro tra forze spirituali – la cui intensità è amplificata dall'intreccio tra ideologie e moderni mezzi tecnici di distruzione – che ha il sapore di una battaglia decisiva in cui non ci si può sottrarre alla scelta di campo. Così il quarto capitolo di *Teologia politica*, dedicato ai pensatori controrivoluzionari, si conclude con l'immagine della *race de Cain* di Baudelaire e della lotta contro «il satanismo» dell'Ottocento, che si manifesta nel «socialismo anarchico ed ateo» e nella teologia dell'anti-teologia;<sup>148</sup> il contemporaneo *Cattolicesimo romano e forma politica* si chiude sulla contrapposizione fra «la tradizione europeo-occidentale» e il «proletariato industriale metropolitano» alleato con lo «spirito russo», che chiama la Chiesa cattolica a schierarsi (se non formalmente almeno «di fatto») dalla parte della civiltà occidentale

---

146 Cfr. C. von Clausewitz, *Della guerra*, cit., p. 791-795. Un ottimo resoconto della parabola dello *jus publicum europaeum* – in sintonia con la prospettiva schmittiana, ma storicamente più accurato – è quello di A. Colombo, *La guerra ineguale*, cit.; per una posizione decisamente più critica, si veda ad esempio W. Scheuerman, *International Law as Historical Myth*, «Constellations», vol. XI, n. 4, 2004.

147 Cfr. C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit., pp. 13-49.

148 Cfr. Id., *Teologia politica*, cit., pp. 83-86. Cfr. anche la «visione dell'ultimo scontro finale fra ateismo e cristianesimo, fra il socialismo miscredente e i resti di un ordinamento sociale cristiano-europeo» nell'articolo del 1929 *Il Donoso Cortés sconosciuto*, in Id., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation: Vierte Aufsätze*, Greven, Köln 1950, tr. it. *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano 1996, pp. 78-81. Leo Strauss vede ne *Il concetto di 'politico'* una «azione concomitante o preparatoria» che «deve liberare il campo per la lotta decisiva» (L. Strauss, *Note*, cit., p. 122; cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., pp. 78-89).



contro «l'aperto ateismo socialista».<sup>149</sup> E *Il concetto di 'politico'* individua «i punti più alti della grande politica» nei

momenti in cui il nemico viene visto, con concreta chiarezza, come nemico.

Per l'epoca moderna, scorgo lo scoppio più violento di un'ostilità di questo tipo [...] nella lotta di Cromwell contro la Spagna papista. Nel discorso del 17 settembre 1656 egli dice: [...] «Perché, infatti, il vostro grande nemico è lo Spagnolo. Egli è un nemico naturale. Ed è naturalmente così, a causa di quell'inimicizia che è in lui contro tutto ciò che è di Dio. Tutto ciò che di Dio è in voi, o potrebbe essere in voi». Poi egli ribadisce: lo spagnolo è il vostro nemico, la sua «enmity is put into him by God» [...], egli è «the natural enemy, the providential enemy» [...], chi lo ritiene un «accidental enemy» [...] non conosce la Scrittura e le cose di Dio, il quale ha detto: «Io porrò inimicizia fra il tuo seme e il suo seme» (*Genesi*, III, 15); si può concludere la pace con la Francia, non con la Spagna, poiché si tratta di uno Stato papista, ed il Papa mantiene la pace solo finché ne ha voglia.<sup>150</sup>

Il vinto che scrive la storia usa parole ben diverse. Prigioniero degli americani, solo di fronte a se stesso e ai propri errori, Schmitt rivede il concetto chiave del suo pensiero intendendo il nemico non più come avversario irriducibile, da annientare in una battaglia decisiva, bensì come un *simile* con il quale occorre trovare un'intesa e un confine: poiché il nemico è colui che, limitandomi, mi definisce, annientarlo significherebbe annientare me stesso.

Mi domando dunque: 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 riconosce come nemico. In questo reciproco riconoscimento del riconoscimento sta la grandezza del concetto. Esso si attaglia scarsamente a un'epoca di massa con i suoi miti pseudoteologici del nemico. I teologi tendono a definire il nemico come qualcosa che va annientato. Io però sono un giurista e non un teologo.

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

---

149 Id., *Cattolicesimo romano*, cit., pp. 77-78.

150 Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 154.

questione? Solo io stesso. O mio 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. Questa la tensione dialettica che tiene in moto la storia del mondo, e la storia del mondo non è ancora alla fine.

[...] Ci si classifica attraverso il proprio nemico. Ci si inquadra grazie a ciò che si riconosce come nemico. Cattivi sono certamente gli annientatori che si giustificano adducendo che gli annientatori vanno annientati. Ma ogni annientamento non è che un autoannientamento. [...]

*Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt.*<sup>151</sup>

Lo scarto fra i due momenti della riflessione di Schmitt si può misurare anche nella scelta di un nuovo caso paradigmatico in cui individuare «l'autonomia delle categorie del politico», «le categorie politiche [...] nella loro purezza»: al posto del rivoluzionario puritano Cromwell (uomo delle guerre di religione, portatore di una concezione “pseudoteologica” del nemico) l'ufficiale prussiano Clausewitz (teorico della «guerra come prosecuzione della politica» ed esponente idealtipico dello *jus publicum europaeum*).<sup>152</sup>

Schmitt afferma la necessità di uno «spazio libero» in cui dare sfogo all'ostilità assoluta.<sup>153</sup> Una volta esauriti gli spazi aperti, sfondate le vecchie delimitazioni

---

151 «Il nemico è la forma della nostra domanda» (Id., *Ex captivitate salus*, cit., pp. 91-92).

152 Cfr. Id., *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, «Der Staat», vol. VI, n. 4, 1967, tr. it. *Clausewitz come pensatore politico*, «Rivista di politica», vol. I, n. 1, 2010, pp. 109-110. Nell'edizione definitiva de *Il concetto di 'politico'* (1963) Schmitt tenta di “retrodatare” la sua concezione matura del nemico (cfr. Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., in particolare p. 120, n. 25; pp. 139-140). Stando al testo del 1932, resta però una contraddizione vistosa. A p. 120 si legge: «tali guerre sono necessariamente particolarmente intensive e disumane poiché, *superando il 'politico'*, squalificano il nemico anche sotto il profilo morale come sotto tutti gli altri profili e lo trasformano in un mostro disumano che non può essere solo sconfitto ma dev'essere definitivamente *distrutto, cioè non deve essere più soltanto un nemico da ricacciare nei suoi confini*»; a p. 154, però, l'ostilità di Cromwell verso la Spagna è presentata come uno dei «punti più alti della grande politica» (fra l'altro, in Id., *Cattolicesimo romano*, cit., p. 8, quella di Cromwell era definita invece «rabbia demoniaca»). Non si capisce se questo caso sia assunto come *archetipo* del politico, o se ne rappresenti piuttosto il *superamento*. E quando parla di guerre «particolarmente intensive e disumane», Schmitt sta semplicemente indicando una possibilità estrema del politico, o la sta (già nel 1932) indicando come una possibilità *da rifiutare* in quanto inumana? (Cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., pp. 33-36). Per ammissione di Schmitt, la confusione fra i diversi tipi di inimicizia è proprio ciò che rende necessaria, nell'anno della ripubblicazione de *Il concetto di 'politico'*, la sua “integrazione” rappresentata da *Teoria del partigiano* (cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 98-99).

153 C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 54 (5.11.1947).

spaziali e travolto il *nomos* che su di esse si reggeva,

la sola questione interessante concerne la situazione: siamo ancora in grado di misurare, di trovare metri di misura, non misure vecchie, ormai scadute, ma attuali, più adatte a circostanze e situazioni? *Eureka*, ho trovato: è il nemico. Non è bene che l'uomo non abbia nemici. Guai a chi non ha nemici, poiché il giorno del giudizio egli sarà il nemico di se stesso.<sup>154</sup>

Sebbene sia stato interpretato come indizio della persistenza di un “primato dell'inimicizia” e di una sua concezione “provvidenziale”,<sup>155</sup> il «guai a chi non ha nemici» assume un significato chiaro se letto nel contesto delle riflessioni su un nuovo *nomos* che deve sorgere dalle ceneri del vecchio. Che il nemico rappresenti il nuovo metro di misura non significa che Schmitt, non pago di due guerre mondiali, spera in una continuazione del conflitto a garanzia della «serietà della vita». Il punto è che un'inimicizia messa in forma è la sola alternativa a una pretesa unità del mondo che, dietro la retorica di «pace e sicurezza», nasconde il germe di un'ostilità ancora più radicale, nichilistica e distruttiva. Prendere il nemico come misura significa anche dare *una misura all'inimicizia*, tentando – nell'epoca della tecnica scatenata e della «lotta per il dominio della terra»<sup>156</sup> – di realizzare di nuovo una limitazione della guerra, ciò che era stato il maggior successo del diritto e della politica in età moderna. È relativamente all'obiettivo di una moderazione del conflitto – non per una presunta anglofobia, né per l'esigenza di avere un nemico purché sia – che la concezione politica americana, informata dall'universalismo e dall'umanitarismo wilsoniani, rappresenta per Schmitt un ostacolo al sorgere di nuove misure.

Che l'America sia un'inquietante personificazione del nemico come «Altro» e come «fratello», suggerisce che Schmitt vi intraveda un'immagine rovesciata non soltanto del destino dell'Europa, ma anche del destino della Germania e della sua personale disavventura politica. Al nuovo mondo come riflesso del vecchio si è già accennato, sottolineando come il primo abbia «posto dialetticamente in questione»<sup>157</sup>

---

154 *Ivi*, pp. 204-205 (6.5.1948); cfr. *Id.*, *Ex captivitate salus*, cit., p. 93.

155 Cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., pp. 76-77.

156 C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 432 (28.8.1950).

157 *Id.*, *Il nomos della terra*, cit., p. 83.

il secondo, ribaltando completamente il rapporto tra i due continenti nel giro di quattro secoli. Da «libera zona di lotta» nel senso hobbesiano, che permetteva di delimitare una «sfera della pace e dell'ordine»,<sup>158</sup> l'America diventa in un primo momento un'isola di pace desiderosa di tenere a distanza la vecchia e corrotta Europa. È l'epoca di Thomas Jefferson e delle sue dichiarazioni di autoisolamento (1812).

«[...] Se la nostra forza ci permetterà di imporre una legge al nostro emisfero, questa dovrebbe consistere nel fatto che il meridiano che passa in mezzo all'Oceano Atlantico formerà la linea di demarcazione tra la guerra e la pace, al di qua della quale non si dovrà intraprendere alcuna ostilità e il leone e l'agnello vivranno in pace l'uno accanto all'altro». Risuona qui ancora qualche eco del carattere che è proprio a una linea di amicizia. Solo che l'America non è più «libera» nel senso dei secoli XVI e XVII e non è più un teatro di lotte indiscriminate, ma è al contrario una zona di pace, mentre il resto del mondo è teatro di guerra, anche se di una guerra di altri, dalla quale l'America si tiene fondamentalmente lontana. Quello che era tipico delle vecchie linee di amicizia, il loro senso e carattere agonale, sembra rovesciarsi nel suo contrario. Diceva Jefferson nel 1820: «Non è lontano il giorno in cui esigeremo formalmente che nell'oceano vi sia un meridiano che separi i due emisferi, al di qua del quale nessun europeo potrà mai sparare un colpo, così come nessun americano potrà farlo al di là di esso».<sup>159</sup>

In armonia con la convinzione religiosa dei suoi fondatori, l'America si trasforma da campo di lotta a terra di elezione. Il suo carattere di libertà e di «stato di natura» viene inteso in un modo nuovo, nell'accezione di Rousseau piuttosto che in quella di Hobbes, «come territorio ancora incontaminato dalla corruzione dell'Europa ipercivilizzata. [...] L'America diventò così una seconda volta, per la coscienza europea, lo spazio della libertà e della naturalezza, questa volta però con un contenuto positivo».<sup>160</sup> Proclamandosi erede della missione civilizzatrice europea, il nuovo mondo sposta il baricentro del diritto internazionale e vi introduce uno status

---

158 *Ivi*, p. 98.

159 *Ivi*, pp. 377-378. Cfr. *Id.*, *Cambio di struttura*, cit., pp. 281-282.

160 *Id.*, *Il nomos della terra*, cit., p. 379.

territoriale fino ad allora sconosciuto: lo *jus publicum europaeum* distingueva il territorio statale e quello libero, le colonie e i protettorati, ma non un suolo sacro ed eletto da Dio. Anche il rapporto normalità-eccezione è invertito: «il senso vero e proprio di questa linea dell'elezione sta [...] nel fatto che solo sul suolo americano sono date le condizioni che rendono possibili come situazione normale atteggiamenti sensati e *habits*, il diritto e la pace. Nella vecchia Europa, dove domina uno stato di illibertà anche un uomo per natura e per carattere buono e onesto può diventare criminale e violare le leggi. [...] La convinzione profonda [era] che l'America si trovasse in una situazione normale e pacificata e l'Europa, per contro, in uno stato abnorme e ostile», rispetto al quale gli Stati Uniti stabilivano «una sorta di linea di quarantena».<sup>161</sup> Ma il rovesciamento dei ruoli si compie pienamente nel Novecento, con il passaggio decisivo dall'isolazionismo al paninterventismo, quando l'America mette – insieme alla forza militare – tutta la sua pretesa superiorità morale sul piatto della bilancia delle relazioni internazionali, e si trasforma in arbitro del mondo proclamandosi garante di valori universalistico-umanitari. Se già in occasione della conferenza sul Congo gli Stati Uniti avevano iniziato a portare «confusione», con la conferenza di Parigi essi sono i principali artefici del sovvertimento per cui non è più l'Europa a decidere sul mondo, ma il mondo a decidere sull'Europa: i ruoli sono invertiti, la Nemesis è compiuta.

Vi sono poi elementi che permettono di vedere nei due grandi nemici del XX secolo, Germania e Stati Uniti, due vicende in qualche modo speculari. Uno è il tema dell'«oscillazione»: a restare in sospenso fra le opposte possibilità non è soltanto l'America, che – tanto in senso spaziale, quanto in un senso più genericamente spirituale – sembra strutturalmente incapace di chiusura e di decisione, sempre orientata verso l'apertura e l'indeterminatezza; a partire da una condizione del tutto diversa anche la Germania, stretta al centro dell'Europa in uno spazio piccolo ma «spiritualmente non delimitato e non delimitabile», porta in sé una lacerazione insanabile.

---

161 *Ivi*, pp. 380-381.

La Germania non ha mai seguito una direzione univoca e unitaria, né poteva farlo, non potendo assoggettarsi ad alcuna delle problematiche che l'hanno compenetrata dall'esterno. È qui il segreto della sua debolezza e della sua superiorità. In conseguenza dell'irrisolta lotta tra cattolicesimo e protestantesimo, lo spirito tedesco è rimasto aperto, sviluppando in questo suo oscillare una grande tradizione della ricerca più radicale e del criticismo più ardito.<sup>162</sup>

Benché questo spunto non sia ripreso successivamente ne *Il nomos della terra*, Germania e Stati Uniti hanno un destino comune anche rispetto alla dissoluzione dello *jus publicum europaeum*: le forze che lo travolgono provengono anzitutto da occidente, ma nel saggio del 1939 sul concetto di *Reich* Schmitt riconduce all'unificazione tedesca la fine dell'equilibrio europeo.

Esso poteva propriamente funzionare solo se qui [nell'Europa centrale] ci si poteva servire l'uno contro l'altro dei numerosi medi e piccoli Stati. La gran quantità di Stati tedeschi ed italiani del XVIII e XIX secolo – come Clausewitz dice chiaramente – venivano gettati come piccoli e medi pesi di equilibrio fra le grandi potenze ora da questo ora dall'altro piatto della bilancia. Un forte potere politico nel centro Europa doveva necessariamente distruggere un diritto internazionale così elaboratamente costruito. I giuristi di un simile diritto internazionale potevano perciò sostenere, ed anche in molti casi crederci realmente, che la guerra mondiale 1914-18 rivolta contro una forte Germania era una guerra del diritto internazionale stesso, e l'apparente annientamento del potere politico della Germania nell'anno 1918 “la vittoria del diritto internazionale sulla forza bruta”.<sup>163</sup>

Il diritto interstatale classico è quindi scardinato non soltanto dal mare – con l'ascesa dell'«isola maggiore» al posto della potenza britannica – ma anche da terra. Non soltanto dalle ambizioni espansionistiche degli Stati Uniti nell'emisfero occidentale, ma anche da quelle della Prussia, «l'unica grande potenza che fosse soltanto uno Stato» e che potesse ingrandirsi «solo alle spese dei suoi vicini, già appartenenti alla comunità dei popoli europei di diritto internazionale. Per tal via fu

---

162 Id., *Ex captivitate salus*, cit., p. 19. Su questo, cfr. l'accenno al poema *Deutschland ist Hamlet* di Ferdinand Freiligrath in Id., *Amleto o Ecuba*, cit., pp. 97-98.

163 C. Schmitt, *Concetto di Reich*, cit., p. 514.

facile dipingere la Prussia come disturbatrice della pace e come un brutale Stato imperialistico, benché il suo spazio fosse assai piccolo e modesto in confronto a quello degli altri imperi». <sup>164</sup> Così pure nell'evoluzione verso la guerra totale, Germania e Stati Uniti partono da circostanze radicalmente diverse ma convergono verso uno stesso destino: «la tipica guerra di gabinetto del XVIII secolo era una guerra consapevolmente parziale in linea di principio; [...] ma dal lato della Prussia la guerra dei sette anni di Federico il Grande tuttavia in rapporto con gli sforzi delle altre potenze fu una guerra proporzionalmente totale. Qui si mostrava già una situazione tipica della Germania: che uno Stato tedesco è costretto dalle sfavorevoli condizioni geografiche e da coalizioni straniere ad impegnare le sue forze in misura maggiore rispetto alle dimensioni dei suoi più fortunati e più agiati vicini». <sup>165</sup> Quella che nel caso degli anglosassoni si presenta come una posizione aggressiva, legata alla concezione marittima dell'ostilità, per i tedeschi è un'esigenza difensiva dovuta a ragioni spaziali, alla mancanza di uno sbocco sull'oceano e all'impossibilità di ritagliarsi un posto nella storia mondiale senza mandare in frantumi l'ordine internazionale preesistente. Così «non manca di logica» – anche se naturalmente si tratta della logica nichilistica del non-riconoscimento – «il fatto che i vincitori della seconda guerra mondiale, e in primo luogo Stati Uniti e Unione Sovietica, dopo aver messo al bando la guerra-duello del diritto internazionale europeo classico proscrivessero e annientassero, dopo la comune vittoria sulla Germania, anche lo Stato prussiano». <sup>166</sup>

Tra le figure dell'alterità Schmitt colloca, in alcuni dei passaggi più sgradevoli della sua opera, la figura dell'«ebreo». Su ragioni e manifestazioni del suo antisemitismo si è già scritto molto <sup>167</sup> e non occorre ritornare. Come rileva Jacob Taubes, già prima dell'adesione al nazismo, un «antigiudaismo costitutivo» fa parte del retroterra culturale di Schmitt in quanto «pensatore con un profondo senso cattolico», perché «la Chiesa esiste solo a partire dal presupposto che gli ebrei, in

---

164 Id., *Il concetto imperiale*, cit., pp. 208-209.

165 Id., *Nemico totale, guerra totale, Stato totale*, cit., pp. 390-391.

166 Id., *Teoria del partigiano*, cit., p. 58.

167 Si vedano ad esempio R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden: eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp, Frankfurt 2000; Y. Zarka, *Un Détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, PUF, Paris 2005, tr. it. *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt: la giustificazione delle leggi di Norimberga del 15 settembre 1935*, Il Melangolo, Genova 2005.

quanto popolo scelto da Dio, non sono diventati credenti nel Signore». <sup>168</sup> Essi sono un caso esemplare dell'Altro che è al tempo stesso fratello e nemico: un eterno nemico che pure è il *limite*, indispensabile alla definizione della mia identità. Simbolo dello sradicamento per eccellenza, additato nel saggio su Hobbes come principale artefice della dissoluzione liberale del Leviatano e della sua distruzione “dall'interno”, <sup>169</sup> lo spirito ebraico si sovrappone a quello americano nelle pagine del *Glossario*, dove Schmitt si descrive vittima della persecuzione e della vendetta degli emigrati.

In America c'è dunque ora un potente impero che occupa e domina noi europei. Quale cittadino della Germania occupata, dominata e totalmente sconfitta, ho avuto a che fare con il potere del potente impero americano. Sono stato arrestato, privato della mia proprietà più intima, la mia biblioteca, rinchiuso in cella con criminali comuni, per farla breve: sono finito nelle mani del potente impero americano. Ero curioso di conoscere i miei nuovi signori. Ma fino a oggi, per cinque anni, non ho mai parlato con un americano, bensì solo con ebrei tedeschi, con i signori Löwenstein e Flechtheim, e con altri che non mi giungevano affatto nuovi e che anzi conoscevo già da tempo. Un signore del mondo quanto mai strano, questo povero *yankee*, così alla moda con i suoi vecchi ebrei. Non ho avuto a che fare né con indiani o puritani, né con messicani, né con aztechi o incas, ma sempre e solo con ebrei tedeschi o austriaci. Signori del mondo quanto mai originali. Forze ordinatrici globali alla Truman, cioè alla Roosevelt. Morgenthau-Löwenstein-Ebenstein. <sup>170</sup>

Il nemico in senso teologico e quello in senso politico vengono così a coincidere in uno dei consueti giochi di *complexio oppositorum*: «i popoli molto giovani, privi di storia, e l'antichissimo popolo ebraico, sovraccarico di storia, si incontrano in questo punto, nello zelo della criminalizzazione». <sup>171</sup>

Un ultimo elemento – che si può qui proporre come semplice suggestione – è legato alla «concezione cristiana della storia» incentrata sulle figure del *katéchon* e dell'Anticristo, in cui l'America occupa – come si è visto – una posizione oscillante.

---

168 J. Taubes, *In divergente accordo*, cit., p. 61; cfr. *ivi*, p. 68.

169 Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano*, cit., pp. 94-96.

170 Id., *Glossario*, cit., p. 367 (17.8.1949).

171 *Ivi*, p. 399 (29.12.1949).



Sulla scia di un lavoro di August Strobel del 1961, Schmitt mette *II Tessalonicesi 2*, 6-7 in relazione con il passo veterotestamentario di *Abacuc 2*. È forse impossibile ricostruire con precisione le sue riflessioni in proposito,<sup>172</sup> ma è verosimile che nella visione profetica egli trovasse un parallelo con la vicenda tedesca (e quindi anche con la sua esperienza personale). La raccolta del materiale sul *katéchon* deve essere ormai a un livello avanzato all'inizio degli anni Cinquanta (nel carteggio con Blumenberg si parla di una conferenza prevista per il maggio del 1952<sup>173</sup>), quando è ancora fresco il ricordo della prigionia. Nel 1949 Karl Löwith ha pubblicato *Significato e fine della storia*, cui l'anno successivo Schmitt replica sostenendo la possibilità per il cristianesimo di pensare storicamente.<sup>174</sup> Nel 1950 pubblica anche il suo ultimo capolavoro, *Il nomos della terra*, concluso con l'auspicio che dalla catastrofe del *nomos* precedente possano sorgere nuovo ordine e nuove misure. Il tema del significato della storia si intreccia con il tentativo da parte di Schmitt di dare un senso alla sua vicenda personale, come suggerito dai richiami all'«Epimeteo cristiano» di Konrad Weiß.<sup>175</sup> Entrambe si collocano nella prospettiva più ampia di una storia della salvezza, i cui passaggi vengono compresi soltanto con tragico ritardo. Su questo sfondo bisogna immaginare, nel decennio successivo, Schmitt lettore di *Abacuc 2*.

«È una visione che attesta un termine, parla di una scadenza e non mentisce; se indugia, attendila, perché certo verrà e non tarderà». Ecco, soccombe colui che non ha l'animo retto, mentre il giusto vivrà per la sua fede. La ricchezza rende malvagi; il superbo non sussisterà; spalanca come gli inferi le sue fauci e, come la morte, non si sazia, attira a sé tutti i popoli, raduna per sé tutte le genti. Forse che tutti non lo canzoneranno, non faranno motteggi per lui? Diranno: Guai a chi accumula ciò che non è suo [...]. Forse che non sorgeranno a un tratto

172 Cfr. A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem: auf Grund der spätjüdischchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 ff.*, Brill, Köln 1961; H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, cit., pp. VI-VII, 89-91.

173 Cfr. H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, cit., p. 89.

174 C. Schmitt, *Tre possibilità di un'immagine*, cit.

175 Scrive Schmitt in *Glossario*, cit., p. 160 (13.3.1948): «sento che questo è uno di quei momenti della mia vita in cui il lato personale, privato, e quello generale, universale, di ogni accadimento vengono a coincidere, e in cui l'ombra disponente di Dio sfiora la mia piccola vita singola». Cfr. *ivi*, pp. 95 (22.12.1947), 117 (16.1.1948), 277 (16.9.1948), 297 (20.12.1948); Id., *Ex captivitate salus*, cit., pp. 14, 33, 55; M. Geniale, *Un paradigma teologico-politico: Katéchon ed Epimeteo cristiano, «Heliopolis»*, vol. VII, nn. 1-2, 2009.

i tuoi creditori, non si sveglieranno i tuoi esattori e tu diventerai la loro preda? Poiché tu hai spogliato molte genti, gli altri popoli spoglieranno te, a causa del sangue umano versato, della violenza fatta alla regione, alla città e ai suoi abitanti. Guai a chi è avido di lucro, sventura per la sua casa, per mettere il nido in luogo alto, e sfuggire alla stretta della sventura. Hai decretato il disonore alla tua casa; hai soppresso popoli numerosi, hai fatto del male contro te stesso. [...] Guai a chi costruisce una città sul sangue e fonda un castello sull'iniquità.

La profezia parla di «un termine», ciò che nel secondo dopoguerra rappresenta il vero e proprio centro del pensiero di Schmitt: «la storia è un pensare a termine [*Fristendenken*]», il suo «senso oscuro» è qualcosa che si dispiega nella contemplazione degli eventi compiuti che ruotano intorno a «un'immagine ideale».<sup>176</sup> Nella vicenda dell'oppressore che per punizione viene consegnato ai suoi nemici è facile leggere il destino della Germania, ma – con il consueto rispecchiamento e rovesciamento dei ruoli – allo stesso destino sembra andare incontro il nuovo oppressore (una figura in cui si fondono l'America e l'ebreo, come si è visto), che tratta il mondo intero come «preda».<sup>177</sup> *Abacuc 2* è il racconto di una Nemesi storica, di una giustizia distributiva che ripristina l'equilibrio infranto tributando a ciascuno il suo (*némesis* deriva da *némo*, la stessa radice di *nómos*). Nel procedere della storia verso il proprio termine, i ruoli di freno e di acceleratore sono reversibili e – come Schmitt ha imparato a sue spese – non sempre chiari: sempre deve esservi un *katéchon*, ma non sempre è facile distinguerlo dal suo contrario.<sup>178</sup>

---

176 J. Taubes, *In divergente accordo*, cit., p. 70; C. Schmitt, *Tre possibilità di un'immagine*, cit., p. 112.

177 Cfr. *Abacuc 2, 7*. L'interpretazione del rapporto fra la Germania e gli ebrei in termini di Nemesi storica emerge chiaramente in C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 65 (19.11.1947): «davanti a Dio tutto il futuro è già stato, e ciò che percepiamo come presente è simile alla luce di una stella lontana estintasi già da tempo: una luce che prosegue il corso, sebbene la sorgente luminosa si sia esaurita. La giustizia dell'ordinamento cosmico divino consiste nel fatto che essa ignora ciò che noi percepiamo come nostro presente. *Quando Dio permise che centinaia di migliaia di ebrei fossero uccisi, egli vedeva nel contempo già la vendetta che essi si sarebbero presi sulla Germania*; e i vendicatori e ultori che egli vede oggi, gli uomini li vedranno in un altro imprevedibile presente. La meccanica del rovesciamento di giorno e notte, chiaro e scuro, solido e liquido, ecc., raggiunge il massimo di astrazione nella contrapposizione fra ieri e domani: il passato sarebbe immutabile e rigidamente chiuso, il futuro, invece, infinitamente indeterminato, addirittura vuoto. Questa meccanica è così meccanicamente discutibile da essere necessariamente errata. Che cosa ne consegue? Il futuro non è aperto e il passato non è chiuso; il passato non è pieno e il futuro non è vuoto» (corsivo mio). Cfr. anche *ivi*, pp. 307 (15.2.1949), 335-336 (1.5.1949).

178 Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 91 (19.12.1947).

Nel pensiero di Schmitt, riflessione storica e suggestione simbolica si intrecciano senza necessariamente confondersi. Più che un fondamento, il tema del *katéchon* rappresenta lo sfondo dell'ambiziosa ricostruzione storico-giuridica de *Il nomos della terra*,<sup>179</sup> e forse il suo “sfondamento” su una dimensione trascendente che si lascia sempre supporre ma mai cogliere: la storia per Schmitt ruota intorno a un'immagine ideale, a cui rinvia di continuo come a qualcosa di ulteriore e di eccedente. Così non si può partire da un piano “puramente storico” senza essere rimandati alla misteriosa storia della salvezza, alla riflessione escatologica sul *katéchon* e l'Anticristo, sui fratelli-nemici e sulla «tensione dialettica che tiene in moto la storia del mondo». Una storia che procede di mistero in mistero e di catastrofe in catastrofe ma che, nonostante tutto, non è ancora alla fine.

---

179 Di diversa opinione M. Koskenniemi, *International Law as Political Theology: How to Read Nomos der Erde?*, «Constellations», vol. XI, n. 4, 2004, e N. Guilhot, *American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory*, «Constellations», vol. XVII, n. 2, 2010. Sia Koskenniemi sia Guilhot danno per acquisita la controversa interpretazione del rapporto fondativo tra teologia e politica proposta da Heinrich Meier (cfr. *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit.; Id., *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Metzlersche Verlag, Stuttgart 1994, tr. it. *La lezione di Carl Schmitt*, Cantagalli, Siena 2014), e la estendono a *Il nomos della terra* (che Meier aveva invece lasciato da parte). D'altra parte, se ci si attiene al testo, *Il nomos della terra* non sembra esibire alcun fondamento teologico, né esplicito né sottinteso. Come ha scritto un commentatore, Schmitt «è già abbastanza proteiforme; leggerlo in filigrana serve solo a ritardarne la comprensione» (G. Balakrishnan, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, London 2000, p. 8, traduzione mia). A mio avviso non è casuale il fatto che le ricostruzioni storico-giuridiche (*Il nomos della terra*, *Teoria del partigiano*) siano distinte e autonome dalle riflessioni “teologiche” sul senso della storia (la recensione al testo di Löwith, *Ex captivitate salues* e le annotazioni del *Glossario*): le prime rimandano alle seconde, senza però dipendere da esse.

## Capitolo II

### *Damnatio memoriae*

#### **Dialoghi nascosti, dialoghi interrotti, dialoghi mancati**

Dal momento che l'amicizia è incompatibile con la verità, fecondo è soltanto il dialogo muto con i nostri nemici.

E. M. Cioran, *Squartamento*

La fortuna del pensiero di Schmitt negli Stati Uniti ha una storia piuttosto recente: a prima vista, sembra che la sua “scoperta” risalga al lavoro di pochi autori isolati negli anni Settanta, e che dia avvio a un'estesa riflessione critica soprattutto grazie alla rivista «Telos»; dagli anni Novanta, le attenzioni del mondo accademico americano sull'ex *Kronjurist* di Hitler si moltiplicano in modo esponenziale, fino a far parlare di una vera e propria *Schmitt renaissance*.<sup>1</sup> In realtà una prima ricezione risale agli anni Trenta e ha due caratteristiche fondamentali: è un prodotto d'importazione, perché dipende dall'emigrazione di autori europei, ed è prevalentemente “sotterranea”; Schmitt diventa molto presto qualcuno con cui non è bene avere debiti intellettuali, per la semplice ragione che si è messo al servizio dello stesso regime che ha costretto all'esilio molti di quegli autori emigrati. A partire dal decennio che precede la seconda guerra mondiale, iniziano a fare carriera nelle università americane studiosi che si sono formati in un ambiente in cui era difficile non fare i conti con Schmitt: lo si poteva criticare (come Hans Kelsen, suo grande

---

<sup>1</sup> La ricostruzione della ricezione di Schmitt in America negli ultimi decenni sarà oggetto dell'ultimo capitolo.

avversario negli anni della crisi di Weimar, prima di stabilirsi a Berkeley<sup>2</sup>), ma ignorarlo era difficile. Alcuni di questi autori hanno avuto con lui rapporti intellettuali e personali, ne hanno condiviso certi orientamenti teorici, ma ora fanno il possibile per allontanarsene. Nell'elenco figurano personaggi che avranno una discreta fortuna accademica: stabilitosi all'Università cattolica di Notre Dame nell'Indiana, Waldemar Gurian (allievo prediletto ai tempi di Bonn) fonderà la «Review of Politics», dando un contributo allo sviluppo delle scienze politiche e alla nascita delle *International Relations* (IR) come disciplina autonoma; in questi due ambiti, ricopriranno un ruolo di “padri fondatori” rispettivamente Carl Joachim Friedrich a Harvard e Hans Morgenthau a Chicago; sempre a Chicago, raggiungerà il successo il filosofo Leo Strauss. Considerato che a Schmitt sono stati accostati anche i nomi di Joseph Schumpeter e Friedrich August von Hayek, il quadro si presenta decisamente ampio: è stato scritto che «il fantasma di Carl Schmitt infesta il dibattito politico e giuridico non solo in Europa, ma anche negli Stati Uniti contemporanei»;<sup>3</sup> e ancora, che «ci sono chiare linee di discendenza da Schmitt in tutte le maggiori componenti del conservatorismo americano contemporaneo: nel conservatorismo culturale attraverso Strauss; nel conservatorismo tecnoeconomico attraverso Hayek; e nel conservatorismo della politica estera attraverso Morgenthau».<sup>4</sup> Sembra quasi che uno spettro si aggiri per l'America, e che l'influenza carsica di Schmitt sia ben più significativa di quella palese.

Che si parli dell'influenza diretta o di quella indiretta, non si può non attribuire un ruolo decisivo alla prima monografia tedesca su Schmitt tradotta in inglese, e dedicata al “dialogo” con uno degli esuli sopra citati: *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”* di Heinrich Meier.<sup>5</sup> Curiosamente, nell'edizione americana il sottotitolo *Zu einem Dialog unter Abwesenden* («su un dialogo tra assenti») è diventato *The Hidden Dialogue* («il dialogo nascosto»), aggiungendo una

---

2 Cfr. ad esempio D. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford, Clarendon 1997; M. Caserta, *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt*, Aracne, Roma 2005.

3 W. Scheuerman, *Carl Schmitt. The End of Law*, Rowman & Littlefield, Boston 1999, p. 1 (traduzione mia).

4 J. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 304 (traduzione mia).

5 H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”*, cit., tr. in *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, University of Chicago Press, Chicago 1995.

sfumatura di mistero e quasi di complotto che era probabilmente estranea alle intenzioni dell'autore. Tra le conseguenze deteriori di questo scivolamento semantico, si registra negli anni Duemila un gran numero di pubblicazioni sul presunto contrabbando di idee naziste in America, che gli ideologi neoconservatori avrebbero ricavato da Schmitt (attraverso la mediazione del suo complice Strauss) e messo in pratica, grazie al loro ruolo di consiglieri occulti dell'amministrazione Bush junior. C'è poi una tendenza meno stravagante, ma pur sempre filologicamente dubbia, ad estendere l'applicazione della categoria «hidden dialogue» a pensatori che presentano convergenze teoriche alquanto vaghe: sono stati ipotizzati dialoghi nascosti con autori legati alla nascita e allo sviluppo del pensiero conservatore negli Stati Uniti del dopoguerra, proponendo interpretazioni interessanti ma carenti di riscontri testuali. Come ha osservato correttamente Joseph Bendersky, «un dialogo [...] implica una qualche comunicazione o scambio di idee. Ma dov'è l'interazione fra questi pensatori? Dove sono le opere, o le parti di opere, in cui discutono e si confrontano?».<sup>6</sup>

Alla luce di un'obiezione così ragionevole, e fatta salva la possibilità che in futuro emergano prove inedite, il rapporto fra Schmitt e gli emigrati si può forse rileggere emendando la tesi dei dialoghi nascosti per sostituirla con quella (meno impegnativa) dei dialoghi *interrotti* e dei dialoghi *mancati*. Nella prima categoria rientrano i rapporti con gli ex allievi ed ex amici (o con quegli studiosi che semplicemente ne hanno incrociato il percorso intellettuale) che dopo il 1933 – pur continuando a leggerlo con interesse – hanno rifiutato di riconoscere Schmitt come interlocutore nel dibattito scientifico. Tra i dialoghi mancati si possono annoverare quelli che non hanno mai avuto luogo per l'indisponibilità di uno dei due potenziali attori: è il caso di Karl Löwith, alla cui concezione della storia Schmitt risponde in un paio di brevi saggi all'inizio degli anni Cinquanta, aspettandosi forse una controreplica che non arrivò mai;<sup>7</sup> ed è soprattutto il caso (cui sarà dedicato il terzo

---

6 J. Bendersky, *The Definite and the Dubious: Carl Schmitt's Influence on Conservative Political and Legal Theory in the US*, «Telos», n. 122, 2002, p. 40 (traduzione mia). Jan-Werner Müller (*A Dangerous Mind*, cit., p. 251, n. 5) parla ironicamente di «una tendenza a costruire sempre più dialoghi nascosti – e di fatto a volte completamente inudibili» (traduzione mia).

7 Il libro di Löwith è *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949, tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010. Alla recensione da

capitolo) di Hannah Arendt, che di Schmitt fu una lettrice *estremamente* attenta, e che alle sue tesi ha voluto replicare silenziosamente (troppo silenziosamente, credo, perché Schmitt potesse rendersene conto).

### 1.1. Un storia di amore-odio: Schmitt e Gurian

Quello con Gurian è un caso paradigmatico di dialogo interrotto: iniziato come rapporto intellettuale e personale nel 1923/24 (in occasione dei seminari tenuti da Schmitt all'Università di Bonn), proseguito dopo il 1928 con una polemica che cresce di intensità fino a raggiungere il culmine nel 1936, e definitivamente chiuso dopo quella data.<sup>8</sup> Quando incontra Schmitt, Gurian è un giovane studioso la cui vita è segnata dagli spostamenti geografici e identitari: ebreo russo per nascita, cattolico tedesco fin dall'infanzia in seguito all'emigrazione e alla conversione della famiglia. Un tratto distintivo della sua riflessione intellettuale sarà proprio l'adozione di una prospettiva cristiano-cattolica, declinata dapprima (anche sotto l'influenza degli scritti schmittiani) in un senso fortemente conservatore, poi con una maggiore apertura verso la democrazia liberale dopo l'arrivo negli Stati Uniti (1937). La relazione maestro-allievo è anche un'amicizia: Gurian è lo studente prediletto, e da parte sua prova per Schmitt un rispetto e un'ammirazione che rasentano l'adorazione. Sul piano scientifico, «le differenze [...] su argomenti quali il parlamentarismo, la teologia politica e il romanticismo erano impercettibili»:<sup>9</sup> da Schmitt, Gurian mutua

---

parte di Schmitt (*Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia*) fa seguito il saggio *L'unità del mondo*, che (in particolare nell'edizione spagnola, più ampia di quella tedesca) riprende il tema della concezione cristiana della storia. Löwith non rispose mai al tentativo di confronto lanciato da Schmitt, ma ne criticò il testo sulla tirannia dei valori (Id., *Die Tyrannie der Werte: Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, tr. it. *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano 2008) in un articolo del 1964 (K. Löwith, *Max Weber und Carl Schmitt*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 27.6.1964). Su questo cfr. H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, cit., pp. 89-92.

8 Per una ricostruzione dei rapporti Schmitt-Gurian, si veda E. Thümmler, *Katholischer Publizist und amerikanischer Politikwissenschaftler*, Nomos, Baden-Baden 2011, pp. 96-122. Cfr. anche H. Hürten, *Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Grünewald, Mainz 1972; R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, Beck, München 2009. Dell'ampia produzione intellettuale di Gurian, il lavoro sul bolscevismo è ad oggi l'unico libro disponibile in traduzione italiana (*Der Bolschewismus. Einführung in Geschichte und Lehre*, Herder & Co., Freiburg 1931, tr. it. *Introduzione al comunismo*, Cappelli, Bologna 1958), ma è di prossima pubblicazione una raccolta di saggi curata da Umberto Lodovici.

9 J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., p. 80. Sul giudizio di Schmitt nei confronti di Gurian, cfr. la

prese di posizione e categorie interpretative, in particolare per quanto riguarda le questioni di diritto pubblico, che Gurian – privo di formazione giuridica – legge «soltanto con gli occhiali schmittiani».<sup>10</sup> L'influenza del maestro gli viene talvolta rinfacciata con intento polemico: quando Gurian stronca i lavori di Hugo Ball e di Ernst Robert Curtius, per tutta risposta questi mettono in dubbio la sua autonomia intellettuale, insinuando che dietro le sue critiche poco benevole ci sia la mano di Schmitt.<sup>11</sup> Il rapporto tra i due conosce alti e bassi, che hanno indotto un biografo di Gurian a parlare di un «amore-odio»; la componente di amore inizia ad esaurirsi probabilmente nel 1927/28, quando i contatti personali si interrompono.<sup>12</sup>

Il voltafaccia con cui Schmitt aderisce al nazismo nel 1933 avrà sorpreso chiunque conoscesse le sue precedenti prese di posizione.<sup>13</sup> Nel caso di Gurian, costretto all'esilio per le sue origini ebraiche, la sorpresa diventa vero e proprio risentimento: il suo sdegno raggiunge il culmine quando l'ex maestro pubblica l'articolo *Der Führer schützt das Recht*, in cui giustifica gli omicidi ordinati dal Führer nella “notte dei lunghi coltelli” (tra le vittime figuravano personaggi appartenenti agli ambienti della destra conservatrice, a cui Schmitt era molto vicino).<sup>14</sup> Tra il 1934 e il 1936, prima sulle pagine della «Schweizerische Rundschau» e quindi nei «Deutsche Briefe», Gurian rivolge critiche molto aspre contro le acrobazie teoriche di Schmitt, accusandolo di aver aderito al

---

lettera di Schmitt a Hugo Ball del 18.11.1924 in H. Ball, *Briefe: 1904-1907*, Wallstein, Göttingen 2003, p. 457.

- 10 E. Thümmeler, *Katholischer Publizist*, cit., p. 102 (traduzione mia). Cfr. *ivi*, pp. 106-109.
- 11 Cfr. *ivi*, pp. 102, 104; R. Mehring, *Carl Schmitt*, cit., p. 175.
- 12 Cfr. H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p. 13; E. Thümmeler, *Katholischer Publizist*, cit., p. 105.
- 13 Sul giudizio di Schmitt nei confronti dei nazisti prima del 1933, cfr. C. Schmitt, *Hugo Preuss: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1930; Id., *Legalität und gleiche Chance politischer Machtgewinnung*, «Deutsches Volkstum», vol. XV, n. 34, 1932; Id., *Der Missbrauch der Legalität*, «Tägliche Rundschau», 19.7.1932; J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 161-229; R. Mehring, *Carl Schmitt*, cit., pp. 281-302; G. Balakrishnan, *The Enemy*, cit., pp. 16-21, 54-55, 117-121.
- 14 Cfr. C. Schmitt, *Der Führer schützt das Recht*, «Deutsche Juristen-Zeitung», vol. XXXIX, n. 15, 1.8.1934, tr. it. *Il Führer protegge il diritto*, in Id., *Posizioni e concetti*, cit. Come sottolinea Bendersky, Schmitt tenta in questa circostanza un difficile esercizio di equilibrio: offrire una legittimazione giuridica dell'epurazione dei vertici delle SA, e allo stesso tempo prendere le distanze dalle «azioni non autorizzate» (come l'assassinio di Kurt von Schleicher e dei collaboratori di Franz von Papen) dichiarando che sarebbero state perseguite. «Benché avesse avallato solamente l'azione contro le SA e si fosse dissociato dagli altri omicidi, il suo articolo sarebbe stato ricordato come una giustificazione degli atroci misfatti del regime hitleriano» (J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., p. 257).



nazionalsocialismo per cinico opportunismo: ne ricorda, fra le altre cose, la poco lusinghiera definizione del nazismo come «isteria organizzata di massa» e l'amicizia con autori ebrei. Fornisce materiale per quella serie di attacchi pubblicati sul giornale delle SS, «Das schwarze Korps», che segneranno la caduta in disgrazia di Schmitt presso il regime; una caduta a cui Gurian «contribuisce così in modo non solo intenzionale, ma anche efficace».<sup>15</sup> Una volta raggiunto il suo scopo, Gurian smette di scrivere dell'ex maestro: negli anni americani non lo nominerà se non per rimproverare chi ne parla di non parlarne abbastanza male.<sup>16</sup> La sua «Review of Politics» è uno dei luoghi di nascita e sviluppo della disciplina delle IR (di cui Gurian stesso definisce metodologia e obiettivi), ma trascura completamente il contributo dato in questo ambito da Schmitt: non una recensione, non una citazione, come se non esistesse (Hans Kohn, che definisce «notevole» *Il nomos della terra*, riesce a citarne tre recensioni senza esplicitare il titolo del testo<sup>17</sup>).

Non si può dire che l'ingombrante figura dell'ex maestro scompaia semplicemente dalla vita del discepolo. Mentre lo ignora in pubblico, in privato

15 E. Thümmeler, *Katholischer Publizist*, cit., p. 99 (traduzione mia). Cfr. P. Müller (pseudonimo di W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung: Zu den Schriften von Carl Schmitt*, «Schweizerische Rundschau», vol. XXXIV, n. 7, 1.10.1934; R. Mehring, *Carl Schmitt*, cit., pp. 378-380; H. Hürten, *Deutsche Briefe 1934-1938: Ein Blatt der katholischen Emigration*, Grünewald, Mainz 1969 (cfr. in particolare vol. I, pp. 52-54); J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 264-266.

16 Nella recensione di un testo sulle origini del nazismo, Gurian scrive che «l'importanza di Carl Schmitt quale ideologo che ha preparato e giustificato il nazionalsocialismo non viene colta; è elencato, non proprio correttamente, tra i membri del *Tatkreis*, un gruppo di giovani ambiziosi e altamente dotati che disperavano della società liberale ma erano troppo intelligenti per aderire al nazionalsocialismo prima della sua vittoria evidente» (W. Gurian, *On National Socialism*, «The Review of Politics», vol. IV, n. 3, 1942, p. 351, traduzione mia). Probabilmente è da intendersi nello stesso senso un'osservazione piuttosto lapidaria su *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932* di Armin Mohler: «le osservazioni su Carl Schmitt sono deludenti» (W. Gurian, *Conservative Revolution in Germany*, «The Review of Politics», vol. XIII, n. 3, 1951, p. 395, traduzione mia). Attribuire a Schmitt le etichette di «ideologo» e di precursore è una forzatura, dal momento che prima del 1933 aveva sostenuto tesi incompatibili con l'ortodossia nazionalsocialista, e che dopo ha dovuto compiere vere e proprie acrobazie teoriche per sembrare un «vero» nazista. Schmitt avrebbe voluto essere ideologo, ma a ben vedere gli riuscì soltanto (e nemmeno del tutto) di adattarsi all'ideologia (cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 839-863).

17 Cfr. H. Kohn, *Re-Thinking Recent German History*, «The Review of Politics», vol. XIV, n. 3, 1952, p. 329, n. 10: «la ricomparsa di Carl Schmitt nel 1950 è certamente notevole [remarkable]. Si vedano Friedrich August von der Heydte, *Hochland*, XLIII, 3, 288-294; Hans Barth sulla *Neue Zürcher Zeitung*, June 9, 1951; Eduard Rosenbaum su *Rheinischer Merkur*, nov. 25, 1950» (traduzione mia). Sulla nascita delle IR come disciplina autonoma, cfr. W. Gurian, *On the Study of International Relations*, «The Review of Politics», vol. VIII, n. 3, 1946.

Gurian continua a seguirne attentamente il lavoro: nel 1938 segnala a Friedrich l'uscita del saggio schmittiano su Hobbes; nel 1945 vuole acquistare, tramite un soldato americano di stanza a Berlino, tutte le pubblicazioni di Schmitt successive al 1939; cerca notizie su di lui in occasione dei suoi viaggi in Europa alla fine degli anni Quaranta; nel 1952 chiede all'amica Arendt di procurargli una recensione de *Il nomos della terra*.<sup>18</sup>

Anche per Schmitt il rapporto con Gurian lascia qualcosa in sospeso al di là del rancore (in un'annotazione del *Glossario* lo definisce «un ladrone»<sup>19</sup>). È difficile – e comunque non necessario in questa sede – stabilire se Schmitt si sia mai davvero pentito, o se sul senso di colpa abbia sempre prevalso la tendenza all'autocommiserazione (e all'autoassoluzione): le invettive contro gli intellettuali tedeschi emigrati<sup>20</sup> rafforzano la seconda ipotesi, ma nella figura dell'ex amico che l'aveva smascherato nei *Deutsche Briefe* deve vedere un riflesso della propria cattiva coscienza. Così si può forse spiegare l'allusione criptica contenuta in una lettera del 1951 ad Armin Mohler:

Sie fragen mich nach Waldemar Gurian. Er gehörte 1924-1928 zu einem Kreis junger Leute, die mir nahestanden. 1928 hat er sich voller Hass von mir getrennt, plötzlich und in einem unerwarteten, aber offensichtlich aus der Tiefe seines Wesens kommenden Ausbruch. 1933 ist er emigriert und hat immer eifrig Material gegen mich gesammelt und verbreitet. [...] Gurian hat ein großes Institut an einer katholischen Universität in Indianapolis, eine Zeitschrift für Politik etc. Sehen Sie ihn sich an, er sucht wohl neues Material über mich, soweit er sich noch oder wieder für mich interessiert. [...] Kurz, sagen Sie ihm, ich wäre ein christlicher Epimetheus und er, Gurian, als Christ müsste doch wissen, was das ist.<sup>21</sup>

18 Cfr. la lettera di Gurian a Friedrich del 12.10.1938 in *Correspondence, 1925-1952*, HUGFP 17.6, box 18, «Papers of Carl J. Friedrich», Pusey Library, Harvard University Archive, Cambridge, MA; lettera di Gurian a James Newman dell'11.8.1945 in «James E. Newman Papers (ZCD)», University of Notre Dame Archives, Notre Dame, IN; lettera di Karl Thieme a Gurian del 18.10.1946 citata in E. Thümmler, *Katholischer Publizist*, cit., p. 100, n. 462; lettera di Gurian ad Arendt del 25.2.1952 in *Correspondence, General, 1938-1976*, «Hannah Arendt Papers», Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.

19 C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 123 (22.1.1948).

20 Cfr. *ivi*, pp. 351-352 (4.7.1949).

21 «Mi chiede di Waldemar Gurian. Nel 1924-1928 ha fatto parte di una cerchia di giovani che mi erano vicini. Nel 1928 si è allontanato da me pieno di odio, brusco e inatteso, ma evidentemente scaturito dal profondo del suo essere. Nel 1933 è emigrato e ha sempre raccolto

In un libro del 1936, Gurian aveva raffigurato il nazismo attraverso l'immagine dell'Anticristo di Solov'ëv, un nemico ancora più insidioso del bolscevismo russo apertamente ateo, perché assumeva «Formeln und Formen [formule e forme]» della Chiesa per distruggerla. La Germania era così diventata «das grosse geistige Schlachtfeld der ganzen Welt [il grande campo di battaglia spirituale del mondo intero]», in una sorta di scontro apocalittico in cui il rischio maggiore per la Chiesa era quello di non saper riconoscere con chiarezza il proprio nemico. «Manchen noch erscheint diese Wirklichkeit als eine christliche oder mindestens mit dem Christentum zu vereinbarende [...]. Wenn die Kirchen diese Wirklichkeit nicht mit Namen nennen, sondern wie bisher zu ihrem christlich getarnten Unrecht schweigen, wirkt sie nur als ein “politische Regime”, über das man ebenso streiten kann wie etwa über Monarchie oder Republik».<sup>22</sup> Gurian concludeva immaginando che il silenzio della Chiesa potesse avere «einen providentiellen Sinn [un senso provvidenziale]»: di preparare una nuova fase, in cui i cristiani prendessero atto di vivere «in einer heidnischen Welt – wenn auch einer nachchristlichen [in un mondo pagano – benché post-cristiano]», in cui lo Stato non è più il naturale alleato della Chiesa. «Es ist der strenge Thomist Jacques Maritain, der in seinen Vorträgen von Santander [...] die Lage genau erkannt hat, dass es keine christliche Welt mehr geben wird, sondern nur noch christliche Zellen, die berufen sind, das Königtum Christi so zu repräsentieren, wie es etwa im Mittelalter mit seiner christlichen Oeffentlichkeit das Reich tat».<sup>23</sup>

---

e diffuso zelantemente materiale contro di me. [...] Gurian ha un grande istituto in un'università cattolica a Indianapolis [in realtà a Notre Dame, nell'Indiana], una rivista di politica etc. Lo osservi bene, probabilmente cerca nuovo materiale su di me, per quanto ancora gli interessa di me. [...] In breve, gli dica che io sono un Epimeteo cristiano e lui, Gurian, come cristiano dovrebbe sapere bene che cosa sia» (lettera di Schmitt a Mohler del 21.1.1951 citata in E. Thümmler, *Katholischer Publizist*, cit., p. 100, n. 458).

22 «Ad alcuni questa situazione sembra cristiana, o quanto meno compatibile con il cristianesimo [...]. Se le chiese non riescono a chiamare questa situazione con il suo nome, ma rimangono in silenzio di fronte alla sua ingiustizia finora camuffata da cristianesimo, sembra che sia soltanto un “regime politico”, su cui si può discutere allo stesso modo che su monarchia o repubblica» (W. Gurian, *Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich*, Vita Nova, Luzern 1936, p. 115).

23 «È il rigoroso tomista Jacques Maritain che nelle sue lezioni di Santander ha ben compreso la situazione, che non ci sarà più un mondo cristiano ma solo cellule cristiane, il cui dovere sarà rappresentare il regno di Cristo, così come forse nel Medioevo fece l'Impero con la sua forma pubblica cristiana» (*ivi*, p. 116).

Schmitt non era citato espressamente ma – con il suo passaggio disinvolto dall'apologia del cattolicesimo a quella di Hitler – era indubbiamente una figura emblematica dell'intreccio perverso fra nazismo e cristianesimo; di certo, nella grande battaglia spirituale in corso in Germania, Gurian lo metteva dalla parte dell'Anticristo. Quando Schmitt riflette sul *katéchon*, può darsi che lo faccia anche per rintuzzare questo attacco. Senza entrare nel merito della discussione sulla sincerità della sua fede, quel che conta è che egli abbia *voluto rappresentarsi* – specialmente nell'ultima fase della sua vita – come pensatore cristiano (un cristiano *sui generis*, come appare Hobbes nell'ultima rilettura schmittiana<sup>24</sup>). Il *katéchon* si può considerare parte di questa autointerpretazione, in quanto simbolo del compito del giurista nella catastrofe della modernità: fare il possibile per arginare l'anomia. Il senso del diritto è lo sforzo inesausto di dare un minimo di forma al caos; così Schmitt rileggerà la sua collaborazione con il regime (anche in questo caso, si può lasciare da parte il problema se questa fosse *realmente* la motivazione principale che determinò le sue scelte nel 1933). La nozione di *katéchon*, al di là di alcuni riferimenti occasionali nel 1942, è sviluppata in relazione al diritto nella conferenza *La condizione della scienza giuridica europea* (1943-44) e ne *Il nomos della terra*, dove è identificata proprio con l'Impero medievale<sup>25</sup> (citato da Gurian nel testo del 1936); l'anno successivo Schmitt indirizza a Gurian – tramite Mohler – un “messaggio in codice” dichiarando di essere un «Epimeteo cristiano», come un tentativo di autodifesa di fronte alla requisitoria pronunciata negli anni dal suo ex allievo ed ex amico.

L'ultima battuta (congetturale) di questo dialogo interrotto potrebbe forse suonare così: “l'evo cristiano è segnato dalla lotta millenaria in cui il *katéchon* trattiene il mistero dell'anomia, ritardando la fine dei tempi; quando ho deciso di

---

24 Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 150-152, n. 53; Id., *Il compimento della Riforma*, cit. Schmitt scrive (*Ex Captivitate Salus*, cit., p. 66) di sentire Hobbes «parte della [sua] intimità. Prossim[o], intrinsecamente prossim[o], di una prossimità quotidiana». Cfr. anche Id., *Glossario*, cit., pp. 115 (12.1.1948), 143-148 (20.2.1948), 343 (23.5.1949), 346 (16.6.1949). Sulle diverse fasi dell'interpretazione schmittiana di Hobbes, cfr. C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, ETS, Pisa 2004, pp. 67-119.

25 Cfr. C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Internationaler Universitätsverlag, Tübingen 1950, tr. it. *La condizione della scienza giuridica europea*, Pellicani, Roma 1996, p. 93; Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 42-47.

collaborare con il regime, ero convinto di combattere dalla parte di questa forza frenante. Di fronte alla catastrofe dello Stato moderno, del diritto internazionale di cui lo Stato era portatore, e dunque di uno dei fondamenti della civiltà europea, ho ritenuto che il mio compito di giurista fosse salvare il salvabile: prima del 1933 ho tentato di tenere in piedi la Repubblica di Weimar, quando il normativismo ottuso dei liberali la stava mettendo nelle mani di Hitler; una volta che alla legalità di Weimar è subentrato il nuovo regime, che rappresentava allora l'autorità legalmente costituita, ho provato a limitarne la furia nichilistica. Ero convinto che, dirigendo i nazisti dall'alto della mia infinita superiorità intellettuale, potessi favorire la nascita di un nuovo ordinamento dalle ceneri del vecchio. Ho sbagliato: mi sono schierato non con le forze che *trattenevano*, bensì con quelle che *acceleravano* la dissoluzione; ma l'ho capito in ritardo. Se mi sono messo al servizio dell'Anticristo l'ho fatto inconsapevolmente, per l'incapacità di penetrare le vie oscure della Provvidenza: il mio è il caso brutto, indegno e tuttavia autentico, di un Epimeteo cristiano". Si tratta ovviamente di una ricostruzione ipotetica.<sup>26</sup> per quel che ne sappiamo, il messaggio affidato a Mohler consisteva esclusivamente nel riferimento all'Epimeteo cristiano, e non è nota alcuna reazione da parte di Gurian.

---

26 La mia è una libera interpretazione, ma gli argomenti sono tutti riconducibili ad affermazioni di Schmitt, che in un'annotazione del *Glossario*, cit., p. 33 (2.10.1947), si definisce «l'uomo della cieca predeterminazione». Sulla nozione di *katéchon* come forza che differisce la fine dell'evo cristiano, cfr. *ivi*, p. 91 (19.12.1947); Id., *Tre possibilità di un'immagine*, cit., pp. 110-111; sulla giustificazione hobbesiana della sua adesione al nazismo, cfr. Id., *Ex captivitate salus*, cit., pp. 22-23; per quanto riguarda la convinzione di poter essere la guida intellettuale del regime, cfr. Id., *Antworten in Nürnberg*, Duncker & Humblot, Berlin 2000, tr. it. *Risposte a Norimberga*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 77; Id., *Glossario*, cit., pp. 344-345 (26.5.1949) (da cui ho tratto l'espressione «infinita superiorità intellettuale»); sul ruolo della giurisprudenza e del giurista, cfr. in generale Id., *La condizione della scienza giuridica europea*, cit.; l'espressione «salvare il salvabile» ricorre in Id., *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 75 e Id., *Dreihundert Jahre Leviathan*, «Universitas», vol. VII, n. 12, 1952, tr. it. *Trecento anni di Leviatano*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 149 (in un caso riferita ai giuristi della prima età moderna, nell'altro a Hobbes, ma in entrambi è chiarissima l'allusione di Schmitt a se stesso); sull'imperscrutabilità della Provvidenza, cfr. Id., *Glossario*, cit., pp. 396-397 (22.12.49); sull'autointerpretazione di Schmitt come «Epimeteo cristiano», che sbaglia in buona fede perché comprende in ritardo, cfr. Id., *Ex captivitate salus*, p. 55; la frase finale riprende testualmente *ivi*, p. 14. Per quanto riguarda l'interpretazione di Hitler come possibile *katéchon*, cfr. *supra*, capitolo I, paragrafo 6; W. Palaver, *Carl Schmitt on Nomos and Space*, «Telos», n. 106, 1996, pp. 118-119.

## 1.2. Altri dialoghi interrotti: Kirchheimer, Neumann e Friedrich

La prima ricezione americana dell'opera di Schmitt è, come ho anticipato, un risultato dell'emigrazione di intellettuali europei. I pochi studenti americani (Charles Robson, Harold Deutsch, Max Shepard) che ebbero contatti diretti con lui nel periodo fra le due guerre, in seguito non si occuparono direttamente del suo pensiero, e la prima traduzione in lingua inglese di una sua opera (*Cattolicesimo romano e forma politica*, inserita in una raccolta di saggi curata dallo storico britannico Christopher Dawson) passò inosservata.<sup>27</sup> A conoscere il pensiero di Schmitt negli Stati Uniti erano per lo più esuli tedeschi che un tempo gli erano stati vicini, come Otto Kirchheimer e Franz Neumann.

Per Kirchheimer, giurista e politologo tedesco di origine ebraica, poi naturalizzato statunitense, l'eredità schmittiana sarà causa di enorme imbarazzo. È nel gruppo di studenti che frequentano i seminari di Schmitt a Bonn, dove si laurea nel 1928; nel 1933 lascia la Germania per Parigi e inizia a collaborare con l'Institut für Sozialforschung (meglio noto come Scuola di Francoforte) di Max Horkheimer, prima di emigrare a New York nel 1937. Ottenuta la cittadinanza statunitense (1943), lavora fino al 1956 per l'OSS (l'agenzia di *intelligence* antenata della CIA) come analista e ricercatore, prima di stabilirsi alla New School e successivamente alla Columbia. Gli elementi di contatto con il pensiero di Schmitt emergono durante il periodo tedesco nella critica della fragilità strutturale della costituzione di Weimar, ma sembra non scompaiano del tutto nel dopoguerra.<sup>28</sup>

---

27 C. Schmitt, *The Necessity of Politics. An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*, in Id., N. Berdjajev, M. de la Bedoyère, *Vital Realities*, Sheed & Ward, London 1931, Macmillan & Co., New York 1932. Su Robson e Deutsch cfr. J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib: The Strange Path of Carl Schmitt in the English-Speaking World*, «Análisis crítico. Revista de ciencias sociales», n. 60, 2012 (numero monografico), pp. 24-25. Su Shepard cfr. *infra*, nota 36.

28 Cfr. O. Kirchheimer, *Weimar... und was dann? Entstehung und Gegenwart der Weimarer Verfassung*, Laub, Berlin 1930, tr. it. *Analisi di una costituzione. Weimar – e poi?*, in Id., *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale*, De Donato, Bari 1982. Pur collocandosi politicamente nella sinistra radicale, Kirchheimer critica la costituzione di Weimar in un modo che per molti versi ricorda le analisi di Schmitt: Alfons Söllner ha parlato a questo proposito di «Left Schmittism» e dell'«affascinante dramma di un conflitto accademico padre-figlio, in cui l'allievo commette un parricidio simbolico» (A. Söllner, *Leftist Students of the Conservative Revolution: Neumann, Kirchheimer and Marcuse*, «Telos», n. 61, 1984, p. 62,

Come Gurian, anche Kirchheimer mette in pericolo la vita di Schmitt negli anni Trenta: pubblica (sotto pseudonimo) una critica del regime nazista, contraffatta in modo da sembrare parte di una collana diretta da Schmitt. Diversamente da Gurian, riallaccia i rapporti con l'ex maestro nel 1949 e intrattiene con lui contatti epistolari; ma l'ombra del suo vecchio mentore gli crea non pochi problemi nel mondo accademico, specialmente in Europa, per cui cerca di liberarsene definitivamente dopo il 1961.<sup>29</sup> Kirchheimer è inoltre protagonista di una vicenda riportata dallo studioso americano George Schwab e relativa alla dissertazione di dottorato di quest'ultimo sul pensiero politico di Schmitt (discussa alla Columbia nel 1962). Kirchheimer, che tra i membri della commissione esaminatrice è l'unico a conoscere l'argomento, decide di «far pesare la propria autorità»: accusa il giovane dottorando di avere completamente ribaltato i fatti, si irrita per la citazione dei suoi testi degli anni Trenta da cui emergono le affinità con Schmitt, e induce la commissione a respingere la tesi. Schwab inizia allora a lavorare a una nuova dissertazione, a cui Kirchheimer oppone continuamente nuovi ostacoli, e la situazione si sblocca soltanto con la morte di quest'ultimo nel 1965: con due nuovi relatori, Schwab può conseguire il titolo (1968) e pubblicare la tesi precedentemente respinta (1970). Significativamente, la prima monografia su Schmitt in lingua inglese è edita da Duncker & Humblot a Berlino, e non da una casa editrice americana.<sup>30</sup>

---

traduzione mia. Cfr. anche G. Schwab, prefazione all'edizione italiana di *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt Between 1921 and 1936*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, tr. it. *Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 21). Ellen Kennedy si spinge oltre nell'accentuare le convergenze, e parla di una vera e propria «unità metodologica dei loro lavori» (cfr. E. Kennedy, *Carl Schmitt and the Frankfurt School*, «Telos», n. 71, 1987, tr. it. *Schmitt e la Scuola di Francoforte. La critica tedesca al liberalismo nel XX secolo*, «Futuro presente», vol. II, n. 3, 1993, pp. 34-39). Nell'introduzione a O. Kirchheimer, *Politics, Law and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer*, Columbia University Press, New York 1969, John Herz ed Erich Hula descrivono l'opera di Kirchheimer come un singolare miscuglio tra Schmitt e Marx. Si veda anche O. Kirchheimer, *Political Justice. The Use of Legal Procedures for Political Ends*, Princeton University Press, Princeton 1961, di cui Arkadij Gurland lesse in anticipo il manoscritto, stigmatizzandone l'impostazione «profondamente schmittiana» (cfr. J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib*, cit., pp. 39-40). Un'estesa ricostruzione dei «debiti» di Kirchheimer nei confronti di Schmitt si trova in A. Bolaffi, *Il dibattito sulla Costituzione e il problema della sovranità: saggio su Otto Kirchheimer*, in O. Kirchheimer, *Costituzione senza sovrano*, cit.

29 Cfr. J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib*, cit., pp. 39-41. L'episodio dell'opera pseudonima (Hermann Seitz, *Staatsgefüge und Recht des Dritten Reiches*) è raccontato in G. Schwab, *Carl Schmitt*, cit., p. 23, n. 37.

30 Cfr. G. Schwab, *Carl Schmitt*, cit., pp. 21-25; cfr. anche Id., *Progress of Schmitt Studies in the*

Dei pensatori che gravitano intorno alla Scuola di Francoforte, Kirchheimer non è il solo ad avere debiti intellettuali con Schmitt. Anche il percorso di Neumann, autore di uno dei più famosi studi sul nazionalsocialismo,<sup>31</sup> si muove nell'area di contatto tra il pensiero politico schmittiano e quello di ispirazione marxista. Attivista socialdemocratico, addottorato in giurisprudenza nel 1923, partecipa dal 1930 al 1932 ai seminari di Schmitt alla Handelshochschule di Berlino, che lasciano un segno importante negli studi compiuti in quegli anni sulla democrazia economica e sul ruolo dei sindacati nella Repubblica di Weimar.<sup>32</sup> Dopo aver letto *Legalità e legittimità*, Neumann si dice «totalmente d'accordo» con «la parte critica del libro», e dichiara l'intenzione di «stabilire la correttezza della sua opinione dal punto di vista economico e sociologico. Se si assume la posizione che la contraddizione politica fondamentale in Germania oggi è costituita dalla contraddizione economica, che il raggruppamento amico-nemico decisivo è quello tra lavoro e proprietà, allora è chiaro che il governo parlamentare non è più possibile alla luce di tale contraddizione politica».<sup>33</sup> L'ammirazione per Schmitt è attestata fino ai primi mesi del 1933, anche se già l'autunno del 1932 li vede sui fronti opposti della scena politica: Neumann è il giuslavorista della SPD, mentre Schmitt – consultato come esperto nell'ambito della controversia tra il governo socialdemocratico della Prussia e quello federale – è schierato apertamente con la destra (non nazista) di Papen e Schleicher.<sup>34</sup>

Anche per Neumann la data-spartiacque è il 1933, quando è costretto a lasciare la Germania per sfuggire all'arresto: la via dell'esilio passa per Londra e lo porta nel

---

*English-Speaking World*, in H. Quaritsch (a cura di), *Complexio oppositorum über Carl Schmitt: Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*, Duncker & Humblot, Berlin 1988, p. 462. La vicenda è nota soltanto nella versione di Schwab, a cui Kirchheimer non poté replicare per ovvi motivi.

31 F. Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Oxford University Press, Oxford 1944, tr. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Feltrinelli, Milano 1977.

32 Cfr. F. Neumann, *Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung*, in Id., *Wirtschaft, Staat, Demokratie: Aufsätze 1930-1954*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, pp. 57-75; Id., *Über die Voraussetzungen und den Rechtsbegriff einer Wirtschaftsverfassung*, ivi, pp. 76-102; Id., *Koalitionsfreiheit und Reichsverfassung: Die Stellung der Gewerkschaften im Verfassungssystem*, Carl Heymann, Berlin 1932; A. Söllner, *Leftist Students of the Conservative Revolution*, cit., pp. 59-62.

33 Lettera di Neumann a Schmitt del 2.9.1932 citata in E. Kennedy, *Schmitt e la Scuola di Francoforte*, cit., p. 34.

34 Cfr. J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib*, cit., pp. 35-36. Per una ricostruzione della controversia fra il Reich e la Prussia, cfr. Id., *Carl Schmitt*, cit., pp. 190-208; R. Mehring, *Carl Schmitt*, cit., pp. 288-299.



1936 a New York, dove collabora con la Scuola di Francoforte. Come Kirchheimer, è reclutato dall'*intelligence* americana durante la guerra (dal 1942 al 1945, inizialmente come consulente del Board of Economic Warfare, poi come ricercatore per la sezione europea dell'OSS) prima di diventare professore alla Columbia (1948); e come Kirchheimer fa di tutto per rinnegare quello che agli inizi del 1933 indicava ancora come uno dei suoi punti di riferimento. Leggendo la sua opera più importante, nessuno studente americano avrebbe potuto sospettare che Neumann fosse stato allievo di Schmitt negli anni di Weimar: *Behemoth* è il testo che – forse più di qualunque altro – contribuisce a costruire l'immagine stereotipata del pensiero schmittiano che resterà sostanzialmente immutata almeno fino agli anni Settanta. Schmitt vi viene presentato come «ideologo» del nazismo, la cui critica del parlamentarismo è una «manovra deliberata» atta ad affermare la dittatura presidenziale, e il cui decisionismo incita «all'azione piuttosto che alla deliberazione, e alla decisione piuttosto che alla valutazione». Alla base di questa visione c'è una concezione della natura della politica «molto seducente, [...] che assomiglia molto al sindacalismo rivoluzionario di Georges Sorel. La politica, sosteneva Schmitt, è il rapporto tra amici e nemici. E i nemici sono, in ultima analisi, tutti quelli che debbono essere sterminati fisicamente». Si tratta insomma di «una dottrina della forza brutta nella sua forma più scoperta», che sarebbe servita da base all'ideologia nazionalsocialista perfino – Neumann sembra suggerirlo almeno implicitamente – nella questione dell'antisemitismo: «Carl Schmitt ha affermato che la politica è una lotta contro un avversario che deve essere sterminato. [...] Ora il nuovo nemico è l'ebreo».<sup>35</sup> Nessun accenno, naturalmente, al fatto che negli anni di Weimar Neumann stesso avesse ritenuto di poter applicare alla relazione tra capitale e lavoro proprio la famigerata distinzione schmittiana amico-nemico.

35 F. Neumann, *Behemoth*, cit., pp. 60-62, 66, 78-79, 128. Bendersky la definisce «una visione contorta e contraddittoria», che «muoveva da un resoconto abbastanza accurato della critica di Schmitt del governo parlamentare verso una versione confusa ed errata del concetto di decisionismo e della tesi amico-nemico. [...] Neumann aveva anche ridotto la complessità di *Concetto di 'politico'* di Schmitt all'unico punto che “ogni avversario può diventare un nemico soggetto allo sterminio fisico”», arrivando ad applicare il criterio del politico agli ebrei «senza alcun accenno al fatto che i nazisti avevano rigettato la sua teoria precisamente perché non aveva una base razziale. [...] E Schmitt non aveva mai applicato questa teoria agli ebrei» (J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib*, cit., pp. 32-34, traduzione mia; sul rifiuto da parte nazista del criterio amico-nemico, cfr. O. Koellreutter, *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Pan-Verlagsgesellschaft, Berlin 1935, p. 6).

Un altro dialogo interrotto è quello con Friedrich, importante politologo di Harvard: laureato a Heidelberg con Alfred Weber nel 1925, si trasferisce negli Stati Uniti fin dagli anni Venti e, pur non essendo un vero e proprio allievo di Schmitt, intrattiene con lui un rapporto intellettuale e personale almeno dal 1929 al 1933. Chiare attestazioni di amicizia e di stima reciproca emergono nelle rispettive corrispondenze; Friedrich segnala i lavori di Schmitt ai suoi allievi che trascorrono periodi di studio in Germania, Schmitt sponsorizza i progetti di ricerca di Friedrich.<sup>36</sup> La convergenza a livello teorico è forse ancora più marcata rispetto a quella con gli autori fin qui citati, perché deriva da una sintonia anche sul piano politico: in un articolo del 1930 sulla situazione tedesca, Friedrich riconosce il proprio debito nei confronti del saggio *La dittatura*, definito «an epoch-making discussion [una discussione che fa epoca]», e in merito alla crisi politica della Repubblica di Weimar dichiara di approvare pienamente la soluzione suggerita da Schmitt («one of the most acute constitutional theorists [uno dei più acuti teorici costituzionali]»), ovvero l'uso dei poteri presidenziali straordinari in base all'articolo 48 della costituzione di Weimar.<sup>37</sup> La collaborazione fra i due autori prosegue negli anni successivi: Friedrich lavora a un saggio intitolato *The Crisis of Parliamentary Democracy in Foreign Affairs* (in cui l'impostazione schmittiana emerge fin dal titolo), affida al suo studente Frederick Watkins la traduzione in inglese di *La dittatura*, e ha in cantiere con Schmitt un progetto di edizione critica delle opere di Hobbes.<sup>38</sup>

Il 1933 segna la rottura dei rapporti,<sup>39</sup> l'abbandono dello scritto sulla crisi del

36 Cfr. J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib*, cit., p. 26; oltre a quelle citate da Bendersky, si vedano la lettera di Max Shepard a Friedrich del 20.6.1931 in *Correspondence, S 1929-1931*, HUGFP 17.8, box 5, «Papers of Carl J. Friedrich», Pusey Library, Harvard University Archive, Cambridge, MA; e la lettera di Friedrich a Walter Sharp del 23.7.1930, *ibid.*

37 C. Friedrich, *Dictatorship in Germany?*, «Foreign Affairs», vol. IX, n. 1, 1930, p. 129, n. 15; p. 131. In un articolo pubblicato nell'aprile del 1933, ma scritto probabilmente alla vigilia della presa del potere da parte di Hitler, Friedrich difende dalle critiche di Kelsen la tesi schmittiana sul presidente come «custode della costituzione» (cfr. Id., *The Development of Executive Power in Germany*, «The American Political Science Review», vol. XXVII, n. 2, 1933, pp. 193-194, n. 21).

38 Cfr. J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib*, cit., p. 27; C. Friedrich, *The Development of Executive Power in Germany*, cit., p. 196, n. 28; lettera di L. Strauss a C. Schmitt del 10.7.1933, in H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 132.

39 L'ultimo incontro tra i due è probabilmente quello registrato nel diario di Schmitt il 17 novembre 1933: «nach der Vorlesung mit dem Assistenten Friedrich, traurig [dopo la lezione con l'assistente Friedrich, spiacevole]» (C. Schmitt, *Tagebücher 1930 bis 1934*, Akademie Verlag, Berlin 2010, p. 310).

parlamentarismo, l'annullamento della traduzione di Watkins e del progetto di edizione critica delle opere di Hobbes; Friedrich inizia un percorso di allontanamento dalle posizioni fortemente antiliberali sostenute fino ad allora, il che significa anche prendere le distanze dal *Kronjurist* del Terzo Reich, di cui aveva ampiamente condiviso l'orientamento teorico e politico. Nel recensire un testo del 1934 sul sistema presidenziale tedesco, cita come autorità in materia Hans Kelsen e Rudolf Smend, ma non Schmitt.<sup>40</sup> È interessante anche notare come cambi negli anni il giudizio su *La dittatura*, indicato nel 1930 come un'opera epocale: nel 1937 (*Constitutional Government and Politics*) è diventato un tentativo di sintesi «marred by his preoccupation with “political” considerations of the moment – at that time the justification of more extended presidential powers [viziato dalla sua preoccupazione per le considerazioni “politiche” del momento – in quel caso la giustificazione di più estesi poteri presidenziali]» (posizione che in quella fase Friedrich sottoscriveva pienamente). Alcune righe sotto menziona uno studio di Watkins sulla dittatura, in via di pubblicazione: in origine doveva essere la traduzione del libro di Schmitt, ma «the inadequacies of the latter's essay made an independent and scientific treatment seem highly desirable [le inadeguatezze del saggio di quest'ultimo hanno fatto ritenere fortemente desiderabile una trattazione indipendente e scientifica]». In *Constitutional Government and Democracy* del 1941, *La dittatura* è liquidato come un «partisan tract [libretto partigiano]». Giudizio mitigato, curiosamente, nell'edizione tedesca del 1953, in cui del libro di Schmitt si dice che «erwähnt zu werden verdient [merita di essere menzionato]». Nell'edizione del 1968, la bibliografia sulla dittatura non contiene più alcuna traccia di Schmitt.<sup>41</sup>

Forse anche per non attirare l'attenzione sulle posizioni da lui stesso sostenute negli anni Venti e Trenta, Friedrich non affronta Schmitt apertamente, non scrive articoli contro di lui e non offre resoconti articolati del suo pensiero: «il suo fu un

---

40 Cfr. C. Friedrich, recensione a *The Growth of Executive Power in Germany*, «The American Political Science Review», vol. XXVIII, n. 4, 1934, p. 692.

41 C. Friedrich, *Constitutional Government and Politics. Nature and Development*, Harper & Brothers, New York-London 1937, pp. 534-535; Id., *Constitutional Government and Democracy. Theory and Practice in Europe and America*, Little Brown & Co., Boston 1941, p. 627 (l'espressione «partisan tract» è mantenuta nell'edizione successiva, Ginn & Co., Boston 1950, p. 664, mentre ogni riferimento a *La dittatura* è scomparso in quella di Blaisdell & Co. Waltham, MA 1968, pp. 695-698); Id., *Der Verfassungsstaat der Neuzeit*, Springer, Berlin 1953, p. 802.

dissociarsi brusco, in modo sottile e silenzioso». <sup>42</sup> All'autore che aveva rappresentato uno dei suoi maggiori punti di riferimento, nelle opere post-1933 riserva citazioni fugaci e a volte sprezzanti: <sup>43</sup> con lui non ha più rapporti, e sarebbe certamente imbarazzante se qualcuno gli ricordasse di averne avuti in passato.

## 2. *Tra damnatio memoriae e divergenti accordi*

I casi di Gurian, Kirchheimer, Neumann e Friedrich presentano alcune affinità di fondo che permettono di accomunarli sotto l'etichetta “dialoghi interrotti”: tutti e quattro hanno avuto con Schmitt rapporti diretti e non occasionali, e hanno tratto ispirazione dal suo pensiero prima di rinnegarlo radicalmente. Questo è facilmente documentabile nelle loro pubblicazioni e nelle loro corrispondenze, così com'è abbastanza agevole ravvisare una certa parzialità nei loro giudizi su Schmitt, mossi da un desiderio di *damnatio memoriae* che pregiudica l'analisi. Forse non esagera Schwab nel dire che «manifestarono il loro odio verso Schmitt sotto la parvenza di studio scientifico» <sup>44</sup> – e d'altronde avevano ottime ragioni per odiarlo.

Ma ex amici ed ex allievi non sono gli unici a conoscere Schmitt negli Stati

---

42 J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib*, cit., p. 28 (traduzione mia).

43 Si vedano ad esempio due passaggi su *Romanticismo politico e Dottrina della costituzione*, in C. Friedrich, *Constitutional Government and Politics*, cit., p. 556, n. 3: «it may be observed in passing that Carl Schmitt, if he had familiarized himself with the actual operation of the parliamentary bodies instead of certain theories about them, would not have made all the errors which underlie his “smart” insistence upon the kinship between parliamentarism and the Romantic “eternal conversation” [si può notare di sfuggita che Carl Schmitt, se avesse familiarizzato con l'effettivo funzionamento dei corpi parlamentari invece che con certe teorie su di essi, non avrebbe commesso tutti gli errori sottesi alla sua “brillante” insistenza sull'affinità tra il parlamentarismo e l’“eterno conversare” romantico]»; Id., *Constitutional Government and Democracy*, ed. 1950, cit., p. 663, n. 5: «Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, §20, pushes matters to their logical extreme, a method by which he confuses all political problems which involve balance between extremes rather than following out one of them [Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione*, §20, porta le questioni alle loro estreme conseguenze logiche, metodo con cui confonde tutti i problemi politici, che comportano il bilanciamento tra gli estremi piuttosto che la realizzazione di uno di essi]». Secondo quanto riportato da Piet Tommissen (in G. Schwab, *Progress of Schmitt Studies*, cit., p. 463), nel 1939 Friedrich spedì a Schmitt una copia del suo articolo *The Deification of the State*, «The Review of Politics», vol. I, n. 1, 1939.

44 G. Schwab, *Progress of Schmitt Studies*, cit., p. 447 (traduzione mia). In uno dei molti articoli infami scritti durante il periodo nazista, Schmitt attaccò gli intellettuali che erano stati costretti a lasciare il paese dopo l'avvento del regime, rinfacciando loro la presunzione di voler giudicare gli eventi dall'esterno (cfr. C. Schmitt, *Die deutschen Intellektuellen*, «Westdeutscher Beobachter», vol. IX, n. 126, 31.5.1933). Non c'è da stupirsi che gli emigrati dovessero diventare i suoi principali detrattori.

Uniti del dopoguerra: il suo nome è piuttosto noto tra gli intellettuali emigrati dall'Europa, anche tra quelli che non l'hanno conosciuto di persona. Scrivono di lui in modo più o meno occasionale Herbert Marcuse, Karl Loewenstein, Ernst Fraenkel, Jacques Maritain, William Ebenstein, Hans Kohn, George Mosse, Andrew Gyorgy, oltre al già citato Löwith.<sup>45</sup> L'immagine di Schmitt che emerge dai loro resoconti è complessivamente quella di un pensatore da evitare: nel peggiore dei casi è il teorico del totalitarismo nazista (Ebenstein, Fraenkel, Kohn, Marcuse, Mosse), nel migliore è un autore intelligente ma umanamente detestabile, cinico e opportunista (Loewenstein, Löwith). In definitiva, non è il tipo di persona che si sceglierebbe come interlocutore.

Merita un accenno anche il caso di Eric Voegelin, emigrato dall'Austria in seguito all'*Anschluss*, che con Schmitt ha contatti epistolari prima e dopo la seconda guerra mondiale, da cui si evincono rapporti «più cortesi che veramente cordiali».<sup>46</sup> Negli anni Trenta si confronta con il pensiero schmittiano in diverse occasioni,<sup>47</sup> ma

---

45 Cfr. H. Marcuse, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State*, in Id., *Negations: Essays in Critical Theory*, Beacon Press, Boston 1968, tr. it. *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi 1969; K. Loewenstein, *Law in the Third Reich*, «Yale Law Journal», vol. XLV, n. 5, 1935-36; Id., *Dictatorship and the German Constitution: 1933-1937*, «Chicago Law Review», vol. IV, n. 4, 1937 (è interessante notare che Loewenstein, nella sua descrizione della «democrazia militante», utilizza precisamente gli argomenti con cui Schmitt criticava la debolezza della Repubblica di Weimar, pur senza citarlo: cfr. Id., *Militant Democracy and Fundamental Rights*, «The American Political Science Review», vol. XXXI, nn. 3-4); E. Fraenkel, *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*, Octagon Books, New York 1969, tr. it. *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983; J. Maritain, *Le Crépuscule de la civilisation*, Éditions de l'Arbre, Montréal 1944, pp. 56-61; W. Ebenstein, *The German Record: A Political Portrait*, Ferrar & Rinehart, New York 1945; Id. (a cura di), *Man and the State: Modern Political Ideas*, Rinehart & Co., New York 1947; H. Kohn, *The Mind of Germany: The Education of a Nation*, Scribner, New York 1960, tr. it. *I tedeschi*, Edizioni di Comunità, Milano 1963; G. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, Grosset & Dunlap, New York 1964, tr. it. *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1984; A. Gyorgy, *The Application of German Geopolitics: Geo-Sciences*, «The American Political Science Review», vol. XXXVII, n. 4, 1943; Id., *Geopolitics: The New German Science*, University of California Press, Berkeley 1944; H. Fiala (pseudonimo di K. Löwith), *Politischer Dezisionismus*, «Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», vol. IX, n. 5, 1935, poi ampliato in K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, tr. it. *Il decisionismo occasionale di Schmitt*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994.

46 Cfr. T. Gontier, *From "Political Theology" to "Political Religion": Eric Voegelin and Carl Schmitt*, «Review of Politics», vol. LXXV, n. 1, p. 27, n. 7.

47 Cfr. ad esempio E. Voegelin, *Theory of Governance*, in Id., *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers, 1921-1938*, University of Missouri Press, Columbia 2003, pp. 360-366; Id., *National Types of Mind*, *ivi*, pp. 470-471; Id., *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*, University of Missouri Press, Columbia 1999.

non (o almeno non direttamente) con la riflessione teologico-politica, il che è certamente singolare, visto il suo interesse per il tema delle «religioni politiche». Anche se non cita mai il testo di Schmitt del 1922 (e la stessa espressione «teologia politica» compare di rado<sup>48</sup>), si è parlato di «un dialogo che non ha mai avuto luogo direttamente (o solo sporadico), ma che emerge chiaramente»<sup>49</sup> come contrasto tra due concettualizzazioni divergenti in merito allo stesso problema (nei termini da me proposti, un possibile esempio di dialogo mancato). Entrambi critici della modernità, e in particolare delle pretese di autosufficienza da parte del razionalismo, Voegelin e Schmitt si differenziano nelle rispettive concezioni del rapporto tra il politico e il religioso: intesa come analogia strutturale fra ambiti autonomi, la teologia politica schmittiana conduce paradossalmente, secondo Voegelin, a quella stessa “chiusura” alla trascendenza che viene imputata al liberalismo. Introducendo nell'ordinamento un analogo secolarizzato di Dio, essa non fa che prendere atto della mancanza di una dimensione normativa nel politico, abbandonandolo all'arbitrarietà del decisionismo (che per lui non è soltanto una fase del pensiero di Schmitt: ne è piuttosto una caratteristica strutturale); il rapporto politica-religione va ripensato come ancoraggio dell'ordine legale secolare ad un superiore ordine etico e metafisico, che ne costituisca il significato originario e ne garantisca la tendenza verso il bene trascendente.<sup>50</sup>

È un caso a sé quello di Taubes, figura piuttosto eccentrica nel mondo accademico americano, che con Schmitt non soltanto instaura un dialogo, ma trova una sorprendente sintonia (un «divergente accordo», secondo la sua stessa

---

48 Curiosamente in Id., *The New Science of Politics*, Chicago University Press, Chicago 1952, tr. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, p. 169, n. 76, non è citato il libro di Schmitt ma quello del suo ex amico Erik Peterson (*Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig 1935, tr. it. *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983), tradizionalmente letto come una replica che “liquidava” la tesi di *Teologia politica*. Così lo intendeva di sicuro lo stesso Schmitt (cfr. *Politische Theologie II: Die Legende von Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, tr. it. *La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992), anche se questa interpretazione è stata messa in discussione (cfr. M. Panheri, *Pensare 'ai margini'. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, Università degli Studi di Trento, Trento 2013, pp. 252-264).

49 T. Gontier, *From “Political Theology” to “Political Religion”*, cit., pp. 28-29 (traduzione mia).

50 Cfr. *ivi*, pp. 29-43; sul confronto Schmitt-Voegelin, cfr. anche C. Heimes, *Politik und Transzendenz: Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Duncker & Humblot, Berlin 2009.

definizione). La sua ammirazione per Schmitt precede di molti anni il loro incontro: in una lettera a Mohler nel 1952, lo descriveva già come «la potenza spirituale di gran lunga superiore a qualsiasi chiacchiera intellettuale». I loro percorsi teorici si incrociano sul campo della teologia politica grazie a un'evidente affinità metodologica: entrambi sono interessati alla contaminazione fra le discipline, al ruolo del simbolo e alla prospettiva escatologica. «Carl Schmitt pensa da apocalittico, ma dall'alto, a partire dai poteri costituiti [*Gewalten*]; io penso a partire dal basso»; anche se uno è un controrivoluzionario e l'altro un rivoluzionario, si incontrano nell'approccio per cui «la storia è un pensare a termine [*Fristendenken*]». «I temi ci accomunano, anche se tiriamo conclusioni opposte».<sup>51</sup>

Venuto a conoscenza dei giudizi lusinghieri di Taubes, Schmitt riesce a procurarsene l'indirizzo e gli scrive. Inizia così un singolare rapporto, in un primo momento a senso unico: a New York arrivano articoli e libri con dedica da Plettenberg, nella direzione opposta soltanto un eloquente silenzio. «Io sono ebreo, e sono stato dichiarato da lui nemico atavico», spiega Taubes: «ne leggevo ogni riga, di questo Carl Schmitt poteva essere certo. Ma non rispondevo. In fondo tra noi esistevano non pochi punti irrisolti, che non si poteva far finta di non vedere: l'ombra del suo antisemitismo attivo si proiettava sul nostro pur fragile rapporto (ma in ogni caso un “rapporto”, perché non avevo rifiutato la posta di Carl Schmitt, semplicemente non avevo risposto)». Le parole di Alexandre Kojève nel corso di una conversazione a Berlino («dove altro bisogna andare in Germania [se non a Plettenberg]? Carl Schmitt è l'unico con cui valga la pena parlare») e una lettera di Hans Blumenberg lo convincono nel 1977 («solo tardi, molto, troppo tardi») a superare le sue resistenze. A Plettenberg ha «le discussioni più tempestose che abbia

---

51 J. Taubes, *In divergente accordo*, cit., pp. 41, 33, 70, 28. Cfr. anche Id., *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink, München 1993, tr. it. *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 81: «con Carl Schmitt non ho avuto problemi. Un simbolo egli lo comprende subito. Al volo». Al pensiero schmittiano e alla sua eredità, Taubes dedica la raccolta di saggi da lui curata *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink / Ferdinand Schöningh, München 1985. Cfr. anche i richiami (espliciti e impliciti) a Schmitt in J. Taubes, *On the Symbolic Order of Modern Democracy*, «Confluence», vol. IV, n. 1, 1955; Id., *Theology and Political Theory*, «Social Research», vol. XXII, n. 1, 1955. Un'ottima ricostruzione del rapporto Schmitt-Taubes si trova in E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 131-152. Sulla prospettiva apocalittica di Taubes, cfr. anche J. Gold, *Jacob Taubes: “Apocalypse from Below”*, «Telos», n. 134, 2006.

mai fatto in lingua tedesca» su Paolo, sul valore delle immagini mitiche, sulla concezione mistica della storia, sulla secolarizzazione e soprattutto sull'antisemitismo. Negli ultimi anni della vita di Schmitt, il rapporto tra i due va ben al di là della semplice stima intellettuale; d'altra parte già in *Ex Captivitate Salus* Taubes aveva trovato – caso forse più unico che raro tra gli emigrati – «un resoconto sconvolgente, che, se non chiarisce tutto, permette di guardare nel profondo dell'anima; non ho mai letto finora, da parte di qualcuno della nostra generazione, un resoconto così intimo e insieme nobile (e sincero), una vera e propria resa dei conti con se stesso». In una lettera del 1979 riassume così il proprio atteggiamento: «proprio in quanto ebreo dichiarato, so trattenermi dal pronunciare una condanna. Perché, in tutto l'indicibile orrore, almeno una cosa ci è stata risparmiata. Non avevamo scelta: Hitler ci aveva eletti a nemico assoluto. Ma dove non esiste scelta, non c'è neppure giudizio – tanto meno sugli altri».<sup>52</sup>

### 3. Dialoghi nascosti?

Schmitt e Schumpeter intrattengono rapporti cordiali ma (per quel che ne sappiamo) non particolarmente intensi nel periodo in cui entrambi insegnano a Bonn (1925-1928), e hanno una certa familiarità ciascuno con i lavori dell'altro.<sup>53</sup> Anche se i contatti tra i due non sembrano andare al di là di quanto è normale aspettarsi tra colleghi, William Scheuerman ha ritenuto che tra loro sia ricostruibile un vero e proprio *hidden dialogue*: «Schmitt fu probabilmente influenzato dagli iniziali contributi di Schumpeter sulla teoria democratica nei primi anni Venti. A sua volta, il classico di Schumpeter *Capitalismo, socialismo e democrazia* (1942) può essere letto come un tentativo di rispondere alla diagnosi schmittiana della crisi del parlamentarismo». Entrambi adottano come punto di partenza delle proprie riflessioni la diagnosi della modernità di Max Weber, ma «finora nessuno ha notato la fondamentale somiglianza nelle rispettive letture di Weber», che muovono – uno sul terreno economico, l'altro su quello politico – obiezioni analoghe. Tra i due ci sono «alcuni sorprendenti paralleli tematici», e in particolare il sovrano schmittiano e il

52 J. Taubes, *In divergente accordo*, cit., pp. 34, 36, 42, 49; cfr. anche pp. 74-77.

53 Cfr. W. Scheuerman, *Carl Schmitt*, cit., pp. 197-198.



«“leader” economico di Schumpeter [...] hanno vari tratti comuni». Entrambi offrono un resoconto della crisi della democrazia rappresentativa, della sua tendenza al livellamento verso una generale mediocrit , e dell'incapacit  del sistema parlamentare di continuare a «funzionare efficacemente come corpo deliberativo indipendente» di fronte alle rivendicazioni radicali dei «movimenti democratici e socialisti». Le convergenze tra i due riguardano ancora la concezione della democrazia come fondata «su definizioni esclusive della popolazione basate su razza, etnia o religione», l'«antropologia filosofica pessimista», l'irrazionalit  dell'elemento della decisione e una certa somiglianza tra il plebiscitarismo di Schmitt (il popolo non pu  deliberare, «ma solo rispondere “sì” o “no” alle domande che gli vengono poste») e la teoria delle élite di Schumpeter («democrazia significa soltanto che il popolo ha l'opportunit  di accettare o rifiutare gli *uomini* che devono governarli»).<sup>54</sup>

Come ha giustamente notato Bendersky,<sup>55</sup> nessuno di questi «sorprendenti paralleli»   cos  sorprendente da costituire un argomento decisivo: che due accademici conservatori nella Repubblica di Weimar concordino nel criticare i limiti del parlamentarismo, che condividano presupposti antropologici pessimisti e una concezione elitaria della politica, non   il sicuro indizio di un dialogo. Cos  come non lo   il fatto che Schmitt, nel periodo in cui scriveva *Il concetto di 'politico'*, si sia confrontato con il collega Schumpeter (uno dei principali collaboratori della rivista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, su cui usc  la prima edizione del saggio) e abbia tratto qualche spunto da una loro conversazione.<sup>56</sup> Scheuerman ipotizza anche un'influenza di Schumpeter sul saggio schmittiano del 1923 *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, ma all'inizio del testo   riportato un lungo elenco di opere da cui Schmitt dichiara di aver tratto ispirazione, e in cui il nome di Schumpeter non compare.<sup>57</sup>   ancora pi  azzardato stabilire una continuit  fra i due autori nelle rispettive definizioni dell'imperialismo, perch  quando Schmitt cita Schumpeter in proposito lo fa soltanto per esemplificare quella

---

54 W. Scheuerman, *Carl Schmitt*, cit., pp. 183, 184, 191, 195, 200-201 (traduzione mia).

55 Cfr. J. Bendersky, *The Definite and the Dubious*, cit., pp. 40-41.

56 Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., pp. 142-143 (19.2.1948).

57 Cfr. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1923, 1926<sup>2</sup>, tr. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 27-28, n. 1.

che considera una concezione inadeguata.<sup>58</sup> Per stabilire una continuità, Scheuerman chiama in causa Fraenkel, il quale «ha plausibilmente suggerito che il “concetto del politico” di Schmitt [...] dia semplicemente un'espressione teorica astratta al concetto di imperialismo di Schumpeter in quanto basato sulla “ricerca di potere senza fine”. [...] Secondo Fraenkel, Schmitt offre una concezione della politica che porta all'espansionismo illimitato».<sup>59</sup> Ma si tratta per l'appunto di un'interpretazione di Fraenkel, non dell'autocomprensione di Schmitt; per cui, più che di dialogo, si potrebbe al massimo parlare di convergenza, di affinità *inconsapevole* (dal momento che Schmitt rifiuta espressamente il concetto di imperialismo di Schumpeter). Ma anche in questi termini, la presunta affinità si baserebbe su una lettura del pensiero schmittiano davvero riduttiva.

La ricostruzione del dialogo risulta molto debole anche nella direzione opposta – l'influenza di Schmitt su Schumpeter – come ammette tra le righe lo stesso Scheuerman: «è difficile evitare il sospetto che l'argomentazione di Schumpeter fosse modellata dal *milieu* irrazionalista e autoritario in cui Schmitt ebbe una parte così importante nella Germania degli anni Venti e Trenta». Dal momento che sono così vaghe e non riguardano i punti qualificanti del pensiero schmittiano, le convergenze tra i due si possono benissimo spiegare con la comune appartenenza a un medesimo *milieu* politico-culturale: in particolare, entrambi propongono le proprie riflessioni autonome a partire dalla lezione di Weber, rielaborandola “da destra”. «Schumpeter può non aver “preso in prestito” le sue idee direttamente da Schmitt, ma il suo scambio intellettuale con Schmitt a Bonn ha quanto meno aiutato a consolidare le tendenze antidemocratiche di Schumpeter».<sup>60</sup> Una possibilità che non si può escludere, certo, ma nemmeno convalidare su base testuale. In definitiva, l'ipotesi del dialogo nascosto oscilla tra l'indimostrabile e l'irrilevante: un rapporto significativo non è dimostrabile, e quello che si può dimostrare non è significativo (di certo non basta a sostenere la tesi che, attraverso Schumpeter, Schmitt abbia avuto un'influenza sotterranea sulla teoria politica della destra americana).

---

58 Cfr. C. Schmitt, *Forme internazionalistiche*, cit., p. 266; Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 164.

59 W. Scheuerman, *Carl Schmitt*, cit., p. 198 (traduzione mia).

60 *Ivi*, pp. 199-200 (traduzione mia).

Nel caso di Voegelin, il silenzio su Schmitt è in qualche modo *eloquente*, perché il primo conosce bene il lavoro del secondo e si occupa degli stessi problemi, pur con un'altra impostazione. Schumpeter e Schmitt invece lavorano in ambiti disciplinari diversi, con metodi diversi, giungendo a conclusioni diverse, e diversi sono gli elementi specifici delle rispettive riflessioni: a Schmitt interessano la forma politica e la rappresentazione dell'unità, la sua non si può definire una teoria delle élite; né in Schumpeter si trova nulla di simile al tema della teologia politica (il presunto parallelo fra il «“leader” economico» e il «decision-maker» di Schmitt<sup>61</sup> è francamente improponibile). Se nessuno dei due cita l'altro, e all'apparenza non vi sono tracce di dialogo, forse possiamo accettare la spiegazione più economica: un dialogo in senso proprio, tra i due, non c'è mai stato.

Nel tentativo di collegarlo al conservatorismo americano del dopoguerra, a Schmitt è stata attribuita addirittura la «unholy alliance» con uno dei padri del neoliberalismo, l'austriaco Hayek, membro del Committee on Social Thought all'Università di Chicago negli anni Cinquanta e successivamente premio Nobel per l'economia.<sup>62</sup> «Hayek ha ripetutamente riconosciuto i propri debiti intellettuali verso Schmitt, [...] molte delle caratteristiche centrali dell'argomentazione giuridica e politica di Hayek riflettono la teorizzazione di Schmitt», vi sono «significativi legami strutturali fra l'analisi di Schmitt [...] e l'importante resoconto di Hayek nel dopoguerra sulla “strada verso la servitù”»; sembra che quest'ultimo abbia costruito le proprie idee «su elementi chiave dell'attacco teorico di Schmitt contro la sinistra di Weimar».<sup>63</sup>

Dal momento che Schmitt non ha mai manifestato un particolare interesse nel merito delle questioni di politica economica, non si può arruolarlo nelle file del liberismo senza compiere qualche forzatura. Nel 1926 scrive un breve saggio a

61 Cfr. *ivi*, p. 191.

62 Un'ipotesi già avanzata da Renato Cristi (*Hayek and Schmitt on the Rule of Law*, «Canadian Journal of Political Science», vol. XVII, n. 3, 1984; Id., *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*, University of Wales Press, Cardiff 1998, pp. 146-168), che mette l'accento soprattutto sulla distinzione – proposta da Schmitt e accettata da Hayek – fra democrazia e liberalismo. Sul lavoro di Cristi si basa in buona parte la tesi di P. Mirowski, *Realism and Neoliberalism: From Reactionary Modernism to Postwar Conservatism*, in N. Guilhot (a cura di), *The Invention of International Relations Theory: Realism, the Rockefeller Foundation, and the 1954 Conference on Theory*, Columbia University Press, New York 2011 (cfr. in particolare pp. 218-224).

63 W. Scheuerman, *Carl Schmitt*, cit., p. 209.

proposito del referendum sull'espropriazione dei beni del Kaiser, sostenendone l'incostituzionalità in base al principio della generalità e astrattezza delle norme;<sup>64</sup> a partire da queste considerazioni di carattere strettamente giuridico sulla natura dello Stato di diritto, Scheuerman sostiene che «l'interpretazione di Schmitt dell'ideale dello Stato di diritto liberale riveste un ruolo cruciale nella sua battaglia contro il fallito tentativo di Weimar di stabilire i fondamenti del moderno Stato sociale [*welfare state*] democratico». Ma il parere sull'incostituzionalità degli atti legislativi che colpiscono un individuo non ha nulla a che vedere con il principio del *welfare state*, contro il quale non risulta che Schmitt abbia mai combattuto alcuna battaglia. «Alcuni dei suoi commenti», prosegue Scheuerman, «sembrano sottintendere [*seem to imply*] che la legge generale sia potenzialmente incompatibile con *qualsiasi* forma di intervento statale negli affari sociali ed economici! [...] “Dove solo un individuo o *diversi individui* (corsivo aggiunto) sarebbero colpiti (da un atto legale), non si può più parlare di uguaglianza” di fronte alla legge. La clausola che un atto legale non può essere indirizzato a “diversi individui” è volta ad eliminare la possibilità di *qualunque* forma di legislazione più o meno specifica?».<sup>65</sup> Scheuerman mette in evidenza l'espressione «diversi individui», ma ne fraintende il significato giuridico. Che una norma generale non possa colpire né un singolo individuo né diversi individui, significa semplicemente che non può mai riguardare soggetti determinati, ma sempre solo una pluralità indeterminata di soggetti. Una legge che *di fatto* si applica solo ad alcuni individui e non ad altri, ma in virtù di caratteristiche generali, non è di per sé una violazione del principio di uguaglianza (ad esempio una tassa sui patrimoni si applica soltanto agli individui che possiedono un patrimonio, ma non li discrimina in quanto individui perché riguarda allo stesso modo *chiunque* abbia un patrimonio). L'idea (fortunatamente avanzata con qualche cautela, giacché “sembra sottintesa”, ed è presentata in forma di domanda retorica) che Schmitt proponga una visione ultraliberista si fonda a quanto pare su un equivoco; ed è per lo stesso equivoco che Scheuerman crede di leggere un attacco alle politiche redistributive

---

64 Cfr. C. Schmitt, *Unabhängigkeit der Richter, Gleichheit vor dem Gesetz und Gewährleistung des Privateigentums nach der Weimarer Verfassung. Ein Rechtsgutachten zu den Gesetzentwürfen über die Vermögensauseinandersetzung mit den früher regierenden Fürstenhäusern*, Walter de Gruyter, Berlin 1926.

65 W. Scheuerman, *Carl Schmitt*, cit., p. 212 (traduzione mia).

nella *Dottrina della costituzione*, laddove Schmitt ribadisce semplicemente il principio della generalità delle norme.<sup>66</sup>

Prosegue Scheuerman: «*Il custode della costituzione* (1931) e *Legalità e legittimità* (1932) sono pieni di polemiche malevole rivolte contro il cosiddetto “Stato pluralistico dei partiti” [*pluralist party state*] della Germania di Weimar, che, di fatto, fu a Weimar l'antecedente dello Stato sociale democratico, e contro la sua dipendenza dall'abbandono della (pretesa) distinzione tra Stato e società del liberalismo ottocentesco. [...] Nel resoconto di Schmitt, a volte davvero apocalittico, l'emergente Stato sociale fa rimanere il governo impigliato in una pluralità di sfere sociali ed economiche. Ma questo intreccio produce semplicemente una paralisi delle capacità decisionali autonome dello Stato; lo Stato sociale non consente più al governo di fungere efficacemente da arbitro fra gruppi di interesse in competizione».<sup>67</sup> Stabilendo l'equazione tra lo Stato pluralistico dei partiti e lo Stato sociale, l'argomentazione di Scheuerman si sposta dal fraintendimento di un concetto giuridico al fraintendimento di un concetto politico: il pluripartitismo e il *welfare state* sono evidentemente due principi diversi, e la critica di Schmitt è rivolta contro

---

66 «Dove Schmitt offre la sua più estesa discussione della sua visione della legge generale, scrive che il principio di uguaglianza di fronte alla legge significa che “dispense e privilegi giuridici, indifferentemente dalla forma in cui si manifestano”, sono inaccettabili. Questa definizione piuttosto aperta della generalità della legge gli permette chiaramente di attaccare anche i più cauti tentativi di forme tipicamente moderne di regolamentazione sociale ed economica, che indubbiamente richiede forme *differenziate e specifiche* di legislazione (concentrate su oggetti specifici e gruppi di individui). Se qualsiasi forma di legislazione particolare o specifica costituisce potenzialmente un atto tirannico di violenza rivoluzionaria, lo Stato sociale democratico viene raffigurato come un incubo» (*ivi*, pp. 212-213, traduzione mia). Quest'ultimo è un tipico argomento neoliberales, ma non ha alcun riscontro nel pensiero di Schmitt, che intende il principio della generalità della norma secondo l'accezione prevalente nella dottrina costituzionale, e non secondo quella più restrittiva proposta dal neoliberalismo (cfr. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., pp. 189-198). L'espropriazione dei beni del Kaiser sarebbe stata abnorme in quanto atto diretto verso un singolo individuo, ma questo non c'entra nulla con l'ammissibilità delle politiche redistributive *tout court*. Scheuerman ha forse ragione nel ritenere la definizione schmittiana di generalità della norma «piuttosto aperta [*rather open-ended*]», ma questo problema riguarda la teoria del diritto, non è una caratteristica specifica di Schmitt (cfr. a questo proposito N. Bobbio, *Studi per una teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1970, pp. 11-30). L'interpretazione di Scheuerman risente fra l'altro di una traduzione imprecisa, che attribuisce a Schmitt «il commento piuttosto oscuro che “l'eguaglianza (davanti alla legge) è possibile solo laddove può essere toccata almeno una maggioranza [*minimally a majority*] di casi”» (W. Scheuerman, *Carl Schmitt*, cit., p. 326, n. 8). Messa così, la frase è effettivamente priva di senso; ma qui il termine *Mehrheit* non significa «maggioranza», bensì «molteplicità» (come viene reso giustamente dal traduttore italiano, cfr. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 209).

67 W. Scheuerman, *Carl Schmitt*, cit., p. 213 (traduzione mia).

il primo, non contro il secondo.<sup>68</sup> Quel che gli sta a cuore è che lo Stato non si riduca a un mero sistema di procedure legali per l'esercizio del potere, il cui controllo sia conteso tra questo e quel gruppo di interesse (si tratti di un sindacato, una chiesa, un movimento rivoluzionario o una lobby industriale). L'unità politica deve essere difesa dalle tendenze disgreganti insite nel pluralismo della società, salvaguardando la capacità di assumere decisioni orientate all'interesse generale: che poi nel caso specifico si decida per una maggiore o minore regolamentazione economica, che si mettano in atto politiche di protezione sociale o si lasci tutto alle dinamiche del mercato, non è il punto dirimente. Anzi, a giudicare dalle sue prese di posizione nel contesto politico di Weimar (l'appoggio al piano Schleicher per le riforme economiche e sociali) e dalle sue considerazioni sul concetto di «Stato totale», sembra che Schmitt consideri il non-intervento statale in economia una pretesa anacronistica.

Lo Stato odierno ha un esteso diritto del lavoro, un tariffario e una conciliazione statale delle controversie salariali, mediante i quali influenza in modo determinante i salari; esso garantisce imponenti sovvenzioni alle diverse finalità economiche; esso è uno Stato assistenziale e previdenziale e quindi al tempo stesso in misura inaudita uno Stato delle tasse e dei tributi. In Germania arriva ad essere anche uno Stato delle riparazioni, che deve versare tributi per miliardi a Stati esteri. In una situazione simile la richiesta di non intervento diventa un'utopia, anzi, un'autocontraddizione. Giacché *il non-intervento negli antagonismi e nei conflitti sociali ed economici*, che oggi non sono affatto combattuti con mezzi puramente economici, *significherebbe lasciare via libera ai diversi gruppi di potere*. In una situazione simile il non-intervento non è nient'altro che un intervento in favore di chi è di volta in volta superiore e privo di scrupoli, e si dimostra ancora una volta la pura verità della frase apparentemente paradossale che Talleyrand ha pronunciato a proposito della politica estera: il non-intervento è un concetto difficile, esso significa all'incirca la stessa cosa che intervento.<sup>69</sup>

---

68 Cfr. *ivi*, pp. 214-215: non potendo citare attacchi espliciti da parte di Schmitt contro il *welfare state*, Scheuerman cita nel virgolettato quello che un interprete americano ha voluto leggere in Schmitt.

69 C. Schmitt, *La svolta verso lo Stato totale*, cit., pp. 249-250 (corsivo mio); cfr. anche Id., *Neutralität gegenüber der Wirtschaft?*, «Germania», n. 166, 9.4.1930; Id., *Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates*, in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren*

Poiché la polemica di Schmitt contro lo Stato sociale è di fatto inesistente, non si può che ridimensionare la presunta «unholy alliance» con Hayek, l'entità del debito intellettuale di quest'ultimo, la centralità della teorizzazione di Schmitt, i «significativi legami strutturali», etc. Anche in questo caso Scheuerman – come direbbe la regina Gertrude nell'*Amleto* (atto III, scena II) – promette un po' troppo, mi pare. I riferimenti a Schmitt non indicano altro se non il fatto che Hayek l'abbia letto e apprezzato come teorico del diritto e osservatore della crisi politica tedesca: in questo non c'è nulla di sorprendente, dal momento che Schmitt è stato uno dei più grandi giuristi del periodo di Weimar, e che la *Dottrina della costituzione* è rimasta un punto di riferimento per molti studiosi anche nel dopoguerra (benché il suo autore fosse stato bandito dalla cerchia della rispettabilità accademica). Quando Hayek chiama in causa la nozione di stato di diritto, cita le opere di Schmitt (insieme a molte altre) perché le ritiene «le più dotte e acute»,<sup>70</sup> non perché vi abbia trovato un'anticipazione della critica neoliberale del *welfare state*: tra il liberismo radicale di Hayek e il pensiero di Schmitt, la parentela è a dir poco remota. Forse la parola definitiva su questo presunto dialogo nascosto l'ha scritta lo stesso Hayek:

---

1924-1954. *Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1958. Sul problema dell'unità (contrapposta al pluralismo e alla «policrazia»), cfr. Id., *La svolta verso lo Stato totale*, cit., pp. 251-255; Id., *Il custode della costituzione*, cit., pp. 141-146, 149-169. A proposito dell'appoggio di Schmitt al piano Schleicher e delle sue prese di posizione in materia di politica economica, cfr. J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 220-221; Id., *The Definite and the Dubious*, cit., p. 43, n. 45; G. Balakrishnan, *The Enemy*, cit., pp. 250-252.

70 F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1960, tr. it. *La società libera*, Seam, Roma 1998, p. 593, n. 1. Più avanti sono citati *Unabhängigkeit der Dichter* (p. 595, n. 9) e un altro articolo del 1935 (p. 606, n. 27), sempre in riferimento alla nozione di Stato di diritto. In un testo successivo, scrive Scheuerman (*Carl Schmitt*, cit., p. 219), «Hayek appoggia apertamente il nocciolo della critica schmittiana contro il cosiddetto “Stato pluralistico dei partiti”» (traduzione mia). Il passo in questione si trova in F. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge & Kegan, London 1967, tr. it. *Studi di filosofia, politica ed economia*, Rubbettino, Roma 1998, p. 310: «la progressiva sostituzione delle regole di condotta di diritto privato e penale con una concezione derivata dal diritto pubblico è il processo attraverso cui le società liberali esistenti si sono progressivamente trasformate in società totalitarie. Questa tendenza è stata più esplicitamente individuata (e sostenuta) dal “giurista penale” di Adolf Hitler, Carl Schmitt, che coerentemente ha patrocinato la sostituzione della tradizione giuridica liberale con una concezione del diritto che considera suo scopo “la formazione di un ordine concreto”». Hayek non sta qui riconoscendo alcun debito nei confronti di Schmitt: ne condivide la diagnosi della crisi del liberalismo (come molti degli studiosi, di destra e di sinistra, che hanno vissuto da vicino l'agonia della Repubblica di Weimar), ma propone una soluzione del tutto diversa. Dello stesso tenore i riferimenti in F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1982, tr. it. *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1986, pp. 92, 497, p. 512, n. 11.

in effetti non vi è alcuna migliore illustrazione, o nessuna formulazione più esplicita, del modo in cui le concezioni filosofiche sulla natura dell'ordine sociale influenzano gli sviluppi del diritto, delle teorie di Carl Schmitt il quale, ben prima che Hitler giungesse al potere, diresse tutte le sue formidabili energie intellettuali in una lotta contro il liberalismo in ogni sua forma; egli stesso divenne poi uno dei principali giuristi apologeti di Hitler, e gode tuttora di una grande influenza presso i filosofi del diritto e gli studiosi di diritto pubblico tedeschi; in Germania *la sua caratteristica terminologia è utilizzata altrettanto bene dai socialisti quanto dai filosofi conservatori*.<sup>71</sup>

Non c'è nulla che renda la riflessione politico-giuridica di Schmitt vicina al liberismo economico piuttosto che alla difesa del *welfare state*: le sue concettualizzazioni possono essere (e sono state effettivamente) usate tanto dalla sinistra quanto dalla destra. Per Hayek si tratta semplicemente (con buona pace di Scheuerman, che la considera «nebulosa»<sup>72</sup>) di una teoria generale che funziona piuttosto bene.

#### 4. Uno spettro si aggira per la teoria delle relazioni internazionali?

La ricerca di dialoghi nascosti non poteva trascurare la disciplina delle IR, nata dalla riflessione sui grandi temi (la crisi dell'ottimismo liberale, il crollo del vecchio ordine internazionale e l'inizio della Guerra fredda) a cui Schmitt ha dedicato l'ultima fase della sua riflessione. Qui il *trait d'union* fra Plettenberg gli Stati Uniti sembrerebbe vistoso e significativo: è rappresentato da uno dei “padri fondatori”

---

71 F. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 92 (corsivo mio).

72 Cfr. W. Scheuerman, *Carl Schmitt*, cit., p. 212: «sfortunatamente, il lettore cercherà invano negli scritti di Schmitt dei tardi anni Venti e primi anni Trenta una concezione sufficientemente precisa della generalità della legge. Troppo spesso, Schmitt sembra preferire lasciare il lettore con un insieme di citazioni (non chiarite e spesso piuttosto nebulose [*murky*]) dalla teoria politica liberale classica» (traduzione mia). A difesa di Schmitt, si può dire che «una concezione sufficientemente precisa della generalità della legge» non compare nemmeno – per fare solo uno dei possibili esempi – nella *Teoria generale del diritto e dello Stato* di Kelsen, sebbene anch'egli affermi che «possiamo naturalmente riconoscere quale diritto soltanto le norme generali» (H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1945, tr. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas-Kompass, Milano 1966, p. 38; cfr. anche pp. 261-263).



delle IR, un profugo tedesco che lascia la Germania negli anni Trenta per trovare il successo a Chicago, e diventare uno dei più famosi esponenti del realismo politico. Diversamente dai presunti rapporti di Schmitt con Schumpeter e con Hayek, quello con Morgenthau lascia tracce visibili, a partire dall'autobiografia di quest'ultimo.<sup>73</sup> L'incontro avviene a Berlino nel 1929, quando la carriera accademica di Schmitt sta per raggiungere l'apice (ha già pubblicato il suo *opus magnum* del periodo di Weimar, *Dottrina della costituzione*) e il giovane Morgenthau si è da poco addottorato con una tesi sul diritto internazionale, in cui un paragrafo è dedicato proprio al concetto del politico.<sup>74</sup> Schmitt riconosce il riferimento (seppure implicito) al suo saggio pubblicato nel 1927 e manifesta apprezzamento per il lavoro di Morgenthau; in seguito si dichiara disponibile a riceverlo per un'intervista, ma l'incontro tra i due non lascia un buon ricordo al neo-dottore.

The disappointment was total. When I walked down the stairs from Schmitt's apartment, I stopped on the landing between his and the next floor and said to myself: "Now I have met the most evil man alive".<sup>75</sup>

I contatti tra i due si interrompono qui, ma Morgenthau troverà conferma della malvagità di Schmitt anche prima che quest'ultimo metta la propria intelligenza al servizio dei nazisti. Nel 1932 esce una nuova edizione de *Il concetto di 'politico'*: le modifiche rispetto alla prima versione riprendono le critiche mosse da Morgenthau, senza però citarlo. La *querelle* non è del tutto irrilevante in quanto tocca un punto cruciale della riflessione schmittiana: una concezione del politico non più sostanzialistica ma empirico-descrittiva; da «dominio separato e autonomo», il politico diventa indicatore del «grado di intensità» di una contrapposizione (quindi qualcosa che può essere raggiunto a partire da qualsiasi ambito). La tesi del plagio,

73 Cfr. H. Morgenthau, *Fragments of an Intellectual Autobiography: 1904-1932*, in K. Thompson, R. Myers (a cura di), *Truth and Tragedy. A Tribute to Hans J. Morgenthau*, New Republic Book, Washington, DC 1977, pp. 14-17.

74 H. Morgenthau, *Die internationale Rechtspflege, ihr Wesen und ihre Grenzen*, Universitätsverlag von Robert Noske, Leipzig 1929, pp. 59-72; la parte dedicata alla discussione del concetto del politico è stata tradotta in appendice a Id., *Il concetto del politico. 'Contra' Schmitt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 155-163.

75 «La delusione fu totale. Quando scesi le scale dell'appartamento di Schmitt, mi fermai sul pianerottolo tra il suo piano e quello di sotto e dissi a me stesso: "Ora ho incontrato l'uomo più malvagio del mondo"» (Id., *Fragments*, cit., p. 15).

recentemente avallata da alcuni studiosi,<sup>76</sup> trova il suo principale elemento di prova nel confronto fra i seguenti passaggi, tratti rispettivamente dall'edizione del 1927 e da quella del 1932 de *Il concetto di 'politico'*.

Il politico si situa infatti come ambito specifico autonomo accanto ad altri ambiti relativamente autonomi del pensiero e dell'agire umani, accanto al morale, all'estetico, all'economico etc., che qui non è necessario elencare esaurientemente. [...] La specifica distinzione politica, a cui si lasciano ricondurre azioni e motivi politici, è la distinzione tra amico e nemico. Essa corrisponde per l'ambito del politico alle contrapposizioni relativamente autonome degli altri ambiti [...]. È autonoma, cioè non derivata da una di queste altre contrapposizioni o da più di esse, né è ad esse riconducibile. [...] La distinzione tra amico e nemico può sussistere teoricamente e praticamente, senza che allo stesso tempo intervengano distinzioni morali, estetiche, economiche o altre.<sup>77</sup>

Il 'politico' ha infatti i suoi propri criteri che agiscono, in modo peculiare, nei confronti dei diversi settori concreti, relativamente indipendenti, del pensiero e dell'azione umana, in particolare nel settore morale, estetico, economico. [...] 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. Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri*, essa corrisponde, per la politica, ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni [...]. In ogni caso essa è autonoma *non nel senso che*

---

76 Piuttosto perentorio il giudizio di Scheuerman (*Carl Schmitt*, cit., pp. 225-251); più sfumato, ma comunque chiaro nell'individuare «un cambio di registro concettuale», il parere di Alessandro Campi (*Hans J. Morgenthau e Carl Schmitt: un bilancio critico-bibliografico*, in H. Morgenthau, *Il concetto del politico*, cit., pp. LXXXIX-CI). È invece decisamente assolutoria la ricostruzione di Bendersky (*The Definite and the Dubious*, cit., pp. 44-45).

77 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. LVIII, n. 1, 1927, p. 3 (traduzione mia. Riporto di seguito il testo originale: «das Politische steht nämlich selbständig als eigenes Gebiet neben andern, relativ selbständigen Gebieten menschlichen Denkens und Handelns, neben dem Moralischen, Aesthetischen, Oekonomischen usw., deren erschöpfende Aufzählung hier nicht notwendig ist. [...] Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie entspricht für das Gebiet des Politischen den relativ selbständigen Gegensätzen anderer Gebiete [...]. Sie ist selbständig, d. h. nicht etwa aus einem dieser anderen Gegensätze oder mehreren von ihnen abgeleitet oder auf sie zurückführbar. Die Unterscheidung von Freund und Feind kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne daß gleichzeitig moralische, ästhetische, ökonomische oder andere Unterscheidungen zur Anwendung kommen»).

*costituisce un nuovo settore concreto particolare, ma nel senso che non è fondata né su una né su alcune delle altre antitesi, né è riconducibile ad esse. [...] 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; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che, nello stesso tempo, debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo.*<sup>78</sup>

La differenza tra le due versioni è certamente significativa, ed è plausibile che nel passaggio dalla prima alla seconda abbia influito la ricezione di Morgenthau, secondo cui

il concetto di politico non è né vincolato per necessità concettuale a determinati oggetti, né da questi ultimi è escluso. L'ambito delle controversie politiche non è determinabile, contenutisticamente, dai materiali che ne formano il contenuto; nessuna questione deve necessariamente possedere carattere politico grazie ad essi, anche se qualsiasi questione può divenire politica all'interno di circostanze esterne ai materiali in questione. Il concetto di politico non possiede una sostanza immutabile, posta una volta per tutte, esso è piuttosto una proprietà, una qualità, una colorazione che può aderire a tutte le sostanze, che può prediligere alcune senza necessariamente aderire ad alcuna. [...]

Se ora consideriamo l'elemento specificamente politico fra gli oggetti e gli scopi dello Stato esaminando il rapporto fra il suo concetto generale e quello particolare, ne deriva che *la caratteristica distintiva di queste due modalità di rapporto fra oggetti dell'attività statale e individualità dello Stato cui spetta il predicato "politico" (in senso lato e letterale da un lato, e in senso stretto e peculiare dall'altro) consiste nel grado d'intensità con cui tali oggetti vengono riferiti all'individualità dello Stato.*<sup>79</sup>

Quello di cui si può dubitare, è che il concetto del politico come intensità venga introdotto *soltanto* nell'edizione del 1932 (o comunque nei testi scritti dopo aver letto il libro di Morgenthau<sup>80</sup>): a mio avviso, la concezione si trova già (sia pure formulata in modo meno esplicito) nel testo del 1927.

78 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 108-109 (corsivo mio).

79 H. Morgenthau, *Il concetto del politico*, cit., pp. 160-161.

80 Cfr. A. Campi, *Hans J. Morgenthau e Carl Schmitt*, cit., pp. XCIV-XCVI.

Ogni contrapposizione religiosa, morale, economica, etnica o di altro tipo si trasforma in una contrapposizione politica, se è abbastanza forte da raggruppare effettivamente gli uomini in amici e nemici. [...] Il politico può trarre la propria forza dai più diversi ambiti della vita umana, da contrapposizioni religiose, economiche e morali. Ma il reale raggruppamento amico-nemico è ontologicamente così forte e determinante che la contrapposizione non-politica, nell'attimo stesso in cui conduce a questo raggruppamento, mette da parte i propri criteri validi fino a prima ed è sottoposta alle circostanze e conseguenze completamente nuove del politico [...] Se gli antagonisti economici o religiosi sono così forti da assumere da se stessi la decisione sul caso estremo, allora sono diventati anche la nuova sostanza dell'unità politica. Se non sono abbastanza forti da evitare una guerra decisa contro il loro interesse, allora è evidente che non hanno raggiunto il punto decisivo del politico.<sup>81</sup>

Benché l'espressione «intensità» non sia ancora utilizzata, il *concetto* corrispondente è già chiarissimo: il politico è un «punto» che può essere raggiunto a partire da contrapposizioni in qualsiasi ambito; pertanto non ha una sostanza ben precisa, perché ogni raggruppamento può diventare «la nuova sostanza dell'unità politica» una volta che sia in grado di dividere gli uomini in amici e nemici. Questi passaggi dovrebbero essere sufficienti ad archiviare l'accusa di plagio, lasciando in piedi al massimo (come imputazione minore, per così dire) quella di incoerenza: Schmitt definisce il politico prima come «ambito specifico autonomo accanto ad altri ambiti relativamente autonomi», e poi come la «forza» di una qualsivoglia contrapposizione che abbia superato una certa soglia. Ma lo fa *nello stesso testo*, nel

---

81 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, ed. 1927, cit., pp. 9-11 (traduzione mia. L'originale tedesco suona: «Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren. [...] Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen und moralischen Gegensätzen. Aber die reale Freund-und-Feind-Gruppierung ist seismäßig so stark und ausschlaggebend, daß der nichtpolitische Gegensatz in demselben Augenblick, in welchem er zu dieser Gruppierung führt, seine bisherigen Kriterien zurückstellt und den völlig neuen Bedingungen und Konsequenzen des Politischen unterworfen wird. [...] Sind die wirtschaftlichen oder religiösen Gegenkräfte so stark, daß sie die Entscheidung über den Ernstfall selber von sich aus bestimmen, so sind sie eben die neue Substanz der politischen Einheit geworden. Sind sie nicht stark genug, um einen gegen ihre Interessen beschlossenen Krieg zu verhindern, so zeigt sich, daß sie den entscheidenden Punkt des Politischen nicht erreicht haben»).

1927. Resosi conto – probabilmente anche grazie all'esposizione molto più lineare da parte di Morgenthau – di aver presentato il concetto del politico in modo contraddittorio (o almeno poco chiaro), Schmitt riformula le sue idee nel 1932, specificando l'idea del politico come intensità (che però non viene certo introdotta *ex novo*). Certo, sarebbe stato un *beau geste* da parte del professore affermato fare almeno un riferimento al lavoro del giovane studioso sconosciuto (va anche detto che, a sua volta, Morgenthau aveva discusso il concetto schmittiano del politico senza citare il testo di Schmitt). Si può dire che Schmitt non si sia comportato in modo del tutto corretto ma, tra le tante accuse che gli si possono giustamente muovere, almeno quella di aver plagiato la tesi di dottorato di Morgenthau appare pretestuosa.

Messa da parte la questione dell'influenza di Morgenthau su Schmitt,<sup>82</sup> resta aperta la questione inversa: quant'è significativo il debito intellettuale del famoso teorico delle IR nei confronti del famigerato *Kronjurist* di Hitler? Si può parlare di un dialogo nascosto? Le idee schmittiane hanno conosciuto – attraverso Morgenthau – una “fortuna anonima” negli Stati Uniti del dopoguerra? In questa sede posso solo indicare a grandi linee gli elementi di un dibattito che è in corso e che meriterebbe una trattazione approfondita.<sup>83</sup> Dopo l'unico, non felicissimo, incontro dal vivo, il

82 Schmitt non cita mai Morgenthau nelle sue opere edite, e probabilmente non lo segue con particolare interesse nel dopoguerra. Nella sua biblioteca personale, a quanto pare, gli unici testi di Morgenthau sono (a parte la già citata tesi di dottorato pubblicata nel 1929) *La Notion du “politique” et la théorie des différends internationaux*, Sirey, Paris 1933, e *La Réalité des normes en particulier des normes du droit international. Fondements d'une théorie des normes*, Librairie Felix Alcan, Paris 1934.

83 Segnalo, senza pretese di esaustività, gli interventi di W. Scheuerman, *Carl Schmitt*, cit., pp. 225-251; H. Pichler, *The Godfathers of “Truth”: Max Weber and Carl Schmitt in Morgenthau's Theory of Power Politics*, «Review of International Studies», vol. XXIV, n. 2, 1997; C. Frei, *Hans J. Morgenthau: An Intellectual Biography*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, LA 2001, pp. 118-132; M. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 413-509; M. Williams, *Why Ideas Matter in International Relations: Hans Morgenthau, Classical Realism, and the Moral Construction of Power Politics*, «International Organization», vol. LVIII, n. 4, 2004; W. Scheuerman, *Carl Schmitt and Hans Morgenthau: Realism and Beyond*, in M. Williams (a cura di), *Realism Reconsidered: The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*, Oxford University Press, Oxford 2007; C. Brown, *'The Twilight of International Morality'? Hans J. Morgenthau and Carl Schmitt on the End of the Jus Publicum Europaeum*, *ivi*; J. A. Toro Valencia, *Carl Schmitt y Hans Morgenthau. La construcción del orden internacional contemporáneo*, in J. Giraldo, J. Molina (a cura di), *Carl Schmitt: derecho, política y grandes espacios*, Sepremu, Murcia 2008; N. Guilhot, *American Katechon*, cit.; P. Mirowski, *Realism and Neoliberalism*, cit.; M. Coleman, *Colonial War. Carl Schmitt's Deterritorialization of Enmity*, in S. Legg (a cura di), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt*.

giovane Morgenthau continua a confrontarsi a distanza con le idee di Schmitt almeno fino al 1934, contrapponendo in una serie di scritti una concezione «psico-sociologica» del politico a quella «metafisica» basata sulla distinzione amico-nemico.<sup>84</sup> Ma si tratta di lavori minori, alcuni rimasti inediti e altri privi di risonanza. La fortuna di Morgenthau arriva nel dopoguerra, con un'imponente teorizzazione nel campo delle IR,<sup>85</sup> in cui i paralleli con Schmitt sono numerosi e riguardano alcuni tratti fondamentali: la valutazione del “modello westfaliano”, una concezione sostanzialmente hobbesiana della sovranità, l'importanza attribuita all'equilibrio delle forze, la critica dell'utopismo wilsoniano e del formalismo nel diritto internazionale, e in generale la diagnosi dell'ordine postbellico.<sup>86</sup> Da parte sua, Morgenthau riconosce i meriti delle opere giusinternazionalistiche di Schmitt, ma circoscrive l'influenza di quest'ultimo.

---

*Geographies of the Nomos*, Routledge, New York 2011, pp. 138-141. Il tema del rapporto con Schmitt è intrecciato all'interpretazione del percorso intellettuale di Morgenthau, che è stato letto nel segno della continuità o della discontinuità tra il periodo di Weimar e gli anni americani: una buona guida alla bibliografia in proposito si trova in A. Campi, *Hans J. Morgenthau e Carl Schmitt*, cit., pp. LXVI-LXXXIII.

84 Questi scritti sono raccolti in H. Morgenthau, *Il concetto del politico*, cit.

85 Si possono ricordare i titoli più importanti: H. Morgenthau, *Scientific Man versus Power Politics*, Chicago University Press, Chicago 1946, tr. it. *L'uomo scientifico versus la politica di potenza*, Ideazione, Roma 2005; Id., *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, Alfred Knopf, New York 1948<sup>1</sup>, tr. it. parziale (condotta sull'edizione ridotta, a cura di K. Thompson, McGraw-Hill, New York 1985) *Politica tra le nazioni*, Il Mulino, Bologna 1997; Id., *In Defense of the National Interest*, Alfred Knopf, New York 1951; Id., *The Purpose of American Politics*, Alfred Knopf, New York 1960, tr. it. *Lo scopo della politica americana*, Il Mulino, Bologna 1962.

86 Per quanto riguarda il confronto fra i due autori, trovo sostanzialmente condivisibili quelli proposti in M. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations*, cit., pp. 437-440, 460-465; W. Scheuerman, *Carl Schmitt and Hans Morgenthau*, cit., pp. 64-77. Un po' meno convincente Id., *Carl Schmitt*, cit., pp. 225-251, dove si sostiene la tesi del plagio e la differenza di fondo è individuata nella contrapposizione fra il «realismo della pace» di Morgenthau e il «realismo della guerra» di Schmitt. Sebbene sia molto diffusa nella *vulgata*, l'interpretazione “bellicista” di Schmitt ha riscontri testuali molto deboli, dovuti a una lettura selettiva che trascura il ruolo centrale della neutralità e dell'ostilità limitata; anche lasciando da parte gli scritti post-1945 per attenersi a quelli degli anni Trenta (quando il concetto di inimicizia è sviluppato nel modo più radicale), la critica del pacifismo non è mai un'esaltazione della guerra in sé, ma lo smascheramento di una guerra che non si presenta come tale (e quindi è potenzialmente ancora più intensa e discriminante). Posto che la possibilità della guerra resti *un dato di fatto*, la preoccupazione di Schmitt è che il diritto possa limitarne in una certa misura la distruttività, come emerge già in C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 116-118 (in particolare la n. 24), 164-165, 198-199 (in particolare la n. 9). La sua è una posizione opinabile, ma non si può definirla militarista.

It was inevitable that I would be influenced – however *temporarily and negatively* – by Carl Schmitt [...]. After the second World War, Schmitt continued a voluminous scholarly production, excelling in originality and brilliance, and shedding light, for instance, upon the nature of guerrilla warfare and the new aspects of international law.<sup>87</sup>

Se si prende questo passaggio alla lettera, se ne deve concludere che Morgenthau ha trovato eccellenti gli scritti schmittiani del dopoguerra, ma che non ne ha tratto ispirazione: l'influenza di Schmitt nei suoi confronti, giacché è definita temporanea, deve riferirsi al periodo di Weimar e alla riflessione sul politico. Quello nei confronti di Schmitt è forse un debito di cui non vuole ammettere tutta la portata? In questo caso, perché menzionarlo nella sua autobiografia? O quanto meno, perché citare anche gli scritti del dopoguerra? Non era sufficiente riferire la vicenda legata a *Il concetto di 'politico'*, rivendicare la paternità dell'idea del politico come intensità, e passare sotto silenzio le acute riflessioni dell'ultimo Schmitt?

Scheuerman offre una possibile risposta: «anche se lascio ad altri le speculazioni sui motivi psicologici di Morgenthau, un elemento di “cattiva coscienza” caratterizza i suoi commenti del 1978. Proprio come Schmitt prese a prestito in modo significativo dalle idee di Morgenthau sulla natura della politica senza disturbarsi a riconoscere i propri debiti intellettuali verso il giovane dottorando ebreo, Morgenthau fu ispirato dalle *osservazioni sostanziali* di Schmitt a proposito delle relazioni internazionali senza ammettere apertamente quanto doveva a Schmitt».<sup>88</sup> Negli anni Cinquanta sembra in effetti che la Nemesi abbia ribaltato i ruoli: le ricerche dei due autori hanno per oggetto gli stessi problemi e le loro riflessioni presentano significativi punti di contatto, ma adesso è Schmitt il personaggio oscuro, pressoché sconosciuto negli Stati Uniti (dove i pochi che lo conoscono lo odiano), mentre Morgenthau è nella fase ascendente della carriera accademica. La spiegazione di Scheuerman è plausibile (come si è visto, non sarebbe

---

87 «Era inevitabile che fossi influenzato – anche se *temporaneamente e negativamente* – da Carl Schmitt [...]. Dopo la seconda guerra mondiale, Schmitt portò avanti una voluminosa produzione scientifica, eccellendo in originalità e acume, e gettando luce per esempio sulla natura della guerriglia e i nuovi aspetti del diritto internazionale» (H. Morgenthau, *Fragments*, cit., p. 15, corsivo mio).

88 W. Scheuerman, *Carl Schmitt and Hans Morgenthau*, cit., p. 63 (traduzione mia).

l'unico caso di ripudio del debito schmittiano), ma – a difesa della buona fede di Morgenthau – l'influenza di Schmitt potrebbe essere ridimensionata. Dopotutto entrambi attingono a una tradizione di pensiero realista e di *Kulturpessimismus* che risale all'Ottocento,<sup>89</sup> e la rielaborano in modo autonomo; *Politica tra le nazioni* è pubblicato per la prima volta nel 1948, il che significa che l'impianto concettuale della sua teoria viene sviluppato al più tardi negli anni Quaranta, quando la produzione giusinternazionalistica di Schmitt è ancora limitata (e forse in buona parte ignota a Morgenthau). Per una banale ragione cronologica, l'influenza diretta da parte di Schmitt sulla grande opera sistematica di Morgenthau non può essere troppo estesa,<sup>90</sup> e le somiglianze tra i due potrebbero indicare una *convergenza* piuttosto che una *dipendenza*.

Nel ricostruire la nascita della disciplina delle IR, Nicolas Guilhot ne ha sottolineato l'originario intreccio con una tradizione intellettuale più tedesca che americana. Nel dibattito tra idealismo e realismo si rifletterebbe la reazione alla concezione ottimistica dell'uomo e della storia fatta propria dal protestantesimo liberale:<sup>91</sup> una reazione che si presenta dapprima nella «neo-ortodossia» protestante (autori come Paul Tillich e Karl Barth in Germania, e Reinhold Niebuhr, Walter Horton e John Bennett negli Stati Uniti), quindi in una forma «ebraica nella sua composizione sociologica, ma per lo più cattolica nel suo armamentario teologico»,<sup>92</sup> che gravita intorno alla *Review of Politics* fondata da Gurian a Notre Dame, al Committee on Social Thought dell'Università di Chicago (polo di attrazione del pensiero conservatore) e alle iniziative della Rockefeller Foundation (altro punto di riferimento di una destra accademica che è stata – più o meno fondatamente – associata al nome di Schmitt). È in questo contesto che la teologia politica schmittiana avrebbe trovato un terreno fertile in cui trapiantarsi, sgravata ovviamente dell'ingombrante nome del suo iniziatore, e ritradotta in termini che la rendessero più accettabile. In altre parole, una concezione che affondava le sue radici nella

---

89 Su questo cfr. J. Bendersky, *The Definite and the Dubious*, cit., p. 46.

90 L'elenco degli scritti schmittiani sul diritto internazionale che Morgenthau *potrebbe* conoscere mentre lavora a *Politica tra le nazioni*, coincide grosso modo con quelli raccolti in C. Schmitt, *Posizioni e concetti*, cit.

91 Cfr. N. Guilhot, *American Katechon*, cit.

92 «Si era sparsa la voce nel paese che l'Università di Chicago era una ex scuola battista dove professori ebrei insegnavano teologia cattolica agli atei» (*ivi*, p. 230, traduzione mia).



Germania di Weimar, e in una delle sue figure più oscure, sarebbe stata “americanizzata” grazie all'incontro e al confronto fra gli emigrati dall'Europa (Morgenthau e Gurian *in primis*, ma anche altri come Arnold Wolfers, John Herz e Karl Deutsch) e gli esponenti del «realismo cristiano» (George Kennan, Kenneth Thompson, Herbert Butterfield, oltre al già citato Niebuhr), in un *milieu* conservatore in cui confluivano tradizioni eterogenee, dall'agostinismo politico all'antropologia hobbesiana.

Per stabilire il collegamento con Schmitt, al di là della temperie spirituale “mitteleuropea” che informa il dibattito sulle IR intorno alla metà del Novecento,<sup>93</sup> Guilhot individua l'indizio decisivo (e di fatto l'unico) nel parallelo tra il *katéchon* schmittiano e quello che, nel linguaggio deteologizzato del realismo politico americano, è «the balancer, the “holder” of the balance».<sup>94</sup> I due concetti assolverebbero la stessa funzione di mantenere l'equilibrio tra le potenze, di porre un freno al carattere anarchico dell'ordine internazionale, in modo da preservarne una certa stabilità; in questo elemento “provvidenziale” si troverebbe il nesso decisivo tra IR e teologia politica. «È difficile», secondo Guilhot, «non leggere nel resoconto di Morgenthau dell'equilibrio di potenza echi del *katéchon* di Schmitt».<sup>95</sup> Sebbene la tesi sia molto suggestiva, le è fatale il fatto di fondarsi su un'ipotetica derivazione che è non solo «difficile», ma letteralmente impossibile. L'articolo in cui Morgenthau espone l'idea dello «holder of the balance» è del 1948, ma la concezione del *katéchon* di cui dovrebbe essere un'eco appare soltanto due anni dopo ne *Il nomos della terra*. Se anche Morgenthau avesse letto «Das Reich» e i saggi pubblicati in Germania durante la guerra, vi avrebbe trovato riferimenti al *katéchon* soltanto nel

---

93 Anche Koskenniemi individua una «eredità di Schmitt» nella corrente americana del realismo politico, legandolo a una certa atmosfera culturale tipica di Weimar: «un'antropologia hobbesiana, un'ossessione per la situazione estrema, il senso pervasivo di una “crisi” spirituale e politica nell'Occidente (liberale), e una costante incombenza del collasso politico» (M. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations*, cit., p. 467, traduzione mia). Ma si tratta per l'appunto di una sensibilità diffusa: il nesso con Schmitt è vago. Koskenniemi attribuisce poi un ruolo decisivo a Morgenthau, da un lato per il suo rifiuto del formalismo giuridico, e dall'altro per la ricerca delle “leggi” costanti della natura umana che determinerebbero le relazioni politiche (cfr. *ivi*, pp. 465-474). Rispetto all'influenza del «reactionary modernism» schmittiano sul realismo americano del dopoguerra, mi sembrano complessivamente poco incisive le considerazioni di P. Mirowski, *Realism and Neoliberalism*, cit., pp. 214-218.

94 Cfr. H. Morgenthau, *World Politics in the Mid-Twentieth Century*, «Review of Politics», vol. X, n. 2, 1948.

95 N. Guilhot, *American Katechon*, cit., p. 239.

senso di una generica «forza ritardatrice» di processi storici,<sup>96</sup> che nulla ha a che vedere con l'equilibrio tra le potenze. Quello che a proposito delle linee generali della sua teoria si può legittimamente ipotizzare, rispetto al *katéchon* è affermabile con certezza assoluta: Morgenthau non ne ha mutuato il concetto da Schmitt, e la possibile convergenza fra i due è del tutto insufficiente ad attribuire alla nozione di «balance of power» una matrice teologico-politica. Se davvero elementi di teologia politica sono penetrati nella teoria delle IR, devono aver seguito strade diverse.

Chi potrebbe aver tratto ispirazione dalle riflessioni di Schmitt nel dopoguerra è Henry (nato Heinz Alfred) Kissinger, tedesco emigrato negli Stati Uniti nel 1938, che dopo vari incarichi di consulenza per il governo americano arriverà a ricoprire l'incarico di Segretario di Stato (1973-1977) sotto la presidenza Nixon. Non risulta nessun collegamento diretto con Schmitt, già caduto in disgrazia quando Kissinger inizia la sua carriera accademica a Harvard. Il “tramite” tra i due potrebbe essere Friedrich, che con Schmitt ha rotto da tempo ma che continua a seguirne il lavoro;<sup>97</sup> è difficile pensare che ai suoi studenti a lezione consigli pubblicamente la lettura di Schmitt, ma potrebbe forse farlo in privato, a un promettente dottorando che studia la

96 Scrive Guilhot (*ivi*, p. 235): «non è una coincidenza che Schmitt introduca questa allegoria nel 1942 e che il *katéchon* continui ad affiorare nei suoi lavori successivi, precisamente quando la forma dell'ordine mondiale a venire era tutt'altro che chiara. Scegliendo un'allegoria biblica, Schmitt stava sia indicando la necessità storica di un “freno”, sia confessando che la sua attuale identità rimaneva nascosta. Per molti versi, il *katéchon* diede un rivestimento teologico al problema dell'equilibrio di potenza dopo il 1945» (traduzione mia). Ma nel 1942 il concetto di *katéchon* ha contorni poco definiti, e molto diversi da quelli che assumerà in seguito nelle annotazioni del *Glossario* (che Morgenthau non poteva conoscere, perché saranno pubblicate quarant'anni dopo). Nell'articolo del 1942 il *katéchon* è rappresentato dagli Stati Uniti in quanto, alleati con il declinante impero britannico, ritardano l'instaurazione di un nuovo ordine mondiale (cfr. C. Schmitt, *La lotta per i grandi spazi*, cit., p. 122). In Id., *Terra e mare*, p. 21, svolgono la funzione di *katéchon* l'impero bizantino mettendo un freno all'avanzata islamica verso l'Europa, e l'imperatore Rodolfo II d'Asburgo in quanto «uomo incline all'indugio e alla procrastinazione» (*ivi*, p. 82). In nessuno di questi casi il *katéchon* può rappresentare «un rivestimento teologico al problema dell'equilibrio di potenza».

97 Kissinger è in contatto con Friedrich negli anni del suo dottorato a Harvard (1952-1954), come si evince da H. Kissinger, *A World Restored. Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812-22*, Houghton Mifflin, Boston 1957, tr. it. *Diplomazia della Restaurazione*, Garzanti, Milano 1973, p. 371. Il nome di Schmitt fa capolino qua e là nelle corrispondenze dell'ex amico Friedrich con gli altri emigrati: si è già detto della segnalazione del libro su Hobbes da parte di Gurian (cfr. *supra*, nota 18); al fondo di una lettera del 1949, Strauss menziona a Friedrich la prossima pubblicazione de *Il nomos della terra* (cfr. la lettera di Strauss a Friedrich del 22.2.1949 in *Correspondence, S 1948-1953*, HUGFP 17.6, box 39, «Papers of Carl J. Friedrich», Pusey Library, Harvard University Archive, Cambridge, MA); nel 1958 è Friedrich a segnalare *Amleto o Ecuba* ad Arendt (cfr. la lettera di Friedrich ad Arendt del 4.3.1958 in *Correspondence, General, 1938-1976*, «Hannah Arendt Papers», Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.).

diplomazia nell'Ottocento. Fatto sta che la dissertazione sulla Restaurazione, pur non contenendo riferimenti espliciti, presenta molte affinità con l'impostazione de *Il nomos della terra*, a partire dall'idea di mettere a confronto le figure di uno statista «continentale» (Metternich) e di uno «insulare» (Castlereagh).

Il discorso di di Kissinger richiama quello schmittiano fin dall'introduzione, in cui la stabilità di un ordinamento internazionale è ricondotta non all'«ansiosa ricerca di pace», ma a una nozione condivisa di «legittimità»: «un ordine legittimo non esclude i conflitti, ma ne limita la portata».<sup>98</sup> Con l'analisi di Schmitt, quella di Kissinger ha in comune delle significative idee di fondo: l'importanza della *misura* nella stabilità di un ordinamento internazionale (il *nomos* è appunto misura), l'incompatibilità fra universalismo (Napoleone) e senso del limite (Metternich), la tendenza della potenza marittima verso la guerra totale e la criminalizzazione del nemico (mentre la preoccupazione dello statista continentale è sì la vittoria la guerra, ma anche evitare che la guerra diventi una «crociata»), il rischio che le rivendicazioni morali producano conflitti irriducibili, l'esistenza di guerre in nome dell'ordinamento e di guerre *contro* l'ordinamento, la dialettica tra forza e diritto e il fatto che la legittimità di una potenza possa derivare solo dal riconoscimento da parte dei suoi pari. Nelle considerazioni sull'intelligenza di chi dopo la sconfitta di Napoleone voleva una pace moderata e non l'umiliazione della Francia, si riconosce una velata critica della pace punitiva imposta alla Germania a Versailles, e nella descrizione del personaggio di Metternich si può addirittura intravedere un *katéchon* nel senso schmittiano del termine, in quanto riesce per un certo tempo a differire la catastrofe dell'impero asburgico (esito ormai inevitabile, per un'istituzione che era espressione di un'altra epoca e che non poteva sopravvivere al secolo del nazionalismo).<sup>99</sup>

98 H. Kissinger, *Diplomazia della Restaurazione*, cit., p. 5.

99 I temi «schmittiani» che ho richiamato sono ravvisabili nella struttura di fondo del testo, ma alcuni passi particolarmente chiari possono essere portati ad esempio: a proposito della misura e dell'opposizione tra universalismo e senso del limite, cfr. *ivi*, pp. 12, 14, 33, 89, 95; sulla concezione britannica della guerra e del nemico, contrapposta a quella di Metternich, pp. 120 («per una potenza insulare al margine degli eventi, è difficile ammettere che una guerra possa essere provocata da cause intrinseche. [...] In un mondo in cui i vantaggi della pace sembrano così evidenti [...] le guerre possono esser provocate solo dalla malafede di uomini malvagi. Poiché non si arriva a capire che l'equilibrio può essere *intrinsecamente* instabile, le guerre tendono a diventare crociate per eliminare la «causa» del disturbo»), 125, 129, 135. Sul problema dell'introduzione di rivendicazioni morali assolute nella politica internazionale, cfr. p.

Coincidenza o no, nel resoconto di Kissinger sulla diplomazia della Restaurazione si avverte una sintonia con il pensiero schmittiano ancor più profonda di quella ravvisabile negli altri esponenti del realismo politico statunitense. Con la sua insistenza su un equilibrio inteso in senso giuridico-morale (contro la concezione britannica, puramente «meccanica»<sup>100</sup>), sull'alternativa secca tra legittimità e rivoluzione, e sull'importanza di porre dei freni all'ostilità, Kissinger si avvicina molto a quell'atteggiamento che un interprete di Schmitt ha definito «istituzionalismo realista»,<sup>101</sup> una versione del realismo politico molto più articolata rispetto al puro e semplice calcolo dei rapporti di forza. Se Kissinger si fosse davvero in qualche misura ispirato a Schmitt, quest'ultimo avrebbe avuto un'influenza indiretta non soltanto su un *teorico*, ma su un uomo che per anni ha determinato le sorti della politica mondiale tentando di dare applicazione pratica a una certa nozione di equilibrio internazionale. Questa, in mancanza di prove concrete, non è che un'ipotesi. Ma le assonanze tra *Diplomazia della Restaurazione* e *Il nomos della terra* avrebbero qualcosa da dire sull'argomento del mio lavoro anche se fossero una semplice coincidenza: direbbero che, nel valutare l'influenza di Schmitt sul pensiero americano del dopoguerra, occorre attenersi agli indizi tangibili per evitare di vedere il suo spettro ovunque, e che altri autori possono essere giunti più o meno alle sue stesse conclusioni (Kissinger molto più di Hayek e Schumpeter, e a mio avviso anche di Morgenthau<sup>102</sup>) senza che questo implichi necessariamente un “dialogo”, o un consapevole recupero delle sue idee.

---

168. Suonano decisamente schmittiane le considerazioni sulle condizioni di pace (cfr. pp. 152-154, 160, 198), e l'idea secondo cui «l'ordine, una volta distrutto, non si può restaurare che con l'esperienza del caos» (p. 226). Su Metternich come “*katéchon*” (anche se Kissinger non usa questo termine), cfr. pp. 191 («e forse sarebbe più giusto valutare la politica di Metternich, non dal suo insuccesso finale, ma dalla quantità di tempo per cui riuscì a stornare [*staved off*] l'inevitabile disastro»), 225-226.

100 Cfr. *ivi*, pp. 39, 48, 162, 174, 188.

101 Cfr. A. Colombo, *The 'Realist Institutionalism' of Carl Schmitt*, in L. Odysseos, F. Petitò (a cura di), *The International Political Thought of Carl Schmitt. Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order*, Routledge, London 2007.

102 Ad esempio la nozione chiave di «equilibrio», che in Morgenthau (cfr. *Politica tra le nazioni*, cit., pp. 261-307) è qualcosa di molto simile a un concetto meccanico, a un gioco di pesi e contrappesi, in Kissinger è intrecciata alla contrapposizione tra legittimità e rivoluzione, tra ordine interno ed esterno, e soprattutto al rapporto fra la potenza insulare e il continente, in una concezione spaziale che con la teoria del *nomos* presenta molti punti di contatto.

### 5.1. Schmitt e Strauss in dialogo su Hobbes

In una lettera a Strauss, datata 28 giugno 1956, Löwith racconta di una curiosa coincidenza: acquistando il libro *La critica della religione in Spinoza*, è entrato in possesso della copia che era appartenuta a Schmitt, sequestrata dalle autorità statunitensi nel 1945 insieme al resto della sua biblioteca personale.

Sulla prima pagina Schmitt ha riportato a mano:

1° incontro: Primavera 1932

2° incontro: Estate 1937

3° incontro (1° nuovo incontro): Luglio 1945

(inizio del colloquio con Ed. Spranger 30/6/1945).

Com'è da interpretare questo cosiddetto terzo incontro?<sup>103</sup>

La risposta non ci è pervenuta, e non è detto che Strauss fosse in grado di interpretare l'annotazione, dal momento che certamente non era riferita a un contatto diretto: dei tre momenti indicati, soltanto quello del 1932 potrebbe riferirsi a un faccia a faccia. In realtà il primo incontro registrato nei diari risale al 27 novembre 1931,<sup>104</sup> quando Strauss, giovane allievo di Ernst Cassirer, chiede a Schmitt una raccomandazione per la Rockefeller Foundation, cui vuole proporre un progetto di ricerca su Hobbes. Il 1932 è invece l'anno in cui viene pubblicata la seconda versione de *Il concetto di 'politico'*. Strauss ne scrive una recensione garbata (com'è ovvio aspettarsi da un giovane ricercatore che parla del lavoro di un professore affermato, al cui interessamento deve per di più la sua borsa di studio), ma decisamente critica: mette in discussione l'intero impianto argomentativo, ravvisandovi una critica del liberalismo che rimane incompiuta, prigioniera della stessa «sistemica» a cui

---

103 L. Strauss, K. Löwith, *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, Metzgersche & Poeschel, Stuttgart 2002, tr. it. *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Carocci, Roma 2012, pp. 176-177. Il libro a cui si fa riferimento è L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie Verlag, Berlin 1930, tr. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, Laterza, Roma-Bari 2003.

104 Cfr. C. Schmitt, *Tagebücher 1930 bis 1934*, cit., p. 149. I contatti successivi sono annotati il 21.12.1931, il 25.1.1932, il 29.2.1932, il 7.6.1932, il 4.7.1932 e il 5.7.1932 (*ivi*, pp. 159, 171, 181, 195, 200).

vorrebbe contrapporsi. Schmitt considera evidentemente pertinenti i rilievi di Strauss, perché si adopera per farli pubblicare nel luogo in cui avranno la massima visibilità: la stessa rivista su cui è apparso il suo saggio nel 1927.<sup>105</sup> Intorno a questo breve scambio intellettuale ruota tutto quel che ci rimane del rapporto (che definire «di stretta amicizia»<sup>106</sup> è decisamente esagerato) tra i due autori: tre lettere indirizzate da Strauss a Schmitt (di cui non conosciamo le risposte),<sup>107</sup> prima che il nazismo separi i rispettivi percorsi secondo lo schema ormai noto – uno verso l'esilio, l'altro verso il fallimento politico e la successiva *damnatio memoriae*.

A partire da questo materiale tutt'altro che abbondante, con un'analisi scrupolosa delle differenze fra l'edizione del 1932 e quella del 1933 de *Il concetto di 'politico'*, Meier ha costruito l'interessante tesi del «dialogo fra assenti» che, diventando «dialogo nascosto» nella traduzione inglese, ha inaugurato un consistente filone della bibliografia americana su Schmitt. Ricostruendo le risposte implicite alle *Note* straussiane,<sup>108</sup> Meier utilizza il rapporto fra i due autori come spunto per proporre un'interpretazione complessiva di entrambi, e della differenza irriducibile fra teologia politica e filosofia politica: in estrema sintesi, Schmitt sarebbe stato indotto dalla critica di Strauss ad esibire il vero centro del proprio pensiero, che non è propriamente razionale bensì fideistico. Contro la tendenza liberale alla spoliticizzazione, la «posizione del politico» dovrebbe garantire una difesa della

105 Sui giudizi di Schmitt nei confronti di Strauss, cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., pp. 15-17 (in particolare n. 7), 154.

106 Così P. Anderson, *Spectrum. From Right to Left in the World of Ideas*, Verso, London 2005, tr. it. *Spectrum. Da destra a sinistra nel mondo delle idee*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, p. 27. Per una buona ricostruzione del rapporto intellettuale Schmitt-Strauss, cfr. C. Zuckert, M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 2006, pp. 186-194.

107 Le lettere sono riportate in H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., pp. 129-133: la prima è un ringraziamento per la raccomandazione alla Rockefeller, la seconda precisa alcune delle critiche rivolte a *Il concetto di 'politico'*, la terza (datata 10.7.1933: evidentemente Strauss non sa ancora dell'adesione di Schmitt al nazismo) è una richiesta di ragguagli in merito al progetto di edizione critica delle opere di Hobbes (cfr. *supra*, nota 38). Sembra che una quarta lettera, mai ritrovata, sia stata spedita da Londra nel 1934: Schmitt se ne ricordava, e conservava la sua corrispondenza con Strauss in una cartella con l'indicazione «1932-1934» (cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., pp. 134-135).

108 Le modifiche individuate da Meier come reazioni di Schmitt alle *Note* di Strauss riguardano l'autonomia della distinzione amico-nemico, l'interpretazione di Hobbes (come pensatore politico o piuttosto «antipolitico» nel senso schmittiano), la prospettiva di un mondo completamente depoliticizzato, il «credo antropologico» su cui si basa la «posizione del politico», i giudizi sulla «guerra santa» e sul liberalismo (cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., in particolare pp. 20-24, 42-45, 50-53, 63-65, 67-70, 72-73, 78-80).

«serietà della vita», ancorando saldamente il politico al morale, e il morale al teologico. Quella che Schmitt presenta come «analogia strutturale» e ipotesi sociologica, nell'interpretazione di Meier diventa un autentico rapporto di dipendenza: l'ordine politico si fonda direttamente sul dogma del peccato originale, e la stessa contrapposizione amico-nemico corrisponde «all'irrecusabilità della decisione tra Dio e Satana nella “sfera” teologica».<sup>109</sup> Non è qui essenziale entrare nel merito della tesi di Meier: mi limito ad osservare che il suo lavoro, pur partendo da un'analisi filologica molto attenta, perviene a un'interpretazione che va platealmente (e consapevolmente) *contro* il testo: anzitutto contraddice l'autointerpretazione di Schmitt; in secondo luogo fissa un limite cronologico abbastanza arbitrario (il 1947) oltre il quale i suoi lavori sarebbero irrilevanti per la comprensione del rapporto fra teologia e politica; in terzo luogo deve ignorare, anche nella produzione schmittiana pre-1947, quei temi che risultano incompatibili con l'idea di uno Schmitt «teologo politico» (il tema della neutralità, sviluppato già negli anni Trenta come integrazione alla distinzione amico-nemico, ha un ruolo centrale nella concezione del politico e rende improponibile il parallelo con la scelta Dio-Satana).<sup>110</sup>

109 *Ivi*, p. 62; cfr. *Id.*, *Die Lehre Carl Schmitts*, cit., pp. 13-47. Sulla scia del lavoro di Meier, la relazione fra Schmitt e Strauss è stata oggetto di grande attenzione in ambito americano: si vedano ad esempio P. Gottfried, *Schmitt and Strauss*, «Telos», n. 96, 1993; J. McCormick, *Fear, Technology and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany*, «Political Theory», vol. XXII, n. 4, 1994; M. Vatter, *Taking Exception to Liberalism: Heinrich Meier's Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, «Graduate Faculty Philosophy Journal», voll. XIX-XX, nn. 2-1, 1997; R. Howse, *From Legitimacy to Dictatorship – and Back Again. Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt*, in D. Dyzenhaus (a cura di), *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham 1998; M. Vatter, *Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation Between Political Theology and Liberalism*, «The New Centennial Review», vol. IV, n. 3, 2004; G. Waite, *Heidegger, Schmitt, Strauss. The Hidden Monologue, or, Conserving Esotericism to Justify the High Hand of Violence*, «Cultural Critique», n. 69, 2008; R. Miner, *Nietzsche, Schmitt, and Heidegger in the Anti-Liberalism of Leo Strauss*, «Telos», n. 160, 2013; R. Howse, *Misreading Leo Strauss*, «Policy Review», n. 176, 1.12.2012. In ambito italiano si possono ricordare C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica*, cit., e il saggio di C. Galli, *Schmitt, Strauss e Spinoza*, in *Id.*, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008.

110 Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 83: «tutto ciò che ho espresso sul tema della teologia politica sono opinioni di un giurista su di un'affinità di struttura sistematica dei concetti teologici e giuridici, che si impone sul piano teorico-giuridico e pratico-giuridico. Ciò si muove nell'ambito della ricerca sociologica e storico-giuridica». Per quanto riguarda la forte selettività in senso cronologico, cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 141: «il fulcro dell'ampia produzione letteraria di Schmitt sta inconfondibilmente *prima* del 1947. Le opere successive, che sono di mole ben più scarna delle precedenti, riprendono in sostanza temi e tesi del periodo anteriore al 1947» (un'affermazione incredibile, se si pensa che nel 1950 Schmitt pubblica *Il nomos della terra*, che non è né un'opera di mole scarna né una mera ripetizione di

Quel che è rilevante ai fini del mio lavoro è invece il singolare rapporto tra Schmitt e Strauss, alla cui ricostruzione Meier ha dato un contributo prezioso. Da parte di Strauss, come nel caso degli altri emigrati, cala il silenzio, ma l'incontro con Schmitt lascia una traccia importante: nella prefazione all'edizione inglese del suo libro su Spinoza, Strauss scrive che le riflessioni su *Il concetto di 'politico'* sono la prima espressione di una svolta nel suo pensiero, un decisivo «mutamento di direzione» che l'ha portato a chiedersi «se l'autodistruzione della ragione non fosse il risultato inevitabile del razionalismo moderno».<sup>111</sup> In altre parole, è dal confronto con Schmitt che Strauss ha tratto uno spunto decisivo per la successiva rivalutazione del razionalismo antico e medievale come antidoto contro l'esito nichilistico della modernità: con la sua concezione formale e sostanzialmente “vuota” del politico – un assenso al conflitto purché sia, indipendentemente dalla bontà delle ragioni dei contendenti – Schmitt avrebbe reso evidenti le contraddizioni insite nelle logiche del liberalismo (rimanendone vittima egli stesso). Non a caso, nella sua conferenza sul

---

temi e tesi precedenti, ed è difficilmente riconducibile all'interpretazione di Meier). Riguardo alla questione della neutralità, per limitarsi agli scritti pre-1947, cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 187-203; Id., *Il concetto discriminatorio di guerra*, cit., pp. 59-81; Id., *Il nuovo “vae neutris!”*, cit.: nella prospettiva teologica sostenuta da Meier, l'idea di *aequalitas amicitiae* non trova spazio e non ha alcun senso, in quanto determina un'inimicizia dal carattere rigorosamente *politico* e non *teologico*. A mio avviso, Schmitt cerca di trattare l'ambito politico (secondo quanto dichiara ne *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 108) *iuxta propria principia*, come qualcosa di autonomo rispetto agli altri ambiti (e superiore, in quanto può sorgere e imporsi in ognuno di essi): l'ambito teologico può essere (e storicamente è stato) terreno di scontro politico, ma non ne è il fondamento (cfr. Id., *L'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, cit., pp. 170-171). Lo stesso *Ex captivitate salus*, in cui Meier cerca puntelli a sostegno della propria tesi (cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., pp. 76-77), in realtà la liquida nel modo più chiaro possibile: «i teologi tendono a definire il nemico come qualcosa che va annientato. Io però sono un giurista e non un teologo» (C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., p. 91). Nel secondo testo dedicato alla teologia politica (H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, cit.), Meier si concentra sul saggio schmittiano su Hobbes del 1938, offrendone un'interpretazione ai limiti dello stravolgimento: cerca una conferma alla tesi secondo cui il centro del pensiero di Schmitt sarebbe l'obbedienza alla rivelazione, proprio là dove si afferma nel modo più netto che questo centro sta nella relazione di protezione-obbedienza non tra l'uomo e Dio, ma tra l'uomo e il sovrano secolare (in quanto, come Schmitt non si stanca di ripetere, la verità non si interpreta da sola, di per sé non protegge nessuno e non fonda alcun ordine. Cfr. ad esempio C. Schmitt, *Il Leviatano*, cit., pp. 81, 124-125). La tesi di Meier, insomma, funziona soltanto a patto di non tenere in considerazione i numerosi elementi che la contraddicono, e di mescolare la produzione scientifica di Schmitt con frammenti di testimonianze autobiografiche (cfr. J. Müller, *A Dangerous Mind*, cit., p. 204).

111 L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Bazic Books, New York-London 1968, tr. it. *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, p. 321. Quanto al silenzio di Strauss su Schmitt, vale quanto si è visto a proposito degli ex amici: ignorare in pubblico, seguire in privato. Cfr. ad esempio la già citata lettera a Friedrich (*supra*, nota 97) e la corrispondenza con Löwith (L. Strauss, K. Löwith, *Oltre Itaca*, cit., p. 194).



nichilismo tedesco, Strauss annovera Schmitt «in quel gruppo di professori e scrittori che consapevolmente o senza saperlo avevano aperto la via a Hitler», e che divennero i maestri di una generazione di «giovani nichilisti».<sup>112</sup> Il nocciolo dell'impresa filosofica straussiana risponde precisamente all'esigenza di *evitare* quella deriva che Schmitt ha spinto fino alle estreme conseguenze, recuperando un liberalismo “buono” (quello classico) per rimediare alla degenerazione di quello moderno (che Schmitt ha incarnato, *malgré lui*). È quindi del tutto fuorviante – frutto di una lettura ingenua o capziosa delle *Note* – l'idea che Strauss abbia “radicalizzato” la critica di Schmitt, o che l'abbia considerata “non abbastanza antiliberale”.<sup>113</sup>

È forse ancora più significativo il posto che Strauss occupa per Schmitt: in una lettera a Ludwig Feuchtwanger, Schmitt aveva definito le *Note*, tra un centinaio di recensioni a *Il concetto di 'politico'*, l'unica interessante.<sup>114</sup> Se i risultati dell'analisi testuale di Meier sono (come credo) sostanzialmente corretti, la prima reazione di Schmitt consiste in una serie di integrazioni e lievi modifiche al testo de *Il concetto di 'politico'*, con cui mostra di accogliere alcuni importanti rilievi. Il più vistoso è forse quello che riguarda l'interpretazione di Hobbes, a proposito del quale Strauss scrive:

Hobbes connota lo *status naturalis* come lo *status belli* per antonomasia, ricordando però che «the nature of war, consisteth *not in actual fighting*; but in the known *disposition* thereto» (*Leviatano*, XIII). Ciò significa nella terminologia di Schmitt: lo *status naturalis* è lo *status* propriamente *politico*, infatti anche per Schmitt «il politico consiste *non nella lotta stessa* (...), ma in un comportamento determinato da questa reale *possibilità*». Risulta così che il

---

112 L. Strauss, *On German Nihilism*, «Interpretation», vol. XXVI, n. 3, 1999, tr. it. *Il nichilismo tedesco*, in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 119. Sul conflitto delle interpretazioni intorno al rapporto tra Strauss e il liberalismo, si vedano le critiche di Robert Howse (*Misreading Leo Strauss*, cit.) rivolte contro W. Altman, *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*, Lexington Books, Lanham, MD 2011. Cfr. anche N. Behnegar, *The Liberal Politics of Leo Strauss*, in M. Palmer, T. Pangle (a cura di), *Political Philosophy and the Human Soul: Essays in Memory of Allan Bloom*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 1995; P. Berkowitz, *Liberal Zealotry*, «Yale Law Journal», vol. CIII, n. 5, 1994 (recensione di S. Holmes, *Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1993, tr. it. *Anatomia dell'antiliberalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1995).

113 Cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 19; S. Holmes, *Anatomia dell'antiliberalismo*, cit., p. 87; J. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, cit., pp. 264-265.

114 La lettera (datata 10.6.1932) è citata in H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 16, n. 7.

politico, fatto valere da Schmitt come fondamentale, è lo “stato di natura” che sta a fondamento di ogni cultura; Schmitt rivaluta il concetto hobbesiano di stato di natura [...].<sup>115</sup>

Contrario al liberalismo, Schmitt risale al suo fondatore, a Hobbes, per colpire la radice del liberalismo, vale a dire l'esplicita negazione hobbesiana dello stato di natura.<sup>116</sup>

E nella nota a quest'ultimo passo:

Schmitt, nella prima versione di questo trattato [...] aveva definito Hobbes come «di gran lunga il più grande e forse l'unico veramente sistematico pensatore politico». Adesso ne parla ormai solo come di «un grande e veramente sistematico pensatore politico». In verità lui è *il* pensatore antipolitico (“politico” in senso schmittiano).<sup>117</sup>

Insomma, per dirla con Meier, Schmitt «non ha riconosciuto affatto il suo più importante antipode come antipode». <sup>118</sup> Se lo stato di natura corrisponde al politico, allora il pensiero di Hobbes è la prima coerente formulazione del liberalismo, ossia del rifiuto del politico, e intorno ad esso si sviluppa «la lotta decisiva» per cui Schmitt ha finora svolto soltanto «un'azione concomitante o preparatoria».

Schmitt intraprende in un mondo liberale la critica del liberalismo e con ciò intendevamo dire che, da un lato, questa sua critica si compie all'interno dell'orizzonte del liberalismo, e che, dall'altro, la sua tendenza illiberale sarebbe frenata dalla finora ancora insuperata “sistematica del pensiero liberale”. Perciò la critica del liberalismo avviata da Schmitt può arrivare a compimento soltanto qualora riesca a conquistare un orizzonte al di là del liberalismo.<sup>119</sup>

Schmitt reagisce a queste osservazioni in due tempi. Dapprima, in modo poco vistoso, ritorna sulla sua definizione di Hobbes: non più «un pensatore politico

---

115 L. Strauss, *Note su «Il concetto di politico»*, cit., p. 104.

116 *Ivi*, p. 107.

117 *Ibid.*, n. 2.

118 H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 42.

119 L. Strauss, *Note su «il concetto di politico»*, cit., pp. 122-123.

davvero grande e sistematico» (come scriveva nell'edizione del 1932), bensì un «grande e veramente sistematico pensatore, [in cui,] malgrado il suo estremo individualismo, la concezione “pessimistica” dell'uomo è così forte che mantiene vivo il senso politico» (1933),<sup>120</sup> analogamente, il suo «sistema di pensiero specificamente politico» (1932) diventa «un sistema di pensieri che sa anche porre questioni specificamente politiche, e sa dare loro risposta» (1933).<sup>121</sup> L'anno successivo, nel saggio *I tre tipi di pensiero giuridico*, Schmitt propone un «pensiero fondato sull'ordinamento concreto» che Strauss interpreta come presa di distanza dal decisionismo e ripudio di Hobbes, come scrive in una lettera a Jacob Klein del 10.10.1934.

Hai visto l'ultimo libro di Carl Schmitt? Adesso è contro il decisionismo di Hobbes e a favore del “pensare l'ordinamento” sulla base degli argomenti contenuti nella mia recensione, che lui naturalmente non cita.<sup>122</sup>

Ma questa correzione è evidentemente soltanto una prima, *provvisoria* risposta. Una volta fallito il tentativo di diventare ideologo del regime, quando Schmitt abbandona l'idea velleitaria di essere la guida intellettuale dei nazisti e torna a vestire i panni dello studioso, sembra che voglia ricominciare proprio raccogliendo la “sfida” che Strauss gli aveva lanciato nelle *Note*, quando scriveva che «una critica radicale del liberalismo sarà possibile [...] solo sulla base di una adeguata

---

120 Nella traduzione italiana (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 149), che dovrebbe riprodurre il testo del 1932, stranamente la frase su Hobbes è riportata secondo la versione del 1933 («un pensatore davvero grande e sistematico»), anche se l'originale tedesco suona «einem großer und wahrhaft systematischen politischen Denker» (Id., *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München 1932, p. 52). Per l'edizione del 1933, invece, il passo è in Id., *Der Begriff des Politischen*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933, tr. it. *Sul concetto di politica*, Mimesis, Milano 2012, p. 80 (edizione che ripropone la traduzione di Delio Cantimori in C. Schmitt, *Principii politici del nazionalsocialismo*, Sansoni, Firenze 1935. In realtà il testo italiano non corrispondeva esattamente a quello dell'edizione tedesca del 1933, ma era piuttosto un *collage* – realizzato da Cantimori con l'approvazione di Schmitt – tra le edizioni del 1932 e del 1933. Lo scopo dell'edizione Mimesis era riproporre soltanto il testo del 1933, ma il curatore ha fatto confusione ed eliminato alcuni capoversi, pensando che appartenessero all'edizione del 1932. In definitiva, non esiste ad oggi una traduzione italiana che corrisponda esattamente all'edizione tedesca del 1933).

121 Id., *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 150; Id., *Il concetto della politica*, cit., p. 81.

122 Riportata in H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 135. Cfr. C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934, tr. it. *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit.

comprensione di Hobbes».<sup>123</sup> I primi esiti di questo tentativo di comprensione sono un saggio del 1937 (in cui viene analizzata la natura “meccanica” del Leviatano ponendo Hobbes in continuità con Cartesio<sup>124</sup>) e soprattutto il libro sul *Leviatano* del 1938. Si tratta, a detta del suo autore, di un libro «esoterico»,<sup>125</sup> i cui significati e le cui intenzioni vanno al di là del semplice lavoro scientifico. Schmitt lo presenterà come una critica contro il nazismo, dissimulata dietro il gioco di specchi con cui identifica se stesso con Hobbes, «l'autentico maestro di una grande esperienza politica; solitario, come ogni pioniere; misconosciuto, come chiunque non riesca a realizzare il proprio pensiero politico all'interno del proprio popolo; non ricompensato, come chi apre una porta attraverso la quale poi passano altri».<sup>126</sup> In questo senso, quello del 1938 è il primo di una serie di scritti “apologetici” in cui Schmitt si paragona a personaggi storici o letterari per giustificare la sua collaborazione con il regime: nel fallimento del filosofo inglese proietta l'immagine del *proprio* fallimento, del tentativo di trovare la via d'uscita da una situazione disperata che si è risolto in una caduta nelle fauci del Leviatano. Si tratta insomma di un libro che *vuole* essere letto tra le righe, ed è da una tale lettura che emerge anche l'intenzione di riprendere un dialogo interrotto anni prima. Schmitt cita Strauss nella conclusione del primo capitolo, e inserisce in nota una strana osservazione a proposito della dimensione religiosa del pensiero hobbesiano.

Strauss semplifica l'esposizione di Hobbes, riducendola alla sola opposizione di ebrei e pagani, mentre Hobbes è in lotta contro dottrine tipicamente ebraico-cristiane e «in concreto» argomenta secondo una modalità pagano-cristiana, cioè cristiana, proprio col presupporre una collettività cristiana («civitas christiana») nella quale il sovrano non viola l'unico principio essenziale della fede – «that

123 L. Strauss, *Note*, cit., p. 123.

124 Cfr. C. Schmitt, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», vol. XXX, 1936-1937, tr. it. *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit. Il saggio nasce come testo di una conferenza tenuta nel 1937 in occasione del trecentenario del *Discorso sul metodo*.

125 Lettera a Ernst Jünger dell'11.7.1938, in E. Jünger, C. Schmitt, *Briefe 1930-1983*, Klett-Cotta, Stuttgart 1999, pp. 192-193. Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 191 (22.4.1948).

126 C. Schmitt, *Il Leviatano*, cit., p. 128. Cfr. Id., *Un giurista davanti a se stesso*, cit., pp. 159-160; G. Maschke, *Zum «Leviathan von Carl Schmitt»*, postfazione a C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hohenheim, Köln 1982.

Jesus is the Christ» – ma anzi lo difende e fa cessare soltanto le speculazioni e le distinzioni teologiche di preti e di settari avidi di potere. La tecnicizzazione dello Stato [...] rende poi prive d'oggetto tutte queste distinzioni fra ebrei, pagani e cristiani e porta a un ambito di totale neutralità.<sup>127</sup>

Schmitt accusa Strauss di semplificare il pensiero di Hobbes, e corregge la contrapposizione tra ebraismo e paganesimo, per riformularla come contrapposizione tra una modalità ebraico-cristiana e una «pagano-cristiana, cioè cristiana»: una critica così poco incisiva, da parte di un autore solitamente abile nella polemica,<sup>128</sup> da farla apparire pretestuosa, come se si trattasse di un semplice “segnale” per richiamare l'attenzione di Strauss. Perché, anche se non può esplicitarlo, Strauss è uno degli “interlocutori” a cui il libro è rivolto, e questo dovrebbe spiegare il senso del secondo «incontro» annotato da Schmitt, datato «estate 1937».<sup>129</sup> I nodi fondamentali intorno a cui ruota il dialogo sono altrove, sono quelli sollevati nella recensione a *Il concetto di 'politico'* (che non viene menzionata): l'atteggiamento di Hobbes nei confronti del

---

127 C. Schmitt, *Il Leviatano*, cit., pp. 47-48, n. 12. Il passo a cui Schmitt fa riferimento si trova in L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, cit., pp. 79-80.

128 La stranezza della critica di Schmitt è stata rilevata anche da Carlo Altini (*La storia della filosofia*, cit., p. 10): «questa notazione schmittiana sull'origine della “tecnicizzazione” e della “neutralizzazione” dello Stato hobbesiano sembra che volutamente eviti di cogliere il nucleo dell'argomentazione straussiana, tesa a indicare il fondamento 'morale' e 'ideologico' su cui si erge la critica hobbesiana (e spinoziana) della religione, intesa come luogo di origine dell'illuminismo».

129 L'estate 1937 è presumibilmente il momento in cui Schmitt prende il suo lavoro su Hobbes e Cartesio, e lo sviluppa fino a farne un libro (a cui, come si è detto, attribuirà sempre un'importanza centrale nel complesso della sua opera: cfr. C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., pp. 159-160). Che il confronto con Strauss sia una delle ragioni dell'interesse per Hobbes, è confermato non soltanto dall'annotazione ritrovata da Löwith, ma anche da una lettera scritta nel 1976 da Schmitt a Meier, e citata da quest'ultimo: «ancora negli ultimi anni della sua vita [Schmitt] fu occupato dalla questione se Strauss “abbia conosciuto il mio scritto del 1938 sul *Leviatano*, ma soprattutto se sia venuto a conoscenza del *challenge* intrapreso nel mio saggio su Hobbes intitolato *Die vollendete Reformation (that Jesus is the Christ)*» (H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 67, n. 64; cfr. C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 160: «che cos'è lo Stato moderno, che cos'è veramente? La risposta è la sfida (*Challenge*). *Challenge* è la complessiva guerra civile; *challenge* sono le guerre mondiali»). Quanto al motivo per cui il dialogo con Strauss deve restare sullo sfondo, è abbastanza facile da ipotizzare. Reduce dagli attacchi da parte delle SS che l'hanno costretto a ritirarsi dalla scena pubblica, Schmitt sa che molti nazisti lo considerano un opportunista e che la sua posizione è assai precaria: l'ultima cosa che vuole è richiamare l'attenzione sulla sua passata frequentazione con un autore ebreo, che è emigrato proprio grazie a una sua raccomandazione, e che ha continuato a contattarlo fino al 1934 (cfr. *supra*, nota 107). Forse è per questo che sceglie di citare Strauss soltanto di sfuggita, in merito a una questione del tutto secondaria (che fra l'altro gli consente un'allusione vagamente antisemita), ben lontana dall'autentico centro del loro confronto.

politico, e il problema della neutralità rispetto al giusto e all'ingiusto.

Per quanto riguarda il primo punto, come si è detto, Strauss aveva identificato lo stato di natura hobbesiano con la nozione schmittiana di politico, giungendo alla conclusione che Schmitt, per coerenza, avrebbe dovuto considerare Hobbes «il pensatore antipolitico» per eccellenza. In un primo momento Schmitt deve aver accolto l'obiezione, perché nell'edizione del 1933 del *Concetto di 'politico'* ha eliminato l'aggettivo «politico» dalla sua definizione di Hobbes come pensatore «grande e veramente sistematico». Ma nel libro del 1938 è tornato sui suoi passi: «anche nei suoi fallimenti, Hobbes resta *un incomparabile maestro politico*».<sup>130</sup> Come si giustifica questo ripensamento? La risposta è in una reinterpretazione di Hobbes che in parte accoglie la prospettiva di Strauss, ma in parte la corregge. L'azione del Leviatano non è quella di eliminare una volta per tutte lo stato di natura (cioè la disposizione verso il conflitto) sostituendolo con il regno “liberale” della pace e della sicurezza: il Leviatano si limita a *trattenere* quella conflittualità, in un equilibrio sempre precario. Schmitt esprime quest'idea dapprima nella forma di un'immagine mitica, che sembra anticipare le riflessioni sul *katéchon*.

Lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita da un grande potere. Pertanto la cosa si configura così, che l'un mostro (lo Stato-Leviatano) raffrena di continuo l'altro (la rivoluzione-Behemoth). [...] Di conseguenza, l'assolutismo statale è il repressore di un caos che nel suo nucleo, cioè negli individui, è irrimediabile.<sup>131</sup>

Più avanti lo stesso concetto è esposto in un modo che ancor più chiaramente riprende la critica di Strauss.

Stato e rivoluzione, Leviatano e Behemoth, sono entrambi sempre presenti e potenzialmente sempre attivi. Introdurre l'immagine del Leviatano non ha affatto, in Hobbes, il recondito significato di aprire una segreta scappatoia su

---

130 C. Schmitt, *Il Leviatano*, cit., p. 128 (corsivo mio).

131 *Ivi*, p. 56.

quel paese di sogno di sfrenate fantasticherie [*zu dem Traumland ausschweifender Phantasien*] che spesso in alcuni razionalisti costituisce l'altra faccia del loro razionalismo.<sup>132</sup>

Anche Strauss riconosceva che Hobbes non ha attuato «una totale negazione del politico», ma ne individuava la permanenza soltanto «nel rapporto fra le nazioni»;<sup>133</sup> entro i confini dello Stato, intendeva il Leviatano nei termini di una contrapposizione netta fra natura e cultura, fra conflitto e sicurezza, o – in termini schmittiani – fra il politico e il liberalismo. Forse è qui che Schmitt potrebbe a buon diritto rimproverare a Strauss una “semplificazione” del pensiero hobbesiano, e correggerla rinviando alla propria nozione di teologia politica. Non nel senso in cui la intende Meier – come *dipendenza* del politico dal teologico – bensì come legame indissolubile tra la norma e l'eccezione. La decisione fa emergere l'ordine dal caos, ma quest'ultimo viene imbrigliato e non obliterato: alla matrice informe e originaria occorre saper ritornare nel caso estremo, ed è questa l'essenza della sovranità. Come ha scritto Carlo Galli, «non si tratta di un sì schmittiano allo stato di natura puro e semplice, ma della scoperta, che Schmitt [...] proietta su Hobbes, del *permanere* del 'politico' [...] (non c'è neutralizzazione senza una decisione che attinga dal 'politico' la sua forza, pur con la “intentione” della normalità)». <sup>134</sup> Di conseguenza, Schmitt può

---

132 *Ivi*, pp. 70-71. Il riferimento al «paese di sogno» richiama un passaggio di L. Strauss, *Note*, cit., pp. 106-107: «in un mondo illiberale [Hobbes] s'impone la fondazione del liberalismo, mentre i suoi seguaci, ignorando i presupposti e gli scopi della sua concezione, confidano nell'originaria bontà degli uomini, fondata sulla creazione e provvidenza divine, oppure nutrono, sul fondamento della neutralità delle scienze naturali, speranze in un miglioramento della natura, rispetto alle quali l'esperienza che gli uomini fanno su stessi non legittima nulla. Hobbes tenta di superare lo stato di natura, *malgrado* esso sia quello che è e nei limiti in cui esso si lascia superare, mentre i suoi seguaci si fanno un'immagine trasognata dello stato di natura [*sich einen Naturstand enträumen*] o se ne dimenticano sulla base di una presunta comprensione più profonda della storia e quindi dell'esistenza umana. Ma questo trasognare e dimenticare [...] altro non sono, in fin dei conti, che la conseguenza della negazione dello stato di natura e cioè della posizione della civiltà, che erano state entrambe introdotte da Hobbes».

133 L. Strauss, *Note*, cit., p. 105.

134 C. Galli, introduzione a C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 17-18. Senza addentrarmi nella questione dell'esegesi di Hobbes, mi limito a osservare che l'interpretazione di Schmitt, pur essendo effettivamente una proiezione delle proprie categorie, non è del tutto infondata: il sovrano hobbesiano è, come quello schmittiano, da una parte il garante dell'ordinamento, e dall'altra colui che lo mantiene “aperto” sullo stato di eccezione, in quanto non è vincolato dal patto e permane in stato di natura. Se un suddito rappresenta una minaccia per la sopravvivenza del Leviatano, il sovrano può metterlo a morte non in virtù dell'accordo che ha costituito lo Stato, ma al di fuori di esso, per il proprio diritto di natura (cfr. T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651,

“affermare” il politico e richiamarsi a Hobbes senza entrare in contraddizione: l'autore del *Leviatano* è proprio colui che ha compreso l'intima solidarietà tra l'ordine statale e il disordine dello stato di natura, tra la sicurezza “liberale” garantita dal monopolio della forza e l'insopprimibile rischio del politico.

Non soltanto: Schmitt può anche accogliere l'interpretazione Straussiana secondo cui Hobbes è in realtà il padre del liberalismo,<sup>135</sup> senza che questo ne faccia un pensatore «antipolitico». Secondo Strauss, Hobbes fonda il liberalismo con la consapevolezza della natura «illiberale» dell'uomo, e in tal modo conserva una consapevolezza maggiore rispetto ai suoi epigoni, che invece dimenticano la dura realtà dello stato di natura e si abbandonano alla fantasticheria di un uomo naturalmente buono o completamente educabile. Una posizione che Schmitt sottoscrive interamente, contrapponendo la lucidità di Hobbes all'ingenuità di Condorcet: l'ottimismo antropologico è un lusso che gli illuministi possono permettersi soltanto perché fanno esperienza della pace instaurata dal Leviatano, e non della guerra civile da cui esso è emerso.

In Condorcet si dimostra come lo Stato del principe assoluto [...] avesse compiuto, già da più di un secolo, la sua opera storica, e come la polizia avesse ben provveduto alla sicurezza e all'ordine pubblico. È per questo che Condorcet può giudicare l'uomo un essere non più radicalmente malvagio, un lupo, ma anzi buono e educabile.<sup>136</sup>

L'altra grande questione intorno a cui si svolge il dialogo silenzioso è quella della neutralità: secondo Strauss, quando Schmitt afferma il politico come decisione sull'amico e sul nemico indipendentemente dalla bontà della causa del conflitto, sta assumendo una posizione inconsapevolmente liberale, sacrificando il significato morale della scelta sull'altare della sicurezza esistenziale. Con questa neutralità rispetto al giusto e all'ingiusto, Schmitt rimarrebbe entro «l'orizzonte del liberalismo»: sostiene la necessità di una decisione, ma non sa fornire alcun valido motivo per prendere una decisione piuttosto che un'altra. È forse in questo contesto

---

tr. it. *Il Leviatano*, Rizzoli, Milano 2011, cap. XXVIII, pp. 329-330).

135 Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano*, cit., pp. 112-113.

136 *Ivi*, p. 71. Cfr. L. Strauss, *Note*, cit., pp. 106-107.



che il rimando a Strauss, alla fine del primo capitolo, può avere senso: ponendo l'accento sulla natura «pagano-cristiana, cioè cristiana» della sovranità hobbesiana, Schmitt sembra precisare che il Leviatano non è un vuoto meccanismo, neutrale nel senso dell'indifferenza rispetto a qualsiasi contenuto. «Il sovrano non viola l'unico principio essenziale della fede – “that Jesus is the Christ” – ma anzi lo difende e fa cessare soltanto le speculazioni e le distinzioni teologiche di preti e di settari avidi di potere»; non si tratta (ancora) della «tecnicizzazione dello Stato»,<sup>137</sup> ma al contrario di uno Stato cristiano, che presuppone una *civitas christiana* concreta e ne difende tanto la sopravvivenza quanto l'identità. «Nulla è più comprensibile del fatto che dopo un secolo di vani conflitti teologici nei quali ciascun partito diffamava l'altro e nessuno era capace di prevalere, si sia cercato infine un terreno neutrale sul quale ci si potesse intendere e trovare almeno un accordo, almeno tranquillità, sicurezza e ordine».<sup>138</sup> Ma quella operata dal Leviatano è una neutralizzazione attiva e non passiva, che rivela forza e non debolezza: è vero che il «processo di neutralizzazione [...], con intima coerenza, culmina nella tecnicizzazione generale»,<sup>139</sup> ma questo – è il noto argomento del saggio schmittiano – dipende dal fatto che Hobbes abbia ammesso «la riserva della libertà privata e interiore di pensiero e di fede», e che facendo leva su quell'incrinatura dell'unità politico-religiosa i nemici del Leviatano (a partire dal «filosofo ebreo» Spinoza) abbiano rovesciato la gerarchia fra interno ed esterno, fra privato e pubblico, svuotando il «Dio mortale» e riducendolo a un morto meccanismo.<sup>140</sup> Schmitt dedica alcune pagine alla definizione di un concetto positivo di neutralità, declinando la celebre formula hobbesiana «*Auctoritas non veritas*» non come scetticismo, ma come constatazione che «l'appellarsi al diritto e alla verità non crea per nulla la pace, quanto piuttosto inasprisce e incattivisce completamente la guerra»; l'ordine nasce soltanto dalla «irresistibile decisione di un sistema legale di coazione dal sicuro funzionamento, che fa finire il conflitto».<sup>141</sup> Sull'instaurazione di un simile sistema legale si fonda anche la possibilità di un diritto internazionale capace di limitare efficacemente l'intensità dei conflitti tra sovrani: «la questione

---

137 C. Schmitt, *Il Leviatano*, cit., p. 47.

138 *Ivi*, p. 77.

139 *Ibid.*

140 Cfr. *ivi*, pp. 93-102.

141 *Ivi*, p. 81.

della guerra giusta, dal punto di vista di questa guerra interstatale, è del tutto incommensurabile [...]. La guerra di Stati non è né giusta né ingiusta: è un affare di Stato, e in quanto tale non le occorre essere giusta. “Ordo hoc non includit”». <sup>142</sup>

Con la precisazione del rapporto fra stato civile e stato di natura, con la difesa dell'accezione positiva di neutralità e il riferimento alla teoria del diritto internazionale (di cui in verità non c'è traccia nel *Leviatano*, e che vi viene interamente “proiettata”), Schmitt può riaffermare la coerenza tra il suo concetto del politico e la prospettiva hobbesiana. Vi sono pochi dubbi che questo tentativo di «adeguata comprensione di Hobbes» rappresenti una seconda, più articolata risposta alle *Note* di Strauss, che quella coerenza avevano messo in discussione. È inoltre significativo che il saggio sul *Leviatano* venga presentato come la storia di un fallimento, riferendosi implicitamente a *due* fallimenti: quello di Hobbes e quello di Schmitt. Questo testo così complesso, stratificato ed esoterico, rappresenta uno spartiacque nell'opera del suo autore perché segna la svolta decisiva verso gli studi di diritto internazionale a cui Schmitt consacra i decenni successivi. Esaurita la funzione storica dello Stato, sembra che gli *arcana* dell'ordine politico vadano ricercati in un orizzonte più ampio, risalendo – come suggeriva Strauss – alle origini della modernità, all'epoca e al mondo illiberali in cui Hobbes ha fondato il liberalismo.

### 5.2. *Un incontro tra assenti*

Se il non-rapporto fra Schmitt e Strauss è delineabile con sufficiente chiarezza per quanto riguarda gli anni Trenta, diventa più difficile seguirne le tracce nei decenni successivi: eppure gli indizi convergono nel segnalare che, almeno per Schmitt, quel dialogo interrotto rimane una questione aperta (e lo resterà fino agli ultimi anni della sua vita). A cominciare dal misterioso «incontro» del luglio 1945, messo in relazione con il colloquio con Eduard Spranger del 30 giugno 1945. Un resoconto di questo episodio si trova nelle prime pagine di *Ex captivitate salus*: sottoposto a uno dei molti questionari volti ad accertare la sua complicità con il

---

142 *Ivi*, p. 84.

regime nazista, Schmitt si sente chiamato in causa fino nel profondo della sua essenza. Sembra che qui abbia origine quella svolta nella concezione del nemico, cui si è già accennato nel capitolo precedente: il nemico come domanda, come Altro che può mettermi radicalmente in questione, perché è nemico ma «fratello» al tempo stesso. Qui si anticipa anche uno dei temi fondamentali de *Il nomos della terra*, ovvero la sospensione del giudizio sulla *justa causa belli* nel diritto internazionale europeo (di cui Schmitt, con la consueta modestia, si dichiara l'ultimo esponente e difensore).

Era pienamente convinto di aver ragione sotto ogni riguardo, etico, filosofico, pedagogico, storico e politico. Tutte le ragioni, tutto ciò che potesse sussistere sotto questo aspetto, *iusta causa e res iudicata*, erano dalla sua parte.

Come giurista so che cosa questo significhi. Conosco la *piccola* tragedia dell'umano aver ragione [*Rechthaben*]. Conosco inoltre il diritto internazionale europeo e la sua storia. Io sono oggi [...] l'unico giurista di questa terra che abbia inteso ed esperito in tutte le sue profondità e in tutti i suoi fondamenti il problema della guerra giusta, inclusa, purtroppo, la guerra civile. Conosco dunque anche la *grande* tragedia dell'umana prepotenza [*Rechthaberei*].<sup>143</sup>

La risposta a Spranger, con cui si chiude il brano, è la stessa che Schmitt indirizzerà sei anni dopo all'ex amico Gurian:

la mia natura può ben essere non del tutto perspicua; ma il mio caso può essere denominato con l'ausilio di un nome che un grande poeta ha trovato. È il caso, brutto, indegno e tuttavia autentico, di un *Epimeteo cristiano*.<sup>144</sup>

A questo colloquio dovrebbe seguire il «nuovo incontro» con Strauss: in che senso lo intenda Schmitt, può essere soltanto oggetto di congetture. Il loro dialogo negli anni Trenta ruotava intorno al senso della neutralizzazione hobbesiana: anche se entrambi vi vedevano l'origine della deriva nichilistica della modernità, Schmitt sottolineava che – almeno nelle intenzioni originarie del suo ideatore – il Leviatano

---

143 C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., pp. 13-14.

144 *Ivi*, p. 14. Cfr. *supra*, nota 21.

doveva rappresentare un'autentica unità (teologico-)politica, una macchina che però fosse allo stesso tempo anche persona e «dio». Un mito vivente, insomma, e non un morto meccanismo. Ora Schmitt riprende e amplia l'idea, già accennata nel saggio del 1938, per cui la neutralizzazione delle dispute teologiche compiuta dal Leviatano rappresenta il presupposto indispensabile dello *jus publicum europaeum*: nel fare questo, torna a confrontarsi con una delle osservazioni di Strauss, che scriveva nelle *Note*:

ma se in linea di principio è sempre possibile giungere a un'intesa sui mezzi adatti per uno scopo in precedenza stabilito, sullo scopo stesso, invece, c'è sempre scontro: sempre ci scontriamo con gli altri e con noi stessi come minimo sul giusto e sul buono (Platone, *Eutifrone*, 7 b-d e *Fedro*, 263 a). Se si vuole perciò raggiungere un'intesa a ogni costo, non c'è altra via allora che sbarazzarsi assolutamente della questione di cosa sia giusto e preoccuparsi soltanto dei mezzi. A questo punto si capisce perché l'Europa moderna, dopo che ci si era messi alla ricerca di un terreno neutrale *come tale* per sottrarsi così allo scontro su quale fosse la giusta fede, sia giunta infine alla fede nella tecnica. [...] L'intesa a ogni costo è possibile solo come un'intesa le cui spese siano a carico del senso della vita umana, cioè soltanto qualora l'uomo rinunci a porre la questione del giusto, però se vi rinuncia, rinuncia anche a essere un uomo. Ma se pone sul serio quella questione, allora di fronte alla «problematica inestricabile» di tale questione si riaccende lo scontro, uno scontro per la vita o la morte: è nella serietà della questione di cosa sia giusto che il politico – il raggrupparsi dell'umanità in amico-nemico – ha il suo fondamento legittimo.<sup>145</sup>

La teoria schmittiana del diritto internazionale, che trova ne *Il nomos della terra* la sua sistemazione, si potrebbe quasi considerare un'ampia glossa a questo passaggio. La rinuncia a discriminare il nemico sulla base della pretesa di “avere ragione” non è la rinuncia «a essere un uomo»; al contrario, è proprio la deteologizzazione del conflitto – risultato di una felice combinazione di agnosticismo e decisionismo – a costituire «un segno di incredibile umanità»,<sup>146</sup> il più straordinario progresso nella storia della scienza giuridica europea. Nelle *Note*, Strauss suggeriva

---

145 L. Strauss, *Note*, cit., pp. 118-119.

146 C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit., p. 126.

che «la polemica contro il liberalismo» avesse «solo il senso di un'azione concomitante o preparatoria: [...] liberare il campo per la lotta decisiva [...]. Alla questione di cosa sia giusto si possono dare in definitiva due risposte, che sono fondamentalmente opposte e non ammettono alcuna mediazione e alcuna neutralità [...]. A Schmitt, dunque, non importa *in definitiva* la lotta contro il liberalismo. [...] La sua ultima parola è l'«ordine delle cose umane»».<sup>147</sup> La replica di Schmitt è che la conflittualità inerente al politico deve essere tenuta a freno proprio attraverso la mediazione giuridica, se necessario anche neutralizzando la disputa intorno al giusto e all'ingiusto e trasformando la giustizia della guerra in questione formale. Scopo del diritto e della politica non è accelerare la «lotta decisiva», ma *rimandarla* (tema che inevitabilmente rievoca quello del *katéchon*, che infatti Schmitt fa risalire agli anni Trenta<sup>148</sup>). La possibilità di mantenersi neutrali, riconoscendo legittimità ad entrambi i contendenti, è uno dei pilastri dello *jus publicum europaeum*, proprio come lo è la dimensione tecnico-formale dell'apparato statale. E se Schmitt ha mai provato a dire un'«ultima parola» sull'«ordine delle cose umane», questa è indubbiamente nella teoria del *nomos* come sorgente originaria di ogni legittimità: è qui che Schmitt affronta il grande problema del fondamento, facendo poggiare il diritto sulla relazione primigenia, intrinsecamente giuridica, tra l'uomo e la terra. È qui, credo, che tenta di conquistare un «orizzonte al di là del liberalismo», cercando di individuare un criterio di giustizia che non conduca all'abisso della guerra civile, ma a una guerra parziale, messa «in forma», dal potenziale distruttivo limitato.

È difficile dire se Strauss, leggendo *Il nomos della terra*,<sup>149</sup> gli attribuisca o meno importanza, e se lo interpreti come il tentativo di riprendere un confronto. In *Diritto naturale e storia* (pubblicato nel 1953, ma riprendendo temi sviluppati nelle Walgreen Lectures all'Università di Chicago, nel 1949), non si ravvisa alcuna reazione. Schmitt non viene mai citato: se un'eco del dialogo di vent'anni prima è presente, riguarda i temi già messi in luce nelle *Note* – quindi il decisionismo,

---

147 L. Strauss, *Note*, cit., p. 122.

148 Cfr. *supra*, capitolo I, nota 110.

149 Strauss sembra attendere con una certa curiosità il «ritorno» di Schmitt nel dopoguerra: in conclusione a una lettera a Friedrich del 22.2.1949 (in *Correspondence, 1925-1952*, HUGFP 17.5, box 39, «Papers of Carl J. Friedrich», Pusey Library, Harvard University Archive, Cambridge, MA), chiede notizie della prossima pubblicazione de *Il nomos della terra*.

piuttosto che la teoria dell'ordinamento internazionale.<sup>150</sup> Lo stesso concetto schmittiano di *nomos*, con la relativa ricostruzione etimologica che presumibilmente avrebbe potuto stuzzicare l'interesse del filologo Strauss, viene del tutto ignorato.<sup>151</sup> È questo un *Leitmotiv* della vita di Schmitt nel dopoguerra: vorrebbe riavvolgere il filo dei dialoghi interrotti e tornare ad essere considerato un interlocutore, vorrebbe che i suoi meriti di studioso non fossero offuscati dai suoi errori politici. In un passaggio di *Ex captivitate salus* (risalente all'inverno 1945-1946), chiede attenzione per i risultati scientifici conseguiti nonostante il contesto del regime totalitario: quando scrive che «in ogni campo delle scienze della natura e dello spirito si scopriranno risultati cospicui, purché la curiosità intellettuale non venga qui improvvisamente meno», non è difficile immaginare che si riferisca prima di tutto a se stesso.

Per sua natura lo spirito è libero e reca con sé la propria libertà. [...] A questa libertà dello spirito corrisponde il diritto imprescrittibile all'attenzione della scienza. Dinanzi al foro dello spirito il nostro lavoro scientifico non ha da temere, nulla da nascondere e nulla di cui pentirsi. La discussione dei suoi errori sarà quanto mai stimolante. Noi ci rallegriamo nel pensare che verranno quella curiosità fondamentale, della quale sopra si diceva, e una dimensione pubblica libera. Non possiamo però nemmeno rinunciare alle acquisizioni di un duro periodo di cimento, né dimenticheremo quel che abbiamo vissuto nel pericolo di quei dodici anni: la differenza tra autentica e falsa dimensione pubblica, e la forza opposta del tacere e del silenzio.<sup>152</sup>

È opportuno ricordare che in quel «nulla di cui pentirsi», Schmitt sta includendo fra le altre cose anche la giustificazione delle leggi di Norimberga e il convegno sul «giudaismo nella giurisprudenza»;<sup>153</sup> come si legge in *Ex captivitate*

150 L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953, tr. it. *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 1990. Cfr. ad esempio p. 10: «se l'ineguale valore delle scelte non può essere rinvenuto nell'ineguale valore dei fini, esso deve essere rintracciato nell'ineguale valore degli atti di scelta; e ciò significa, in definitiva, che una scelta si distingue come genuina dalle scelte spurie e spregevoli solo in questo, che è una decisione risoluta e mortalmente seria».

151 Anni dopo, Strauss definirà di sfuggita il *nomos* come complesso di «tradizioni autorevoli» (Id., *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York 1968, tr. it. *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, p. 13), ignorando volutamente i significati che gli aveva attribuito Schmitt.

152 C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., pp. 24-25.

153 Cfr. Id., *Die Verfassung der Freiheit*, «Deutsche Juristen Zeitung», vol. XL, n. 19, 1935; Id.,

*salus*, quando «la situazione si fa del tutto abnorme e nessuno dall'esterno [...] protegge [lo studioso] nei confronti del terrore all'interno, egli stesso deve fissare i limiti della sua lealtà»: <sup>154</sup> Schmitt fissò i suoi con una certa larghezza. Ad eccezione di Taubes, sull'altra sponda dell'Atlantico nessuno accetta di discutere apertamente e spassionatamente le sue idee. Nei suoi confronti c'è solo un silenzio ostinato ed eloquente, quasi una *conventio ad excludendum* <sup>155</sup> che lo induce a ritirarsi in una sorta di «controsfera pubblica» composta da amici, corrispondenti e adoratori, in un'«università invisibile» con il suo «controcanone» di pensatori reazionari. <sup>156</sup>

Ma anche negli anni dell'«esilio», sembra che Schmitt attribuisca al suo confronto con Strauss una grande importanza, e che fino all'ultimo tenti di lanciargli dei segnali. Nel 1957, parlando del tema – per lui particolarmente sensibile – del rapporto fra il saggio e il tiranno, cita il dialogo tra Strauss e Kojève, «bedeutende Philosophen [filosofi importanti]», intorno al *Gerone* di Senofonte. <sup>157</sup> Per Strauss prova un rispetto particolare, dovuto probabilmente anche al fatto che, a differenza

---

*Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist: Schlusswort auf der Tagung der Reichsgruppe Hochschullehrer des NSRB vom 3 und 4 Oktober 1936*, «Deutsche Juristen Zeitung», XLI, n. 20, 1936. Di questo convegno, Schmitt affermerà (nel 1982!) che «è ancora oggi interessante e ha una sua validità» (Id., *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 159).

154 Id., *Ex captivitate salus*, cit., p. 23.

155 Nella prefazione a un volume collettaneo da lui curato, primo di una serie intitolata *guarda caso Nomos*, Friedrich scrive: «we are calling the series NOMOS, which is the broadest Greek term for law, because in this term there are also traditionally comprised the notions of a basic political order and of customs and a way of life. It describes reasonably well, and perhaps better than any term of modern English, what must be the focus of a society such as ours, uniting the several social sciences, law, and philosophy [chiamiamo questa serie NOMOS, che è il termine greco più generale per legge, perché in questo termine sono tradizionalmente incluse anche le nozioni di un ordine politico fondamentale e delle usanze e un modo di vivere. Descrive in modo adeguato, e forse meglio di qualsiasi altro termine dell'inglese moderno, quale debba essere il fulcro di una società come la nostra, unendo le diverse scienze sociali, il diritto e la filosofia]» (C. J. Friedrich (a cura di), *Authority (Nomos I)*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1958, p. V, corsivo mio). Anche qui nessun accenno alla reinterpretazione del concetto proposta da Schmitt, anche se è probabile che Friedrich la conoscesse.

156 Su questa «counter-public sphere», cfr. J. Müller, *A Dangerous Mind*, cit., pp. 53-60.

157 C. Schmitt, *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, «Christ und Welt», vol. X, n. 30, 1957. Il testo a cui fa riferimento è A. Kojève, L. Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard, Paris 1954, tr. it. *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010. L'antica questione, scrive Schmitt, è «ob der Weise, der Philosoph, einem Tyrannen Rat geben darf [se al saggio, al filosofo, sia lecito dare consiglio al tiranno]». La risposta di Schmitt, naturalmente, è affermativa: «Platone fu collaboratore dei tiranni di Siracusa e insegnava che un buon consiglio non si può negare nemmeno al nemico» (C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., p. 23). Cfr. Id., *Glossario*, cit., p. 26 (26.9.1947).

degli altri emigrati, non ha mai partecipato agli attacchi nei suoi confronti.<sup>158</sup> Nel 1963 pubblica l'edizione definitiva de *Il concetto di 'politico'*, opera intorno a cui si era sviluppato il loro breve dialogo, e la forma di questa nuova edizione è già di per sé significativa: Schmitt sceglie di riproporre il testo del 1932 (quindi senza le correzioni provvisorie identificate da Meier), accompagnandolo però con tre corollari, di cui almeno due sviluppano questioni sollevate nelle *Note* (il significato della neutralità, e i concetti formali di guerra e di nemico). Non solo: nel tentativo di precisare (e in alcuni casi di correggere) le tesi proposte trent'anni prima, Schmitt aggiunge un numero consistente di note, tre delle quali sono indirizzate (due in modo esplicito, la terza in modo implicito ma chiarissimo) al confronto con Strauss. La prima è relativa all'autonomia della contrapposizione amico-nemico, e cita «lettori attenti del nostro saggio, come Leo Strauss», che hanno correttamente osservato «che qui si tratta di qualcosa di diverso dall'“autonomia degli ambiti di fatto” o degli “ambiti di valore”». <sup>159</sup> La seconda nota, più ampia, riguarda una precisazione terminologica che in realtà rivela una svolta sostanziale nel pensiero schmittiano.

Nella sua recensione del 1932 [...] Leo Strauss pone il dito sul termine svago (*Unterhaltung*). A ragione. Il termine infatti non è appropriato e corrisponde allo stadio, allora incompleto, della mia riflessione. Oggi direi *Spiel*, per esprimere con maggior pregnanza il concetto opposto a *serietà*, che Strauss ha correttamente individuato. In tal modo verrebbero chiariti anche i tre concetti di 'politico' derivanti dalla *polis* e che poi sono stati fondati e differenziati fra loro dallo strapotere dell'ordinamento dello Stato europeo ai suoi inizi: politica verso l'esterno, politica all'interno e *politese* come gioco di corte e «piccola politica» [...]. In tutte queste mie espressioni, *Spiel* dovrebbe essere tradotto con *play* e dunque lascerebbe ancora aperta la possibilità di un tipo, anche se convenzionale, di ostilità fra gli «antagonisti» (*Gegenspielern*). [...] Nel termine da me impiegato di svago sono però presenti anche riferimenti allo sport, all'impiego del tempo libero e ai nuovi fenomeni di una «società del superfluo» di cui non avevo ancora preso chiara coscienza nel clima allora dominante della filosofia tedesca del lavoro.<sup>160</sup>

---

158 Cfr. G. Schwab, *Carl Schmitt Hysteria in the US: The Case of Bill Scheuerman*, «Telos», n. 91, 1992, p. 104.

159 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 110, n. 16.

160 *Ivi*, pp. 138-139, n. 40.



Questa lunga digressione conferma, se ce ne fosse bisogno, l'importanza che Schmitt attribuisce ancora al breve saggio in cui Strauss l'aveva «inteso e spiegato come nessun altro».<sup>161</sup> Per coglierne il significato occorre tenere presente che, nello stesso anno, Schmitt pubblica *Teoria del partigiano* (significativamente presentato come «integrazione [*Zwischenbemerkung*]]» a *Il concetto di 'politico'*), in cui descrive l'«irruzione» dell'ostilità assoluta – incarnata dal combattente rivoluzionario – nel contesto del vecchio ordinamento interstatale dei sovrani europei, in cui l'inimicizia aveva ormai assunto un carattere convenzionale: «solo la guerra rivoluzionaria è, per Lenin, vera guerra, perché nasce dall'inimicizia assoluta. Tutto il resto è gioco convenzionale [*konventionelles Spiel*]. [...] Il linguaggio e il mondo concettuale della guerra circoscritta e dell'inimicizia dosata non erano più all'altezza di fronte all'irruzione dell'inimicizia assoluta».<sup>162</sup> Se inteso come tassello del dialogo iniziato trent'anni prima (così lo presenta esplicitamente Schmitt), il riferimento al concetto di *Spiel* ha il senso di precisare la dinamica attraverso cui il politico viene imbrigliato e trattenuto (secondo l'immagine schmittiano-hobbesiana della continua lotta fra Leviathan e Behemoth): dapprima l'ordine e la sicurezza vengono stabiliti entro i confini dello Stato, attraverso la decisione sovrana che mette in forma l'originario stato di eccezione (pur senza eliminarlo); quindi, verso l'esterno, la conflittualità fra Stati è mitigata da un diritto internazionale fondato sul reciproco riconoscimento, sulla possibilità della neutralità e sul concetto formale di *justus hostis*, che rende possibile una guerra *limitata*. La guerra di gabinetto del secolo XVIII è ben altra cosa sia rispetto al furore delle guerre di religione dei due secoli precedenti, sia rispetto alla guerra totale novecentesca: in confronto ai livelli di intensità che l'hanno preceduta e seguita, può ben essere considerata un «gioco», pur comportando ancora l'eliminazione fisica del nemico. Ma ora Schmitt valuta *positivamente* il gioco inteso in questa accezione, come emerge chiaramente dal suo elogio dello *jus publicum europaeum*.<sup>163</sup>

161 Affermazione attribuita a Schmitt da Günther Krauss e riferita da Meier (cfr. *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 154).

162 C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit., pp. 73, 77.

163 Scrive Meier (*Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 51, n. 42): «si potrebbe dubitare del fatto che questa nota integrativa riproduca in maniera adeguata il livello di riflessione del 1932, e tanto

La terza nota a *Il concetto di 'politico'* in cui Strauss viene per così dire evocato, pur senza essere citato, è il celebre «cristallo di Hobbes». Anzitutto, il brano a cui si riferisce è uno di quelli messi in evidenza dalla recensione di Strauss, quello su «Hobbes, un pensatore politico davvero grande e sistematico», le cui concezioni dell'uomo rappresentano «i presupposti elementari di un sistema di pensiero specificamente politico».<sup>164</sup> Di questi presupposti, Strauss segnalava la dubbia compatibilità con la concezione schmittiana.

Schmitt designa come presupposto ultimo della posizione del politico la tesi della pericolosità dell'uomo: la pericolosità dell'uomo è assodata tanto quanto lo è la necessità del politico. Ma la pericolosità dell'uomo è davvero qualcosa di così assodato? Schmitt stesso la qualifica come una «*supposizione*», come un

---

meno che essa la raggiunga. Se *gioco* deve lasciare *aperta la possibilità* di un *tipo convenzionale di ostilità*, il passo del testo a cui Schmitt si riferisce diventa privo di senso, perché in quel passo Schmitt vuole caratterizzare la situazione che si verrebbe a creare se “cessasse, anche per una semplice eventualità, la distinzione fra amico e nemico”. Dunque, se la parola *gioco* rispetto a *intrattenimento* avesse il “vantaggio” di non escludere una ostilità convenzionale, che *per definitionem* “deve stare e rimanere in relazione alla possibilità dell'uccisione fisica” [...], allora esattamente per questo motivo *gioco* non sarebbe un adeguato “sostituto” di *intrattenimento*». Che la nota non riproduca quanto scritto nel 1932 è ovvio: Schmitt intende appunto *correggere* quello che sosteneva allora, in uno stadio «incompleto» della sua riflessione. Nel 1932 le sue contrapposizioni troppo nette (politico *versus* negazione del politico, serietà *versus* intrattenimento) l'avevano esposto alla critica di Strauss: la risposta passa per una più ampia articolazione della relazione fra conflittualità e sicurezza, fra il politico come informe matrice originaria e la politica come esito dell'azione ordinatrice della *polis*. In un mondo in cui non esistesse nemmeno la remota possibilità della guerra, ogni contrasto si ridurrebbe a gioco perché resterebbe confinato entro regole convenzionali: ma questo mondo del tutto spolitizzato, chiaramente, è soltanto un'ipotesi lontana dalla realtà; quello che invece è esistito storicamente, è un mondo in cui la distruttività del politico era stata ridotta a un'intensità minima (almeno entro i confini della civiltà europea). Lo scarto rispetto allo Schmitt del 1932 è chiarissimo: allora individuava «i punti più alti della grande politica» nell'inimicizia assoluta di Cromwell verso la Spagna papista (cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 154); adesso esalta e rimpiange la capacità dello *jus publicum europaeum* di contenere l'inimicizia, *evitandone* le forme più estreme e discriminanti. Per questo il termine *Unterhaltung*, in cui Strauss aveva correttamente individuato una venatura di disprezzo, va sostituito con il più neutrale *Spiel*, che può riferirsi tanto all'utopia di un mondo del tutto spolitizzato, quanto agli autentici progressi del diritto internazionale. Quel che conta è che si mantenga sempre viva la consapevolezza del suo opposto, della latente «serietà» del politico che può tornare ad irrompere, travolgendo il mondo del gioco e il suo sistema di regole condivise. Se Meier non comprende il senso di questo passaggio, a mio avviso, è perché non può conciliarlo con la sua ipotesi interpretativa, secondo la quale Schmitt avrebbe risposto a Strauss riaffermando l'idea del «nemico provvidenziale» di *Genesi* 3, 15. La risposta schmittiana va esattamente in direzione contraria: è il *rifiuto* dell'inimicizia assoluta, in favore di una prospettiva giuridica e deteologizzata, sull'esempio del diritto interstatale classico. La risposta di Schmitt a Strauss non è l'obbedienza incondizionata alla Rivelazione: è lo *jus publicum europaeum*.

164 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 149-150; cfr. L. Strauss, *Note*, cit., p. 107, n. 2.

«credo antropologico». Poiché però questa pericolosità dell'uomo è qualcosa che viene semplicemente supposto o a cui si crede, ma di cui non si sa propriamente nulla, allora si può ritenere possibile anche il suo contrario e quindi adoperarsi per tentare di accantonarla nonostante sia stata finora sempre una realtà. Poiché tale pericolosità è qualcosa a cui semplicemente si crede, essa è allora fondamentalmente *minacciata* e con essa lo è anche il politico.<sup>165</sup>

A seguire, Strauss osservava che se il politico è minacciato, la sua posizione da parte di Schmitt «significa qualcosa di *più* del semplice riconoscerne la realtà, significa cioè intervenire in favore del politico minacciato, quindi *affermare* il politico»; ma allora «perché Schmitt afferma il politico?».<sup>166</sup> La questione ruota intorno al problema della naturale bontà o malvagità dell'uomo, dove «malvagità» significa «bisogno di dominio» e va intesa non nel senso hobbesiano di una «innocente malvagità animalesca», bensì come «cattiveria morale; soltanto così Schmitt può restare in accordo con se stesso, ammesso che “il nucleo dell'idea politica sia la decisione *moralmente* pretenziosa”».<sup>167</sup>

Delle osservazioni critiche contenute nelle *Note*, questa è forse la meno penetrante, in quanto sposta il discorso da un piano politico a uno filosofico-antropologico a cui Schmitt non è interessato (e che non intacca più di tanto la coerenza dei suoi argomenti). Quando afferma che «tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l'uomo come “cattivo”, che cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi “pericoloso” e dinamico»,<sup>168</sup> Schmitt non sta abbracciando alcun credo antropologico: semplicemente, «poiché la sfera del 'politico' è determinata, in ultima istanza, dalla possibilità reale di un nemico, le concezioni e le teorie politiche non possono facilmente avere come punto di partenza un “ottimismo” antropologico. Altrimenti esse eliminerebbero, insieme alla possibilità del nemico, anche ogni conseguenza specificamente politica».<sup>169</sup> Nella nota del 1963, questa posizione schmittiana è “proiettata” su Hobbes:

---

165 L. Strauss, *Note*, cit., p. 111.

166 *Ivi*, pp. 111-112.

167 *Ivi*, pp. 114-115.

168 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 146.

169 *Ivi*, pp. 148-149.

bisognerebbe prima di tutto sottolineare che l'impiego di una formula come quella di «per natura» buono o cattivo non comporta ancora una vera e propria professione di fede [...]. In *primo luogo*, buono o cattivo, nel senso di normale o deviato, è sempre riferito da Hobbes alla *situazione*: lo stato di natura è una situazione abnorme, la cui normalizzazione si compie soltanto nello Stato, cioè nella unità politica. Lo Stato è un regno della ragione [...] che trasforma la guerra civile nella pacifica coesistenza dei cittadini. Il dato abnorme è rappresentato dalla «situazione deviata», dalla guerra civile. Nella guerra civile, nessun uomo può comportarsi normalmente [...]. *Secondariamente*, quando Hobbes parla di *natura* nel senso di *physis*, egli pensa in termini antichi, nella misura in cui presuppone la costanza dei tipi. Egli pensa in termini pre-evoluzionistici, pre-darwiniani. Egli non è neppure un filosofo della storia, quanto meno con riferimento a questa immutabile natura dell'uomo che non cesserà mai di inventare sempre nuove armi e di creare in tal modo – proprio attraverso la sua tendenza alla sicurezza – nuovi pericoli.<sup>170</sup>

Insomma, giudicare colpevole o innocente la naturale «malvagità» dell'uomo è – nella prospettiva schmittiana – del tutto irrilevante: quel che conta è la normalità o abnormità della situazione in cui l'uomo si trova, cioè l'esistenza o inesistenza di un'unità politica funzionante. Non ha importanza sapere se sorgerà mai un mondo in cui l'uomo cessi di essere pericoloso; a questo riguardo, Schmitt potrebbe ribadire nel 1963 quel che scriveva nel 1932: «non so. Per ora esso non esiste. Sarebbe solo disonesta finzione assumerlo come esistente».<sup>171</sup> La «professione di fede antropologica» non è quella degli autori «pessimisti», bensì quella di chi immagina un mondo interamente spolicizzato:

è però facile chiedersi a quali uomini toccherebbe il terribile potere che è legato ad una centralizzazione economica e tecnica estesa a tutto il mondo. Non si può certo rispondere a questa domanda sollevando la speranza che in tal caso tutto “andrebbe da sé”, che le cose “si amministrerebbero da sé” e che sarebbe superfluo un governo di uomini sopra altri uomini, poiché allora gli uomini sarebbero assolutamente “liberi”: infatti ciò che ci si chiede è proprio *per che cosa* essi diventano liberi. A ciò si può rispondere con supposizioni ottimistiche

---

170 *Ivi*, p. 150, n. 53.

171 *Ivi*, p. 139.

o pessimistiche, che però alla fine si muovono tutte all'interno di una professione di fede antropologica.<sup>172</sup>

Il punto più importante di questa digressione è evidentemente il terzo, che può intendersi come replica all'interpretazione straussiana che faceva di Hobbes, se non un pensatore ateo, quanto meno colui che ha spalancato la porta all'ateismo.

Hobbes non è ateo, nel senso teoretico del termine, ma la sua «vera religione» resta un fenomeno marginale, privo di significativa influenza nel suo pensiero e nel suo modo di sentire. [...] Dall'agnosticismo di Hobbes all'ateismo c'è solo un passo, che il filosofo non ha per altro compiuto. E del resto il suo impegno così ampio e ripetuto negli argomenti di carattere teologico non si deve intendere come conseguenza del permanere in lui di antiche, millenarie abitudini di pensare e di sentire, ma solo quale necessità di far valere la sua posizione miscredente rispetto alle credenze dominanti.<sup>173</sup>

Posizione che viene ribadita in *Diritto naturale e storia*, dove quella hobbesiana è definita «la prima dottrina che necessariamente e inequivocabilmente miri ad una società tutta “illuminata”, cioè areligiosa e atea, come soluzione del problema sociale e politico», e l'impegno profuso nelle argomentazioni teologiche è ricondotto all'esigenza di «adattamento alle concezioni accettate».<sup>174</sup> Schmitt vuole invece fare di Hobbes un autore autenticamente e sinceramente cristiano (forse anche perché lo considera ormai il proprio *alter ego*).

*In terzo luogo*, l'ammiratissimo sistema di Thomas Hobbes lascia aperta una porta alla trascendenza. La verità secondo cui *Gesù è il Cristo* che Hobbes ha proclamata così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte. Nella bocca di Hobbes non suona affatto come semplice affermazione tattica, come menzogna strumentalizzata e dettata dalla necessità di preservarsi dall'incriminazione e dalla censura. [...] Nella trasparente costruzione del sistema politico del *Matter, Form and Power of a*

---

172 *Ivi*, p. 143.

173 L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, cit., p. 85.

174 *Id.*, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 214; *ibid.*, n. 43.

*Commonwealth ecclesiastical and civil*, questa verità costituisce anzi l'elemento di chiusura, e l'espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico.<sup>175</sup>

Segue il problema che era già oggetto del saggio del 1938: di fronte alla «spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane», c'è la necessità di un'autorità deputata all'interpretazione della verità, che decida «che cosa è vero cristianesimo» e che rafforzi la dottrina con «comandi coercibili», garantendo protezione in cambio di obbedienza. Così Hobbes teorizza «una neutralizzazione dei contrasti propri della guerra religiosa fra cristiani. Subito sorge la questione se tale neutralizzazione può essere estesa», se cioè davvero Hobbes abbia aperto la strada verso l'ateismo e la relativizzazione nichilistica di ogni valore. «Io non ritengo che Hobbes abbia concepito una neutralizzazione così totale. Però [...] a noi non interessa il problema psicologico-individuale delle convinzioni soggettive di Thomas Hobbes, bensì il problema fondamentale della sistematica della sua dottrina politica nel suo complesso, che non chiude assolutamente la porta alla trascendenza».<sup>176</sup>

Gli stessi argomenti sono riproposti due anni dopo nel saggio *Il compimento della Riforma*, in cui la dottrina dello Stato di Hobbes è presentata come «un brano della sua teologia politica»: «il sovrano è un cristiano», e «Hobbes è appunto “un auteur chrétien”», la cui affermazione «“that Jesus is the Christ” [...] non è per lui soltanto una confessione soggettiva di fede, ma è anche un asse del sistema concettuale della sua teologia politica».<sup>177</sup> Qui Schmitt cerca di allontanare dal suo amato Hobbes la responsabilità (che gli attribuiva, sia pure attenuata dalla buona fede, nel saggio del 1938) di aver innescato il «processo di gradualità neutralizzazioni, che si sono concluse nell'ateismo metodico e nella “libertà da valori” della scienza, e che hanno prodotto un'epoca di civilizzazione scientifico-tecnico-industriale» (che per Schmitt e Strauss rappresenta un nemico comune). «A prima vista, Hobbes sembra collocarsi al vertice di questo processo di secolarizzazione o piuttosto di neutralizzazione», spingendolo fino alla «neutralizzazione delle verità di fede della

---

175 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 150-151, n. 53.

176 *Ivi*, pp. 151-152, n. 53.

177 *Id.*, *Il compimento della Riforma*, cit., p. 132.

religione». Ma non è così: «in lui restano salvaguardate l'unità e la specificità religiosa delle singole Chiese cristiane, poiché queste sono sorrette dalla decisione sovrana del sovrano cristiano. È questo un *cujus regio ejus religio*, e appunto perciò non è una neutralizzazione, ma piuttosto quasi il suo contrario: è cioè una positivizzazione dogmatica».<sup>178</sup> Gli autentici prodromi della neutralizzazione, secondo Schmitt, vanno cercati altrove, negli scritti di Bodin e di Lessing. Quando Hobbes si serve di strumenti tipici della razionalità scientifica, lo fa «perché nel turbine delle controversie teologiche era andata perduta ogni altra possibilità di argomentare con chiara evidenza». Il suo fine «non è la matematica e neppure la geometria», bensì «l'unità politica di una collettività cristiana»: il problema è che quell'unità è lacerata da un conflitto che «non può essere più deciso con sottigliezze che distinguono lo spirituale, il temporale e il genere misto *res mixtae*, ma solo formalmente, rispondendo cioè alla domanda formale “quis judicabit?”».<sup>179</sup> Nella sua lotta contro la *potestas indirecta* della Chiesa, Hobbes non mira – come vuole Strauss – a una società «areligiosa e atea», ma a una collettività cristiana pacificata.

Fino agli ultimi anni della sua vita, Schmitt si è domandato se Strauss si fosse reso conto del «challenge» che gli aveva lanciato con la sua controinterpretazione di Hobbes:<sup>180</sup> dal momento che Strauss era un filosofo abituato a leggere fra le righe – la raffinata tecnica ermeneutica è uno dei suoi maggiori contributi alla storia del pensiero – possiamo supporre che la sfida non gli sia sfuggita, ma che l'abbia volutamente ignorata, lasciando che i ripetuti segnali che giungevano da Plettenberg cadessero nel vuoto, e che il dialogo interrotto si trasformasse in un monologo. È certamente un caso, ma suona quasi come un definitivo congedo da Schmitt il fatto che, negli anni Cinquanta, Strauss “revochi” a Hobbes il ruolo di «fondatore della filosofia politica moderna» che gli aveva inizialmente riconosciuto, e che ora attribuisce a Machiavelli.<sup>181</sup> Nel 1965 ripropone le sue *Note*, tradotte e ristampate insieme all'edizione inglese del libro su Spinoza: forse ritiene ancora sostanzialmente

---

178 *Ivi*, p. 151.

179 *Ivi*, p. 156.

180 Cfr. *supra*, nota 129.

181 Così nella prefazione all'edizione americana di L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936, University of Chicago Press, Chicago 1952<sup>2</sup>, tr. it. *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Argalia, Urbino 1977, p. 130.

valide le critiche espresse nel 1932. Da parte sua, Schmitt resterà sempre legato alla figura di Hobbes, riservando al Fiorentino un'attenzione più sporadica e superficiale.<sup>182</sup> Nel ribattezzare «San Casciano» l'abitazione di Plettenberg, in cui trascorre gli anni del suo ritiro, più importante del riferimento «essoterico» a Machiavelli è quello «esoterico» a un martire cristiano, che la tradizione vuole ucciso dai suoi discepoli con gli stili usati per scrivere:<sup>183</sup> così Schmitt si vede in rapporto agli ex allievi Gurian e Kirchheimer. Ben diverso il legame, unilaterale e solo in parte decifrabile, che nel corso dei decenni ha intrattenuto con Strauss: in quanto pensatore, ne ha condiviso alcune linee generali di interpretazione della modernità, pur nella divergenza delle soluzioni teoriche; in quanto ebreo, Schmitt l'ha dichiarato «nemico» e ne è stato messo radicalmente «in questione». Nella prima edizione americana de *Il concetto di 'politico'* (1976), il testo del 1932 è stato pubblicato insieme alle *Note* di Strauss<sup>184</sup> (morto tre anni prima), riunendo le prime due battute di un dialogo interrotto: i vani tentativi di riaprirlo sono dispersi e dissimulati negli scritti dei trent'anni successivi.

---

182 Cfr. C. Galli, *Schmitt e Machiavelli*, in Id., *Lo sguardo di Giano*, cit.

183 Cfr. C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 178.

184 C. Schmitt, *The Concept of the Political*, Rutgers University Press, Brunswick, NJ 1976, University of Chicago Press, Chicago 2007<sup>3</sup>.





## Capitolo III

### Un dialogo mancato

#### Hannah Arendt e Carl Schmitt

Ogni città riceve la sua forma dal deserto a cui si oppone.

I. Calvino, *Le città invisibili*

#### *1. Una lettrice piuttosto attenta*

Per chi voglia ricostruire un ipotetico rapporto fra autori che non si nominano, l'obiezione di Bendersky ai «dialoghi nascosti» citata all'inizio del capitolo precedente rappresenta un criterio semplice ed efficace: perché si possa supporre un dialogo, servono basi testuali. Nel caso di Arendt e Schmitt, essendo i riferimenti non inesistenti ma decisamente esigui (e unilaterali), il rischio di fare dell'equilibrismo interpretativo è alto, e per evitare cadute rovinose occorre aggrapparsi saldamente alle poche certezze disponibili. La prima è che Arendt (di formazione filosofica e allieva di Martin Heidegger, l'altro grande intellettuale tedesco sedotto dal nazionalsocialismo), sebbene non faccia parte del gruppo degli ex amici ed ex allievi di Schmitt, ha rapporti con quasi tutti loro: di amicizia con Gurian, Friedrich e Morgenthau (e Walter Benjamin, che dal pensiero schmittiano è stato profondamente influenzato<sup>1</sup>), meno significativi con Strauss e Löwith. Sa che sullo sfondo delle loro

---

1 Sul rapporto fra Benjamin e Schmitt, cfr. J. Taubes, *In divergente accordo*, cit., pp. 36-40; E. Kennedy, *Schmitt e la Scuola di Francoforte*, cit., pp. 31-32; S. Weber, *Taking Exception to Decision*, «Diacritics», vol. XXII, nn. 3-4, 1992; H. Bredekamp, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, «Critical Inquiry», vol. XXV, n. 2, 1999; M. De Wilde, *Meeting Opposites: The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt*, «Philosophy & Rhetoric», vol. XLIV, n. 4, 2011.

biografie intellettuali compare la figura di Schmitt, una sorta di comune denominatore nella loro formazione.

La prima citazione compare nella recensione a un libro del 1946 sui crimini del nazismo contro il popolo ebraico: qui Schmitt è annoverato fra gli «eminenti studiosi [*outstanding scholars*]» che collaborarono attivamente con il regime, cercando di fornirgli «idee e tecniche». <sup>2</sup> Arendt conosce Schmitt – e non poteva essere altrimenti – prima di tutto come “giurista nazista”, e come tale lo legge lavorando a *Le origini del totalitarismo*, nella cui bibliografia compaiono *Romanticismo politico* (1919), *Stato, movimento, popolo* (1934) e *Nemico totale, guerra totale, Stato totale* (1937). <sup>3</sup> Schmitt è stato senza dubbio l'aspirante *Kronjurist* di Hitler, ma non solo questo. La sua concezione dello Stato è imperialista, la sua idea di movimento è una teorizzazione esemplare del totalitarismo, ma la critica del «romanticismo politico» è sostanzialmente condivisibile e il giudizio complessivo risulta – se si tiene conto del contesto – sorprendentemente lusinghiero: «varrebbe la pena di studiare le vicende del gruppo relativamente esiguo di studiosi tedeschi che si spinsero oltre il semplice allineamento perché nazisti convinti. L'esempio più interessante è quello del giurista Carl Schmitt, le cui teorie veramente ingegnose sulla democrazia e sul governo legale richiedono tuttora un'attenta lettura». <sup>4</sup> Dello stesso tenore, anche se sempre *en passant*, gli altri due riferimenti diretti: uno nell'articolo in memoria dell'amico Gurian <sup>5</sup> e l'altro in una nota del saggio *Che cos'è la libertà?* («fra i moderni studiosi

---

2 H. Arendt, recensione a *The Black Book: The Nazi Crime Against Jewish People*, «Commentary», vol. II, n. 3, 1946, tr. it. *L'immagine dell'inferno*, in Ead., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 53.

3 Mi riferisco alla prima edizione (cfr. Ead., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York 1951, p. 455). Successivamente aggiungerà in bibliografia anche C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1958.

4 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York 1966, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 470, n. 65. Sull'imperialismo di Schmitt cfr. *ivi*, pp. 349-350; sul movimento totalitario, p. 370; sul romanticismo politico, pp. 233-235.

5 «He was already well-known as a German Catholic publicist and writer, a pupil of Max Scheler, the philosopher and of Carl Schmitt, the famous professor of constitutional and international law who later became a Nazi [era già ben noto come saggista e scrittore cattolico tedesco, allievo del filosofo Max Scheler e di Carl Schmitt, il famoso professore di diritto costituzionale e internazionale che poi diventò nazista]» (Ead., *The Personality of Waldemar Gurian*, «The Review of Politics», vol. XVII, n. 1, 1955, p. 34). Qui il riferimento sembrerebbe di per sé piuttosto “neutro”, ma il fatto stesso che Arendt abbia pensato di menzionarlo nel necrologio di Gurian suggerisce che l'essere stato allievo di Schmitt fosse per lei motivo di prestigio e non di imbarazzo.

di teoria politica, Carl Schmitt è il più abile avvocato della nozione di sovranità»<sup>6</sup>).

Per quanto riguarda gli scritti pubblicati in vita, i rimandi di Arendt a Schmitt si fermano qui: di per sé non è molto e sembrerebbe indicare un'influenza marginale, ma è pur sempre un dato significativo se si pensa che, nel mondo accademico americano degli anni '50, Schmitt è conosciuto soltanto attraverso la mediazione di ex amici, che ne divulgano una lettura molto parziale e ne discutono le idee in modo non del tutto equanime. Rispetto a questi, Arendt ha il vantaggio di non aver mai avuto nessun legame umano con Schmitt, e che – al di là dell'ovvio giudizio di condanna per la compromissione con il regime – in lei la curiosità intellettuale non deve fare i conti con il rancore personale. Il pensiero di Schmitt rimane certamente un tabù (se così non fosse, gli dedicherebbe qualcosa di più di poche citazioni fugaci), ma rappresenta una sfida teorica che Arendt – diversamente da altri – pare disposta a raccogliere. Nei paragrafi che seguono proverò quindi a prendere sul serio quei passi in cui dichiara l'intenzione di dedicare «un'attenta lettura» a questo «abile avvocato» di una concezione politica che secondo lei va scardinata.

### *1.1. Contrappunti al nomos, I: l'ultimo allievo di Hobbes*

Gli studi sul confronto Arendt-Schmitt si sono per lo più concentrati sul problema della compatibilità tra le rispettive concezioni politiche, ora individuandone i presupposti comuni (antiliberalismo ed «esistenzialismo politico») ora affermandone l'opposizione irriducibile; recentemente alcuni critici hanno individuato il centro del confronto fra i due autori nella «politica dello straordinario».<sup>7</sup> Finora è passata quasi inosservata l'importanza che in tale confronto

---

6 H. Arendt, *What is Freedom?*, in Ead., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961, tr. tr. it. *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p. 305, n. 21.

7 Sulla tesi dell'esistenzialismo politico, cfr. ad esempio M. Jay, *The Political Existentialism of Hannah Arendt*, in Id., *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, New York 1985, in particolare pp. 239-244. Quello di Andreas Kalyvas (*Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 187-291) è il più ampio e approfondito tra gli studi sul confronto Arendt-Schmitt: contrariamente ad altri interpreti (cfr. ad esempio D. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996), Kalyvas legge *Sulla rivoluzione* non come ipostatizzazione del momento fondativo ma come tentativo di articolare un modello alternativo alla tradizione

riveste *Il nomos della terra*, importanza di cui il *Nachlass* offre chiari indizi:<sup>8</sup> la copia personale di Arendt presenta più di cento annotazioni a margine, due pagine di appunti al fondo del testo, una fitta serie di riferimenti incrociati e addirittura osservazioni sulle omissioni nell'indice dei nomi, a testimonianza di una lettura più che attenta. È questa l'opera che Arendt deve aver letto e riletto, al più tardi nella prima metà del 1952,<sup>9</sup> meditandone a fondo le tesi, accompagnando ogni passaggio saliente con un'obiezione, un'apostrofe, un commento ironico o (molto più

---

politica dominante, e fa quindi di un testo generalmente trascurato dalla critica l'autentico centro della teoria politica arendtiana. Una teoria che a suo avviso si comprende meglio, se letta sullo sfondo del pensiero di Schmitt. Per completare questa breve panoramica, ricordo inoltre M. Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London 1994; A. Arato, *Forms of Constitution Making and Theories of Democracy*, «Cardozo Law Review», vol. XVII, n. 2, 1995, in particolare pp. 202-210; W. Scheuerman, *Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt*, in D. Dyzenhaus (a cura di), *Law as Politics*, cit.; E. Serrano Gómez, *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, Centro de Estudios de Política Comparada, México 1998; S. Moyn, *Hannah Arendt on the Secular*, «New German Critique», vol. XXXV, n. 3, 2008; C. Emden, *Carl Schmitt, Hannah Arendt, and the Limits of Liberalism*, «Telos», n. 142, 2008. Sia Maurizio Passerin d'Entrèves sia Scheuerman rifiutano la tesi di Jay dell'«esistenzialismo politico»: il primo per sostenere una decisa incompatibilità tra Arendt e Schmitt, il secondo per trovare una cruciale affinità nelle rispettive letture della rivoluzione francese e della sua eredità. Andrew Arato (da cui Kalyvas prende spunto) sottolinea un dettaglio secondo me importante, leggendo in questa affinità un *rovesciamento*. Enrique Serrano Gómez ritiene che le concezioni di Arendt e Schmitt, benché radicalmente opposte, muovano da un comune rifiuto della «ilusión platónica» e siano forse parzialmente conciliabili. Da segnalare le buone intuizioni di Samuel Moyn, che vede in *Sulla rivoluzione* una possibile replica a *Teologia politica*, e di Christian Emden, che coglie molto bene le «affinità elettive» tra Arendt e Schmitt.

8 Le uniche eccezioni a me note sono un articolo di Liisi Keedus (*'Human and Nothing But Human': How Schmittian is Hannah Arendt's Critique of Human Rights and International Law?*, «History of European Ideas», vol. XXXVII, n. 2, 2011), che però non entra nel merito delle reazioni di Arendt alla lettura del testo, e uno di David Bates (*Enemies and Friends: Arendt on the Imperial Republic at War*, «History of European Ideas», vol. XXXVI, n. 1, 2010) che mette in relazione la lettura de *Il nomos della terra* con l'incompiuta *Introduzione alla politica* (di cui mi occuperò nel paragrafo 3 di questo capitolo). I libri della biblioteca personale di Arendt sono raccolti nella «Hannah Arendt Collection» presso la Stevenson Library del Bard College (Annandale-on-Hudson, NY). Vi si trovano i seguenti testi di Schmitt: *Romanticismo politico* (1925), *Dottrina della costituzione* (1928), *Legalità e legittimità* (1932), *Il concetto di 'politico'* (edizione del 1933), *Teologia politica* (1934), *Il nomos della terra* (1950), *Ex Captivitate Salus* (1950), *Donoso Cortés* (1950), *La condizione della scienza giuridica europea* (1950), *Teoria del partigiano* (1963). I testi a cui farò riferimento (riportando, per comodità, soltanto il titolo tedesco e l'acronimo «HAC») sono stati digitalizzati e si possono consultare all'indirizzo web <http://www.bard.edu/arendtcollection/marginalia.htm>.

9 Risale al luglio 1952 la prima annotazione riguardante la «polemica di Schmitt contro la "guerra giusta"» contenuta nei *Denktagebücher* (cfr. H. Arendt, *Denktagebücher. 1950-1973*, Piper, München 2002, tr. it. *Quaderni e diari. 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 195-196). Ma è possibile che una prima lettura sia anteriore al viaggio in Europa dell'aprile-agosto 1952: a febbraio, quando Gurian le chiede di procurargli una recensione de *Il nomos della terra*, il modo in cui fa riferimento al libro (indicandolo semplicemente come «C. Schmitt'schen nomos») lascia supporre che Arendt lo conosca già (cfr. la lettera di Gurian ad

raramente) una parola di approvazione. È da qui che la ricostruzione di un ipotetico dialogo deve prendere le mosse.

A colpire l'autrice del monumentale studio sul totalitarismo è forse prima di tutto un'assenza: Schmitt offre un resoconto della parabola del diritto internazionale europeo (collocandone l'«ultima fioritura» nella spartizione dell'Africa) senza mai usare la parola «imperialismo» (che nel testo compare soltanto nell'ultima parte, in riferimento non al colonialismo bensì alla politica estera americana), ed evitando insieme al nome qualsiasi problema relativo alla giustificazione della cosa.<sup>10</sup> Poiché l'occupazione di terra (*Landnahme*) non è che un atto di forza, una conquista (*Eroberung*), ponendo a fondamento del *nomos* la ripartizione (*Landteilung*) originaria, Schmitt aggira di fatto il problema del *contenuto* della giustizia, e liquida ogni richiamo al giusto (*Recht*) come prepotenza (*Rechthaberei*).<sup>11</sup> Al giurista si contestano quindi anzitutto le basi giuridiche della sua teoria: tutto si regge sull'insostenibile elevamento di un'ingiustizia (*Unrecht*) – la violenza della conquista – ad atto di posizione del diritto (*Recht-Setzung*). Appoggiandosi alla nozione (tratta da Maurice Hauriou) di un «diritto primitivo», «prestatale», Schmitt fa dello stato di natura un ordinamento originario, con il risultato di chiamare «diritto» quel che al massimo può essere un contingente – e precario – equilibrio di forze.<sup>12</sup>

---

Arendt del 25.2.1952, citata *supra*, capitolo II, nota 18).

10 Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 269-286. Sull'uso del termine «imperialismo», cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, pp. 211, 268; a p. 271, sottolineando l'espressione «der sogenannten imperialistischen Aera [della cosiddetta era imperialistica]», Arendt accusa Schmitt di fare un'apologia dell'imperialismo, salvo poi utilizzare il termine «nur als Schimpfwort [soltanto come ingiuria]» in riferimento agli Stati Uniti.

11 Sull'equazione di *Landnahme* ed *Eroberung*, cfr. *ivi*, p. 16: «d[as] h[eißt] Eroberung[,] e[in] Wort das der neuerlich "Friedfertige" vermeiden muss! [ciò significa conquista, una parola che il nuovo "spirito pacifico" deve evitare!]». La parola «Friedfertige» è un'allusione ironica all'auspicio di Schmitt «che siano gli spiriti pacifici a possedere il regno della terra» (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 29; cfr. anche *ivi*, p. 15): «wie sollten sie wenn Recht auf Eroberung beruht? [come dovrebbero se il diritto si basa sulla conquista?]» (*Der Nomos der Erde*, HAC, p. 20). Cfr. anche *ivi*, pp. 188, 195, 208. Rispetto al problema del contenuto della giustizia, cfr. *ivi*, p. 49: «Hier der Versuch, dem Inhalt des "Gesetzes", der Gerechtigkeit, sich zu entziehen eklatant deutlich [qui decisamente eclatante il tentativo di sottrarsi al contenuto della "legge", della giustizia]»; p. 183: «Frage nach Recht oder Unrecht ganz ausgeschaltet [la questione del giusto o dell'ingiusto del tutto tralasciata]»; p. 199: «In andere Wörter: Imperialismus = Fehlen des Bewusstseins eines höheren Rechts [in altre parole: imperialismo = mancanza di consapevolezza di un diritto superiore]»; p. 268: «die Rechtsgelehrte nicht mehr die Frage nach Recht und Unrecht stellen darf [il giurista non deve più porsi la questione del giusto e dell'ingiusto]». Su *Recht* e *Rechthaberei*, cfr. *ivi*, p. 128; C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 14; *Ex Captivitate Salus*, HAC, p. 57.

12 Sull'identificazione di *Unrecht* e *Recht-Setzung*, cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, p. 50; sul

All'imperialismo è dedicata anche la prima annotazione nei *Denktagebücher* che sia chiaramente associabile alle riflessioni su *Il nomos della terra*:

l'imperialismo, ovvero l'idea di **impero** sostenuta dalla nazione, è andato in rovina in virtù del fatto che la nazione, ovunque si presenti, genera in funzione del suo proprio principio altre nazioni. Così si è svolta concretamente la «conquista» del mondo da parte dell'Occidente, solo che, appunto, non si trattava di una vera conquista e l'assimilazione al popolo conquistatore era impossibile, così come lo era introdurre il proprio diritto.

La vera tragedia in questo processo sta nel fatto che l'Occidente comincia la sua marcia trionfale sulla terra solo nel momento in cui l'espansione era divenuta l'unica via d'uscita dall'ormai insolubile problema nazionale. La nazione si espanse sulla terra quando si era ormai dimostrato che gli Stati nazionali non avevano alcuna possibilità di fare politica a livello mondiale. Così l'Europa *per definitionem non* esportò semplicemente l'idea nazionale, ma il «nazionalismo» come disperata scappatoia dal fallimento dello Stato-nazione.<sup>13</sup>

Qui Arendt richiama sinteticamente le idee esposte nella seconda parte de *Le origini del totalitarismo*: lo Stato-nazione fallisce nel momento in cui i suoi confini diventano troppo angusti per l'esigenza che il capitalismo ha di un'espansione illimitata; il «conflitto latente» fra Stato e società trova un provvisorio equilibrio nell'imperialismo, «la follia di una politica che poteva reggere solo se continuava nel movimento espansionistico». Ma l'imperialismo è di per sé «un concetto non realmente politico, che traeva origine dal campo della speculazione commerciale, in cui espansione significava continuo ampliamento della produzione industriale e delle transazioni economiche caratteristiche del XIX secolo». Tra Stato-nazione ed espansione imperialistica c'è una contraddizione di fondo, dovuta al fatto che un

---

«diritto primitivo», cfr. *ivi*, p. 51. Sul sistema di equilibrio e la sua fragilità, cfr. *ivi*, pp. 115, 139, 161, 163.

13 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 195. Cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, p. 112: «Was ich Nationalstaat nenne, nennt Sch.[mitt] den Staat schlechthin u.[nd] glaubt daher, im Untergang des Staates zu leben [quello che io chiamo Stato-nazione, Schmitt lo chiama Stato in quanto tale, e crede quindi di vivere nel declino dello Stato]». In altri due passaggi, Arendt sottolinea come Schmitt non riesca a distinguere tra popolo e Stato (cfr. *ivi*, pp. 246-247). Sulla separazione tra Stato e politico attuata da Arendt, segnalo le riflessioni di Simona Forti (*Hannah Arendt tra politica e filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 298-301), secondo la quale sembra quasi «che il criterio del politico di Hannah Arendt fosse stato concepito quale risposta al *Begriff* schmittiano».

ordinamento politico «basato sul consenso attivo di una popolazione omogenea al suo governo» non si può estendere a una popolazione eterogenea. Alla conquista non possono seguire l'assimilazione al conquistatore e l'applicazione del suo diritto, per cui risulta inapplicabile il modello di impero per eccellenza (quello romano, potenzialmente universale). L'imperialismo ottocentesco è invece una competizione fra imperi rivali (e «la concorrenza, al pari dell'espansione, non racchiude in sé un principio politico; entrambe hanno bisogno di un potere politico che le freni e le controlli») impegnati in una lotta incessante – tra loro e contro i nuovi nazionalismi che sorgono come reazione nei territori conquistati.<sup>14</sup>

L'annotazione prosegue descrivendo una catastrofe delle delimitazioni spaziali che ricorda quella raccontata da Schmitt, sia pure a partire da una prospettiva diversa – anzi indubbiamente anti-schmittiana, perché dove egli vede con nostalgia lo *jus publicum europaeum* ancora funzionante, Arendt rintraccia la causa fondamentale del disastro.

In questo processo, o durante la sua fase finale, la «nazione» si separò dallo «Stato» – nella speranza che tutto dipendesse dal concetto di Stato. Ebbe così inizio lo stadio popolare del nazionalismo; un passo più in là su questo piano estremamente inclinato apparve la razza, nella quale il popolo si era staccato anche dal suolo, diventando così un'orda devastatrice. Così andò in rovina la sacra trinità nazionale popolo-Stato-territorio. Oggi, dopo lo scacco dell'esperimento imperialista e nel segno della minaccia total-totalitaria, abbiamo Stati dietro i quali non vi è più un popolo; territori che gli abitanti non vogliono più difendere dai conquistatori stranieri; e popoli che non sono né organizzati né difesi dallo Stato e nemmeno «radicati» in un suolo. È lo spazio del deserto, nel quale si scatenano le tempeste di sabbia.<sup>15</sup>

Per completare il resoconto di questa critica di Arendt a Schmitt, bisogna soffermarsi sulle parole che concludono le due pagine di annotazioni in fondo a *Il nomos della terra*:

---

14 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 171-187.

15 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 195. Sulla metafora del deserto, cfr. U. Ludz, *Hannah Arendts Pläne für eine Einführung in die Politik*, in H. Arendt, *Was ist Politik?*, Piper, München 1993, tr. it. *I progetti di Hannah Arendt per una Introduzione alla politica*, in H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, pp. 143-148.



Schmitt der einzige Schüler Hobbes.

Schmitt eigentlich Jurist der Geopolitiker!<sup>16</sup>

Che Schmitt consideri Hobbes suo maestro e suo *alter ego* non è un mistero per Arendt, che a questo proposito evidenzia un passaggio di *Ex Captivitate Salus*.<sup>17</sup> Di certo la sua interpretazione di Hobbes è molto diversa da quella schmittiana (e in qualche modo interseca un altro dialogo a distanza, quello con Strauss di cui si è reso conto nel capitolo precedente): l'autore del *Leviatano* offre, con l'«ineguagliata magnificenza» della sua logica, «un ritratto quasi completo, non dell'uomo in quanto tale, ma dell'uomo borghese, un'analisi che in trecento anni non è stata superata né ha perso di attualità». <sup>18</sup> Il *Leviatano* non è la costruzione politica più adatta a partire da un presupposto antropologico realista:

il processo effettivo, cioè l'unico in cui la sua concezione dell'uomo ha senso ed esce dalla palese banalità di una supposta malvagità umana, è precisamente l'opposto.

Il nuovo corpo politico è concepito a vantaggio della nascente società borghese del XVII secolo e la descrizione della natura umana contiene in realtà un profilo del tipo di uomo che meglio si addice ad essa. Il «Commonwealth» è basato su una delegazione di potere, non di diritti. Esso acquista il monopolio dell'uccidere e offre in cambio una garanzia condizionata contro l'essere uccisi. La sicurezza è fornita dalla legge, che è una diretta emanazione del monopolio statale del potere (e non è stabilita dall'uomo secondo criteri di ragione e torto). [...] Quanto alla legge dello Stato, cioè il potere collettivo accumulato dalla maggioranza e da essa monopolizzato, non si parla più di ragione o torto, ma solo di obbedienza assoluta, di cieco conformismo borghese.

Spogliato com'è dei diritti politici, l'individuo, a cui la vita pubblica ufficiale si presenta sotto la maschera della necessità, acquista un nuovo accresciuto

---

16 «Schmitt l'unico discepolo di Hobbes. Schmitt propriamente il giurista dei geopolitici!» (*Der Nomos der Erde*, HAC, ultima pagina non numerata). Il nome di Hobbes è richiamato in altre due annotazioni, a p. 141 (in riferimento al fatto che i ribelli nel contesto di una guerra civile possono essere riconosciuti come Stato, qualora siano sufficientemente forti e organizzati) e a p. 295 (anche qui Schmitt è definito «Schüler Hobbes, s.[iehe] gesamten Staatsbegriff [allievo di Hobbes, vedi il concetto complessivo di Stato]»).

17 Cfr. *Ex Captivitate Salus*, HAC, pp. 63-64; C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 128.

18 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 194.

interesse per la sua vita privata e le sue sorti personali. [...] Ora può giudicare la sua vita privata soltanto confrontandola con quella altrui, e i suoi rapporti con gli altri in seno alla società assumono la forma della competizione.<sup>19</sup>

L'interpretazione di Hobbes non può non suonare come la replica a un passo schmittiano, che Arendt mette in evidenza nella sua copia de *Il concetto di 'politico'*, secondo cui «la concezione “pessimistica” dell'uomo» in Hobbes e l'idea del *bellum omnium contra omnes* «non sono parti di una fantasia spaventata e turbata, ma neppure i segni annunciatori di una nuova società borghese costruentesi sulla base della “libera concorrenza”»: sono i presupposti elementari di un sistema di pensieri che sa anche porre questioni specificamente politiche, e sa dare loro risposta».<sup>20</sup> La lettura arendtiana prosegue facendo di Hobbes un vero e proprio precursore dell'imperialismo, secondo la definizione data in precedenza: la comunità nasce al servizio di individui il cui unico fine è estendere il proprio potere, e dunque può mantenersi «solo acquistando più potere».

Solo continuando a estendere la sua autorità, mercé un processo di accumulazione del potere, può rimanere stabile. Il “Commonwealth” di Hobbes è una struttura vacillante che deve procurarsi sempre nuovi puntelli dall'esterno; altrimenti precipiterebbe di colpo nell'insensato assurdo caos degli interessi privati da cui è scaturito. [...] In effetti Hobbes prende le mosse da un'impareggiabile intuizione delle esigenze politiche della borghesia in ascesa, la cui fede in un interminabile processo di accumulazione di beni eliminerà ogni sicurezza individuale.<sup>21</sup>

Nell'epiteto «Schüler Hobbes» c'è dunque una certa vena ironica. Nonostante il suo intento palesemente antiliberalista – e lo sforzo di conquistare attraverso la teoria

---

19 *Ivi*, p. 196.

20 C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., pp. 80-81, corsivo mio; cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 46. Rispetto all'interpretazione di Hobbes, un'influenza degli scritti schmittiani su Arendt è «chiaramente riconoscibile» secondo Forti (*Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 148, n. 12) in un lavoro successivo, le lezioni del 1965 *From Machiavelli to Marx (Subject File, 1949-1975, «Hannah Arendt Papers»*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.): si veda a questo proposito C. Schmitt, *Lo Stato come meccanismo*, cit.

21 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 198-199.

del *nomos* un orizzonte al di là della sistematica liberale, la cui mancanza gli veniva rimproverata da Strauss – con la sua fondazione spaziale dell'ordinamento Schmitt resterebbe impantanato sempre più a fondo nelle logiche del pensiero borghese, e in particolare della sua degenerazione imperialistica. Seguendo Hobbes, ma *fraintendendo* Hobbes. L'intera impalcatura concettuale del *nomos* poggia sulla relazione elementare dell'uomo con la terra, ma la terra può essere posta a fondamento della *proprietà*, non del diritto; di rapporti *economici*, non politici né giuridici. La contraddizione emerge nella stessa tesi schmittiana secondo cui lo *jus publicum europaeum* è in ultima istanza subordinato a un superiore «standard costituzionale» economico-borghese, di tipo essenzialmente privatistico ma «originario» rispetto alla stessa sovranità statale.<sup>22</sup> Assumendo la prospettiva hobbesiana, Schmitt non può pervenire a un'autentica teoria dell'ordinamento, ma solo a una narrazione apologetica dell'imperialismo. Rinunciando a porsi il problema del giusto e dell'ingiusto, si limita a definire «diritto» un equilibrio tra sovrani, che (oltre ad essere fondato sulla sopraffazione) è illusorio in quanto ciascuno aspira in realtà a un'espansione necessariamente *illimitata*, in «un processo che, non potendo essere né arrestato né stabilizzato, avrebbe inevitabilmente dato il via a una serie di distruttive catastrofi».<sup>23</sup> Hobbes, il maestro, è il grande pensatore che al principio dell'età moderna ha anticipato con fredda logica l'ascesa e il trionfo della borghesia; Schmitt, il discepolo, nel tramonto dell'epoca cerca di legittimare come *nomos* quella che tutt'al più è una concezione geopolitica, per giunta dimostratasi fallimentare. È l'epigono, il giurista della geopolitica.

---

22 Cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, p. 18: «Bei Locke wie bei Kant: Eigentum aber nicht Recht vom Boden bedingt [in Locke come in Kant: la terra condizione della proprietà ma non del diritto]»; p. 40: «Und wonach richtet sich das Mass? Nemein teilt jedem das seine zu – aber nicht auf den Boden bezogen, sondern die Menschen die sich niederlassen [e a cosa si orienta la misura? Il *nemein* dà a ciascuno il suo – ma non in riferimento alla terra, bensì agli uomini che vi si stanziano]». Sulla natura economico-privatistica dello «standard costituzionale» sotteso alla teoria del *nomos*, cfr. *ivi*, pp. 171, 176, 179, e soprattutto p. 269, dove Schmitt riporta la tesi marxiana secondo cui è la proprietà privata borghese a determinare Stato e costituzione, e Arendt sottolinea il passo annotando: «Eine These, die Sch.[mitt] stillschweigend übernimmt [una tesi che Schmitt adotta implicitamente]».

23 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 201.

1.2. *Contrappunti al nomos, II: Schmitt apologeta e il problema della guerra giusta*

Armer Schmitt: die Nazis sagten Blut u.[nd] Boden – er verstand Boden u.  
[nd] die Nazis meinte Blut.<sup>24</sup>

A dispetto dell'immagine che ne danno gli altri esuli, e pur non condividendo la sua concezione del politico, Arendt sa bene che tra Schmitt e il nazionalsocialismo c'è, dal punto di vista intellettuale, un abisso. Il tentativo di diventare *Kronjurist* era destinato al fallimento: Schmitt è un pensatore conservatore, autoritario, imperialista – soprattutto acriticamente eurocentrico – ma troppo lontano dalla rozzezza dell'ideologia hitleriana, e la sua ingloriosa avventura politica è più grottesca che criminale.<sup>25</sup> Ma quel che sorprende, e che Arendt non manca di rilevare, è l'incapacità di Schmitt (anche *dopo* la guerra) di rileggere con onestà intellettuale gli ultimi quarant'anni di storia tedesca. Qui la questione riguarda, più dell'impostazione teorica, il puro e semplice rispetto per la verità storica: anche quando vorrebbe parlare da giurista, sembra che Schmitt non possa evitare di parlare da *avvocato*. Un avvocato che «mise tutto sottosopra al fine di difendere i nazisti»,<sup>26</sup> e la condotta del governo tedesco in generale.

Come già accennato, ne *Il nomos della terra* c'è un'ampia sezione dedicata alla Conferenza sul Congo del 1885: alla celebrazione di questa «ultima conquista comune di territorio non europeo da parte di potenze europee», segue un resoconto del passaggio dal sistema del riconoscimento e del “concerto delle potenze” «al

---

24 «Povero Schmitt: i nazisti dissero sangue e terra – lui capì terra e i nazisti intendevano sangue» (*Der Nomos der Erde*, HAC, p. 211).

25 Può darsi che Arendt la pensasse diversamente quando definiva «barbarico» il criterio del politico amico-nemico (cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 16), ma tutto lascia pensare che il suo giudizio definitivo sia stato più benevolo. Sempre a proposito del nazismo di Schmitt, è interessante notare un'altra eco della critica di Strauss: attraverso una «Entsubstantialisierung [desostanzializzazione]» che rende la sua concezione politico-giuridica del tutto indifferente al contenuto del conflitto – alla questione del giusto e dell'ingiusto – Schmitt giunge «zu eine allseitigen Relativierung [a una completa relativizzazione]», in cui ogni contenuto è ugualmente accettabile: è diventato nazista, ma forse avrebbe potuto aderire al bolscevismo senza per questo essere meno coerente con il proprio pensiero (cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, ultima pagina non numerata).

26 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 196.

principio dell'occupazione effettiva quale unico titolo giuridico per l'acquisto di territorio».<sup>27</sup> Il responsabile del misfatto viene individuato nel piccolo Belgio, che dopo aver beneficiato dei vantaggi dell'«ordinamento spaziale europeo» (con la neutralizzazione del proprio territorio nel 1839) ne aggira «un'importante questione di principio»<sup>28</sup> trasformando, nonostante il proprio *status* di paese neutrale, il Congo in una colonia. In un'annotazione a margine Arendt si chiede se tutto questo discorso non sia soltanto un tentativo di giustificare *ex post* la violazione della neutralità belga allo scoppio della prima guerra mondiale.<sup>29</sup>

E la tendenza apologetica di Schmitt si fa tanto più evidente quanto più ci si avvicina a questioni per lui particolarmente sensibili: la sua ricostruzione storica sembra sempre condizionata da un ingombrante tabù, che lo costringe a vere e proprie contorsioni argomentative per spiegare gli eventi del XX secolo senza mai citare il nazismo. «Kriegsschuldfrage prinzipiell verfälscht!»,<sup>30</sup> esclama Arendt a margine di uno di questi passaggi in cui il discorso schmittiano ruota intorno al suo non-detto: è come se Hitler fosse stato rimosso, come se non fosse stato lui a trascinare l'Europa nella seconda guerra mondiale.<sup>31</sup> Quanto al passaggio dalla guerra limitata alla guerra totale, pare che la colpa sia da ascrivere – come si è visto nel primo capitolo – alla «concezione marittima» (anglosassone) dell'inimicizia, alle contraddizioni della Lega di Ginevra e al patto Briand-Kellogg. Il simbolo della nuova guerra assoluta e discriminante sono i bombardamenti aerei (quelli alleati, si suppone: a Coventry non si fa nessun accenno), ma la condotta della Wehrmacht sul fronte orientale è passata sotto silenzio.<sup>32</sup>

27 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 270, 281.

28 *Ivi*, pp. 283-3. Arendt sottolinea il termine «umgangen [aggirata]» e aggiunge a margine «Warum? [perché?]». A stupirla è probabilmente il fatto che Schmitt stia parlando di «aggiramento» grazie al «consenso delle singole potenze europee» (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 283): ma in che altro consisteva il fondamento dello *jus publicum europaeum*, se non nel consenso tra i sovrani europei?

29 Cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, p. 197.

30 «Fondamentalmente falsificata la questione della colpa della guerra!» (*ivi*, p. 221). Cfr. anche *ivi*, p. 213, sulla lettura schmittiana del trattato di Versailles.

31 Cfr. *ivi*, p. 271.

32 Dove Schmitt descrive la sostanziale differenza fra la guerra terrestre (che ha come «obiettivo naturale» l'*occupatio bellica* e ne fa un vero e proprio istituto giuridico) e le guerre aerea e marittima (che invece sono in linea di principio guerre di annientamento, in cui non si instaura alcuna relazione fra i nemici), Arendt annota: «Richtig, dies aber hat Hitler geendet für die Entvölkerung d.[ie] natürl.[iche] Ziel d.[er] Landoperation war [corretto, ma a questo ha posto fine Hitler per lo sterminio che era l'obiettivo naturale dell'operazione terrestre]» (*ivi*, p. 294).

Il resoconto delle dinamiche storiche che emerge ne *Il nomos della terra* deve sembrare ad Arendt una lettura posticcia, volta ad alterare i fatti e ribaltare le responsabilità. Schmitt attribuisce i grandi cambiamenti all'azione di forze impersonali o, se deve dare la colpa a qualcuno, evita accuratamente di darla alla Germania. Particolarmente perentori i commenti alle interpretazioni dello spirito americano e delle sue presunte “dialettiche interne”: «was absolute Unsinn», «absoluter Quatsch», «sowas gibt es eben nicht».<sup>33</sup>

Der Weltgeist bewegt sich dialektisch – Menschen tun gar nicht, vor allem  
Deutsche überhaupt nicht: d.[ie] belgische Neutralität, der unbeschränkte Uboot-  
Krieg, Hitler – kommt einfach nicht vor.<sup>34</sup>

Ma il nodo teorico fondamentale, intorno a cui ruotano le discutibili ricostruzioni storiche de *Il nomos della terra*, è il problema della guerra giusta, su cui Arendt sembra disposta a concedere qualcosa a Schmitt, almeno in linea di principio. Nel senso del diritto internazionale classico, il «crimine di guerra» (relativo alla condotta tenuta durante la guerra) è tutt'altra cosa rispetto al «crimine della guerra» (considerare illecito l'atto di attaccare *in sé*). Su questo, e sul fatto che siano stati soprattutto alcuni delegati americani alle conferenze parigine del 1919 a portare confusione tra i due concetti, si registrano due dei rari segni di consenso a margine del testo.<sup>35</sup> Ma il vero problema, scrive Arendt nel diario, è un altro:

---

Quella attuata dai nazisti nei territori slavi non era certo “occupazione” nel senso del vecchio diritto internazionale, ma una pulizia etnica pianificata per la conquista del *Lebensraum*. Sulla tendenza ad attribuire all'America le dinamiche di disgregazione del *nomos*, cfr. *ivi*, p. 273: «Also Amerika hat die Erde in Beweg[un]g versetzt! Weder Russland noch Hitler [così l'America ha messo in movimento il mondo! Non la Russia né Hitler]»; cfr. anche p. 232. E infine, a margine del paragrafo conclusivo sulle nuove forme della guerra di annientamento, Arendt richiama l'omissione più clamorosa: «and what about gas-chambers? [e le camere a gas?]» (*ivi*, p. 299).

33 «Che assoluta assurdità», «sciocchezza assoluta», «non c'è proprio niente del genere» (*ivi*, pp. 269, 270, 273).

34 «Lo spirito del mondo si muove dialetticamente – gli uomini non agiscono per niente, specialmente i tedeschi [non agiscono] affatto: la [violazione della] neutralità belga, la guerra sottomarina illimitata, Hitler – semplicemente non accade» (*ivi*, p. 272).

35 Cfr. *ivi*, pp. 234, 237. In corrispondenza di un passaggio precedente, Arendt sottolinea come la distinzione tra crimine di guerra e crimine della guerra sia «bei der Sache richtig, aber ganz verlogen, wenn auf Nürnberg angewandt: Handlungen im Kriege, nicht die Kriegshandlung stand zu Gericht [in sostanza corretta, ma del tutto falsa se riferita a Norimberga: erano a giudizio azioni in guerra, non l'azione della guerra]» (*ivi*, p. 94).

la concezione americana della «guerra giusta» è essenzialmente – non *a war to end all wars* oppure *a war to make the world safe for democracy* – determinata dalla criminalizzazione della guerra d'aggressione in quanto aggressione, in quanto rottura della pace e del patto, dove, secondo la concezione anglosassone, pesa di più la rottura del contratto che non la rottura della pace. Se si cancella questo punto, come fa Schmitt in maniera coerente, si è fatto del «contratto» e della «pace» una *causa (iusta)*, cosa che esse non sono. Solo nel momento in cui la pace viene ideologizzata, ovvero separata dalla realtà, di modo che per pacificare il mondo non sono più necessari un chiaro pericolo o una chiara minaccia, essa diventa una *causa*. Schmitt, invece, giunge a glorificare a modo suo la «la guerra ingiusta», commisurandola rispetto a uno *justum bellum*, dunque a una guerra ideologica.<sup>36</sup>

Nel resoconto dell'incriminazione del Kaiser Guglielmo II, Schmitt sembra confondere i due piani del crimine dell'aggressione e della violazione degli accordi: il capo d'imputazione («la più grave violazione della moralità internazionale e della sacralità dei trattati») non riguardava la dichiarazione di guerra in sé, ma l'invasione di un territorio la cui neutralità era stata garantita da un trattato internazionale:<sup>37</sup> il «nemico ingiusto» era tale non in quanto aveva deciso di attaccare, ma perché era venuto meno alla parola data.

E, in ogni caso, le distinzioni giuridiche e l'esaltazione della «guerra ingiusta» (nel senso dell'indifferenza alla giustizia o meno delle ragioni dei belligeranti) contrapposta alla «guerra ideologica» potevano avere ancora un senso nell'Europa dell'Ottocento, ma perdono ogni efficacia di fronte alla meccanizzazione della guerra e all'enorme sviluppo del potenziale di sterminio.<sup>38</sup>

Non può esservi, in effetti, nessuna guerra giusta, poiché ciò presupporrebbe che gli uomini fossero capaci di valutare se la sofferenza della guerra sia commensurabile al suo contenuto. Ma ciò è impossibile. In questo consiste

---

36 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., pp. 195-196.

37 Cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, pp. 236-237.

38 Cfr. *ivi*, pp. 236, 248, 252.

l'errore capitale di Schmitt. Può esservi giustizia solo all'interno della legge. Ogni guerra si svolge però al di fuori della legge, anche una guerra di difesa, nella quale sono costretto a oltrepassare i limiti – la recinzione della legge.<sup>39</sup>

Ogni tentativo di riproposizione del modello dello *jus publicum europaeum* risulta dunque, oltre che moralmente dubbio, irrimediabilmente anacronistico. Parlare di «guerra giusta» o di «diritto di guerra» appare una contraddizione in termini perché, al di là delle questioni giuridiche, *nulla* può giustificare o ricondurre entro la «recinzione della legge» il potenziale distruttivo della guerra moderna. «Die Entsubstantialisierung – was ist e.[ine] justa causa [und] wer hat das Recht sie zu definieren – führt zu einer allseitigen Relativierung, die ohne Vertrag als Bindung, vollkommen formal-technisch bleibt».<sup>40</sup> Nonostante lo sforzo teorico sotteso a *Il nomos della teoria* sia quello della concretezza, Arendt accusa Schmitt di non riuscire a proporre nient'altro che una soluzione «tecnico-formale». Il tentativo di fondare spazialmente il *nomos* si risolve in una «relativizzazione», per sfuggire alla quale occorre ripensare il problema dell'origine del diritto.

### 1.3. Contrappunti al nomos, III: dalla terra alla promessa

La lettura di Arendt, così attenta a evidenziare le criticità teoriche e le inesattezze storiche, sembra non risparmiare nemmeno gli errori veniali: perché nell'indice dei nomi compare John Dewey, evocato appena di sfuggita, ma non un certo Jackson, avvocato generale dello Stato e ministro, citato a pagina 273? Perché manca Friedrich Nietzsche, menzionato a pagina 267? Ma soprattutto, perché nell'indice analitico non compare la parola «Vertrag»?<sup>41</sup> In realtà, oltre a confermare

---

39 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 215. Cfr. anche *ivi*, pp. 216-218; *Der Nomos der Erde*, HAC, penultima pagina non numerata: «Zentral: justum bellum: M[ittel] A[lter] = justa causa | Neuzeit = justus hostis = gleichberechtigter Souverän. Eigentl.[ich] Duell Begriff | Heute = weder justa causa noch justus hostis [centrale: *justum bellum*: Medioevo = *justa causa* | Modernità = *justus hostis* = sovrano con pari diritti. Propriamente concetto di duello | Oggi = né *justa causa* né *justus hostis*».

40 «La desostanzializzazione – che cos'è una *justa causa* e chi ha il diritto di definirla – conduce a una completa relativizzazione, che senza trattato come vincolo, rimane del tutto tecnico-formale» (*Der Nomos der Erde*, HAC, ultima pagina non numerata). Cfr. *ivi*, p. 166

41 Cfr. *ivi*, pp. 303, 308. Nell'edizione italiana *Il nomos della terra*, cit., i nomi di Jackson e Nietzsche compaiono rispettivamente alle pp. 392 e 384. Rispetto al «Vertrag», il termine



l'attenzione estremamente scrupolosa riservata al testo, queste annotazioni apparentemente pedanti segnalano non soltanto quello che nel libro non si trova, ma anche quello che secondo Arendt *dovrebbe esserci*.

Vertrag: problematische Selbstbindung freibleibender Souveräne gegen  
gemeinsame Zugehörigkeit zu e.[inem] umhegten Raum.

[...]

Das Problem: wo ist die Quelle des Rechts?

Typisch die Unfähigkeit den Vertrag begreifen, der auf dem Versprechen  
beruht. Der einzige Deutsche, der das verstand, war Nietzsche.

Noch nicht mal im Index enthalten.<sup>42</sup>

In forma estremamente sintetica, Arendt delinea in queste poche righe il percorso che seguirà per uscire da quelle che considera le aporie insuperabili legate al *nomos* schmittiano. Il grande problema è quello della «fonte del diritto», che già emergeva in tutta la sua urgenza nelle pagine di *Teologia politica*,<sup>43</sup> dove era riferito all'ordinamento dello Stato: nella sfera più estrema dell'ambito giuridico sta la decisione sovrana che miracolosamente separa l'eccezione dalla norma, sorgendo da un nulla normativo. La sovranità assolve la funzione fondativa senza essere a sua volta razionalmente fondabile – se non come esigenza, come funzione indispensabile affinché vi sia un qualche ordine – e presenta dunque un elemento di irriducibile opacità: non si lascia dedurre da alcun principio o realtà trascendente (è essa stessa, in senso giuridico, *trascendente*). Sappiamo soltanto che la forma politica la presuppone, come l'universo presuppone Dio. In un mondo che, con la fine dell'unità religiosa, non ha più riferimenti saldi e si affaccia pericolosamente su un *vuoto*

---

tedesco può riferirsi sia al contratto in senso privatistico, sia al *pactum* hobbesiano che fonda la società civile, sia infine al trattato internazionale. Si tenga presente che, anche se nella mia esposizione userò di volta in volta la traduzione che mi sembra più appropriata al contesto, in Arendt i tre concetti sono denotati da una sola parola.

42 «Contratto: problematico autovincolamento di sovrani che restano liberi contro l'appartenenza comune a uno spazio recintato. | [...] Il problema: dov'è la fonte del diritto? | Tipica l'incapacità di comprendere il contratto che si fonda sulla promessa. L'unico tedesco che lo capì era Nietzsche. | Nemmeno incluso nell'indice» (*Der Nomos der Erde*, HAC, penultima pagina non numerata). Sull'assenza di riferimenti a Nietzsche c'è un'altra annotazione, dove Schmitt cita gli autori delle grandi prognosi epocali dell'Ottocento: von Niebuhr, Tocqueville, Donoso, Bruno Bauer. «Warum erwähnt er Nietzsche nie? [perché non cita mai Nietzsche?]]» (*ivi*, p. 188).

43 Cfr. le sottolineature di Arendt in *Politische Theologie*, HAC, pp. 32-33, 42.

*fondativo*, alla sovranità tocca colmare questa assenza di sostanza, ed è per questo che il concetto nasce dalla *deformazione* di categorie teologiche.

Schmitt si allontana gradualmente dal decisionismo, in parte perché è incompatibile con l'ideologia nazista a cui deve adattarsi, in parte perché egli stesso ne riconosce i limiti. Con *Il nomos della terra* compie l'ultimo grande sforzo teorico risalendo a monte della teologia politica, in cerca di una teoria dell'ordinamento concreto che possa ricomporre la frattura tra eccezione e norma: il diritto va ricondotto a una *misura* originaria, per evitare che riposi interamente sulla decisione (ovvero sulla *dismisura* colmabile soltanto dal miracolo). A questo scopo Schmitt sviluppa le affascinanti intuizioni di *Terra e mare* e radica il diritto nel rapporto intrinsecamente giuridico tra l'uomo e la terra: dalla *justissima tellus* scaturisce il *nomos*, a cui – con un'etimologia tanto suggestiva quanto probabilmente fallace<sup>44</sup> – attribuisce il triplice significato di occupare la terra, ripartirla secondo un criterio di giustizia, e renderla produttiva.

Naturalmente fondare l'ordinamento giuridico senza avere punti d'appoggio nella trascendenza è un'impresa non meno ardua di quella del barone di Münchhausen, che si tira fuori dal pantano afferrandosi per il codino. In questa sede non è possibile stabilire se Schmitt sia riuscito o meno nell'intento: quel che si può dire con certezza è che Arendt trova il suo tentativo meritevole di attenzione, ma fallimentare. Anche per lei l'ordinamento dipende in un certo senso da uno spazio, che però non è lo stesso che intende Schmitt: è uno spazio immateriale, che non viene semplicemente occupato dagli uomini ma piuttosto *creato* da essi. È lo spazio che costituiscono stando insieme, attraverso il discorso e l'azione concertata; è quello che nelle opere successive definirà «il mondo dell'*infra*», lo «spazio pubblico».<sup>45</sup> Arendt formula le intuizioni che troveranno una sistemazione definitiva in *Vita activa* e *Sulla rivoluzione* nello stesso periodo in cui si confronta serratamente con il pensiero schmittiano, ed è quindi ragionevole pensare che le concepisca come una *risposta*. La sua soluzione al problema non sta nella terra, ma negli uomini che la abitano e

---

44 Per un'obiezione filologica all'idea schmittiana di *nomos*, cfr. G. Semerano, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 262-265.

45 Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 277-287.

decidono di darsi un ordinamento comune: l'esperienza della nascita degli Stati Uniti le offre in questo senso l'esempio di come un ordinamento stabile possa essere fondato, senza fare ricorso ad alcun potere sovrano dall'alto, da uomini liberi che scelgono di vincolarsi mediante un *patto*. Quest'ultimo non comporta la rinuncia alla libertà in cambio di protezione (secondo il modello hobbesiano), ma piuttosto *costituisce* uno spazio in cui la libertà possa essere esercitata collettivamente.<sup>46</sup> A fondamento di tutto non stanno quindi la conquista e la ripartizione di territorio, ma le *promesse* che i firmatari del patto si scambiano reciprocamente: qui Arendt richiama Nietzsche, «l'unico tedesco» che capì il valore della promessa, e la cui importanza è trascurata ne *Il nomos della terra*.

«Allevare un animale, cui *sia consentito far delle promesse* – non è forse... il vero e proprio problema *dell'uomo?*... Appunto questo animale necessariamente oblioso, nel quale il dimenticare rappresenta una forza, una forma di *vigorosa* salute, si è ora plasmato con l'educazione una facoltà antitetica, una memoria, mediante la quale in determinati casi l'oblio viene sospeso – in quei casi cioè in cui si tratta di fare una promessa: è quindi... un attivo non *voler* tornare a liberarsi, un continuare ancora a volere quel che si è voluto una volta, una vera e propria *memoria della volontà*: cosicché tra l'originario “io voglio”, “io farò” e il caratteristico scaricarsi della volontà, il suo *atto*, può essere agevolmente interposto un mondo di nuove cose sconosciute, di circostanze e persino di atti volitivi, senza che questa lunga catena del volere abbia a incrinarsi... per disporre anticipatamente del futuro in tal modo... quanto, a questo fine, deve essere prima divenuto, l'uomo stesso, *calcolabile, regolare, necessario*, per poter... disporre di sé *come avvenire!*».

Qui, e non nella trasvalutazione di tutti i valori e nemmeno nel platonismo rovesciato, risiede la fondazione di una nuova «morale». La promessa è il

---

46 La centralità del patto-contratto-trattato (la cui mancata comprensione Arendt rimprovera a Schmitt) compare nei *Denktagebücher* nel settembre 1951 (cfr. H. Arendt, *Quaderni e diari*, p. 120). L'idea per cui «il potere sorge nell'*infra* della pluralità» (dove «potere» è da intendersi non semplicemente come forza ma, nell'accezione arendtiana del termine, come possibilità di agire in concerto) è in un'annotazione del gennaio 1952 (cfr. *ivi*, pp. 148-150) e viene enucleata in un *paper* del 1953 (*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, in *Speeches and Writings File, 1923-1975*, «Hannah Arendt Papers», Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.). In *Der Nomos der Erde*, HAC, si trovano varie allusioni al fatto che qui vada ricercata anche la risposta al problema della «fonte del diritto»: cfr. pp. 40, 63, 200, 263. L'intera esperienza politica americana, che Schmitt interpreta come “sradicamento” e dissoluzione dell'ordinamento giuridico, per Arendt è orientata a separare l'ordinamento dallo spazio *fisico* (cfr. *ivi*, p. 264).

fenomeno morale *par excellence*, in maniera tanto centrale quanto il **contratto**, che scaturisce dalla facoltà di promettere, è il fenomeno politico centrale. [...] Qui risiede anche il **vero** nesso, non quello «storico-universale», fra storia e politica; in quanto è la «memoria della volontà», la promessa fonda la storia. La memoria del futuro, che garantisce al futuro il presente e il passato nel modo del non-voler-dimenticare.

In questo senso – contrariamente a Nietzsche – è essenziale non rappresentarsi né se stessi né le circostanze come «prevedibili»; ciò che vi è di straordinario nella promessa è che essa stabilisce qualcosa su cui poter fare affidamento proprio nel materiale dell'imprevedibile, di cui noi stessi facciamo ancora parte.<sup>47</sup>

Schmitt non ha dato il giusto peso all'intuizione nietzscheana: per lui «was immer Vertrag ist, ist eo ipso verdächtig. Diese pseudo-ontologische Einstellung!».<sup>48</sup> Nello *jus publicum europaeum* ha cercato l'esempio concreto di «una situazione anarchica, ma assolutamente non una situazione priva di diritto», in cui ciascun sovrano «è giudice nella propria causa, è vincolato soltanto a trattati la cui interpretazione è affare di sua esclusiva competenza». <sup>49</sup> Più avanti, dove Schmitt critica l'eccessiva astrattezza della *Dottrina del diritto* kantiana (che identifica il «nemico ingiusto» in colui che viola i pubblici trattati, senza specificare *chi in concreto* decida su tali violazioni) la risposta di Arendt è semplice (forse eccessivamente): «Freiheit ist bedroht von dem den Vertrag verletzt. Darüber kann jeder entscheiden». <sup>50</sup> Qui il contrasto di fondo tra i due pensatori emerge molto chiaramente. Per Schmitt i trattati hanno un valore relativo, e la loro efficacia dipende dalla forza vincolante dell'ordinamento spaziale: una volta naufragate le determinazioni spaziali dello *jus publicum europaeum*, il vecchio diritto internazionale rimane lettera morta, formalmente universale ma troppo astratto per

---

47 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., pp. 123-125 (i passi di Nietzsche si trovano in *Zur Genealogie der Moral*, Akademie Verlag, Berlin 2004, tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984, pp. 45-46). Anche quest'annotazione, di poco successiva a quella già citata sul contratto, risale all'autunno del 1951.

48 «Tutto ciò che è contratto, è sempre *eo ipso* sospetto. Questa assunzione pseudo-ontologica!» (*Der Nomos der Erde*, HAC, p. 197).

49 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 173. Quest'ultima frase è sottolineata e accompagnata da un punto esclamativo nella copia annotata da Arendt (cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, p. 119).

50 «La libertà è minacciata da chi viola il trattato. Su questo ognuno può decidere» (*ivi*, p. 141).

essere applicabile. In altre parole, il problema del diritto non può essere separato da quello della sua efficacia: come non è sufficiente proclamare una legge generale, ma bisogna designare un giudice che abbia il compito di deciderne l'applicazione al caso particolare, così non basta stabilire sanzioni per chi viola il trattato, ma occorre anche indicare chi *in concreto* ha l'autorità di interpretare il trattato e di decidere se un certo atto ne costituisca o meno la violazione (non tutti i casi presentano la stessa inequivocabile chiarezza dell'invasione del Belgio nel 1914). Poiché il diritto internazionale riguarda sovrani dotati di pari diritti, tra i quali non c'è alcun terzo *super partes* che eserciti la giurisdizione suprema, fondare l'ordinamento su un trattato o su un sistema di trattati è come fondarlo sul nulla. Tra Arendt e Schmitt c'è quindi una perfetta inversione nella gerarchia dei concetti: quello che per uno è fondamento, per l'altro è ciò che necessita di fondazione.

#### *1.4. Contrappunti al nomos, postilla: nullum crimen sine lege*

Nel tentativo di estrapolare dalle annotazioni arendtiane materiale utile alla ricostruzione di un ipotetico dialogo, ho trascurato di sviluppare un tema che merita comunque di essere menzionato. Riassumendo i nodi problematici fondamentali della sua lettura, Arendt cita la massima *nullum crimen sine lege* (con un riferimento alle pagine in cui Schmitt discute dell'incriminazione del Kaiser) seguita dalla domanda «wie wenn Verbrechen begangen wurde, der kein Gesetz vorgesehen hat?».<sup>51</sup> Ritorna sulla questione in un'annotazione del settembre 1952:

dunque la legge è effettivamente anteriore al crimine, o nelle parole della lettera ai romani – la legge ha portato il peccato nel mondo. Se si aggiunge che la legge esiste in ragione del crimine possibile, si è già stipulata la natura peccaminosa dell'uomo. (Nota bene: con tutta evidenza, Paolo interpreta la legge ebraica alla maniera ebraica, ovvero nel modo in cui la legge non esiste in quanto recinzione.) D'altro canto: se non esiste crimine senza legge, non esiste affatto un crimine in sé.<sup>52</sup>

---

51 «Come [fare] se viene commesso un crimine che nessuna legge abbia previsto?» (*ivi*, penultima pagina non numerata).

52 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 215.

L'argomento è senz'altro cruciale nel pensiero di Arendt: basti pensare a tutta la sua riflessione sulla *Shoah*, sulla questione della colpa collettiva e sulle azioni criminali non previste da alcuna legge anteriore alla seconda guerra mondiale – semplicemente perché erano impensabili. Il motivo per cui tralascio ogni approfondimento è che, in questo filone del pensiero arendtiano, l'influenza di Schmitt si può considerare marginale. Può darsi che avesse in mente le sue riflessioni sull'inimicizia quando definiva Eichmann «nuovo tipo di criminale, realmente *hostis generis humani*»;<sup>53</sup> ma più della sua opera (che sui crimini del nazismo è estremamente reticente), per Arendt poteva forse essere oggetto di interesse la sua *biografia*. Un processo a Schmitt sarebbe stato interessante quanto quello ad Eichmann, se non di più, ma a Norimberga Schmitt fu prosciolto in fase istruttoria. Arendt lesse quella specie di “confessione” (e autoassoluzione) che è *Ex captivitate salus*, ma a giudicare dai *marginalia* la trovò indubbiamente meno interessante de *Il nomos della terra*.

La mia esposizione proseguirà quindi su un'altra pista, in cerca delle tracce di quelle idee elaborate in coincidenza con la lettura di Schmitt, che negli anni successivi vengono sviluppate fino a costituire un'articolata teoria dell'agire politico. Una teoria che nasce quindi come risposta a una sfida.

## 2. Nomos, miracoli, libertà e sovranità: un lessico per ripensare il politico

Pur nella radicale differenza delle rispettive impostazioni, tra Schmitt e Arendt c'è un comune sentire: per entrambi, il Novecento proietta un'ombra sinistra sull'intera modernità. Le catastrofi che lo caratterizzano non sono un semplice incidente di percorso, ma l'esito coerente di una tendenza che ha radici profonde. La modernità è in crisi, o forse è *essa stessa* crisi. Nella prospettiva eminentemente giuridica di Schmitt, il cuore del problema è la questione della legalità e della

---

53 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Penguin, New York 1963, tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 282. L'espressione è tipicamente schmittiana: cfr. ad esempio C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 22; Id., *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 73.

legittimità, che Arendt riformula come questione del declino di tradizione, religione e autorità. Come scrive nel diario all'inizio del 1953, «sono una trinità, inseparabili; i tre pilastri del mondo occidentale, tutti e tre forgiati da Roma, tutti e tre sono spaccati **assieme**».<sup>54</sup> Se il crollo di questi tre pilastri è diagnosticato tanto da Schmitt quanto da Arendt, molto diverse sono le contromisure proposte dai due. Il primo resta legato al paradigma hobbesiano e al nesso protezione-obbedienza, ed elabora nel tempo diverse soluzioni che mirano a preservarne l'efficacia: negli anni Venti la teoria della dittatura e dello stato di eccezione;<sup>55</sup> negli anni Trenta il tentativo – non troppo riuscito, in verità – di convertirsi a un pensiero *völkisch* basato sull'identificazione immediata tra il popolo e il *Führer*;<sup>56</sup> e infine la teoria del *nomos*, che mette (quasi letteralmente) un terreno sotto i piedi alla sovranità «nata da un nulla».<sup>57</sup> Arendt ha forse in mente questa operazione di “radicamento” del diritto nella terra quando scrive, sempre agli inizi del 1953, una nota sulla «rottura con la tradizione»:

soltanto nella rottura il passato, nel quale non vi era più un filo conduttore, poté apparire in quanto profondità; mentre «il più profondo» viene poi identificato con l'«inizio», l'origine ecc. – il tutto da un punto di vista puramente cronologico. Più si scende «in profondità» nel passato, più si diventa «profondi». [...] Così si spera di attecchire in profondità; *il suolo sostituisce il filo conduttore o il filo di Arianna della tradizione*. Ma la profondità del tempo è senza fondo. Per questo, «andare a fondo» è tuttora un'espressione – seppure la più grandiosa – per la mancanza di suolo sotto i piedi del secolo.<sup>58</sup>

54 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 261; cfr. anche *ivi*, p. 262.

55 Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 73: «a questo punto è di incalcolabile rilevanza il fatto che uno dei maggiori rappresentanti del pensiero decisionistico e filosofo dello Stato cattolico, consapevole in modo estremamente radicale dell'essenza metafisica di ogni politica, Donoso Cortés, di fronte alla rivoluzione del 1848 fosse in grado di comprendere che l'epoca del realismo era giunta alla fine. Non esiste più realismo, poiché non esistono più re. Non esiste perciò neppure più una legittimità in senso tradizionale. Di conseguenza resta possibile per lui un solo risultato: la dittatura. È il medesimo risultato al quale era giunto Hobbes, procedendo sulla base della stessa consequenzialità del pensiero decisionistico, seppure mescolato con una sorta di relativismo matematico. “Auctoritas, non veritas facit legem”».

56 Cfr. C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934<sup>2</sup>, tr. it. *Stato, movimento, popolo*, in Id., *Principii politici del nazionalsocialismo*, Sansoni, Firenze 1935.

57 Sulla teoria del *nomos* come tentativo di radicare più saldamente la sovranità decisionistica di *Teologia politica*, cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996, p.155.

58 H. Arendt, *Quaderni e diari*, pp. 261-262 (corsivo mio). Cfr. Ead., *What Was Authority?*, in C. Friedrich (a cura di), *Authority (Nomos I)*, cit., successivamente ampliato e ripubblicato in H.

A religione, tradizione e autorità, Arendt dedica tre saggi pubblicati tra il 1953 e il 1956,<sup>59</sup> dove però sembra che altri siano i suoi bersagli polemici, a cominciare da Voegelin con il suo concetto di «religioni politiche». La presenza-assenza di Schmitt si avverte più distintamente nelle pagine di *Vita activa* (1958), in cui viene sviluppata l'idea (già evocata in risposta al *nomos*, come si è visto) che i presupposti e la legittimità dell'agire politico non vadano cercati in un radicamento nella terra, né risalendo indietro nel tempo (con un tale regresso si troveranno soltanto atti di violenza e di conquista, cui è arbitrario attribuire un carattere originario), bensì nell'esercizio della libertà umana, nella capacità di fare promesse e di *costruire* spazi politici. Per rispondere alla sfida del pensiero schmittiano occorre fondare il diritto e la politica su basi nuove, e il primo passo è emanciparsi dall'ipoteca dello storicismo: cessare di leggere la storia come risultante di grandi processi impersonali e movimenti dialettici (quel che veniva rimproverato a Schmitt) e riconoscere che in essa c'è spazio per l'*azione* degli uomini, che non si limitano a seguire percorsi prefissati ma hanno la possibilità di stabilire continuamente nuovi *inizi*.<sup>60</sup>

L'intenzione di riformulare il tema del politico con una grammatica e una sintassi alternative e opposte a quelle schmittiane è evidente fin dal prologo di *Vita activa*, dove a una digressione sul legame (ormai quasi reciso) fra l'uomo e la terra<sup>61</sup> segue una prima formulazione di quello che si potrebbe considerare il “criterio del politico” arendtiano: «poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico». <sup>62</sup> Qui l'allusione più evidente è all'«essere per la

---

Arendt, *Between Past and Future*, cit., tr. it. *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 133.

59 H. Arendt, *Religion and Politics*, «Confluence», vol. II, n. 3, 1953, tr. it. *Religione e politica*, in Ead., *Antologia*, cit.; Ead., *Tradition and the Modern Age*, «Partisan Review», vol. XII, n. 1, 1954, tr. it. *La tradizione e l'età moderna*, in Ead., *Tra passato e futuro*, cit.; Ead., *Authority in the Twentieth Century*, «The Review of Politics», vol. XVIII, n. 4, 1956.

60 Cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, ultima pagina non numerata: «Hinter dem Historizismus verbirgt sich e.[ine] Politikfremdheit ersten grades [dietro lo storicismo si nasconde un'estraneità alla politica al massimo grado]». Cfr. anche *ivi*, p. 272; H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2005, pp. 134-135; Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., p. 33; Ead., *On Revolution*, Viking Press, New York 1965, tr. it. *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009, p. 59.

61 Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 1-6. Cfr. anche *ivi*, p. 10.

62 *Ivi*, p. 8.



morte» heideggeriano, ma se ne può forse intravedere un'altra (più criptica) alla famigerata distinzione amico-nemico, che lega l'ambito del politico alla possibilità concreta di uccidere ed essere uccisi.<sup>63</sup> A una concezione incentrata su inimicizia, conflitto e decisione sovrana, Arendt ne contrappone un'altra collocata nella costellazione semantica dell'essere insieme, della nascita e del discorso. E se Schmitt ha compiuto una sorta di rivoluzione copernicana facendo dipendere concettualmente lo Stato dal politico (invece di definire «politico» ciò che è relativo allo Stato<sup>64</sup>), sembra che Arendt tenti esattamente l'operazione inversa, e ricerchi le categorie essenziali del politico seguendo il percorso suggerito dall'etimologia, tornando all'esperienza della *polis*.<sup>65</sup> Non si può assumere come fondamento l'inimicizia, perché questa rimanda immediatamente alla violenza e «la mera violenza è muta». «L'azione più politica, in quanto rimane estranea alla sfera della violenza, si realizza nel discorso»; «costringere gli altri con la violenza e imporre invece di persuadere costituivano relazioni prepolitiche caratteristiche della vita fuori della *polis*».<sup>66</sup> Seguendo Hobbes, Schmitt ha posto al principio della sua riflessione la possibilità concreta della morte violenta, e pensato tutto l'ambito politico alla luce del caso estremo; per Arendt questo significa negare l'autonomia del politico, facendolo dipendere da qualcosa di «prepolitico». Il vero criterio specifico è un altro: «il dominio della *polis* [...] era la sfera della libertà, e se c'era una relazione tra queste due sfere, il controllo della necessità della vita nella sfera domestica era evidentemente il presupposto della libertà della *polis*. In nessuna circostanza la

---

63 Si vedano le sottolineature di Arendt in *Der Begriff des Politischen*, HAC, pp. 7-17.

64 Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 101.

65 Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 207: «usare l'aggettivo "politico" con riferimento alla *polis* non è né un arbitrio né una forzatura. Nella parola stessa, derivata in tutte le lingue europee dall'organizzazione (unica nella storia) della città-stato ellenica, riecheggia (non solo etimologicamente, né solo per gli studiosi) l'esperienza della comunità che per prima scoprì l'essenza e l'ambito del "politico". Del resto, non è facile, e può anche ingenerare confusione, discutere i principi animatori della politica senza attingere, in certa misura, alle esperienze dell'epoca classica greca o romana; ciò accade perché gli uomini non hanno mai, né prima né dopo, tenuto la politica in tanta considerazione, né visto altrettanto onorevole il suo esercizio. E il rapporto tra libertà e politica è così immediato anche perché solo le antiche comunità politiche erano fondate con l'espresso scopo di servire agli uomini liberi [...]. Se, quindi, vogliamo darle il senso più vicino alla *polis*, l'attività politica trova il proprio fine e la propria ragion d'essere nel delimitare e conservare uno spazio dove possa apparire la libertà in quanto "virtuosismo"».

66 Ead., *Vita activa*, cit., p. 20. Cfr. Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 12.

politica poteva costituire solo un mezzo per proteggere la società». <sup>67</sup> Tutto ciò che attiene alla mera *sopravvivenza* degli uomini, tanto la difesa da eventuali nemici quanto la riproduzione dei mezzi di sussistenza, si situa al di fuori del politico: da un lato nella sfera domestica (caratterizzata dalle necessità materiali, dal lavoro e dalla servitù) e dall'altro all'esterno (nel dominio della violenza che inizia oltre le mura della *polis*). Se si vuole collocarlo spazialmente, il politico si trova soltanto nell'*agorà*: «esso comincia proprio dove terminano il dominio dei bisogni materiali e quello della violenza fisica. Il politico in quanto tale è esistito così poco sempre e dovunque, che in termini storici solo poche grandi epoche l'hanno conosciuto e realizzato. Ma questi pochi grandi casi fortunati della storia sono decisivi». <sup>68</sup> Quanto al suo concetto fondamentale, non è l'inimicizia né il potere, ma la libertà: «essere liberi significava sia non essere soggetti alla necessità della vita o al comando di un altro sia non essere in una situazione di comando. Significava non governare né essere governati». <sup>69</sup> Una notevole assonanza-dissonanza con la tesi schmittiana per cui «la democrazia [...] è l'identità dei dominanti e dei dominati, dei governanti e dei governati, di quelli che comandano e di quelli che obbediscono». <sup>70</sup>

Alla luce delle annotazioni arendtiane su *Il nomos della terra* si può rileggere anche l'originale tripartizione «lavoro-opera-azione» (indicanti rispettivamente la soddisfazione delle necessità biologiche, la costruzione di oggetti destinati alla permanenza e l'agire insieme agli altri uomini nella sfera pubblica). Inserendo l'opera tra il lavoro (inteso come «metabolismo con la natura» <sup>71</sup>) e l'azione, Arendt separa la «terra» dall'ambito politico per sottrarre quest'ultimo al dominio della necessità materiale. Il *nomos* di Schmitt è «la piena “immediatezza” di una forza giuridica non mediata da leggi», il rapporto diretto con la «*justissima tellus*», e la libertà è per lui essenzialmente quella dello «spazio aperto, “libero” e senza padroni», cioè

67 Ead., *Vita activa*, cit., p. 23. Per Arendt l'essenza della politica è che gli uomini proteggano «l'isola di libertà che si trovano ad abitare contro il circostante mare della necessità». La «sostanza stessa delle loro vite [...] è la libertà» (Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 320).

68 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 32; cfr. *ivi*, p. 78. Cfr. anche Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 27.

69 Ead., *Vita activa*, cit., p. 24.

70 C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 307. In Schmitt il principio di identità è inseparabile da quello della *rappresentazione*, che non trova invece spazio nel pensiero di Arendt. Sul confronto tra i due autori rispetto a questo tema, cfr. A. Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, cit., in particolare pp. 280-283.

71 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 81.

conflittualità priva di restrizioni;<sup>72</sup> il luogo della politica per Arendt è invece una dimensione pubblica che, essendo interamente *artificiale*, consente una libertà nel senso di *non-predeterminazione* da parte della natura, uno spazio aperto all'iniziativa spontanea degli uomini, alla loro capacità di far *nascere* il nuovo. È «un mondo di cose» (di oggetti creati per offrire all'uomo una dimora) su cui si innesta uno «spazio relazionale» in cui confrontarsi, discutere e agire.

Il termine “pubblico” significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo.<sup>73</sup>

Se la natura e in generale la terra costituiscono la condizione della *vita* umana, allora il mondo e le cose del mondo costituiscono la condizione in cui questa vita specificamente umana può avere la propria dimora sulla terra.<sup>74</sup>

---

72 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 63, 20; cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, p. 42. Cfr. anche Id., *Glossario*, cit., p. 54 (5.11.1947).

73 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39.

74 *Ivi*, p. 95. Cfr. *ivi*, pp. 99, 133. Questa “separazione” dello spazio politico dallo spazio fisico, in evidente contrasto con l'operazione compiuta da Schmitt ne *Il nomos della terra*, emerge anche in un altro passo: «la *polis*, propriamente parlando, non è la città-stato in quanto situata fisicamente in un territorio; è l'organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme, e il suo autentico spazio si realizza fra le persone che vivono insieme a questo scopo, indipendentemente dal luogo in cui si trovano. “Ovunque andrete, voi sarete una *polis*”: queste parole famose non solo furono la parola d'ordine della colonizzazione greca, ma esprimevano la convinzione che l'azione e il discorso creano uno spazio tra i partecipanti che può trovare la propria collocazione pressoché in ogni tempo e in ogni luogo. È lo spazio dell'apparire, nel più vasto senso della parola: lo spazio dove appaio agli altri come gli altri appaiono a me, dove gli uomini non si limitano a esistere come le altre cose viventi o inanimate ma fanno la loro esplicita apparizione» (*ivi*, p. 145). Un'immagine che viene spontaneo contrapporre a quella schmittiana dei colonizzatori europei, che nel nuovo mondo trovano uno stato di natura hobbesiano, un territorio “libero” in cui non ci sono limiti all'ostilità. Il nesso è suggerito anche da un'annotazione in margine a *Il nomos della terra*, dove Schmitt sostiene che in America c'era solo «quel po' di diritto che vi era stato portato e trasmesso dai colonizzatori europei» (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 94), e Arendt replica: «Also entspringt Recht nicht aus dem Boden, sondern den Menschen [quindi il diritto non sorge dalla terra ma dagli uomini]» (*Der Nomos der Erde*, HAC, p. 63).

In questo discorso Schmitt non è mai nominato ma, se si pensa all'attenzione dedicata alla teoria del *nomos*, la sua assenza assume una sfumatura particolare: non manca come qualcuno che semplicemente non c'è, ma come qualcuno che è *stato cancellato*. Assente perfino quando Arendt riscrive a modo suo l'idea che il diritto consista nel tracciare confini, dove le linee decisive non sono ovviamente le *amity lines* o le frontiere tra Stati, bensì quelle tra il privato e il pubblico.

La legge originariamente si identificava con questa linea di confine, che anticamente era ancora proprio uno spazio, una specie di terra di nessuno tra il privato e il pubblico, che riparava e proteggeva entrambe le sfere e nello stesso tempo le separava. La legge della *polis* superò certamente queste concezioni antiche, in base alle quali, tuttavia, mantenne il suo originale significato spaziale. La legge della città-stato [...] era letteralmente un muro, senza il quale avrebbe potuto esserci un agglomerato di case, un borgo (*asty*), ma non una città, una comunità politica. Questa cinta, in cui si esprimeva la legge, era sacra, ma solo lo spazio da essa racchiuso era politico. Senza di essa uno spazio pubblico non poteva esistere più di una singola proprietà senza relativo recinto; l'una proteggeva e includeva la vita politica come l'altro riparava e proteggeva il processo biologico della vita domestica.<sup>75</sup>

Ancora più interessante è una nota relativa a questo passo: «la parola greca che indica legge, *nomos*, deriva da *nemein*, che significa distribuire, possedere (ciò che è stato distribuito) e abitare».<sup>76</sup> Sebbene non vi faccia alcun riferimento esplicito, è davvero difficile pensare che Arendt non stia rispondendo all'interpretazione schmittiana del *nomos* come «appropriazione, divisione, produzione», anche perché in buona parte la accoglie: mentre l'«abitare» corrisponde perfettamente al *Weiden* schmittiano,<sup>77</sup> l'obiezione decisiva consiste in un'inversione della priorità fra proprietà e distribuzione (proprio come si legge in una delle annotazioni a margine

---

75 H, Arendt, *Vita activa*, cit., p. 47.

76 *Ivi*, p. 251, n. 63.

77 *Weiden* significa letteralmente «pascolare», inteso come metonimia del rendere la terra produttiva, custodirla per ricavarne sostentamento. Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 65: «*nomos* significa luogo di dimora, distretto, luogo di pascolo».

de *Il nomos della terra*<sup>78</sup>). Per Arendt non può essere l'appropriazione – cioè la conquista – l'elemento primario del *nomos*, perché essa appartiene alla sfera della violenza, che è pregiuridica e prepolitica: il dominio della legge inizia con la *distribuzione* della terra, che garantisce a ciascuno la *proprietà* e quindi un ambito domestico in cui *abitare*; l'esistenza di questa sfera privata separata consente all'uomo libero di partecipare alla vita pubblica insieme ai suoi pari, affrancati come lui dalle necessità materiali.<sup>79</sup>

Anche se non chiama per nome il suo interlocutore, si direbbe che Arendt gli faccia consapevolmente il verso: ne riprende i concetti, li emenda e li risistema. Ne condivide anche una citazione erudita, naturalmente fornendone una controinterpretazione. Ne *Il nomos della terra* è infatti ricordato il frammento 44 di Eraclito:

nell'occupazione di terra, nella fondazione di una città o di una colonia si rende visibile il *nomos* con cui una tribù o un seguito o un popolo si fa stanziale, vale a dire si colloca storicamente e innalza una parte della terra a campo di forza di un ordinamento. Solo per un simile *nomos*, e non per un qualsiasi atto di posizione o per una norma sofisticamente separata dalla *physis* concreta e contrapposta a questa come *thesis*, hanno senso i detti, più volte citati ma ancora da discutere, di Pindaro e di Eraclito. In particolare, il *nomos* può essere definito come un muro, poiché anche il muro si basa su localizzazioni sacrali. Il *nomos* può crescere e moltiplicarsi come la terra [*Land*] e la proprietà: di un unico *nomos* divino «si nutrono» tutti i *nomoi* umani.<sup>80</sup>

Lo stesso frammento è preso da Arendt come prova a sostegno della *propria* interpretazione.

78 Cfr. *Der Nomos der Erde*, HAC, p. 108: «Also: vor der *acquisitio* steht die *divisio* und nicht d. [ie] Eroberung [dunque: prima dell'*acquisitio* c'è la *divisio* e non la conquista]». Cfr. anche *ivi*, pp. 18, 40, 49, 50, 51, 63.

79 Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 47-48, 52-53. Per Arendt non soltanto la conquista, ma il lavoro stesso è «l'esercizio violento di una forza con cui l'uomo si misura contro le forze soverchianti degli elementi – una forza che, mediante la sua capacità di inventare attrezzi e strumenti, egli sa come moltiplicare ben al di là della sua misura naturale» (*ivi*, p. 100). È chiaro insomma che nella sua prospettiva, al contrario che in Schmitt, il rapporto fra l'uomo e gli «elementi» non è intrinsecamente giuridico, e da esso non può scaturire immediatamente l'ordinamento: lavoro e proprietà sono la precondizione materiale, ma non il *fondamento di legittimità* dell'ambito politico.

80 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 59-60.

La combinazione della legge con il confine della proprietà implicita nella parola *nomos* è del tutto chiara in un frammento di Eraclito: “Il popolo deve lottare per la legge come per un muro [di confine]”. La parola romana per legge, *lex*, ha un significato del tutto diverso; indica una relazione formale tra gli uomini e non il muro che li separa. Ma la divisione di confine e il suo dio, *Terminus*, che separava *agrum publicum a privato* (Livio), era molto più venerato dei corrispondenti *theoi horoi* in Grecia.<sup>81</sup>

Su un punto almeno, Schmitt e Arendt possono trovarsi d'accordo: comunque siano intesi, i «confini» che determinano l'ambito politico sono fragili, porosi, destinati ad essere travolti. E che questo accada non è un mero inconveniente occasionale: fa parte dell'essenza del politico. È l'eccezione che spiega la norma. Una volta tracciati i limiti, Arendt precisa che

l'azione, indipendentemente dal suo contenuto specifico, stabilisce sempre delle relazioni e ha quindi una tendenza implicita a forzare tutte le limitazioni e a varcare tutti i confini. Limitazioni e confini esistono nella sfera degli affari umani, ma non presentano mai una struttura che possa opporsi efficacemente all'impeto con cui ogni nuova generazione deve inserirsi. La fragilità delle istituzioni e delle leggi umane e, in genere, di tutto ciò che attiene alla vita comune degli uomini, deriva dalla condizione umana della natalità ed è del tutto indipendente dalla fragilità della natura umana. Gli steccati che racchiudono la proprietà privata e assicurano i limiti di ogni ambito domestico, i confini territoriali che proteggono e rendono possibile l'identità fisica di un popolo, e le leggi che proteggono e rendono possibile la sua esistenza politica, rivestono tanta importanza per la stabilità delle cose umane e precisamente perché nessuno di tali principi limitanti e protettivi deriva dalle attività che si svolgono nella sfera stessa degli affari umani. Le limitazioni della legge non sono mai una salvaguardia assolutamente sicura contro l'azione dall'interno del corpo politico, proprio come i confini territoriali non sono mai salvaguardia assoluta contro l'azione dell'esterno.<sup>82</sup>

---

81 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 251, n. 63. Lo stesso frammento di Eraclito è ricordato in Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., p. 87.

82 Ead., *Vita activa*, cit., p. 139.

In questo confronto sul significato di *nomos*, cominciano a delinearsi i termini entro cui ritengo si possa parlare di una replica di Arendt a Schmitt: le riflessioni dei due autori convergono verso un concetto e se ne contendono l'interpretazione. Lo stesso succede in *Vita activa* a proposito dell'idea di «miracolo». L'analogia tra la decisione sullo stato di eccezione e il miracolo è uno degli assi portanti di *Teologia politica*,<sup>83</sup> dove la funzione fondamentale del sovrano è isolare dal caos una situazione *normale* – con un gesto simile a un taglio netto, il *decidere* – affinché si possa applicare la norma; e poiché la normalità è sempre esposta al rischio di ricadere nella contingenza originaria, sovrano è colui che, quando interpreta una certa situazione di fatto come «caso di eccezione», può sospendere la legalità costituita e accedere alla fonte originaria e irrazionale del potere costituente. Specifica del sovrano è quindi una capacità straordinaria di mettere in relazione due ambiti tra i quali non c'è mediazione razionale: può farlo, appunto, solo miracolosamente. A questa idea teologico-politica di un intervento eccezionale che dà forma e produce ordine *dall'alto*, a partire dalla volontà di un individuo superiore, Arendt contrappone un intervento altrettanto eccezionale *dal basso*, che non postula alcuna trascendenza ma deriva semplicemente dall'imprevedibile spontaneità di ciascun uomo. Ad essere miracolosa è l'azione di per sé, «perché è nella sua natura interrompere ciò che è comunemente accettato e irrompere nello straordinario».<sup>84</sup> Anche in *Vita activa* questo asse concettuale portante è descritto con un'analogia teologica, ma in un senso evidentemente diverso da *Teologia politica*:

proprio come, dal punto di vista della natura, il movimento rettilineo del corso della vita dell'uomo tra la nascita e la morte sembra una peculiare deviazione dalla comune regola naturale del movimento ciclico, così l'azione, dal punto di vista dei processi automatici che sembrano determinare il corso del mondo, assomiglia a un miracolo. Nel linguaggio della scienza naturale, essa è "l'improbabilità infinita che si verifica regolarmente". L'azione è in effetti l'unica facoltà dell'uomo capace di operare miracoli, come Gesù di Nazareth [...]

---

83 Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61: «lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia». Naturalmente questo passaggio è evidenziato nella copia di Arendt (cfr. *Politische Theologie*, HAC, p. 49).

84 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 151. Sul miracolo, cfr. anche Ead., *Che cos'è la libertà?*, cit., pp. 223-227.

doveva sapere benissimo, quando paragonava il potere di perdonare al potere più generale di far miracoli, ponendoli allo stesso livello e alla portata dell'uomo.

Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, “naturale” rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'esser nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa e efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la “lieta novella” dell'avvento: “Un bambino è nato fra noi”.<sup>85</sup>

Pensando il miracolo non più come prerogativa del sovrano, ma come qualcosa che è alla portata di tutti gli uomini, Arendt sferra un primo attacco all'idea di sovranità. Un attacco che non si limita a riproporre gli argomenti liberali già colpiti dalla critica schmittiana: di quest'ultima, Arendt condivide l'idea della centralità dell'eccezione, anche se individua il compito del politico non nella tensione verso l'unità, bensì nello sviluppare le potenzialità insite nella *pluralità*. L'eccezione non deve essere monopolizzata e messa in forma, ma sfruttata come fonte inesauribile di energia vitale. L'onnipotenza del sovrano si rovescia in impotenza perché l'azione richiede la presenza dell'altro non come suddito, ma come pari: in *Vita activa* viene proposta un'etimologia eterodossa che fa derivare *das Macht* («il potere») da *mögen* e da *möglich* («potere» e «possibile») invece che da *machen* («fare»), a sostegno del principio per cui il potere non appartiene all'individuo come capacità di imporre la propria volontà, ma alla comunità come *potenzialità* di deliberare e agire collettivamente. «Il potere umano corrisponde in primo luogo alla condizione della pluralità».<sup>86</sup> L'errore che segna un'intera tradizione politica è l'attribuzione a un singolo di «ciò che in realtà è opera di molti [...]». Con questa pretesa il capo monopolizza, per così dire, la forza di coloro senza il cui aiuto non riuscirebbe a compiere nulla. È così che nasce l'illusione della forza straordinaria, e con essa

---

85 Ead., *Vita activa*, cit., p. 182. Sulla «divinità della nascita in sé e per sé, il riconoscimento che la salvezza potenziale del mondo sta nel fatto stesso che la specie umana si rigenera costantemente e per sempre», cfr. il richiamo all'*Eneide* in Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 242-243.

86 Ead., *Vita activa*, cit., pp. 147-148.



l'equivoco dell'uomo forte che è potente proprio in quanto è solo». <sup>87</sup> La sovranità non è che la conseguenza di questo equivoco, un tentativo di sfuggire all'imprevedibilità delle azioni umane abolendo l'agire stesso, e sostituendolo con il *fare* (nel senso arendtiano della fabbricazione, un processo interamente padroneggiato dall'autore, che lo controlla dall'inizio alla fine). <sup>88</sup>

Un altro equivoco millenario che Arendt imputa al pensiero politico e filosofico è la

identificazione di sovranità e libertà [...]. Se fosse vero che la sovranità e [la] libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe esser libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità. Nessun uomo può essere sovrano perché non un uomo, ma *gli* uomini abitano la terra. <sup>89</sup>

Segue un'altra allusione, neanche troppo velata, all'analogia teologico-politica:

nei sistemi politeistici, per esempio, anche un dio, per quanto potente, non può essere sovrano; solo con l'adozione di un solo dio (“Uno è uno, e solo, e sempre lo sarà”) sovranità e libertà possono identificarsi. In ogni altra condizione la sovranità è possibile solo nell'immaginazione [...].

Se guardiamo alla libertà con gli occhi della tradizione, identificando libertà

---

87 *Ivi*, pp. 138-139.

88 Cfr. *ivi*, pp. 161-162; Ead., *Che cos'è la libertà?*, cit., pp. 218-219. Tra le obiezioni all'idea teologico-politica di sovranità si può ricordare anche quella che riguarda la posizione del «legislatore»: per Schmitt, il sovrano è al tempo stesso interno ed esterno all'ordinamento, e la decisione con cui crea la norma è l'atto politico per eccellenza (cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 34); Arendt nota invece come il ruolo del legislatore nella tradizione greca sia quello di produrre i «mezzi per creare e conservare lo spazio politico e tutelarne l'esistenza», che possono non essere «mezzi politici. I greci ad esempio [...] ritenevano che per fondare una *polis* occorresse in primo luogo un atto legislativo; ma il legislatore non era un cittadino della *polis*, e quello che faceva non era affatto “politico”. Inoltre ritenevano che quando la *polis* aveva a che fare con altri Stati, non fosse necessario procedere in senso propriamente politico ma si potesse ricorrere alla forza [...]. Coercizione e violenza, pur essendo sempre state dei mezzi per tutelare o fondare o ampliare lo spazio politico, non sono esse stesse politiche. Sono i fenomeni collaterali del fenomeno politico, e proprio per questo non sono politico [*das Politische*]» (H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 40-41; cfr. anche Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 214). Le funzioni che Schmitt pone esattamente al centro del politico (la decisione sul nemico, la fondazione e sospensione dell'ordinamento), in relazione alla *polis* non sono che «fenomeni collaterali»!

89 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 173. Sull'identificazione di sovranità e libertà, cfr. anche Ead., *Che cos'è la libertà?*, cit., pp. 218-219.

e sovranità, la simultanea presenza di libertà e assenza di sovranità, dell'essere capaci di iniziare qualcosa di nuovo e di non essere in grado di controllarne o anche solo predirne le conseguenze, sembra quasi obbligarci a concludere che l'esistenza umana è assurda. [...] Dobbiamo allora domandarci se la realtà non confuti la nostra idea [...], se la capacità di agire non alberghi in se stessa certe potenzialità che le consentano di sopravvivere nonostante l'assenza di sovranità.<sup>90</sup>

L'esistenza di una pluralità di soggetti rende imprevedibile l'esito dell'azione, ma ogni tentativo di ridurre tale pluralità abolisce il potere e lo sostituisce con la forza, espandendo lo spazio prepolitico a scapito di quello politico. La “controteologia politica” arendtiana nega lo schema dominante del pensiero politico, separando la sovranità dalla libertà, per affermare la seconda e rifiutare la prima. E come sfuggire alla «triplice frustrazione inevitabilmente connessa all'agire – imprevedibilità dell'esito, irreversibilità del processo e anonimità degli autori»?<sup>91</sup> O, in altre parole, come salvare la pluralità evitando che la mancanza di un principio unitario paralizzi ogni possibilità di agire? La risposta era in parte anticipata tra le annotazioni a margine de *Il nomos della terra*:

il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce da un'altra facoltà superiore, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa. La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere delle promesse.<sup>92</sup>

La funzione della facoltà di promettere è di dominare questa duplice oscurità delle faccende umane ed è, come tale, la sola alternativa a una padronanza affidata al dominio di se stessi e al dominio esercitato sugli altri; essa corrisponde esattamente all'esistenza di una libertà che fu data nella condizione dell'assenza di sovranità. [...]

---

90 Ead., *Vita activa*, cit., pp. 173-174.

91 *Ivi*, p. 162.

92 *Ivi*, p. 175.

La sovranità, che è sempre ingannevole se pretesa da una singola entità isolata, sia questa l'entità individuale della persona o l'entità collettiva di una nazione, assume, nel caso di molti uomini legati da promesse, una certa realtà limitata. La sovranità risiede nella risultante, limitata indipendenza dalla incalcolabilità del futuro, e i suoi limiti sono identici a quelli inerenti alla facoltà stessa di far promesse e di mantenerle. [...] Nietzsche, nella sua straordinaria sensibilità ai fenomeni morali e malgrado il suo pregiudizio tipicamente moderno, che vede la fonte di ogni potere nella volontà di potenza dell'individuo isolato, individuò nella facoltà di promettere (la “memoria della volontà”, come la chiamava lui) la vera distinzione che separa la vita umana da quella animale.<sup>93</sup>

La chiave di volta di una forma politica fondata sulla pluralità e sulla libertà si trova proprio lì dove culminava la risposta arendtiana a *Il nomos della terra*, nell'idea nietzschiana di «promessa». Letto in filigrana, *Vita activa* rivela un destinatario implicito, importante almeno quanto Heidegger:<sup>94</sup> è a Schmitt e alla sua difesa della sovranità che Arendt oppone una controinterpretazione del *nomos* e del miracolo. È la critica contro Schmitt apologeta dell'imperialismo che riemerge nelle pagine dedicate al declino degli Stati nazionali, e si può forse avvertire un'eco di temi schmittiani (l'«eterno dialogo» del parlamentarismo, la borghesia come *clase discutidora* disprezzata da Donoso Cortés) nella rivalutazione del discorso come componente essenziale della politica, e non ozioso differimento della decisione.<sup>95</sup> Se *Vita activa* si pone in controtendenza rispetto all'intera «filosofia politica dell'età moderna, il cui più grande rappresentante è ancora Hobbes»,<sup>96</sup> è inevitabile che

93 *Ivi*, pp. 180-181. Cfr. Ead., *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 218. Si veda inoltre il già citato riferimento a Nietzsche in *Der Nomos der Erde*, HAC, penultima pagina non numerata.

94 Per l'influenza di Heidegger sul pensiero politico arendtiano, cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., in particolare pp. 70-79, dove fra l'altro si delinea una sorta di “dialogo” in termini analoghi a quelli da me proposti a proposito del rapporto Arendt-Schmitt: un dialogo fatto di punti di contatto e prese di distanza, e soprattutto di convergenze stilistiche.

95 Sul declino degli Stati nazionali, cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 189-190, dove non a caso si rievoca anche il «Blut und Boden», da Arendt ripetutamente associato alla teoria schmittiana del *nomos*. A proposito del valore del discorso, cfr. *ivi*, pp. 20, 146; Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 36-37: «una delle realtà più singolari e stimolanti del pensiero greco è proprio che fin dall'inizio, e cioè già in Omero, non vi compare una siffatta distinzione di principio tra parlare e agire; chi compie grandi gesta deve sempre proferire anche grandi parole, [...] perché lo stesso parlare era considerato *a priori* un modo di agire». *Ivi*, p. 75, Arendt parla di «incessante dialogare [*unaufhörliche Miteinander-Rede*] all'interno della *polis*», con un'espressione che ricorda il tema schmittiano del «dialogo eterno [*ewige Gespräch*]» (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 75).

96 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 223.

faccia i conti con il suo «unico discepolo», «il più abile avvocato della nozione di sovranità», che a distanza di tre secoli ha perpetuato l'errore del suo maestro, di degradare l'attività politica «al basso livello di un'attività soggetta alla necessità, destinata a riparare le conseguenze dello stato di peccato dell'uomo da una parte, e a provvedere ai legittimi bisogni e necessità della vita terrena, dall'altra».<sup>97</sup>

### 3. *Dialoghi mancati e libri incompiuti: l'Introduzione alla politica di Hannah Arendt*

Nell'autunno del 1955, Arendt si accorda con l'editore Klaus Piper per la pubblicazione di una *Introduzione alla politica*, opera di carattere divulgativo che dovrebbe esporre «quello che realmente è la politica e i presupposti fondamentali dell'esistenza umana con i quali il politico ha a che fare». Il libro non verrà mai portato a termine a causa del moltiplicarsi degli impegni (dalla stesura di *Vita activa* ai viaggi in Europa, ai cicli di lezioni a Notre Dame e Princeton), e quella che sarà pubblicata a cura di Ursula Ludz negli anni Novanta è una serie di appunti e manoscritti preparatori, tutti privi di data ad eccezione di una nota tratta dai *Denktagebücher*. Il progetto sarà abbandonato definitivamente nel 1960,<sup>98</sup> ma il materiale rimasto è utilissimo per la ricostruzione che sto tentando: nelle bozze di questo libro incompiuto emergono ulteriori indizi di un confronto serrato con il pensiero di Schmitt (d'altronde era impensabile non considerarlo un interlocutore fondamentale sul tema dell'*essenza del politico*).

Un tratto stilistico distintivo della prosa di Schmitt è la predilezione per le frasi ad effetto, spesso collocate al principio di un saggio o di un capitolo per condensarne icasticamente il “concetto decisivo”. Nell'edizione del 1933 (quella presente nella biblioteca personale di Arendt), l'*incipit* de *Il concetto di 'politico'* suona così:

---

97 *Ivi*, p. 234.

98 Per una ricostruzione completa della vicenda, cfr. U. Ludz, *I progetti di Hannah Arendt per una Introduzione alla politica*, cit., pp. 108-148.

la peculiare distinzione politica, alla quale si possono ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amicus* e *hostis*: in sostanza, tutte le azioni e i motivi politici si riconducono a essa.<sup>99</sup>

Poiché *l'Introduzione alla politica* non ha mai raggiunto una forma definitiva, è impossibile dire se la sua apertura potesse avere un effetto analogo. Il libro curato da Ludz si apre con un frammento che però è una pagina di diario risalente all'agosto 1950.

Che cos'è la politica?

1. La politica si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini.<sup>100</sup>

In un altro frammento che, almeno in un primo tempo, doveva essere stato pensato come primo capitolo, *l'incipit* non dichiara il concetto decisivo ma annuncia in termini un po' paradossali che l'intento del libro è la critica di alcuni «pregiudizi», retaggio della tradizione del pensiero politico.

Oggi la politica consiste in effetti nel pregiudizio verso la politica.<sup>101</sup>

Più accattivante l'attacco di un altro frammento, indicato come introduttivo.

Introduzione: La politica ha ancora un senso?

Alla questione del senso della politica si può dare una risposta così semplice e convincente, da rendere in apparenza del tutto superflue ulteriori risposte. La risposta è: il senso della politica è la libertà.<sup>102</sup>

Come già si è visto a proposito di *Vita activa*, Arendt ha l'obiettivo ambizioso

---

99 C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 32; si noti che questo è uno dei casi in cui (come ho segnalato *supra*, capitolo II, nota 120) il curatore ha fatto confusione fra il testo del 1932 e quello del 1933, per cui quello che era *l'incipit* del testo del 1933 è finito nel mezzo di un capoverso della traduzione italiana. Cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 7.

100 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 5 (cfr. Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 20).

101 Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., p. 9. La frase potrebbe ricordare vagamente un passo di Schmitt: «oggi non vi è nulla di più moderno della lotta contro la politica» (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 84).

102 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 21.

di ribaltare un'intera tradizione di pensiero, per rifondare il discorso sul politico a partire da coordinate (pluralità e libertà *in primis*) che essa ha trascurato. Il frammento del 1950 intitolato *Che cos'è la politica?* tratta infatti dei fraintendimenti concettuali che hanno rappresentato la «rovina della politica» e la «fondamentale perversione del politico»: anzitutto «la filosofia e la teologia si occupano sempre dell'Uomo» come ideale astratto, invece che degli uomini come pluralità di esseri non identici, che si organizzano in forme di «convivenza e comunanza dei *diversi*». In secondo luogo, questo errore di prospettiva porta a concepire l'organizzazione politica come fondata sulla famiglia, sull'«affinità [*Verwandschaft*]»: «in questa forma di organizzazione, l'originaria diversità viene annullata con la stessa efficacia con cui, quando è in gioco l'Uomo, viene distrutta la sostanziale uguaglianza di tutti gli uomini. La duplice rovina della politica deriva dallo sviluppo degli organismi politici a partire dalla famiglia». <sup>103</sup> È difficile dire se Arendt conoscesse un articolo (uscito nel 1939 e ripubblicato nel 1963 come corollario de *Il concetto di 'politico'*) in cui Schmitt, che con lei condivideva la passione per le etimologie, cercava di ricostruire le radici dei termini «amico» e «nemico», *Freund* e *Feind*: «amico è [...] originariamente soltanto il compagno di stirpe. [...] Solo l'amico di sangue, il parente di sangue o “colui che è stato fatto parente”». <sup>104</sup> Coincidenza o no, è una conferma della tendenza dei due autori a individuare gli stessi punti decisivi, salvo poi svilupparli in direzioni radicalmente opposte: se per Schmitt il problema centrale è la costruzione dell'unità politica (il raggruppamento decisivo in grado di determinare l'amico e il nemico), per Arendt questo approccio contiene già in sé il germe della degenerazione. La famiglia è l'ambito privato del dominio dispotico del *paterfamilias*, e come tale è l'esatto contrario della libertà che caratterizza l'ambito politico (seguendo Theodor Mommsen, Arendt sembra considerare *familia* sinonimo di «servitù» <sup>105</sup>). Un contrasto insanabile in linea di principio: dalla nozione di parentela deriva l'importanza politica attribuita all'omogeneità (*Gleichartigkeit*), <sup>106</sup>

103 *Ivi*, pp. 5-6.

104 C. Schmitt, *Inter pacem et bellum nihil medium*, «Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht», VI, 18, 1.10.1939, tr. it. *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 195.

105 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 78.

106 Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 307: «l'eguaglianza democratica è essenzialmente omogeneità, e precisamente omogeneità del popolo».

mentre per Arendt a fondamento della politica c'è «il dato di fatto della pluralità».

La famiglia acquista la sua connaturata importanza perché il mondo è organizzato in modo da non lasciare spazio al singolo, al diverso. Le famiglie vengono fondate come ripari e fortezze in un mondo inospitale ed estraneo, in cui si vorrebbe portare affinità. Tale aspirazione conduce alla fondamentale perversione del politico, poiché annulla la qualità di fondo della pluralità o meglio la perde introducendo il concetto di affinità.<sup>107</sup>

L'annotazione prosegue individuando «due buoni motivi» per cui la filosofia non ha mai trovato «neppure il luogo dove nasce la politica». Il primo è lo *zoon politikon* aristotelico, o meglio una lettura che lo fraintende interpretandolo come l'affermazione di un'essenza politica della natura umana: per Arendt «l'Uomo è a-politico. La politica nasce *tra* gli uomini, dunque decisamente *al di fuori* dell'Uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce nell'*infra*, e si afferma come relazione». Aristotele «voleva solo dire che è una particolarità dell'uomo poter vivere in una *polis*».<sup>108</sup> Ma è interessante soprattutto il secondo motivo che, rimandando alla matrice teologica della politica, inevitabilmente chiama in causa Schmitt:

l'idea monoteistica del Dio a immagine del quale deve essere creato l'uomo. In questo senso in effetti può esistere solo l'Uomo, e *gli* uomini sono ridotti a una replica più o meno riuscita del medesimo. L'uomo creato a immagine della solitudine di Dio è alla base dello *state of nature as a war of all against all* di Hobbes. È la guerra di ribellione di ognuno contro tutti gli altri, i quali vengono odiati perché il loro esistere è privo di senso: privo di senso per l'uomo creato a immagine della solitudine di Dio.<sup>109</sup>

La strada della teologia politica, inaugurata da Hobbes e ripercorsa dal suo

---

107 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 6. Sulla questione della parentela, cfr. anche l'annotazione dell'agosto 1952 in Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 199, chiaramente riconducibile alla lettura di Schmitt per ragioni cronologiche, di tema e di contesto, e perché commenta un passo di Platone da lui citato, e messo in evidenza da Arendt (cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, pp. 10-11, n. 3).

108 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 7, 28-29.

109 *Ivi*, p. 7.

discepolo, è quella che *allontana* dalla vera essenza del politico, sfociando nell'equazione tra potere e violenza e nell'equivoco della sovranità. Liberata dall'ombra del monoteismo e del sovrano a immagine di Dio, la politica rivela il suo vero compito, cioè organizzare «gli assolutamente diversi in vista di una uguaglianza *relativa*, e per distinguerli dai *relativamente* diversi». <sup>110</sup>

Nei frammenti dedicati ai «pregiudizi» verso la politica, la riflessione di Arendt interseca quella di Schmitt su alcuni temi comuni (la «fine della politica», la possibilità che l'umanità elimini se stessa attraverso i moderni mezzi di distruzione, lo Stato mondiale) ma soprattutto sulla rilevanza politica della natura umana. Il discorso sullo «slittamento di interesse dal mondo all'uomo», sul pregiudizio per cui sarebbe la «natura dell'uomo»<sup>111</sup> a determinare i problemi politici, non può non richiamare quel capitolo de *Il concetto di 'politico'* in cui si afferma che «tutte le teorie dello Stato, e tutte le idee politiche [sono classificabili] a seconda che esse, consapevolmente o no, presuppongano un uomo “buono per natura” o “cattivo per natura”», «problematico» o «non problematico». <sup>112</sup>

Quindi Arendt torna sulla libertà come senso della politica, ma con la consapevolezza che la situazione contemporanea pone una domanda «molto più radicale, molto più aggressiva, e anche molto più disperata: la politica ha ancora un senso?». <sup>113</sup> Il tentativo di definire il politico in relazione alla violenza invece che alla libertà rivela oggi la sua contraddizione intrinseca: «nell'età moderna il politico era considerato, sul piano tanto teorico quanto pratico, un mezzo per proteggere il sostentamento della società e la produttività del libero sviluppo sociale»; ma con l'avvento dei mezzi di distruzione assoluta «il politico minaccia proprio ciò che nell'opinione dell'età moderna costituisce la sua ragione d'essere: la possibilità di vita in quanto tale, e per di più dell'umanità intera. Se è vero che la politica non è altro che un male necessario alla sopravvivenza dell'umanità, allora essa ha davvero iniziato a togliersi di mezzo, in quanto il suo senso si è bruscamente capovolto in insensatezza». <sup>114</sup> Arendt non rifiuta l'idea «del nesso tra il politico e il rischio e

---

110 *Ivi*, p. 8.

111 *Ivi*, pp. 17-18.

112 C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 74; cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 51.

113 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 21.

114 *Ivi*, p. 23. Cfr. *ivi*, p. 60: «quelli che in origine erano fenomeni marginali del politico – la



l'audacia»,<sup>115</sup> ma nega che questo rischio sia necessariamente o primariamente la possibilità di una guerra: la «sfera in cui si avventurano gli ardimentosi» è lo «spazio pubblico» in cui ci si incontra fra pari e, diversamente dall'ambito privato, si possono pronunciare grandi discorsi e compiere imprese degne di memoria. «Questa città che offre ai mortali e alle loro effimere gesta e parole un luogo imperituro, è la *polis*»,<sup>116</sup> il cui significato ultimo è la libertà.

È cosa ben diversa se assumiamo la libertà oppure la vita come bene supremo, come criterio in base al quale tutto l'agire politico si giudica ed è giudicato. Se per politica intendiamo una cosa che pur con innumerevoli variazioni è comunque nata dalla *polis* e a essa rimane legata, allora nella correlazione tra politica e vita viene a formarsi un'intima contraddizione che elide e distrugge proprio l'elemento specificamente politico.

Tale contraddizione si esprime nel modo più concreto nel fatto che da sempre *il politico ha avuto il privilegio di esigere dagli uomini* che vi avevano parte, in determinate circostanze, *il sacrificio della vita*.<sup>117</sup>

Anche qui, con parole che ricordano piuttosto chiaramente un argomento di Schmitt, Arendt ne denuncia la contraddittorietà: se il politico ha la sua ragion d'essere nella difesa della vita, che senso ha che possa richiederne il sacrificio?<sup>118</sup>

---

violenza che a volte è necessaria alla sua protezione, e la cura della vita che deve essere garantita affinché possa esistere una libertà politica – [sono stati posti] al centro di ogni agire politico, indicando nella violenza il mezzo il cui fine supremo doveva essere la conservazione e l'organizzazione della vita. La crisi è dovuta al fatto che la sfera politica minacci ciò che sembrava essere l'unica sua legittimazione».

115 *Ivi*, p. 34; cfr. C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., pp. 42-34; *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 15.

116 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 35.

117 *Ivi*, pp. 54-55 (corsivo mio).

118 Cfr. C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., pp. 62-63: «una comunità religiosa, una Chiesa può pretendere da coloro che ne fanno parte che essi muoiano per la loro fede e che patiscano il martirio, ma non che compiano questo per la comunità ecclesiastica come formazione di potenza terrena, combattente con altre associazioni umane: altrimenti essa diventa una entità politica. [...] In una società a tono economico, il cui ordine, cioè il cui calcolabile funzionamento, si svolge nell'ambito di regole economiche, non si può pretendere da nessun immaginabile punto di vista che un qualche membro della società sacrifichi la sua vita nell'interesse dell'indisturbato funzionamento di queste regole. [...] Nessun programma, nessun ideale e nessuna convenienza potrebbe fornire il fondamento di un aperto diritto di disporre della vita fisica di altri uomini». Il passo è parzialmente evidenziato in *Der Begriff des Politischen*, HAC, pp. 30-31. Qui l'obiezione di Arendt è plausibile se riferita alla prospettiva che un intero popolo venga sterminato, ma lo è meno se generalizzata: è vero che Hobbes, coerentemente, riconosce ai sudditi il diritto di infrangere una legge per sfuggire alla morte,

Questa subordinazione del politico alla difesa della vita è da imputarsi, come il concetto di sovranità, alle «tendenze antipolitiche» del messaggio cristiano. Il cristianesimo è per sua natura ostile alla sfera pubblica: in quanto predica un «ideale della santità» (fino al punto di «amare i suoi nemici»), esso «deve operare nell'ombra, giacché l'essere visti e uditi produce ineluttabilmente quel fulgore e quella apparenza in cui ogni santità, comunque si ponga, si tramuta subito in ipocrisia».<sup>119</sup> Il comandamento evangelico di amare i propri nemici (*Matteo* 5, 44; *Luca* 6, 27) era citato da Schmitt con l'intento opposto, cioè di dimostrare (sottolineando la differenza tra «diligite *inimicos* vestros» e «diligite *hostes* vestros») che l'amore cristiano non è affatto incompatibile con la consapevolezza dell'inimicizia politica («che io sappia, durante la millenaria lotta fra Cristianità e Islam, a nessun cristiano è venuto in mente che si dovesse cedere l'Europa, invece di difenderla, all'Islam, per amore dei Saraceni o dei Turchi»<sup>120</sup>). L'idea che il cristianesimo (almeno quello delle origini) fosse profondamente antipolitico – che rappresentasse una «fuga [...] nell'ombra», e che la Chiesa non potesse «trasformarsi in uno spazio dell'apparenza, pena la perdita dell'effettivo contenuto del messaggio cristiano»<sup>121</sup> – si potrebbe leggere come un controcanto a *Cattolicesimo romano e forma politica* e al saggio *La visibilità della Chiesa*, se Arendt li avesse letti. In mancanza di questa certezza, si può annoverare fra le notevoli coincidenze.

Come si legge nei diari di Arendt (e proprio in riferimento a Schmitt), a volte la difesa della libertà rende necessaria una guerra, senza che per questo la si possa

---

senza che questo costituisca una rottura del patto (cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XXVII, p. 320); ma se si intende (come Schmitt) la nozione del politico in relazione ai *gruppi* e non agli individui, e si attribuisce al sovrano il diritto di chiedere il sacrificio dei sudditi in nome della sopravvivenza dell'unità politica come tale (cfr. C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., pp. 51-52), la posizione è opinabile ma non autocontraddittoria.

119 Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 48. Sul nesso tra sacralità della vita e perversione del politico, cfr. Ead., *Vita activa*, cit., p. 234. Anche il marxismo finisce per abbracciare «la dottrina politicamente più dannosa dell'età moderna, ossia che la vita è il bene supremo e che il processo vitale della società è il centro stesso di ogni sforzo umano», giungendo alla conclusione che «non la libertà, ma l'abbondanza» dev'essere lo scopo della rivoluzione (Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 65).

120 C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 37. Il passo è evidenziato da Arendt, con un punto interrogativo a margine (cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 11).

121 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 50. Sull'evoluzione della Chiesa, da comunità antipolitica a istituzione politica (e anzi a puntello decisivo di un ordine basato su autorità, religione e tradizione), cfr. anche Ead., *Che cos'è l'autorità?*, cit., pp. 170-174: nemmeno qui vi sono chiari indizi di una conoscenza degli scritti ecclesiologici di Schmitt, mentre è citato *Il monoteismo come problema politico* di Peterson.

definire una «guerra giusta».<sup>122</sup> La guerra è al di fuori della legge e – ormai – anche del politico. Per Schmitt, il rapporto fra politica e guerra è quello fissato da Clausewitz.

«La guerra non è altro che una continuazione delle relazioni politiche con l'intervento di altri mezzi». La guerra è per lui un «puro strumento della politica». [...] A voler essere precisi del resto in Clausewitz la guerra non è ad esempio uno dei molti strumenti, ma l'*ultima ratio* degli aggruppamenti dei nemici e amici.<sup>123</sup>

Anche Arendt si rifà a Clausewitz, ma per dichiararne obsoleta la formula più celebre: «in circostanze normali, [...] la guerra di fatto non era altro che un proseguimento della politica con altri mezzi, e dunque poteva sempre essere evitata se una delle due parti decideva di accettare le richieste dell'altra»;<sup>124</sup> ma le circostanze in cui viviamo oggi non sono più «normali», il nostro mondo non è più quello dello *jus publicum europaeum*.

In una guerra futura non saranno più in gioco l'aumento o la perdita di potere, le frontiere, gli sbocchi oppure lo spazio vitale, tutte cose che di per sé si potrebbero ottenere anche senza violenza, sulla base di negoziati politici. In tal modo la guerra ha cessato di essere l'*ultima ratio* dei colloqui negoziali, i quali prevedevano fin dal momento della interruzione delle trattative la definizione degli obiettivi bellici, cosicché le azioni militari che seguivano non erano davvero altro che un proseguimento della politica con altri mezzi. Qui è in gioco qualcosa che per sua natura non potrebbe mai diventare oggetto di trattativa: la nuda esistenza di un paese e di un popolo. Soltanto in questo stadio, in cui la guerra non dà più per scontata la coesistenza delle parti nemiche e vuole solo risolvere in modo violento i conflitti creatisi tra loro, la guerra ha davvero cessato di essere uno strumento della politica e comincia, come guerra di sterminio, a erompere dai confini imposti al politico e perciò a distruggerlo.

---

122 Cfr. Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 215.

123 C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 44, n. 7; il passo è evidenziato da Arendt in *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 16.

124 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 56.

Questa guerra che oggi è detta totale trova la sua origine, come è noto, nei regimi totalitari, ai quali in effetti è innegabilmente legata; la guerra di sterminio è l'unica guerra che sia consona al sistema totalitario.<sup>125</sup>

Con l'insistenza sul suo carattere di evidenza («come è noto», «innegabilmente»), l'ultima affermazione ha tutta l'aria di essere una stoccata verso chi associava la guerra totale all'idea di guerra giusta e alla concezione anglosassone dell'inimicizia, invece che al totalitarismo.<sup>126</sup> Lo stesso destinatario sembra indicato da un altro riferimento obliquo:

coloro che hanno sempre ritenuto che una condanna della violenza *tout court* finisse per comportare una condanna del politico in quanto tale, hanno cessato solo da pochi anni, e cioè dall'invenzione della bomba a idrogeno, di avere ragione.<sup>127</sup>

Non serve un grande sforzo di fantasia per immaginare chi abbia in mente Arendt quando parla di coloro che hanno sempre identificato il politico e la violenza, e dunque la condanna della violenza con la condanna del politico: uno lo conosce molto bene, e ha già iniziato ad affrontarlo in *Vita activa*.

Come si è visto nel ricorso alle analogie teologico-politiche, in certi passaggi Arendt sembra quasi mimare il linguaggio schmittiano; ma dove deve sentirsi più motivata a rispondere a tono, è indubbiamente nei casi in cui si tratta di rileggere il pensiero classico. Si è già visto a proposito del frammento di Eraclito e del significato di *nomos*; buona parte dell'*Introduzione alla politica* è dedicata a un'affascinante esegesi di concetti greci e romani, che preannuncia alcuni temi portanti di *Sulla rivoluzione*. Il tentativo di cogliere l'essenza del politico riparte dalla guerra di Troia in quanto «primo esempio di guerra totale» ed evento fondativo per le

---

125 *Ivi*, p. 68. Cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 19, il capoverso evidenziato in cui Schmitt parla di conflitti la cui intensità supera il politico («über das Politische hinausgehend»).

126 Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 165; Id., *Nemico totale, guerra totale, stato totale*, cit., pp. 392-397.

127 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 63; cfr. *ivi*, pp. 69-70. Cfr. C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 46: «un mondo dal quale fosse totalmente eliminata e scomparsa la possibilità di una guerra, un orbe definitivamente pacificato sarebbe un mondo senza differenza di *amicus* e *hostis*, e di conseguenza un mondo senza politica». Il passo è sottolineato in *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 18.

due grandi civiltà del mondo antico, che si identificarono nei vinti e nei vincitori di quel conflitto originario, e diedero forma alle rispettive imprese politiche a partire da quell'esperienza. Anzitutto «è di importanza decisiva che l'epopea di Omero non taccia dell'uomo sconfitto»: la sua «grande imparzialità» costituisce in un certo senso un modello che «sta alla base di tutta la storiografia». Ma i greci si sono limitati a questo «salvataggio poetico e storico-commemorativo degli sconfitti e dei vinti», cercando «un'altra via per definire il politico»: hanno «creato la *polis* intorno alla *agorà* omerica, il luogo di incontro e di dialogo degli uomini liberi, incentrando il fattore propriamente “politico” [...] sul parlare agli altri», ed escludendo del tutto da questo ambito la guerra. «Proprio perché l'agire guerresco non può fare a meno di comando e obbedienza, né può rimettere le decisioni alla persuasione, esso apparteneva per i greci a una sfera non politica», sfera di cui faceva parte tutto ciò che noi chiamiamo politica estera.<sup>128</sup>

Di nuovo il confronto Arendt-Schmitt si fa contesa intorno a un concetto, e precisamente intorno al concetto di contesa (*agon*) evocato da Schmitt ne *Il concetto di 'politico'*.

Nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'antagonista nella gara sanguinosa dell'“agon”.<sup>129</sup>

E nella nota relativa:

anche negli scontri sanguinosi di greci e greci, la lotta era solo “agon”, l'avversario solo “antagonista”, non nemico, e la fine dell'agone non era quindi una conclusione di pace. Questo cessa solo con la guerra peloponnesiaca, quando l'unità politica ellenica si spezzò. La grande antitesi metafisica fra pensiero *agonistico* e pensiero *politico* si mostra in ogni esame profondo del problema della guerra.<sup>130</sup>

La replica di Arendt è puntuale:

---

128 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 71-73.

129 C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 36.

130 *Ibid.*, n. 1. Arendt accompagna il termine «agon» nel testo con un punto interrogativo, ed evidenzia il passo in nota (cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 10).

Quello che è comunemente detto lo spirito agonale dei greci, e che senza dubbio contribuisce a spiegare [...] perché nei pochi secoli della loro fioritura si trovi in ogni ambito intellettuale una concentrazione di genialità ben più grande e significativa che in qualunque altro luogo, non è affatto solo l'aspirazione a dimostrarsi sempre e dovunque il migliore, di cui parla anche Omero e che in effetti possedeva per i greci tanta importanza da formularla con un verbo specifico, quell'*aristeuein* (essere il migliore) che poteva appunto intendersi non solo come una aspirazione ma come una attività in piena regola. Questo gareggiare trovava il suo modello originario nel combattimento tra Ettore e Achille, che a prescindere da vittoria e sconfitta offre a entrambi l'opportunità di mostrarsi così come realmente sono, di rivelarsi nella loro reale apparenza e dunque di divenire pienamente reali. Del tutto affine è il caso della guerra tra greci e troiani [...]. La guerra di Troia ha due controparti, e Omero la osserva con gli occhi dei troiani non meno che con quelli dei greci. Questo modo omerico di mostrare come ogni cosa abbia due facce, che si rivelano soltanto nel combattimento, è alla base anche del detto di Eraclito sulla guerra «matrice di tutte le cose». Qui la violenza della guerra, in tutta la sua terribilità, deriva ancora direttamente dalla potenza e dalla forza dell'uomo, il quale può dimostrare l'energia che ha dentro soltanto confrontandosi con qualcosa o qualcuno su cui sperimentarla.<sup>131</sup>

Con la sua lettura dell'*agon* e del frammento di Eraclito (lo stesso che Schmitt cita in *Ex Captivitate Salus*, interpretandolo però come allusione alla ferocia della guerra civile<sup>132</sup>), Arendt indica la strada che avrebbe permesso di estendere l'ambito politico al di là delle mura della *polis*. Se in guerra bisogna comandare e obbedire, e dunque non c'è spazio per la libertà, forse vi si può salvare almeno l'altro concetto chiave del politico, la pluralità: nel combattimento inteso come *agon*, gli antagonisti hanno – come Ettore e Achille – «l'opportunità di mostrarsi così come realmente sono, di rivelarsi nella loro reale apparenza», e il loro confronto rivela la realtà stessa, che ha sempre almeno «due facce». La guerra di Troia deve concludersi con la distruzione della città, ma la gloria del vinto può essere celebrata non meno di quella del vincitore; sebbene gli dei abbiano decretato la sconfitta dei troiani, questo non

---

131 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 74; sul detto di Eraclito, cfr. anche *ivi*, p. 82.

132 Cfr. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 28.

significa che non combattessero a buon diritto, che fossero “nemici ingiusti”. Ma i greci trascurarono le potenzialità politiche insite in quest'idea: separarono ciò che in Omero era ancora unito e indistinto, e soltanto nello spazio pubblico dell'*agorà* seppero conservare ed esaltare il valore della «poliedricità» che fa apparire una cosa «nella sua piena realtà». Per il resto hanno «separato il combattimento [...] dalla sfera militare» per introdurlo nella *polis*, il luogo in cui «la *agorà* omerica» (l'assemblea dei re) fu resa perenne: non più «il campo di un esercito che dopo il lavoro leva le tende», ma una comunità di uomini liberi che «si sarebbe assunta essa stessa l'incarico di consentire il combattimento senza alcuna violenza».<sup>133</sup> Non concepirono mai – se non in forma poetica nell'*Iliade* – il fatto che si potesse riabilitare il nemico come portatore di un proprio punto di vista e di un proprio «elemento divino».

Furono i romani, «popolo gemello dei greci in quanto facevano risalire l'origine del proprio popolo allo stesso evento», ad estendere l'ambito del politico oltre la linea che separava la *polis* dal mondo della violenza, oltre il *nomos* che i cittadini dovevano difendere come un muro di confine. Divenuti dominatori del mondo, «essi attribuivano consapevolmente la propria esistenza politica a una sconfitta», seguita dalla rifondazione «di una nuova patria e di una nuova casa per i penati». La sconfitta di Ettore viene in qualche modo annullata, trasformando i vinti in vincitori, quando Enea mette in fuga Turno, novello Achille («hic etiam inventum Priamum narrabis Achillem», *Eneide*, IX, 742). Questa sorprendente tradizione è per Arendt «uno dei fenomeni più notevoli ed emozionanti della storia occidentale», la realizzazione di una «piena giustizia per la causa dei vinti».<sup>134</sup>

---

133 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 75, 79-80; cfr. anche Ead., *Vita activa*, cit., p. 20. Il discorso sulla pari dignità del vincitore e del vinto mi sembra richiamare (e in questo caso esprimerebbe, per una volta, una certa consonanza di vedute) le molte pagine dedicate da Schmitt al tema dello *justus hostis* e della guerra non discriminante: naturalmente è significativo che uno ne trovi il paradigma nelle guerre dei sovrani europei – per Arendt «sovranità e tirannia sono la stessa cosa» (Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 172) – e l'altra nel duello degli eroi omerici, uomini liberi. I temi dell'imparzialità omerica e del rivelarsi dei contendenti soltanto nel combattimento richiamano *Ex captivitate salus*, in cui Schmitt si presenta come un vinto che scrive la storia: vengono alla mente in particolare l'aneddoto tratto dalla saga serba di Marko Kraljević e l'interpretazione schmittiana dei versi di Däubler sul nemico come colui che mi mette in questione, entrambi evidenziati nella copia di Arendt (cfr. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., pp. 35, 92-93; *Ex Captivitate Salus*, HAC, pp. 32-33, 89-90).

134 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 80-82.

A questo punto è come se all'inizio della storia occidentale si fosse davvero svolta una guerra nel senso di Eraclito, una guerra che fu «matrice di tutte le cose» perché costrinse un unico fenomeno ad apparire nelle sue due facce in origine disgiunte. Da allora per noi non esiste più nulla, nel mondo sensibile come in quello storico-politico, che non acquisti piena realtà di cosa o fenomeno se non viene prima scoperto ed esaminato nella pluralità dei suoi aspetti, se non si mostra da ogni lato e non viene conosciuto e articolato da ogni possibile posizione nel mondo dell'uomo.<sup>135</sup>

Schmitt aveva postulato la necessità del pluralismo a partire dal carattere concettuale del politico; per lui la “pluralità” era essenzialmente quella degli Stati.<sup>136</sup> Arendt può condividere il principio, ma ne offre un importante correttivo spostando l'accento dalla molteplicità delle unità politiche a quella dei *punti di vista*: qui sta l'essenza della politica, tanto di quella interna quanto di quella estera. «Soltanto in quest'ottica [...] possiamo forse comprendere la guerra di sterminio e il motivo per cui, a prescindere da ogni considerazione morale, essa non può trovare posto nella politica»: perché la realtà di ogni cosa, nel mondo politico, dipende dal suo «mostrarsi ed essere percepita in ogni suo aspetto», e dunque «occorrono sempre una pluralità di uomini o di popoli e una pluralità di posizioni perché la realtà sia resa possibile e ne sia garantita la continuità». Il mondo esiste soltanto finché vi sono molte prospettive da cui guardarlo, e quando un popolo o uno Stato vengono distrutti «viene distrutta una parte del mondo collettivo». Per questo la politica «più diventa distruttiva [...] più distrugge e annienta se stessa».<sup>137</sup> Da qui Arendt prende le mosse per proporre la sua variante di un altro motivo tipicamente schmittiano, la “fine del politico”. Entrambi considerano fatale per il politico la *reductio ad unum*, ma mentre Schmitt la intende come l'eliminazione di ogni possibile ostilità che lascerebbe

---

135 *Ivi*, p. 82. Il tema della ripetizione della guerra di Troia sarà ripreso in Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 240-242.

136 Cfr. C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., pp. 66-67: «l'unità politica presuppone la reale possibilità del nemico, e quindi un'altra unità politica coesistente. Quindi sulla terra, finché ci sia in genere lo Stato, *ci saranno sempre più Stati*, e non ci potrà essere alcuno “Stato” mondiale, che comprenda tutta la terra e tutta l'umanità. Il mondo politico è un *pluriversum*, non un *universum*». Il passo è messo in evidenza da Arendt in *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 36.

137 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 82-83.



sussistere soltanto «visioni del mondo apolitiche», Arendt individua il fondamento del mondo politico proprio nella presenza di molteplici visioni del mondo.

Più punti di vista esistono in un popolo, dai quali esaminare il mondo che tutti ospita in uguale misura e a tutti si presenta in uguale misura, più la nazione sarà grande e aperta. Se al contrario dovesse accadere che per una immane catastrofe non restasse sulla terra che un solo popolo, e se in quel popolo tutti finissero per vedere e comprendere tutto da un'unica prospettiva, vivendo in piena concordia, allora il mondo nel senso storico-politico finirebbe e gli uomini rimasti sulla terra, privi di mondo, non avrebbero con noi maggiore affinità di quelle tribù prive di mondo e di relazioni che l'umanità europea trovò quando scopri nuovi continenti, e che furono riconquistate al mondo degli uomini oppure sterminate, senza neppure la consapevolezza che erano uomini anche quelli.<sup>138</sup>

Recuperando la tradizione dei vinti in una guerra di sterminio, i romani hanno posto le basi per superare un tipo di guerra che distrugge il politico: «è di estrema importanza che la guerra troiana replicata in terra italica [...] non si concludesse a sua volta con la distruzione dei vinti bensì con un'alleanza e un contratto. [...] Trattato e alleanza [...] sono strettamente correlati alla guerra tra i popoli e rappresentano, nell'idea romana, il proseguimento per così dire naturale di ogni guerra». I discendenti di Troia ripresero «la creazione della politica nel punto esatto in cui per i greci aveva termine e fine: nella relazione non tra cittadini di pari grado di una stessa città, ma tra popoli estranei che solo il combattimento aveva riunito». Diversamente dai greci, che finito il combattimento «si ritiravano in se stessi e nella loro gloria, tra le mura della loro città», i romani concludevano la guerra con un

---

138 *Ivi*, p. 83. Cfr. C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 67: «poniamo che i differenti popoli, le differenti religioni, le differenti classi e gli altri gruppi di uomini della terra fossero tutti insieme uniti in modo che una guerra fra di loro fosse inimmaginabile e impossibile, poniamo che anche all'interno di un *imperium* comprendente tutto l'orbe non potesse esserci ormai più questione di una guerra civile, nemmeno eventuale, e che così la distinzione *amicus-hostis* venisse a cessare, anche nel puro campo delle eventualità. Allora gli uomini avrebbero raggiunto la piena sicurezza [...]: non ci sarebbe più di conseguenza né politica né Stato, ma solo visioni del mondo apolitiche, cultura, civilizzazione, economia, morale, diritto, arte, conversazione [*Unterhaltung*], ecc.». L'ultimo passaggio è evidenziato in *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 36.

trattato che univa due popoli creando «tra loro un nuovo mondo».<sup>139</sup>

Lo scarto fra la concezione greca e quella romana del politico coincide con quello fra i relativi concetti di legge: «la *lex* romana, a differenza e persino in contrasto con l'idea greca del *nomos*, significa di fatto “vincolo duraturo” e poi ben presto contratto». Mentre per i greci la legge è un muro, qualcosa che separa, per i romani è un vincolo, qualcosa che unisce e mette in relazione. E questo vale non solo nei rapporti con i popoli vinti; la stessa legge fondamentale della repubblica «non era l'opera di un singolo ma il contratto tra due fazioni nemiche, i patrizi e i plebei, che richiedeva il consenso di tutto il popolo: [...] la cosa pubblica nata da quel contratto e divenuta la repubblica romana, era localizzata nell'*infra* tra le due fazioni un tempo ostili». Così che, mentre i *nomoi* greci sono qualcosa di prepolitico (presupposto della politica ma non atto politico di per sé, opera di un legislatore che può essere estraneo alla *polis*), l'emanazione della *lex* romana è già legata «al discorso e all'obiezione»,<sup>140</sup> e quindi un atto pienamente politico.

Con il passaggio dal modello greco a quello romano, Arendt individua la strada per ripensare il politico su base contrattuale superando il *nomos*, anzi in aperto contrasto con esso: un percorso del tutto coerente con le premesse dal momento che, sebbene emendato rispetto all'interpretazione schmittiana, il *nomos* presenta pur sempre un marcato carattere spaziale (dove lo spazio è inteso nella sua accezione naturale e materiale), e l'intento che traspariva dalle annotazioni su *Il nomos della terra* era una “despazializzazione” del politico. A Schmitt, che traccia linee di demarcazione per ricavare uno spazio protetto per il diritto («alles Recht ist Recht nur am rechten Ort»<sup>141</sup>), Arendt risponde sostituendo i muri che separano con i contratti che uniscono, che ampliano il mondo mettendo i diversi in relazione tra loro. L'idea greca di legge ha qualcosa che la rende inadatta «a gettare un ponte da un popolo a un altro oppure [...] da una comunità politica a un'altra»: essa è per i greci *basileus*,<sup>142</sup> l'equivalente del “Re dei re” per i persiani, e in quanto tale appartiene alla

---

139 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 84-85. Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 166, sul passaggio dalla guerra di sterminio a una guerra limitata, che si conclude con un trattato di pace.

140 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 86-87.

141 «Ogni diritto è diritto solo nel giusto luogo», a cui Arendt replica: «Also kann ich morden, wenn ich verreise [quindi se mi sposto posso uccidere]» (*Der Nomos der Erde*, HAC, p. 67).

142 Il frammento di Pindaro è un altro dei passi citati sia da Schmitt sia da Arendt: ne *Il nomos*

sfera della coercizione, del comandare e dell'obbedire, invece che a quella autenticamente politica del discutere e stringere accordi.

Ma anche il modello romano, incentrato sulla missione di «serrare il mondo intero in un sistema di contratti», pone problemi insolubili, a partire dal fatto che «un contratto tra uguali, una sorta di coesistenza in termini moderni, [...] esulava dalle possibilità del pensiero romano». I greci erano consapevoli che nell'agire è sempre «insita una smodatezza», dovuta al «fatto che le relazioni create dall'agire sono e devono essere di natura sconfinata»; temendo le conseguenze di questa *hybris* decisero di “rinchiudere” l'azione, di arginarla «dall'esterno attraverso un *nomos*», e di quel *nomos* rimasero infine prigionieri. Ne scontarono la capacità «di creare personaggi con la incapacità di formare un impero, e non c'è dubbio che tutta l'Ellade finì per tramontare a causa del *nomos* delle *poleis*, le città-stato che potevano moltiplicarsi colonizzando ma mai giungere a un'intesa né unirsi in un vincolo duraturo». D'altra parte i romani «furono vittime della loro *lex*», che permise di creare un impero ma «essendo in sé illimitata, imponeva loro, contro il loro stesso volere e senza alcuna volontà di potenza o sete di dominio, la signoria sul globo terrestre». L'espansione del loro mondo non poteva accettare alcun limite: il *debellare superbos* era l'altra faccia del *parcere subjectis*, e “superbi” erano tutti coloro che non volevano essere integrati nel sistema delle alleanze. Come il destino dei greci era in qualche modo preannunciato dall'esito della guerra di Troia (lo sterminio e il ritorno degli eroi tra le mura delle rispettive città), così il destino di Roma era scritto nella distruzione di Cartagine, «un governo che mai mantenne la parola né mai perdonò»; la sua irriducibilità «dimostrò per la prima volta che il principio politico romano del contratto e dell'alleanza non era applicabile ovunque: che aveva dei limiti». Dimostrò che la rete di relazioni non poteva ampliarsi all'infinito, e che al di là di essa rimaneva soltanto il deserto dell'assenza di relazioni; insinuò il dubbio che la stessa *pax romana* «non fosse altro che il nome del deserto che si lasciavano dietro». <sup>143</sup> In un'annotazione a margine de *Il nomos della terra*,

---

*della terra* è menzionato come prova del «carattere di localizzazione spaziale» del *nomos*; in Arendt per sottolinearne il carattere “dispotico”, e dunque impolitico (cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 62-67; *Der Nomos der Erde*, HAC, pp. 42-45; H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 88-89; Ead., *Che cos'è l'autorità?*, cit., p. 148).

143 *Ivi*, pp. 90-95 (a p. 93, la parola «personaggi» traduce il tedesco «Gestalten», che potrebbe

Arendt sottolineava la criticità fondamentale di un diritto internazionale basato sull'accordo tra sovrani con pari diritti e nessuna giurisdizione suprema: «Und wie steht es mit Vertragsbruch?».<sup>144</sup> La *lex* romana fondata sul trattato prevedeva un'unica risposta possibile, quella di Catone: *Carthago delenda est*. Quella strada conduceva di nuovo tra le rovine di Troia, esattamente al punto di partenza.

#### 4. Un nuovo inizio: Hannah Arendt sulla rivoluzione

Se Arendt fosse riuscita a portare a termine la sua *Introduzione alla politica*, vi avrebbe probabilmente indicato la via d'uscita dal circolo vizioso in cui finirono per arenarsi le imprese politiche degli antichi: per rompere un movimento circolare occorre una nascita, l'irruzione di un «miracolo», un'azione che spezzi il corso ordinario degli eventi, uno di quegli eventi rari che nella loro «infinita improbabilità» dischiudono una sorta di rivelazione. Un tale evento si verifica esattamente un anno dopo l'incontro con Piper: nel 1956 una manifestazione popolare a Budapest si trasforma in insurrezione armata, rovescia il governo filosovietico e si estende a gran parte del paese prima di essere soffocata nel sangue dall'esercito dell'URSS. «Quel che è accaduto in Ungheria non è accaduto da nessun'altra parte, e i dodici giorni della rivoluzione contengono più storia dei dodici anni trascorsi da quando l'Armata Rossa “liberò” il paese dalla dominazione nazista», scriverà Arendt nelle sue *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*: «è stata del tutto inattesa e ha preso tutti di sorpresa».<sup>145</sup> Non tanto per aver reso evidente la mancanza di *autorità* di un regime liberticida, costretto a impiegare la violenza brutta come surrogato; il suo aspetto più grandioso ed eroico consiste nell'aver riproposto nel cuore del Novecento l'esperienza della democrazia consiliare, secondo Arendt l'unica alternativa (democratica) al sistema della rappresentanza parlamentare, nonché l'unica possibilità di far rivivere la passione degli antichi per la libertà politica e la loro

---

intendersi anche nel senso di «forme»). Sull'«ambizione di Roma [...] di estendere il sistema romano di alleanze a tutti i paesi della terra», cfr. Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 215-216, 241-242.

144 «E come la mettiamo con la rottura del trattato?» (*Der Nomos der Erde*, HAC, p. 115).

145 H. Arendt, *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, Piper, München 1958, tr. it. *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, «Micromega», n. 3, 1987, pp. 89, 91.

tensione verso l'azione. Quello sulla rivoluzione doveva essere un capitolo dell'*Introduzione alla politica*, ma ben presto cresce fino a diventare un volume a se stante e porta l'autrice a modificare i piani originari, ipotizzando un'opera in due parti: la prima si dovrebbe intitolare *Guerra e rivoluzione. Il ruolo della violenza nella politica*, e avrebbe come capitolo introduttivo il frammento sulla guerra di Troia.<sup>146</sup> Dall'abbandono definitivo di questo lavoro nascerà *Sulla rivoluzione*, che si potrebbe considerare l'ultimo grande tassello della risposta di Arendt a Schmitt. Una risposta iniziata dal confronto sul concetto di *nomos* e sul suo rapporto con il politico, e conclusa là dove Schmitt era partito all'inizio degli anni Venti (con le riflessioni sullo stato di eccezione e sulla dittatura): «la grammatica dell'azione [...] e la sintassi del potere [...] confluiscono nell'atto della fondazione».<sup>147</sup> L'uscita dai circoli viziosi del pensiero politico moderno è da ricercare nell'esperienza rivoluzionaria e nell'atto da cui nasce una nuova costituzione.

#### 4.1. Controteologia politica, o contro Teologia politica?

Ravvisando un'analogia strutturale fra la moderna dottrina dello Stato e la teologia, Schmitt ha aperto una prospettiva straordinariamente interessante nell'ambito della «sociologia dei concetti giuridici».<sup>148</sup> Con un testo densissimo, suggestivo e non del tutto perspicuo (sulla corretta interpretazione dell'analogia strutturale fra teologia e politica vi sono interpretazioni contrastanti, e non di rado in contrasto con l'autointerpretazione di Schmitt), ha dato avvio a un dibattito la cui

---

146 Cfr. la lettera di Arendt a Piper del 7.4.1959 in appendice a Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., p. 158. Sul concetto di rivoluzione Arendt tiene un corso a Princeton nella primavera del 1959, ma il materiale per le lezioni era già in preparazione dalla fine dell'anno precedente: che fosse destinato a confluire nell'*Introduzione alla politica*, è testimoniato da una lettera del 16.11.1958 a Karl e Gertrud Jaspers (cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München-Zürich 1985, p. 393; U. Ludz, *I progetti di Hannah Arendt per una Introduzione alla politica*, cit., p. 171, n. 21).

147 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 199; cfr. anche Ead., *Che cos'è l'autorità?*, cit., pp. 190-191, dove le rivoluzioni sono descritte come «titanici sforzi compiuti per ricostituire» le basi che erano rappresentate dalla triade tradizione-religione-autorità. Un'altra delle curiose simmetrie di cui è fatto questo dialogo mancato, è la coincidenza per cui nello stesso anno (1963) in cui viene pubblicato *Sulla rivoluzione*, Schmitt dà alle stampe *Teoria del partigiano*, dove disegna l'evoluzione della figura del combattente «irregolare» dalle guerre napoleoniche fino al militante rivoluzionario del Novecento.

148 Cfr. *Teologia politica*, cit., pp. 66-69.

posta in gioco sono alcuni concetti fondamentali della politica moderna («sovranità» e «secolarizzazione») e il rapporto che l'ordinamento politico intrattiene con l'ambito religioso. Quando è pubblicato per la prima volta nel 1922, *Teologia politica* è rivolto polemicamente contro il normativismo kelseniano e la sua pretesa di fare dell'ordinamento una costruzione puramente razionale: evidenziandone il retaggio teologico, Schmitt vuole ricordare ai liberali che a qualunque costruzione razionale sfugge sempre un resto, e che quell'elemento irriducibile è *decisivo*. Negarlo significa ridurre l'ordinamento a puro meccanismo formale, neutrale e perciò impotente di fronte alle forze politico-sociali che mirano a sovvertirlo: la costituzione (intesa nel suo senso «positivo», «come decisione totale sulla specie e la forma dell'unità politica»<sup>149</sup>) deve essere protetta anche dalle forze che la minacciano dall'interno (rimanendo magari entro i limiti della *legalità* formale). Una sua difesa efficace implica da un lato (*Teologia politica*) la capacità di “riattivare” la sovranità in stato di eccezione – ovvero di sospendere la legalità in nome della legittimità – e dall'altro (*Il concetto di 'politico'*) la consapevolezza della «pericolosità» dell'uomo, che rende l'unità politica necessaria ma anche precaria.<sup>150</sup> In questo senso, più che come un fondamento del politico sul teologico, credo vada letto il richiamo di Schmitt ai pensatori controrivoluzionari e al dogma del peccato originale.

È proprio da un ribaltamento del dogma del peccato originale che partirono i rivoluzionari francesi, sostituendolo con «il postulato della bontà originale». Per descrivere il loro scacco, Arendt ricorre a un autore amato anche da Schmitt (che ne aveva scelto il *Benito Cereno* come metafora della propria disavventura politica<sup>151</sup>), leggendo in *Billy Budd* di Hermann Melville una risposta alla domanda di chi dalla rivoluzione è rimasto deluso:

come era possibile che dopo “aver eliminato i mali ereditari del vecchio mondo [...] immediatamente la rivoluzione stessa divenisse artefice di male, ancora più oppressiva dei re?”.

---

149 Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., pp. 38-48.

150 Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 153-155 (si vedano anche le osservazioni sulla tesi di Meier *supra*, capitolo II, nota 110). Sul tema schmittiano del «peccato» ci sono anche due annotazioni di Arendt (*Quaderni e diari*, cit., p. 215; *Der Nomos der Erde*, HAC, p. 50).

151 Cfr. C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., p. 24; Id., *Glossario*, cit., pp. 79 (30.11.1947).

E risponde – il che in fondo ci stupisce, se consideriamo l'abitudine di identificare la bontà con la mitezza e la debolezza – che la bontà è forte, forse più forte ancora della malvagità, ma che ha in comune col “male elementare” l'elementare violenza insita in ogni forza, così dannosa a ogni forma di organizzazione politica. È come se dicesse: supponiamo che d'ora in avanti la chiave di volta della nostra vita politica sia che Abele ammazzò Caino. Non vedete che a questo atto di violenza seguirebbe la stessa catena di mali, solo che ora l'umanità non avrà nemmeno la consolazione di pensare che la violenza che deve chiamare crimine è veramente caratteristica solo degli uomini malvagi?<sup>152</sup>

Anche Schmitt citava il primo omicidio della storia umana narrato nella *Genesi*.

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. Questa la tensione dialettica che tiene in moto la storia del mondo, e la storia del mondo non è ancora alla fine.<sup>153</sup>

Per Arendt non è sufficiente ribaltare i ruoli del carnefice e della vittima: fintanto che si pone un delitto come punto di partenza delle vicende umane, si ricadrà nello stesso errore fatale. È possibile che abbia in mente proprio il passo riportato sopra quando, al termine dell'introduzione a *Sulla rivoluzione*, cita *Genesi* 4, 8.

L'importanza del problema del cominciamento o genesi del fenomeno della rivoluzione è ovvia. Che tale cominciamento debba essere intimamente connesso con la violenza sembra confermato dalla leggendaria genesi della nostra storia sia nella tradizione biblica sia in quella classica: Caino assassina Abele e Romolo assassina Remo; la violenza è stata l'inizio, e nessun inizio ha potuto esistere senza usare violenza, senza una violazione. [...] Il racconto parla chiaro: *qualsiasi fratellanza di cui gli esseri umani siano capaci nasce dal fratricidio*, qualsiasi organizzazione politica che gli uomini abbiano costruito ha le sue

---

152 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 92-93.

153 C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., p. 92. Fra l'altro l'episodio di Caino e Abele è qui messo implicitamente in relazione con il già citato frammento di Eraclito su *Polemos* «padre di tutte le cose», un altro *topos* comune ai due autori.

origini nel delitto. L'assioma che al principio era il delitto – per il quale l'espressione “stato di natura” è solo una perifrasi teoreticamente purificata – è stato attraverso i secoli plausibile ed evidente nel campo delle cose umane quanto la prima frase del Vangelo di san Giovanni, “In principio era il Verbo”, nel campo delle cose divine.<sup>154</sup>

Come si è visto, l'impresa teorica di Arendt non manca di ambizione: nel definire la propria concezione del politico, si propone di ridiscutere *l'intera tradizione* del pensiero politico occidentale, a partire – letteralmente – dalle origini. Il libro sulle rivoluzioni prosegue lungo questa direzione: l'intento è di confutare l'«assioma che al principio era il delitto», contrapponendogli una visione ispirata piuttosto a *Giovanni* 1, 1, «in principio era il Verbo». «La violenza in se stessa è incapace di linguaggio» ed è pertanto «un fenomeno marginale nel campo politico; perché l'uomo, nella misura in cui è un animale politico, è dotato della parola».<sup>155</sup> Tra i fattori che destinarono la rivoluzione francese al fallimento, c'è l'illusione che un sistema giusto si potesse fondare utilizzando i «mezzi straordinari della violenza», per costruire «con materiale umano [...] la nuova repubblica».

Ciò che avvenne fu che insieme al nuovo inizio ricomparve sulla scena politica europea l'originario e leggendario crimine dell'umanità occidentale, come se ancora una volta il fratricidio dovesse essere l'origine della fratellanza e la bestialità la fonte dell'umanità; solo che ora, in stridente contrasto con gli antichi sogni dell'uomo e con le sue nuove concezioni, la violenza non fece più nascere qualcosa di nuovo e di stabile, ma al contrario sommerse nel “terrore rivoluzionario” sia l'inizio sia gli iniziatori.

Forse fu proprio per la stretta affinità fra l'arbitrarietà insita in ogni nuovo inizio e le potenziali tendenze umane al delitto che i romani decisero di far derivare le loro origini non da Romolo, che aveva ucciso Remo, ma da Enea [...] che era venuto *Ilium in Italiam portans victosque Penates*.<sup>156</sup>

Anche se il riferimento al fratricidio originario non fosse una replica

---

154 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 13 (corsivo mio).

155 *Ivi*, p. 12.

156 *Ivi*, p. 240. Cfr. i passi evidenziati da Arendt in *Der Nomos der Erde*, HAC, pp. 71-75, a proposito della dialettica fra *Menschheit* e *Unmenschheit*.



intenzionale alle parole di *Ex Captivitate Salus*, le prime pagine di *Sulla rivoluzione* offrirebbero molti altri indizi sul destinatario implicito dell'opera. L'introduzione (intitolata *Guerra e rivoluzione*) elenca in rapida successione una serie di temi tipicamente schmittiani (non esclusivamente, certo, ma l'effetto è quello di una specie di “lettera dedicatoria”): la presunta ineluttabilità della violenza nell'ambito politico, la questione «guerre giuste e ingiuste», il crimine della guerra di aggressione, la «guerra totale» con i moderni mezzi di annientamento, il declino della relazione di “protezione e obbedienza” nel rapporto fra esercito e popolazione civile, la giustizia dei vincitori, l'idea clausewitziana «che la pace sia il fine della guerra», la situazione intermedia fra guerra e pace, la rivoluzione mondiale che è di fatto una «guerra civile scatenata su tutta la superficie della terra». <sup>157</sup> Se questo non bastasse, Arendt affida a una nota quella che ha tutta l'aria di essere una stoccata contro la nota affermazione di *Il concetto di 'politico'* secondo cui «tutti i concetti, le idee e i termini politici hanno un senso *polemico*». <sup>158</sup>

Dal punto di vista storico, sia il pensiero conservatore sia i movimenti reazionari traggono non soltanto i loro aspetti più significativi e il loro *élan* ma la loro stessa esistenza dalla rivoluzione francese. Da allora sono sempre rimasti fenomeni derivati, nel senso che non hanno prodotto *né un'idea né una concezione che non fosse in origine polemica*. Questa, incidentalmente, è la ragione per cui *i pensatori conservatori si sono sempre distinti nella polemica*, mentre i rivoluzionari, seppure hanno sviluppato uno stile autenticamente polemico, hanno imparato questa parte del loro mestiere dai loro avversari. *Il conservatorismo – e non il pensiero liberale né quello rivoluzionario – è polemico per origine e in realtà quasi per definizione*. <sup>159</sup>

Se si confronta l'ultima frase con un'altra provocatoria posizione schmittiana («non c'è alcuna politica liberale *sic et simpliciter*: c'è sempre solo una *critica liberale della politica*»<sup>160</sup>), restano pochi dubbi: anche in *Sulla rivoluzione* si può

---

157 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, pp. 4-9.

158 C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 39. La frase non è certo sfuggita ad Arendt, che in *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 13, la sottolinea e la evidenzia con tre “x” e un punto esclamativo a margine.

159 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 11, n. 3 (corsivo mio).

160 C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 85. La frase è sottolineata in *Der Begriff des*

trovare un corpo a corpo con il pensiero di Schmitt.

Il tema centrale del testo si potrebbe sintetizzare in una domanda: perché la rivoluzione francese è stata sconfitta e quella americana ha avuto – almeno in parte – successo? La risposta parte dalla «questione sociale», che nel Settecento è pressoché inesistente in America ma ha un peso enorme in Europa, dove finirà per travolgere le rivoluzioni azzerandone le potenzialità liberatrici. *Telos* di ogni rivoluzione – e senso ultimo della politica – è la libertà, ma com'è possibile fondare la libertà dove gli uomini sono afflitti dalla miseria? Posti di fronte al dilemma, i rivoluzionari francesi furono costretti a rimandare l'instaurazione della libertà per occuparsi anzitutto di alleviare le sofferenze dei poveri (sovvertendo la gerarchia stabilita da Arendt in *Vita activa*): «quando comparvero sulla scena pubblica, con loro comparve la necessità [...]: la libertà dovette arrendersi alla necessità, all'urgenza del processo vitale in se stesso». <sup>161</sup>

Il campo della vita pubblica – riservato da sempre, a memoria d'uomo, a quelli che *erano* liberi, cioè esenti da tutti i guai e i fastidi connessi con le necessità della vita e i bisogni materiali – doveva aprire il suo spazio e la sua luce a questa immensa maggioranza degli uomini che non sono liberi perché sono incalzati dai bisogni quotidiani. <sup>162</sup>

Questa «invasione dello spazio pubblico da parte della società», alle radici del fallimento delle rivoluzioni europee, sul lungo periodo determina anche una sconfitta per la rivoluzione americana, l'oblio del suo spirito originario e la sostituzione del *telos* della libertà con quello del «benessere individuale del maggior numero». Con il

---

*Politischen*, HAC, p. 50.

161 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 61. Cfr. anche *ivi*, p. 123.

162 *Ivi*, p. 48. Per il tema di questo lavoro, è particolarmente interessante il modo in cui Arendt descrive la comparsa delle masse sulla scena pubblica: «poiché la rivoluzione aveva aperto le porte del mondo politico ai poveri, questo mondo era effettivamente divenuto “sociale”. Ora era sovraccarico di preoccupazioni e di guai che in realtà appartenevano alla sfera dell'economia» (*ivi*, p. 96). Anche se con accenti diversi, l'idea che l'espansione della sfera socio-economica finisca per divorare il politico è chiaramente ravvisabile anche in Schmitt (cfr. *La svolta verso lo Stato totale*, in Id., *Posizioni e concetti*, cit., in particolare pp. 245-255; il testo è ripreso anche in Id., *Il custode della costituzione*, cit., pp. 123-141. Di nessuna delle due opere posso dire con certezza se Arendt l'abbia letta o no). Sul confronto fra lo «Stato totale» di Schmitt e la “socializzazione” del mondo politico in Arendt, cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 296-301.

trionfo degli interessi privati su quelli pubblici, la società di massa sperimenta una nuova forma di degenerazione che non giunge più dall'alto, «dalla tendenza del potere pubblico a espandersi e usurpare il campo degli interessi privati», bensì dal basso: «la corruzione dei cittadini stessi».<sup>163</sup>

Nel nostro ipotetico dialogo a distanza, sembra che Arendt e Schmitt concordino per un momento. Nelle riflessioni di *Sulla rivoluzione* si potrebbe intravedere la ripresa di un'idea che Arendt aveva trovato (e messo in evidenza) ne *Il concetto di 'politico'*, sulla trasformazione di questioni di natura sociale ed economica in questioni politiche. Di sicuro, entrambi gli autori concordano nel rifiutare la massima di Thomas Paine secondo cui «la società è il risultato dei nostri bisogni ragionevolmente regolati, lo Stato è il risultato dei nostri vizi»;<sup>164</sup> ma presto tornano a divergere. Ne *Il nomos della terra*, come si è visto nel primo capitolo, Schmitt attribuisce all'America un duplice ruolo decisivo, al principio e alla fine dello *jus publicum europaeum*: il nuovo mondo è in un primo momento – in quanto spazio libero nel senso dello stato di natura hobbesiano – elemento essenziale dell'ordinamento spaziale eurocentrico, dopodiché ne determina il crollo rifiutandone i principi fondanti. Ribaltando ancora una volta Schmitt, Arendt descrive la dinamica opposta: in *Sulla rivoluzione* è l'Europa ad aver soffocato le grandi potenzialità insite in quella «impresa dell'umanità europea» che è la nascita dell'America. Agli ideali della rivoluzione («l'instaurazione della libertà» in un paese prospero, in cui la miseria era già stata sconfitta) subentrarono progressivamente, «sotto l'impatto di una ininterrotta migrazione di massa dall'Europa, [...] ideali sorti dalla povertà, [...]

---

163 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 254, 291.

164 C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 74. Questa di Paine è un'altra delle citazioni comuni ai due autori: Arendt l'aveva evidenziata nella sua copia (cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 42) con un punto interrogativo a margine, forse perché Schmitt l'aveva lievemente alterata. Arendt la cita invece testualmente in *Vita activa* (cit., p. 259, n. 54; cfr. T. Paine, *Common Sense* (1776), tr. it. *Il senso comune*, Liberlibri, Macerata 2005, p. 5). Quanto alla questione sociale, cfr. C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, cit., p. 77: «si è compiuta lentamente e continuamente una simile conversione, cioè quel che fino a quel momento era rimasto fuori della politica e puramente “oggettivo” divenne politico: qui per esempio il possesso economico, raggiunta una certa quantità, divenne manifestamente potenza “sociale” (più rettamente: politica); la *propriété* divenne *pouvoir*» (cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, p. 43). Se c'è un riferimento intenzionale di Arendt a Schmitt, non deve stupire il fatto che questo consista ancora una volta in un ribaltamento: per Schmitt l'invasione del campo politico da parte dell'economia è determinata dalla ricchezza e dalla proprietà, per Arendt dipende invece dalla miseria. Le necessità della vita sono in contraddizione con la libertà politica; un certo livello di benessere ne è invece il prerequisito indispensabile.

l'abbondanza e il consumismo sfrenato». Importata dal vecchio continente, «la povertà dell'Europa [...] prende la sua rivincita nelle devastazioni con cui la prosperità americana e la società di massa americana minacciano sempre più gravemente l'intero mondo politico».<sup>165</sup> A Schmitt che imputa all'America la distruzione di un ordine fondato sulla sovranità, Arendt replica con un'Europa “colpevole” di aver strangolato nella culla un ordine fondato sulla libertà – anzitutto libertà dal bisogno, che è la preconditione per la sua forma più alta, la libertà repubblicana.<sup>166</sup>

Con l'irruzione delle masse sulla scena pubblica, la rivoluzione francese diede vita a una forma degenerata di democrazia in cui il “popolo” – nominalmente fonte di legittimità del potere – era una forza incontrollabile e destabilizzante che incombeva sul governo, ma senza esercitare di fatto alcun potere. Fin dai primi mesi della rivoluzione, il governo della repubblica «non avvenne nella forma di deliberazioni, discussioni e decisioni», ma procedette nell'«intossicazione» della folla acclamante. Il potere costituente si rivelò impotente, le costituzioni venivano scritte una dopo l'altra ma nascevano già morte, prive di ogni autorità, non legittimate né dal monarca né dalla nazione, «se non si vuol pensare che le platee schiamazzanti che aspettavano tra applausi e fischi le deliberazioni dell'Assemblea nazionale fossero la valida espressione del potere costituente, o almeno consenziente, del popolo».<sup>167</sup>

---

165 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 152-153. Al duplice ruolo assegnato da Schmitt all'America, Arendt allude in un'annotazione in *Der Nomos der Erde*, HAC, p. 163: «Das Paradox ganz offensichtlich, dass einerseits die Landnahme Amerikas erst die Raumordnung Europas als gleichgewicht ermöglichte und dass andererseits Amerika durch seine Besiedlung mit Europäern diese Ordnung dann in Frage ziehen musste [il paradosso del tutto lampante, che da una parte l'occupazione della terra americana rese prima possibile l'ordinamento spaziale dell'Europa come equilibrio, e d'altra parte l'America con la sua colonizzazione da parte degli europei doveva poi mettere in questione questo ordinamento]». Cfr. anche *ivi*, p. 232.

166 Il ribaltamento della prospettiva schmittiana emerge anche nell'individuazione della causa della frattura tra vecchio e nuovo mondo: mentre Schmitt punta il dito sull'ostilità degli Stati Uniti nei confronti dello *jus publicum europaeum*, sulla loro estraneità spaziale e sulla contraddizione irrisolta fra isolazionismo e interventismo – quindi in sostanza sul fallimento della rivoluzione americana, sull'esaurirsi delle sue grandiose potenzialità (cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 382-386) – per Arendt fu il «corso disastroso» della rivoluzione francese a provocare «la rottura dei forti legami spirituali e politici che si erano stretti fra l'America e l'Europa» (H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 247).

167 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 130, 136.

Il caos delle opinioni non rappresentate e non depurate, perché non esisteva alcun medium per filtrarle, si cristallizzò in una quantità di sentimenti conflittuali di massa sotto la pressione dell'emergenza, in attesa dell'“uomo forte” che li plasmasse in una “opinione pubblica” unanime, il che equivaleva a una condanna a morte di tutte le opinioni. Nella realtà di fatto, l'alternativa fu il plebiscito, l'unica istituzione che corrisponda da vicino al dominio sfrenato dell'opinione pubblica: [...] il plebiscito pone fine al diritto dei cittadini di votare, di scegliere e controllare il loro governo.<sup>168</sup>

L'altro fattore decisivo nella sconfitta della rivoluzione francese, legato alla persistenza dell'idea di sovranità, ci porta al cuore della controversia con Schmitt. Arendt considera una «verità lapalissiana» che una rivoluzione sia «predeterminata dal tipo di governo ch'essa rovescia»: <sup>169</sup> oltre a non dover affrontare il problema della miseria, gli uomini della rivoluzione americana ebbero – rispetto ai loro omologhi francesi – il grande vantaggio di contrapporsi a un governo limitato, a una monarchia costituzionale e non ad una *legibus soluta*. Una differenza che si riflette nel profondo scarto tra i principi di Saint-Just («tutto doveva essere “permesso a quelli che operano nel senso della rivoluzione”») e quelli dei *Founding Fathers* che non si permisero nulla «che trasgredisse il diritto civile». <sup>170</sup>

168 *Ivi*, p. 263. Sull'esercizio del potere costituente durante la rivoluzione, è interessante confrontare il resoconto di Arendt con quello di Schmitt (cfr. *La dittatura*, cit., pp. 158-180; Id., *Dottrina della costituzione*, cit., p. 113). Quanto al plebiscito, per Schmitt rappresenta il momento autentico dell'unità politica, in cui la totalità della nazione si afferma contro la pluralità degli interessi particolari presenti nella società: egli riabilita proprio i plebisciti inaugurati da Napoleone, sebbene «sospetti al sentimento democratico. Dal punto di vista teorico questo metodo corrisponde pienamente al principio democratico ed all'idea del potere costituente del popolo» (*ivi*, cit., p. 124).

169 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 174.

170 *Ivi*, p. 98. Di seguito Arendt richiama l'idea schmittiana della terra vergine «beyond the line», parlando della «maggior familiarità che in un paese coloniale si aveva con l'illegalità e la violenza», delle «“orrende violazioni” e “improvvisi devastazioni”» che caratterizzarono la conquista da parte dei coloni. Essi «agivano come se tutto fosse permesso a chi era fuori dell'ambito della legge», e tuttavia non «pensarono mai che da un tale modo di agire potessero sorgere una nuova legge e un nuovo mondo. Per quanto criminali, e persino bestiali, potessero essere le imprese che contribuirono a colonizzare il continente americano, restavano però azioni di singoli uomini: e se furono argomento di generalizzazioni e riflessioni, queste riflessioni riguardavano forse alcune tendenze bestiali insite nella natura umana, ma certo non si estendevano al comportamento politico di gruppi organizzati, e certamente non a una necessità storica che potesse avanzare solo attraverso crimini e criminali» (*ivi*, pp. 98-99). Scritte da una lettrice così attenta de *Il nomos della terra*, queste parole non possono non suonare come una replica all'idea che la *Landnahme* sia il principio del *nomos*, e che lo *ius publicum europaeum* fosse fondato sulla violenza illimitata che caratterizzò la conquista del nuovo mondo.

«L'assoluto [...] porta rovina a tutti quando viene introdotto nel campo politico»: <sup>171</sup> sostituendo al potere assoluto del monarca il potere assoluto di quel soggetto indistinto che era il popolo, i rivoluzionari francesi rimasero invischiati nel processo di secolarizzazione dei concetti teologici che Schmitt ha definito «teologia politica», <sup>172</sup> e in cui Arendt vede un tentativo fallimentare di rispondere alla crisi della legittimità causata dal crollo della «trinità» di tradizione, religione e autorità. «Che altro fece mai Sieyès se non porre semplicemente la sovranità della nazione nel posto che era stato lasciato vacante dal sovrano?». <sup>173</sup> La modernità aveva «collocato un elemento assoluto, la persona del principe, nel cuore dello Stato», e la rivoluzione francese tentò «erroneamente e vanamente di trovare un surrogato», individuandolo nella «nazione» di Sieyès che preesiste allo Stato e ne è origine, e dalla cui *volontà* scaturisce la legge. «Così finora lo sbocco più comune della rivoluzione moderna non è stato la costituzione, [...] ma la dittatura rivoluzionaria». L'assolutismo «era stata la prima e più importante conseguenza di ciò che si suol chiamare secolarizzazione»: lo Stato moderno creò «la sfera secolare, con uno splendore e una dignità suoi propri», pensando di trovare «nell'ambito della sfera politica stessa un

---

171 *Ivi*, p. 89.

172 Arendt non usa l'espressione «teologia politica», ma parla del fenomeno delle «influenze automatiche», per cui «l'antico modo di intendere il potere e l'autorità, anche se i loro esponenti venivano denunciati con la massima violenza, quasi automaticamente portò la nuova esperienza di potere a incanalarsi nei concetti che erano appena rimasti vacanti. [...] “La nazione vesti i panni del principe” (F. W. Maitland) ma “non prima che il principe stesso avesse vestito i panni pontificali di papa e di vescovo” – [...] “il moderno Stato Assoluto, anche senza un Principe, fu capace di avanzare pretese come una Chiesa”» (*ivi*, p. 174). La citazione è da un articolo di Ernst Kantorowicz (*Mysteries of State: An Absolute Concept and Its Late Mediaeval Origin*, «Harvard Theological Review», vol. XLVIII, n. 1, 1955), in cui invece si fa esplicito riferimento alla teologia politica, «molto discussa in Germania nei primi anni Trenta» (p. 67, n. 6, traduzione mia). È chiaro che sia Kantorowicz sia Arendt conoscono l'autore e il libro che sono all'origine del dibattito novecentesco sulla teologia politica, sebbene evitino accuratamente di nominarli. È opportuno ricordare la posizione di Arendt nel dibattito sulla «secolarizzazione»: per lei è un dato storico incontestabile se intesa come «separazione della religione dalla politica», ma «non implica affatto un'improbabile trasformazione delle categorie trascendenti e religiose in quei criteri e fini terreni e immanenti, di recente propugnati dagli studiosi di storia delle idee» (H. Arendt, *The Concept of History: Ancient and Modern*, in Ead., *Between Past and Future*, cit., tr. it. *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 104; cfr. anche *ivi*, pp. 97-111). Anche se qui si allude principalmente a Voegelin, e ad altri autori tra cui Löwith e Gurian, l'idea di secolarizzazione dei concetti teologici proposta in *Teologia politica* è pure riconducibile a questa tendenza interpretativa. Sul rapporto ambiguo tra Arendt e il «teorema della secolarizzazione» (si pensi ad esempio al ruolo attribuito al cristianesimo nella storia della concezione del politico), cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 207-219.

173 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 174-175; cfr. *ivi*, p. 219.

sostituito perfettamente soddisfacente della perdita sanzione religiosa all'autorità secolare [...] nell'istituzione della monarchia». Ma questa soluzione si rivelò in realtà una «pseudo-soluzione», un modo di nascondere la «profonda instabilità, risultato di una qualche elementare carenza di autorità». La nazione occupò il posto del sovrano, il quale a sua volta aveva occupato un posto che non gli spettava: «la verità è che quando il principe “vestì i panni pontificali di papa e di vescovo”, non per questo assunse anche la funzione o ricevette la sacralità di vescovo o di papa: o, per dirla in termini di teoria politica, non fu un successore ma un usurpatore». «La secolarizzazione, l'emancipazione del regno secolare dalla tutela della Chiesa, poneva inevitabilmente il problema di come fondare e costituire una nuova autorità», e lo risolveva «entro lo schema di riferimento predeterminato nel quale si erano sempre giustificate la legittimità del governo in generale e l'autorità della legge e del potere secolare in particolare, facendole risalire a una fonte assoluta». Questo «schema di riferimento» era talmente radicato da influenzare anche la rivoluzione americana, sebbene non fosse gravata «dalla pesante eredità dell'assolutismo». Le sue radici più profonde erano in «una tradizione fondata in parte su un evento nel quale “la parola si era fatta carne”, ossia su un assoluto che era comparso in tempi storici come realtà terrena»; così la secolarizzazione, tanto nella sua versione monarchica quanto in quella democratico-rivoluzionaria, non poté eludere «il vecchio problema [...] della fonte della legge, che doveva conferire legalità alle leggi positive e istituite».<sup>174</sup>

Arendt si chiede, nelle note finali a *Il nomos della terra*, dove ricercare la «Quelle des Rechts [fonte del diritto]». In *Vita activa* offre una prima risposta con quella che ho definito “controteologia politica”, in quanto la soluzione è legata – come in Schmitt – al miracolo, anche se si tratta di un miracolo puramente umano e alla portata di tutti gli uomini liberi: sono “miracolose” le facoltà di perdonare e promettere, che rendono possibili il diritto e la politica. *Sulla rivoluzione* declina il tema in relazione all'atto della fondazione e rifiuta espressamente il modello teologico-politico, individuando nel bisogno di trascendenza il vero peccato originale, grave almeno quanto l'altro assioma schmittiano che la storia umana abbia

---

174 *Ivi*, pp. 178-180; cfr. *ivi*, p. 223.

avuto inizio dal fratricidio. Se in *Vita activa* è ravvisabile una controteologia politica, *Sulla rivoluzione* si presenta come una sorta di “contro *Teologia politica*”.<sup>175</sup> Quello che Schmitt aveva identificato come destino della modernità – la coazione a riempire il vuoto lasciato dalla perdita della sanzione religiosa – per Arendt è uno dei fattori del fallimento della rivoluzione francese, e allunga la sua ombra anche su quella americana. Per Schmitt la moderna dottrina dello Stato si muove inevitabilmente entro schemi teologici (deformandoli), a motivo della stessa «struttura sistematica»<sup>176</sup> dei due ambiti; per Arendt l'analogia strutturale è una condanna che grava sul politico e ne deforma le categorie. Eppure gli uomini della rivoluzione americana arrivarono a intravedere la via d'uscita dal circolo vizioso della teologia politica e dalla sua catena di usurpazioni. Si avvicinarono più di chiunque altro a un nuovo modo di intendere la legge senza fare appello alla trascendenza (pur non riuscendovi del tutto), e fondarono un nuovo ordine che avrebbe potuto coniugare libertà e perpetuità.

#### 4.2. *Virgilio, Locke e il nuovo inizio*

Tra le frasi di autori classici citate sia da Schmitt sia da Arendt, il caso più vistoso è certamente un verso della quarta egloga di Virgilio: «magnus ab integro nascitur ordo saeculorum [di nuovo nasce il grande ordine dei secoli]» (*Bucoliche*, IV, 5). Nella versione parafrasata inserita nello stemma degli Stati Uniti («novus ordo saeculorum [il nuovo ordine dei secoli]»), è usata da Arendt come titolo e filo conduttore del quinto capitolo di *Sulla rivoluzione*. Cambiandone profondamente il senso con l'omissione della prima e dell'ultima parola («ab integro nascitur ordo [l'ordine nasce dall'intero]»), Schmitt l'aveva posta a conclusione di due suoi scritti, rispettivamente nel 1929 e nel 1939.<sup>177</sup> Come *Il nomos della terra*, anche *Sulla*

175 Questa è anche la lettura di Moyn (*Hannah Arendt on the Secular*, cit.), il quale però vede nel riferimento al miracolo in *Vita activa* una “ricaduta” nella teologia politica che minerebbe la coerenza della posizione di Arendt. Personalmente non trovo alcuna contraddizione tra questi due momenti della riflessione arendtiana, basati entrambi sul rifiuto di introdurre elementi di trascendenza nell'ordinamento politico. Il ricorso a un “linguaggio teologico” – al pari del richiamo ai classici, della citazione degli stessi autori, dei reiterati ribaltamenti concettuali... – mi sembra una scelta stilistica determinata dall'interlocutore a cui l'autrice si sta rivolgendo.

176 C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61.

177 La prima occorrenza è in Id., *L'epoca delle neutralizzazioni*, cit., p. 183: «lo spirito combatte



*rivoluzione* tratta del significato dell'eccezionalità americana per la storia della politica occidentale. Un'eccezionalità che però non riguarda qui il ruolo del nuovo mondo nel sistema dell'equilibrio tra i sovrani europei, bensì la dimostrazione della possibilità concreta di un rinnovamento radicale: un *novus ordo saeculorum*.

“All'inizio”, osservò Locke una volta, “tutto il mondo era America”. A tutti i fini pratici, l'America avrebbe dovuto rappresentare per le teorie del contratto sociale quell'inizio di società e di governo che si considerava la condizione immaginaria senza la quale le realtà politiche esistenti non si potevano né spiegare né giustificare.<sup>178</sup>

Intorno alla frase di Locke ruotano due opposte letture del significato della novità americana, come elemento caotico o come culla di un *novus ordo*. Schmitt la cita ne *Il nomos della terra* sottolineando la differenza rispetto alla concezione hobbesiana: per Locke, «un preteso razionalista», lo «stato di natura è già divenuto uno stato sociale assolutamente sopportabile, ben diverso dall'antico *beyond the line*», il cui senso profondo è «la delimitazione di una zona di libera lotta», attraverso la quale sgravare «il campo al di qua della linea, ovvero il campo del diritto pubblico europeo».<sup>179</sup> Per Arendt, il nuovo mondo rappresenta il banco di prova delle teorie contrattualiste, la dimostrazione empirica di come gli uomini possano trarsi fuori dallo stato di natura con la sola forza dei patti e delle reciproche promesse: «la grande innovazione politica americana, e a lungo termine forse la più grande, fu la radicale e coerente abolizione della sovranità all'interno della compagine politica della repubblica».<sup>180</sup> Non c'era – né fu creato – alcun sovrano a bordo del *Mayflower*,

---

contro lo spirito e la vita contro la vita e l'ordine delle cose umane scaturisce dalla forza di una coscienza integra. *Ab integro nascitur ordo*». La seconda in Id., *Il concetto di Reich*, cit., p. 521: «l'azione del Führer ha conferito all'idea del nostro Reich realtà politica, verità storica e un grande futuro sul piano del diritto internazionale. *Ab integro nascitur ordo*» (nessuno dei due testi compare nella biblioteca personale di Arendt, né è citato nella bibliografia di qualche suo scritto). Sulla differenza tra il *magnus ordo saeculorum* dei romani e il *novus ordo saeculorum* americano, cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 242-244.

178 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 195; cfr. Ead., *Civil Disobedience*, in Ead., *Crises of the Republic*, Harcourt Brace, New York 1972, tr. it. *La disobbedienza civile*, in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, p. 70.

179 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 98; Arendt evidenzia la citazione in *Der Nomos der Erde*, HAC, p. 66.

180 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 171.

quando i Padri Pellegrini stipularono l'accordo su cui doveva basarsi la loro convivenza nel nuovo mondo. Essi

temevano il cosiddetto “stato di natura”, la selvaggia sconfinata terra deserta, mai calpestata da piede umano, come pure l'illimitata iniziativa che nessuna legge vincolava. Questa paura non ci deve sorprendere: è la giustificata paura di uomini civili che per qualsiasi ragione hanno deciso di lasciarsi alle spalle la civiltà e di lanciarsi da soli nell'avventura. Il fatto realmente sorprendente, in tutta questa storia, è che l'ovvia paura degli uni verso gli altri era accompagnata dalla fiducia non meno ovvia nella propria capacità, non garantita e confermata finora da nessuno, e non ancora sostenuta da alcun mezzo violento, di riuscire a combinarsi insieme in un “Corpo Politico civile”, il quale, tenuto insieme soltanto dalla forza della reciproca promessa “alla Presenza di Dio e l'uno dell'altro”, si riteneva abbastanza potente da “emanare, costituire e formulare” tutte le leggi e tutti gli strumenti di governo necessari.<sup>181</sup>

Il *Mayflower Compact* inaugurò una serie di patti coloniali stipulati «senza alcun riferimento a re o principe», attraverso i quali – caso unico nella storia della colonizzazione – «gli emigranti britannici avevano affermato decisamente fin dall'inizio di costituirsi in “corpi politici civili”». I quali non solo non implicavano un sovrano, ma in senso stretto non producevano neppure un governo, né dunque «la divisione del popolo in governanti e governati. [...] Questi nuovi corpi politici erano realmente delle “società politiche”», creavano «uno spazio politico che possedeva potere ed era autorizzato a rivendicare diritti senza possedere o reclamare sovranità», e la cui espansione non era legata alla violenza della *Landnahme*, bensì al «principio federale».<sup>182</sup> Individuando in questo sistema di patti e di corpi politici una differenza decisiva tra le due rivoluzioni, Arendt compie un altro dei suoi consueti

---

181 *Ivi*, pp. 188-189.

182 *Ivi*, pp. 188-190. L'insistenza sul fatto che gli americani abbiano creato fin dal principio delle autentiche «società politiche» riprende con tutta evidenza un'obiezione alla tesi hegeliana (definita da Schmitt «una geniale mescolanza di ingenuità e di erudizione») secondo cui all'inizio dell'Ottocento «gli Stati Uniti non erano ancora uno *Stato*, ma si trovavano invece allo stadio della società civile, ovvero nella condizione prestatale della libertà degli interessi» (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 386); a margine, Arendt annotava: «Was absolute Unsinn ist im Sinne Amerikas, wo alles von der Gründ[un]g u.[nd] Verfass[un]g der Republik abhing [che assoluta assurdità in riferimento all'America, dove tutto dipendeva dalla fondazione e dalla costituzione della repubblica]» (*Der Nomos der Erde*, HAC, p. 269).

capovolgimenti dell'argomentazione di Schmitt. Poiché simili società politiche non esistevano in Francia, «la rottura fra il re e il parlamento gettava veramente l'intera nazione francese in uno “stato di natura”»: dissolveva automaticamente la struttura politica del paese, nonché i legami fra i suoi abitanti». Gli americani invece – dal momento che avevano scongiurato quel pericolo al principio dell'impresa coloniale – «rifiutando la loro fedeltà a un re, non si sentivano affatto sciolti dai loro numerosi patti, accordi, reciproche promesse e “consociazioni”». <sup>183</sup> Per Arendt il vero stato di natura non era nelle terre selvagge dell'America, ma *al di qua* della linea di amicizia. In Francia i corpi politici esistenti vennero spazzati via insieme all'*Ancien Régime* di cui erano un retaggio (e con il quale erano quindi caduti in discredito), e il potere del popolo venne di conseguenza inteso come «una forza “naturale”, la cui fonte e la cui origine stavano al di fuori della sfera politica»: una forza destinata ad «esplodere, sotto la pressione della sventura, con una violenza che nessun potere istituzionalizzato e controllato poteva frenare. [...] Gli uomini della rivoluzione francese, non sapendo come distinguere fra violenza e potere, e convinti che ogni potere deve venire dal popolo, aprirono il campo politico a questa forza naturale, prepolitica, della moltitudine: e ne furono spazzati via, come prima di loro erano stati spazzati via il re e i vecchi poteri». I rivoluzionari americani avevano compreso meglio la natura del potere, che non è – anzi è l'opposto di – «una violenza naturale prepolitica. Per loro il potere si concretizzava quando e dove gli uomini si riunivano e si legavano tra loro con promesse, accordi e impegni reciproci; solo questo potere [...] era un potere reale e legittimo, mentre il cosiddetto potere dei re o dei principi o degli aristocratici era spurio e usurpato». <sup>184</sup> Il *novus ordo* nacque (come scriveva Arendt in margine a *Il nomos della terra*) non dal rapporto con il suolo, ma dal rapporto tra gli uomini: nel *Mayflower* fu istituito addirittura prima dello sbarco, al di là di ogni localizzazione spaziale, nel mondo immateriale creato dalla fiducia

---

183 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 206-207. Qui emerge la differenza fra le concezioni del contratto in Hobbes e Locke: per il primo, l'informe moltitudine si costituisce come popolo (cioè come unità politica) soltanto nell'atto di sottomissione al sovrano, e con il venir meno di questa si ricade automaticamente nel *bellum omnium contra omnes*; per il secondo, il *pactum subjectionis* è distinto dal *pactum societatis*, e un popolo può revocare il proprio consenso al sovrano senza per questo precipitare nel caos (cfr. Ead., *La disobbedienza civile*, cit., pp. 71-72).

184 Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 207-208.

reciproca tra uomini impegnati in un'impresa collettiva.

Nemmeno i Padri fondatori riuscirono ad emanciparsi del tutto dal fardello della tradizione politica continentale. Attraverso l'organizzazione del popolo in corpi politici, che rendeva ogni potere superiore riconducibile a una legittimazione dal basso, si trovò il modo pratico di assicurare l'esistenza delle leggi, ma non «la fonte superiore da cui quelle leggi dovevano esser derivate». Il problema dell'assoluto, buttato fuori dalla porta insieme al principio della sovranità, rientrava dalla finestra con l'idea che fosse comunque necessaria una sanzione dall'alto, «in qualche più alta e trascendente regione», e solo la capacità di distinguere fra origine del potere e *Quelle des Rechts* salvò la rivoluzione americana dalle «assurdità» in cui si arenò quella francese, quando trasferì al popolo «la pretesa della monarchia assoluta di fondarsi su “diritti divini”» che aveva determinato la concezione di un «governo secolare a immagine e somiglianza di un dio, che è insieme onnipotente e legislatore dell'universo». Nel redigere una nuova costituzione, anche i Padri fondatori si trovarono prigionieri – almeno dal punto di vista teorico – del «circolo vizioso di Sieyès: quelli che si riuniscono per costituire un nuovo governo sono essi stessi incostituzionali, ossia non hanno l'autorità di fare ciò che hanno iniziato a fare. [...] Il guaio era [...] che per porre la legge al di sopra dell'uomo, “*il faudrait des dieux*”, occorrerebbero proprio degli dei». La risposta americana a questa esigenza fu molto simile a quella di Robespierre (il «Legislatore Immortale» [...], una fonte trascendente e onnipresente di autorità, che non poteva essere identificata con la volontà generale né della nazione né della rivoluzione stessa, in modo che una “sovranità assoluta” [...] potesse conferire sovranità alla nazione»). Anche John Adams chiamò in causa «il grande Legislatore dell'Universo», e nella *Dichiarazione di indipendenza* si fa appello alle «leggi di natura e del Dio della natura».<sup>185</sup>

All'origine di questo “bisogno di dei” si trova secondo Arendt un equivoco sul concetto di legge, grande almeno quanto quello da cui nacque il concetto di sovranità. Un equivoco così tenace e radicato – quasi fosse inscritto nel codice genetico della civiltà occidentale – da sopravvivere anche là dove non si era fatta esperienza dell'assolutismo: le sue origini non si possono rintracciare nella civiltà

---

185 *Ivi*, pp. 209-212.

classica, dal momento che né il *nomos* greco né la *lex* romana comportavano alcuna sanzione divina.<sup>186</sup>

A quanto ne so, solo Montesquieu usò il termine “legge” nel suo antico significato strettamente romano, definendola, proprio nel primo capitolo dell'*Esprit des Lois*, come il *rapport*, la relazione che sussiste fra diverse entità. [...] E poiché una legge, per Montesquieu come per i romani, è semplicemente ciò che pone in relazione due cose, e perciò è relativa per definizione, egli non aveva bisogno di alcuna fonte assoluta di autorità e poteva descrivere lo “spirito delle leggi” senza neppure porre lo spinoso problema della loro validità assoluta.<sup>187</sup>

Il problema dell'assoluto discendeva solo in parte dall'eredità dell'assolutismo, legato a sua volta all'incarnarsi del Verbo nel cristianesimo; affondava le sue radici più profonde nell'idea per cui «le leggi stesse [...] erano intese come comandamenti ed erano formulate in accordo con la voce di Dio, che dice agli uomini: Tu non devi».

Solo in quanto si intenda per legge un comandamento a cui gli uomini devono obbedienza, prescindendo dal loro consenso e dai loro reciproci accordi, la legge avrà bisogno, per essere valida, di una fonte d'autorità trascendente, ossia di un'origine che sia al di là e al di sopra del potere umano. [...] Il modello su cui l'umanità occidentale ha costruito la quintessenza di tutte le sue leggi [...] era d'origine ebraica ed era rappresentato dai comandamenti divini del decalogo.<sup>188</sup>

Dei tre passaggi di *Dottrina della costituzione* messi in evidenza da Arendt, due delineavano esattamente la concezione di legge come comandamento che qui prende di mira:

---

186 Cfr. *ivi*, pp. 213-216, dove Arendt ripropone in sintesi le riflessioni contenute nei frammenti dell'*Introduzione alla politica*.

187 *Ivi*, pp. 216-217.

188 *Ivi*, pp. 217-218.

in contrapposizione alle mere norme la parola «volontà» indica una entità esistente in quanto origine di un dovere.<sup>189</sup>

Legge nel senso del concetto di legge politica è la volontà concreta e comando e un atto di sovranità. Legge in uno Stato di principio monarchico è perciò la volontà del re; legge in una democrazia è la volontà del popolo.<sup>190</sup>

Se, come credo, si può parlare con ragionevole certezza di una risposta intenzionale ancorché implicita, è di grande rilievo il fatto che Arendt abbia ripreso due idee fondamentali del pensiero schmittiano – la teologia politica e la teoria del *nomos* – prima per emendarle e poi per segnalare che il problema di fondo (il “peccato originale” del pensiero politico moderno) va ricercato a monte. Ed è quasi provocatorio, in un confronto con Schmitt, riscrivere la teologia politica facendone risalire lo schema fondamentale non alla secolarizzazione di categorie teologiche cristiane, ma all'ebraismo: provocatorio per il passato nazista di Schmitt, perché ha individuato nell'ebraismo una delle forze *ostili* alla capacità ordinativa del Leviatano,<sup>191</sup> e perché rispetto alla logica de *Il nomos della terra* il popolo ebraico – con la sua Legge indifferente alle delimitazioni spaziali – rappresenta una vistosa contraddizione.

Nonostante la sua fuga dalla tradizione e il suo rifugiarsi nella «selvaggia solitudine della storia», l'America non poté «evitare il problema dell'assoluto [...] perché era insito nel concetto tradizionale di legge. Se l'essenza della legge secolare era un comando, allora occorreva una divinità [...] per conferirle validità». Ma, al di là dei limiti della teoria politica, questa incapacità di svincolarsi del tutto dagli «schemi concettuali e intellettuali della tradizione europea» e «di articolare teoreticamente l'esperienza coloniale dell'enorme forza insita nelle promesse reciproche» non produsse gli stessi disastri avvenuti in Francia: «ciò che salvò la rivoluzione americana» fu «l'atto di fondazione in se stesso». L'elemento religioso introdotto nel loro sistema politico fu «una venerazione indiscriminata e quasi cieca» della costituzione, dove «religioso» va dunque inteso nel senso romano di «*religare*,

---

189 C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., pp. 23 (cfr. *Verfassungslehre*, HAC, pp. 9).

190 *Ivi*, p. 199 (cfr. *Verfassungslehre*, HAC, p. 146.)

191 Cfr. *Id.*, *Il Leviatano*, cit., pp. 108-111.

nel collegarsi a un inizio, così come la *pietas* dei romani consisteva nel restar collegati all'inizio della storia romana, alla fondazione della città eterna». Anche i Padri fondatori stabilirono di incarnare l'autorità in un'istituzione, ma – a differenza dei romani che scelsero a tale scopo il senato – individuarono la sede dell'autorità nel «più debole dei tre poteri dello Stato», un potere «en quelque façon nulle»: «dal punto di vista istituzionale, ciò che indica come la vera sede dell'autorità nella repubblica americana sia la Corte suprema è proprio la mancanza di potere, combinata con l'investitura permanente. E questa autorità viene esercitata in una specie di continua elaborazione della costituzione». Gli architetti dell'edificio politico americano dimostrarono di avere perfettamente «compreso la distinzione romana fra potere e autorità», così come l'importanza di assicurare che «ogni innovazione e ogni mutamento» restassero «legati alla fondazione».<sup>192</sup>

Il fatto stesso che gli uomini della rivoluzione americana pensavano a se stessi come a dei “fondatori” indica la misura in cui dovevano essersi resi conto che l'atto stesso della fondazione sarebbe alla fine divenuto la fonte di autorità nel nuovo stato, e non un Legislatore Immortale o una verità auto-evidente o qualsiasi altra fonte trascendente e sovrumana. Ne consegue che è inutile cercare un assoluto per spezzare il circolo vizioso in cui ogni inizio è inevitabilmente prigioniero, perché questo “assoluto” è insito nell'atto stesso del cominciare.<sup>193</sup>

La rivoluzione è il caso paradigmatico dello stato di eccezione, «uno iato tra la fine del vecchio ordine e l'inizio dell'ordine nuovo», e l'atto fondativo è la risposta di Arendt al concetto schmittiano di decisione sovrana: entrambi sono infatti descritti con la stessa metafora.

È insito nella natura stessa di ogni inizio portare in sé un certo grado di completo arbitrio. Non solo un inizio non è legato in una catena fissa di cause ed

---

192 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 224-232. L'espressione «en quelque façon nulle» (Montesquieu) riferita al potere giudiziario è un'altra delle citazioni comuni a Schmitt e Arendt (cfr. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 247; H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, cit., p. 168).

193 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 234.

effetti [...]; ma non ha nulla a cui potersi riattaccare, è come se uscisse dal nulla [gleichsam aus dem Nirgendwo].<sup>194</sup>

Con una minima variazione nella scelta dei termini, è la stessa immagine usata da Schmitt per descrivere il nulla normativo da cui nasce la decisione, «aus einem Nichts geboren [nata da un nulla]». <sup>195</sup> In linea con le «vecchie abitudini di pensiero dell'uomo occidentale», Schmitt ha adottato «la soluzione ebraica – l'assunzione di un Dio Creatore che sta al di fuori della sua creazione», e ha risolto «il problema dell'inizio [...] con l'introduzione di un iniziatore»,<sup>196</sup> intraprendendo un cammino che poteva condurre soltanto alla dittatura, ossia alla violenza e all'arbitrio nel nome di un qualche principio superiore, assoluto e trascendente. Restando legato al modello della rivoluzione francese e trascurando quella americana, Schmitt non ha compreso come «l'atto dell'inizio» possa essere salvato «dalla sua arbitrarietà» per il fatto di portare «in se stesso il proprio principio».

Il principio che venne alla luce durante quegli anni fatidici in cui furono poste le fondazioni – non con la forza di un solo architetto ma col potere combinato di molti – era il principio della mutua promessa e della comune deliberazione; e l'evento stesso infatti decise [...] che gli uomini sono “realmente capaci [...] di darsi, per propria scelta e attraverso matura riflessione, un buon governo”: che essi non sono “condannati a far dipendere dal caso e dall'uso della forza le proprie costituzioni politiche”.<sup>197</sup>

#### 4.3. Dialoghi mancati e tesori perduti

Sotto l'urto dell'immigrazione di masse di diseredati, «l'America cessò di essere il paese degli uomini liberi e divenne quasi esclusivamente la terra promessa dei poveri». Sull'altra sponda dell'Atlantico, «il pensiero politico rivoluzionario del diciannovesimo e ventesimo secolo» dimenticò la rivoluzione americana e procedette

---

194 *Ivi*, pp. 235-236, (corsivo mio). A proposito della rivoluzione come «iato [...] fra un “non più” e un “non ancora”», cfr. la lettura arendtiana di *Egli* (Franz Kafka) in H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Ead., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 32-38.

195 Il passo è evidenziato da Arendt in *Politische Theologie*, HAC, p. 42.

196 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 237.

197 *Ivi*, pp. 245-246.



«come se nel campo della politica e dell'arte di governo non fossero mai esistite idee ed esperienze americane degne di riflessione». Quel che è forse più grave, alla fine gli americani stessi dimenticarono «che la repubblica nacque non per qualche “necessità storica” né per uno sviluppo organico, ma in virtù di un atto deliberato: la fondazione della libertà». Recuperando la tradizione classica e rielaborandola sotto la guida dell'esperienza, i Padri fondatori avevano dissepellito un tesoro di inestimabile valore, ma disgraziatamente rimasero senza eredi: «questo interesse per il pensiero politico e la teoria politica si inaridì quasi immediatamente dopo che il compito era stato portato a termine». Fu «questa fatale mancanza di pensiero post-rivoluzionario» a determinare il paradosso per cui la rivoluzione americana – a dispetto del suo successo – rimase «sterile» per la storia politica successiva, mentre quella francese ricevette un'«enorme quantità di interesse teorico e concettuale profusa [...] dai pensatori e dai filosofi europei», ottenendo un «successo mondiale, malgrado la sua fine disastrosa». «Ciò che andò perduto in questa incapacità di pensiero e di ricordo fu proprio lo spirito rivoluzionario».<sup>198</sup> D'altra parte quello spirito conteneva in se stesso, per così dire, la propria contraddizione.

Il problema era semplicissimo e, posto in termini logici, sembrava insolubile: se la fondazione era lo scopo e il fine della rivoluzione, allora lo spirito rivoluzionario non era più semplicemente lo spirito con cui si incomincia qualcosa di nuovo, ma lo spirito con cui si avvia qualcosa di permanente e duraturo. E una istituzione stabile, che incarnasse questo spirito e lo incoraggiasse a nuove imprese, avrebbe alimentato in sé i germi della propria rovina. Purtroppo la conseguenza di tutto questo, a quanto pare, è che nulla minaccia più pericolosamente e più acutamente le conquiste stesse di una rivoluzione quanto lo spirito che le ha realizzate. Forse proprio la libertà, nel suo senso più nobile, come libertà di agire, è il prezzo da pagare per la fondazione?<sup>199</sup>

Se così fosse, ogni pretesa di «fondazione della libertà» sarebbe destinata al fallimento, o comunque al ridimensionamento (a trasformarsi in fondazione di una

---

198 *Ivi*, pp. 247-248, 252-254.

199 *Ivi*, p. 268.

libertà negativa, intesa nel senso liberale della difesa contro gli abusi e le ingerenze del potere pubblico). Ma anche da questo circolo vizioso i Padri fondatori avevano la via d'uscita a portata di mano. Il loro vero insuccesso fu che «la rivoluzione, mentre aveva dato la libertà al popolo, non era riuscita a creare uno spazio in cui questa libertà potesse essere esercitata». O meglio, almeno *in nuce* quello spazio esisteva già – e aveva fatto la differenza tra il contesto americano e quello francese – ma gli americani non furono capaci di *preservarlo* e riadattarlo al contesto post-rivoluzionario. Con il consolidamento delle istituzioni della repubblica federale, la politica americana cadde nella trappola della rappresentanza, riservando ai «rappresentanti dei cittadini, non [a]i cittadini stessi, [...] la possibilità di impegnarsi in quelle attività di “esprimere, discutere, decidere” che, in senso positivo, sono le attività della libertà». I corpi politici nati spontaneamente dal basso, sulla cui esistenza si era fondata la legittimità del processo costituente, vennero invece oscurati, «finché anche ciò che Emerson considerava ancora “l'unità della repubblica” e “la scuola del popolo” nel campo politico finì per inaridire». Con l'eccezione di Jefferson, i Padri fondatori non compresero l'importanza decisiva delle *townships*, e la loro mancata incorporazione nella costituzione fu l'errore decisivo che portò la democrazia americana nello stesso vicolo cieco di quella europea, reintroducendo la distinzione tra governanti e governati. La loro attenzione si concentrò sulla «rappresentanza [...] intesa come semplice surrogato dell'azione politica diretta da parte dei cittadini stessi». Alla pratica virtuosa inaugurata dai primi coloni, subentrò «la nuova e pericolosa dottrina proposta da Benjamin Rush, il quale sosteneva che, benché “tutto il potere derivi dal popolo, esso lo possiede solo nei giorni delle elezioni. Dopo di ciò diventa proprietà di coloro che lo governano”». <sup>200</sup> Il complesso sistema di separazione e bilanciamento dei poteri salvò la stabilità e il funzionamento delle istituzioni, ma «non poté salvare il popolo dal letargo e dal disinteresse per gli affari pubblici». <sup>201</sup>

Nella rivoluzione ungherese del 1956, Arendt vede l'ultima manifestazione di qualcosa come una tradizione sotterranea, minoritaria e ripetutamente sconfitta, la cui importanza sta però nel mostrare concretamente l'alternativa alle deformazioni

200 *Ivi*, pp. 271-273

201 *Ivi*, p. 276.

insite nella tradizione politica dominante. Un'alternativa non solo possibile, ma talmente forte da riemergere in contesti differenti e senza influenze dirette tra l'uno e l'altro: in modo *spontaneo*, come se fosse legata alla natura degli uomini, al loro essere dotati di parola, e dunque della facoltà di discutere e agire in concerto. In altri termini, come se fosse intimamente connessa all'essenza del politico: la libertà. Sul modello delle *townships*, Jefferson ipotizzò la creazione di un sistema di «repubbliche elementari» in cui i cittadini potessero partecipare in prima persona e in modo continuativo al governo della cosa pubblica, e qualcosa di simile si verificò in Francia con la nascita delle *sociétés révolutionnaires* (ben presto osteggiate dal governo rivoluzionario): queste esperienze

anticipavano con una precisione che ha veramente del soprannaturale quei consigli, i soviet e i *Räte*, che dovevano fare la loro comparsa in ogni rivoluzione autentica per tutto il diciannovesimo e il ventesimo secolo. Ogni volta che comparvero, scaturirono come organi spontanei del popolo, non solo al di fuori di tutti i partiti rivoluzionari, ma completamente inaspettati da parte dei partiti e dei loro capi. Come le proposte di Jefferson, furono completamente trascurati dagli statisti, dagli storici, dai teorici della politica e, questa è la cosa più importante, dalla stessa tradizione rivoluzionaria. Anche quegli storici le cui simpatie stavano chiaramente dalla parte della rivoluzione [...] li considerarono tutt'al più organi sostanzialmente temporanei nella lotta rivoluzionaria per la libertà; ossia non furono in grado di capire in quale misura il sistema dei consigli proponeva una forma di governo interamente nuova, con un nuovo spazio pubblico per la libertà, che veniva costituito e organizzato nel corso della rivoluzione stessa.<sup>202</sup>

La nascita spontanea di organi popolari nella Comune di Parigi del 1871 e durante la prima rivoluzione russa nel 1905 sorprese i massimi teorici della rivoluzione, Marx e Lenin, che non avevano previsto nulla di simile: non soltanto queste forme di auto-organizzazione sembravano ben decise «a sopravvivere alla rivoluzione», privando il partito del monopolio dell'iniziativa; esse contraddicevano la stessa concezione del potere che i rivoluzionari dividevano con i loro avversari.

---

202 *Ivi*, p. 288.

Dal momento che, «fermamente ancorati alla tradizione dello Stato nazionale, concepivano la rivoluzione come un mezzo per impadronirsi del potere e identificavano il potere col monopolio dei mezzi di violenza», erano impreparati a comprendere «la sorprendente formazione di una nuova struttura di potere che doveva la propria esistenza solo agli impulsi organizzativi degli stessi cittadini».<sup>203</sup> Sia Marx (che pure manifestò inizialmente una certa simpatia per la Comune) sia Lenin finirono per rifiutare questa nuova e promettente idea di potere, preferendole la strada della dittatura, dell'accentramento e dell'organizzazione dall'alto: di fronte all'alternativa tra adattare la teoria a un fatto nuovo e forzare i fatti in modo da soddisfare la teoria, scelsero la seconda possibilità. Ma i fatti, si sa, sono ostinati. A Parigi nel 1870-71, in Russia nel 1905 e di nuovo nel 1917, nel 1918-19 in Germania e infine in Ungheria nel 1956, i consigli sorsero spontaneamente «in netta e flagrante contraddizione con la teoria del “modello rivoluzionario del ventesimo secolo, progettato, preparato ed eseguito quasi con fredda esattezza scientifica dai rivoluzionari di professione”». Riproducendo «la partecipazione diretta di ogni cittadino agli affari pubblici del paese», diedero vita a un'autentica «rigenerazione diretta della democrazia»,<sup>204</sup> a spazi politici in cui il potere venne liberato dalla coazione a riprodurre gli schemi ereditati dall'assolutismo, di cui il partito rivoluzionario non era che l'ultima metamorfosi («dopo che la nazione durante il diciannovesimo secolo “vestì i panni del principe assoluto”, nel corso del ventesimo il partito a sua volta vestì i panni della nazione», manifestando «la sua tendenza a divenire “totalitario”»<sup>205</sup>).

Più che come eventi storici,<sup>206</sup> le rivoluzioni interessano ad Arendt come laboratori in cui le teorie politiche hanno affrontato il test della pratica: per questo, ancor più importante di quel che è realmente accaduto, è il tesoro che esse hanno lasciato intravedere, prima di risepellirlo. Poco importa che la democrazia consiliare

---

203 *Ivi*, p. 296.

204 *Ivi*, pp. 304-305.

205 *Ivi*, p. 311. Sulla tendenza totalitaria dei partiti e sul modo in cui mettono a repentaglio il monopolio statale del politico, cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, pp. 14-15, con le sottolineature di Arendt.

206 «Una certa mancanza di interesse per i meri fatti» è una buona sintesi della critica che Eric Hobsbawm muove alla ricostruzione arendtiana. Cfr. E. Hobsbawm, recensione a *On Revolution*, «History and Theory», vol. IV, n. 2, 1965, tr. it. in *I rivoluzionari*, Einaudi, Torino 1979, pp. 247-248.

sia stata ogni volta sconfitta – dalla controrivoluzione o dai rivoluzionari stessi – ed obliata, perché il suo ripresentarsi in luoghi e tempi diversi è sufficiente a confutare la pretesa che la concezione dominante del politico (fondata sull'equazione tra violenza e potere, sulla persistenza della funzione sovrana e sull'esigenza di unità) sia priva di alternative. Nella *Dottrina della costituzione* Schmitt aveva distinto fra la rappresentanza di interessi (*Stellvertretung*) e quella autenticamente politica (*Repräsentation*), e proposto una democrazia plebiscitaria in cui ai cittadini resta di fatto soltanto la possibilità di rispondere «sì» o «no» a domande poste dall'alto. Per Arendt «l'unica cosa che può essere rappresentata o delegata è l'interesse, o il benessere degli elettori, ma non le loro azioni né le loro opinioni». Nel sistema della rappresentanza, «le opinioni dei cittadini non possono essere accertate per la buona ragione che non esistono», dato che esse «si formano in un processo di discussione aperta e di pubblico dibattito e, là dove non esiste alcuna possibilità che si formino le opinioni, possono esistere stati d'animo – stati d'animo delle masse e stati d'animo degli individui [...] – ma non può esistere l'opinione».<sup>207</sup> Schmitt aveva aderito pienamente a un modello politico che Arendt descrive come una storia di equivoci, pregiudizi ed usurpazioni: l'aveva fatto coerentemente con quelli che riteneva essere i “presupposti antropologici” di ogni pensiero politico in senso proprio.<sup>208</sup> Altrettanto coerentemente aveva portato questi presupposti alle loro conseguenze più radicali, difendendo la dittatura e il principio di sovranità, e teorizzando una democrazia dalla forte impronta autoritaria, fondata su una dialettica tra identità e rappresentazione in cui di fatto la seconda sovrastava la prima, riducendola al momento plebiscitario. In questo modo aveva tentato di tenere insieme il principio della sovranità popolare con una visione dell'umanità che non si scostava troppo da quella di Donoso Cortés (a buon diritto Taubes lo definisce «apocalittico della controrivoluzione» e «una incarnazione del Grande Inquisitore di Dostoevskij»<sup>209</sup>); per capovolgere la sua concezione, Arendt non poteva trascurare la *petitio principii* (che Schmitt aveva

---

207 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 311-312.

208 Arendt evidenzia vari passi dell'VIII capitolo (corrispondente al VII dell'edizione del 1932) de *Il concetto di 'politico'* (cfr. *Der Begriff des Politischen*, HAC, pp. 41-46).

209 J. Taubes, *In divergente accordo*, cit., pp. 27-28. A proposito della sintesi schmittiana di democrazia (cioè sovranità popolare) e autoritarismo, si veda G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 3-22.

esteso a tutto il pensiero politico in quanto tale) per cui la natura dell'uomo è anarchica, e deve essere messa a freno dall'autorità affinché sia possibile un ordine, in perfetta analogia con il dogma teologico del peccato originale. Il fatto che la riflessione su successi e fallimenti delle rivoluzioni si concluda con l'esaltazione del modello consiliare offre una chiave importante per comprendere il libro e collocarlo nel contesto del nostro ipotetico dialogo.

I consigli, in quanto distinti dai partiti, sono sempre emersi durante la rivoluzione stessa, sorgendo dal seno del popolo come organi spontanei di azione e d'ordine. Quest'ultimo punto merita di essere posto in particolare rilievo: *nulla infatti contraddice più nettamente la vecchia teoria delle inclinazioni "naturali" anarchiche e ribelli a ogni legge di un popolo privo della coercizione di un governo che la comparsa dei consigli*, i quali, ovunque si realizzarono, e soprattutto durante la rivoluzione ungherese, si occuparono della riorganizzazione della vita politica ed economica del paese e dell'*instaurazione di un ordine nuovo*.<sup>210</sup>

Al modello consiliare, Arendt attribuisce non soltanto una funzione fondamentale nel suo impianto teorico, ma anche un ruolo positivo contro quello che, in fondo, per lei e per Schmitt rappresenta un comune nemico: i consigli sarebbero stati «i migliori strumenti, ad esempio, per disintegrare la moderna società di massa, con la sua pericolosa tendenza alla formazione di movimenti di massa pseudo-politici»,<sup>211</sup> favorendo al suo posto il sorgere di un'*élite* politica spontanea, autoselezionata per merito, dal basso, al contrario della vecchia aristocrazia di sangue dell'*Ancien Régime* e della nuova aristocrazia capitalista.

Spazi di autentica libertà politica, luoghi di rigenerazione della democrazia, casi concreti (ancorché di durata effimera) di un potere del tutto estraneo alla violenza, un potere che si manifesta nell'azione e nel discorso: sebbene imprevisi – e anzi sempre osteggiati, o quanto meno trascurati – dai rivoluzionari, i consigli sono il paradigma di una concezione politica che Arendt ha iniziato a delineare a partire dalle fondamenta, dalla domanda che sta alla base di *Vita activa* (che cosa significa

---

210 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 314.

211 *Ivi*, p. 324.

agire?) e che nei suoi snodi fondamentali ha sempre ben presente Schmitt come obiettivo polemico. Con un'operazione che per certi versi ricorda il suo amico Benjamin, e che ha un'eco nelle bellissime pagine sull'*Eneide*, Arendt rilegge la storia per recuperare tra le pieghe del discorso egemonico i frammenti di una narrazione alternativa,<sup>212</sup> quasi inserendosi idealmente, come lo Schmitt di *Ex Captivitate Salus*, tra i vinti che scrivono la storia. In nome di questa possibilità trascurata, critica una tradizione politica che affonda le sue radici prima ancora del cristianesimo, nella religione ebraica (ancora, con ogni probabilità, lanciando una frecciata a Schmitt). Quando questo tentativo la porta ad esaminare la tradizione rivoluzionaria, il suo resoconto ne privilegia non la versione più fortunata (nel senso dell'influenza sul pensiero filosofico-politico successivo) ma quella più negletta; alla rivoluzione francese Arendt preferisce la rivoluzione americana. E nella rivoluzione americana trova l'elemento più straordinario e promettente in una potenzialità rimasta inespressa, in qualcosa che dalle rivoluzioni è nato in modo spontaneo, indipendentemente dalla volontà dei rivoluzionari stessi: un'irresistibile spinta dal basso – ma non per questo anarchica – portatrice di quell'ordine che Schmitt non ha saputo immaginare se non a partire dall'alto. Nella sua infinita improbabilità, il tesoro perduto delle rivoluzioni è una specie di paradigma del miracolo, ma un miracolo che è alla portata di ogni uomo.

## 5. Conclusioni

Quello tra Arendt e Schmitt è senz'altro un dialogo *mancato*: a quanto pare Schmitt non si è mai accorto di essere stato oggetto di tanta attenzione. Probabilmente non lesse né *Vita activa* né *Sulla rivoluzione*.<sup>213</sup> Da parte sua, anche se un certo interesse rimane vivo fino all'inizio degli anni Settanta,<sup>214</sup> Arendt affronta

---

212 Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 84, 220-226.

213 I testi di Arendt conservati nel «Nachlass Carl Schmitt» presso il Landesarchiv Nordrhein-Westfalen (Düsseldorf) sono *Sechs Essays*, Schneider, Heidelberg 1948; *The Burden of Our Time* (prima edizione inglese di *Le origini del totalitarismo*), Allen & Unwin, London 1951; *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963; *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Piper, München 1964.

214 Nella sua biblioteca personale si trova la già citata monografia di Schwab del 1970, *The Challenge of the Exception*.

Schmitt nel decennio 1953-1963. Rispetto alle numerose obiezioni che accompagnano *Il nomos della terra*, la sua copia di *Teoria del partigiano* lascia intuire un rapporto decisamente meno conflittuale con il libro. L'unica annotazione significativa, collocata in fondo al testo, denota anzi una qualche sintonia di vedute.<sup>215</sup> Dopo una divergenza così radicale, forse Arendt ha trovato con l'ultimo Schmitt qualche punto di convergenza: il riconoscimento del valore di una decisione che non proviene più dall'alto (dalla forza ordinatrice del sovrano) ma dal basso, e che malgrado questo non è anarchica. Il partigiano si erge, dalla sua posizione di totale asimmetria, come «una delle ultime sentinelle della terra»,<sup>216</sup> nell'estremo tentativo di difenderne il *nomos*. Una delle lezioni impartite dal combattente irregolare, dalla resistenza spagnola contro Napoleone fino alla guerra d'Algeria, è che

piccoli gruppi di partigiani sono in grado, sfruttando la natura del terreno, di impegnare masse relativamente grandi di truppe regolari.<sup>217</sup>

Che tradotto in termini arendtiani potrebbe suonare:

un'enorme superiorità nei mezzi di violenza può diventare impotente se deve affrontare un antagonista male equipaggiato, ma ben organizzato, che risulta *molto più potente*. Questa lezione, certamente, era disponibile e poteva essere appresa dalla storia della guerra di guerriglia, che è vecchia almeno quanto la sconfitta in Spagna dell'esercito di Napoleone.<sup>218</sup>

---

215 «Atom bomb: we invented it because we dealt with the devil. We kept it – and in order to use it we must invent a devil [la bomba atomica: l'abbiamo inventata perché avevamo a che fare con il diavolo. L'abbiamo conservata – e per usarla dobbiamo inventare un diavolo]» (*Theorie des Partisanen*, HAC, p. 96; cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 431). La stessa idea si trova in un'annotazione del dicembre 1967: «la bomba atomica: l'abbiamo inventata perché avevamo a che fare con il diavolo e temevamo che il diavolo fosse in grado di produrla. L'abbiamo usata contro un normale nemico. Volevamo tenerla quando c'erano nemici ma non diavoli – e prontamente, per giustificare la cosa, abbiamo inventato un diavolo. Il pericolo ora è – **diventare noi il diavolo**. Il modello di ogni violenza» (H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 559).

216 C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit., p. 99.

217 *Ivi*, p. 98; cfr. anche *ivi*, p. 93.

218 H. Arendt, *On Violence*, Harcourt Brace, New York 1970, tr. it. *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2011, p. 54 (corsivo mio). Cfr. le pagine sulla nascita della figura del partigiano in Spagna sotto l'occupazione napoleonica, in C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit., pp. 13-17.



Certo, Schmitt non accoglierebbe mai la separazione arendtiana di potere e violenza, ma quanto meno è consapevole che una grande forza può essere messa in scacco da una resistenza molto debole: insomma la forza non è tutto, e non è detto che abbia l'ultima parola nel campo politico. Trasposta nell'ambito della politica interna e depurata dalla violenza, la disobbedienza civile presenta una vaga affinità con la lotta del partigiano. Quest'ultimo si distingue dal pirata o dal brigante perché, sebbene irregolare, fa comunque appello a una legittimità e ha un qualche rapporto con la regolarità; analogamente, «colui che fa atto di disobbedienza civile sfidando le autorità e costituendosi come portatore di un altro diritto»,<sup>219</sup> si differenzia dal semplice criminale di diritto comune. Ma, al di là di queste possibili assonanze, la lettura di *Teoria del partigiano* non lascia tracce apprezzabili, e le ultime riflessioni sulla violenza, riepilogative delle opere precedenti e quasi didascaliche, non aggiungono molto al confronto tra i due autori.

Che Arendt abbia considerato Schmitt un interlocutore fondamentale mentre elaborava la propria concezione del politico, in base a quanto detto, dovrebbe risultare più che una semplice congettura. Anzitutto perché la prima formulazione delle idee fondamentali coincide cronologicamente con la lettura de *Il nomos della terra* (e in forma di appunti si ritrova proprio a margine del libro, o nelle annotazioni sui *Denktagebücher* ad esso riconducibili). Nei lavori successivi (soprattutto *Vita activa*, *Sulla rivoluzione* e i frammenti dell'*Introduzione alla politica*), quelle idee vengono sviluppate in una critica radicale del modello della sovranità: non può essere casuale il fatto che l'andamento dell'argomentazione suoni come un confronto sistematico con l'autore che di quel modello era «il più abile avvocato».<sup>220</sup> Se si prendono in considerazione i testi schmittiani che Arendt ha letto con più attenzione (*Teologia politica*, *Il concetto di 'politico'* e *Il nomos della terra*), è difficile trovare un nodo teorico a cui non abbia dato una replica puntuale. Sembra addirittura che i concetti-chiave del pensiero politico arendtiano siano altrettanti capovolgimenti delle

---

219 H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 58; cfr. i caratteri distintivi del partigiano in C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit., pp. 26-35. Su una possibile interpretazione della disobbedienza civile come mediazione tra il momento straordinario e quello ordinario del politico, cfr. A. Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, cit., pp. 283-291.

220 Cfr. *supra*, nota 6.

posizioni del suo interlocutore, che contribuiscono così a dare forma – per contrasto – a quel pensiero: lo spazio immateriale dell'*infra* contro quello concreto del *nomos*, il miracolo del nuovo inizio contro quello della decisione sovrana, la fiducia e le promesse reciproche contro il modello hobbesiano e la teologia politica, la legge come *rapport* contro la legge come comandamento, l'originarietà del discorso in alternativa a quella dell'inimicizia, la spontaneità dei corpi politici civili contro la natura anarchica dell'uomo... Se a questo si aggiungono alcuni indizi “stilistici”, come il ricorso a un registro teologico (difficile da giustificare in altro modo) e il considerevole numero di citazioni comuni (Eraclito, Pindaro, Platone, Virgilio, il Vecchio e il Nuovo Testamento, Locke, Montesquieu, Paine e Clausewitz), ritengo ci siano elementi testuali a sufficienza per convalidare l'ipotesi.

Posto che Arendt intendesse rovesciare la tradizione di pensiero che va da Hobbes a Schmitt, non è qui possibile soffermarmi su un'altra questione: se e in che misura sia riuscita nel suo intento. Una certa fragilità della teoria politica arendtiana è ampiamente riconosciuta anche dai critici più benevoli; io mi limito a segnalare un paio di problemi vistosi che emergono dal confronto qui delineato. Anzitutto trovo significativo che il dialogo mancato ruoti inequivocabilmente intorno a *Il nomos della terra*, un'opera di storia del diritto internazionale, ma che a questo campo Arendt dedichi un'attenzione minima, concentrandosi quasi esclusivamente sui temi dello spazio pubblico e della fondazione della libertà. Non dà invece molte indicazioni su come stabilire un ordinamento internazionale che abbia una qualche efficacia nel limitare l'ostilità, al di là del richiamo alla superiorità della *lex* romana (comunque destinata allo scacco) e del rifiuto (condiviso con Schmitt) della guerra di sterminio in quanto negazione del politico. Questa omissione non può stupire: se l'obiettivo dichiarato è rifondare il politico espellendo da esso la violenza, è inevitabile che lo spazio al di là della *polis* – oltre il «recinto della legge» – rimanga una zona cieca (la pretesa di ridefinire anche questo ambito prescindendo dalla possibilità della violenza sarebbe stata una violazione troppo palese del principio di realtà). La concezione arendtiana del politico è feconda finché è riferita a cittadini che si confrontano tra pari nell'*agorà*, utilizzando la parola al posto della spada, ma al di fuori di quel contesto l'ostinata separazione di potere e violenza paga un prezzo

teorico molto alto: nell'ambito della politica estera, non ha semplicemente nulla da dire. In questo silenzio, a mio avviso, trova la sua rivincita il principio schmittiano secondo cui l'unità politica si costituisce in opposizione alle altre unità politiche: anche se al suo interno si organizza come comunità di uomini liberi ed eguali, deve tenere presente la possibilità che quell'opposizione diventi conflitto esistenziale, dividendo gli uomini in amici e nemici.

Ma anche prescindendo dalle questioni di politica estera, sembra che Arendt fondi buona parte della sua riflessione su una petizione di principio, trascurando – nell'esaltazione della pluralità – il problema della conservazione dell'unità. La fiducia e le promesse reciproche, che dovrebbero rendere superfluo il ricorso alla sovranità, non offrono di per sé alcuna garanzia contro il sorgere di un contrasto talmente profondo da non essere risolvibile attraverso la libera discussione. Si direbbe che la soluzione arendtiana sia più letteraria che politica, con l'esaltazione della figura di Enea contro quella di Romolo, e di *Giovanni* 1, 1 («in principio era la Parola») contro *Genesi* 4, 8 («Caino si avventò contro Abele, suo fratello, e lo uccise»). Il *Mayflower Compact* è un interessante modello alternativo all'idea di sovranità, ma come possiamo essere certi che non venga infranto? È il problema che si presenta quando gli Stati del Sud proclamano la secessione dall'Unione. In presenza di un conflitto non più mediabile restano solo due strade: ricorrere alla forza per ristabilire l'unità, o accettare che l'unità venga meno. Nel primo caso bisogna riconoscere la persistenza di una funzione sovrana; nel secondo caso l'unità politica diventa un concetto estremamente aleatorio, costantemente esposto al rischio della dissoluzione. In cosa consista la funzione sovrana, è evidente nella dittatura di Lincoln: se Schmitt avesse voluto rispondere ad Arendt, gli sarebbe bastato scrivere un libro sulla guerra civile americana, per trovarvi una piena conferma ai paradigmi che *Sulla rivoluzione* aveva messo in discussione.<sup>221</sup> La lezione della guerra di secessione è duplice: anzitutto anche i sistemi più stabili, e sorti nelle condizioni più favorevoli, restano vulnerabili al riemergere di conflitti violenti; in secondo luogo, l'unità politica in quanto tale *presuppone* un'istanza capace di assumere la decisione fondamentale,

---

221 Sulla dittatura di Lincoln, si veda l'approfondita analisi di C. Rossiter, *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1948, pp. 223-239.

cioè di stabilire se l'unità politica sia minacciata e di difenderla con mezzi straordinari. Non c'è divisione dei poteri, per quanto sapientemente bilanciata, che sia in grado di eliminare questo caso estremo anche come semplice possibilità: eliminare il riferimento alla sovranità non elimina i problemi a cui essa risponde. Se il *quis judicabit?* di Hobbes è inevitabile, allora cade la pretesa di aver fondato una *constitutio libertatis* abolendo la sovranità: la si può rendere latente, ma tornerà a manifestarsi (sempre che ne abbia la forza) nel caso di emergenza. Se Lincoln non avesse assunto prerogative dittatoriali – violando la costituzione formale per imporre il rispetto di un patto (siglato un secolo prima) a chi se ne considerava sciolto – forse oggi non esisterebbero gli Stati Uniti d'America.

Il clamoroso fallimento politico e gli indubbi torti di Schmitt hanno spesso oscurato le sue ragioni: se si prende in considerazione la polemica contro il normativismo, condotta negli Venti e culminata nel 1932 nella tesi di *Legalità e legittimità*, la posizione schmittiana era più realistica di quella dei suoi avversari. Ad aprire le porte al nazismo, ben prima dei poteri presidenziali di emergenza, fu un'interpretazione rigorosamente formale della neutralità dello Stato, cieca dinanzi allo «stato di eccezione» rappresentato dall'ascesa dei partiti totalitari anticostituzionali. E questo dato non cambia per il fatto che uno stato di eccezione permanente sia stato poi adoperato dal regime per archiviare quel che restava del sistema democratico; come Bendersky ha sintetizzato efficacemente, «Hitler salì così al potere non grazie all'articolo 48, ma proprio perché questo articolo non fu usato contro di lui». <sup>222</sup> La soluzione autoritaria proposta da Schmitt non era esente da rischi (di cui fra l'altro era perfettamente consapevole<sup>223</sup>): la decisione sul nemico interno spalancava l'abisso che nessuna comunità politica vorrebbe affrontare, a maggior ragione in un contesto come quello della Germania del 1932, in cui le forze rivoluzionarie ostili alla repubblica rappresentavano ormai, sommate, più di metà dell'elettorato. Il dialogo mancato ricostruito in questo capitolo ruota in buona parte

---

222 J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 222-223. Molte critiche di Schmitt al sistema parlamentare di Weimar erano condivise, nel 1932, dagli stessi che nel dopoguerra lo avrebbero accusato di avere aperto la strada al nazismo: si veda ad esempio E. Frankel, *Verfassungsreform und Sozialdemokratie*, «Die Gesellschaft», vol. II, n. 9, 1932, in particolare pp. 488-490.

223 Cfr. C. Schmitt, *La dittatura*, cit., pp. 212-213.

intorno all'interpretazione di alcuni frammenti di Eraclito. Forse una controreplica di Schmitt ad Arendt sarebbe ripartita dalle parole di *Ex captivitate salus*.

Molti citano il detto di Eraclito: *Polemos* di tutte le cose è padre. Ma pochi, citandolo, osano pensare alla guerra civile.<sup>224</sup>

---

224 Id., *Ex captivitate salus*, cit., p. 28.

## Capitolo IV

### Il nemico ritrovato L'America riscopre Schmitt

... A theorist who consciously embraced evil and whose writings cannot be studied without moral revulsion and intellectual distress.

S. Holmes, recensione a J. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*

#### 1. 1970-1983: riabilitazione di un Kronjurist

Se si tiene presente il quadro delineato nel secondo capitolo, dovrebbe essere chiara la ragione per cui non si può parlare di una vera e propria ricezione americana dell'opera di Schmitt prima degli anni Settanta: l'ombra del nazismo e l'ostilità degli intellettuali europei emigrati creano intorno al suo pensiero una sorta di cordone sanitario. Quella che viene offerta agli studiosi statunitensi, con poche eccezioni,<sup>1</sup> è un'immagine stereotipata e unilaterale, che interpreta le opere del periodo di Weimar alla luce della successiva adesione al nazismo, cui Schmitt avrebbe aperto la strada demolendo intenzionalmente il sistema parlamentare. Il primo articolo interamente dedicato a Schmitt su una rivista scientifica americana è probabilmente quello pubblicato nel 1966 da Charles Frye del Bryn Mawr College (Pennsylvania), ed esibisce il tipico campionario di imprecisioni e luoghi comuni.<sup>2</sup> In questo contesto, i

---

1 Le principali sono Arendt, del cui rapporto con Schmitt si è ampiamente reso conto nel capitolo precedente, e il politologo Clinton Rossiter, che offre un resoconto equanime della teoria schmittiana della dittatura (cfr. C. Rossiter, *Constitutional Dictatorship*, cit., pp. 33-69).

2 C. Frye, *Carl Schmitt's Concept of the Political*, «The Journal of Politics», vol. XXVIII, n. 4, 1966. Senza andare troppo per il sottile nella distinzione tra le diverse fasi e i relativi contesti del pensiero di Schmitt, l'autore lo presenta come un irrazionalista e un nichilista, desideroso di liberare il politico da ogni vincolo etico, per farne qualcosa di analogo all'*art pour l'art*. Per dare un'idea di quanto potesse essere confusa la figura di Schmitt nel mondo anglosassone,

primi studi rigorosi dell'opera schmittiana devono partire dal tentativo di districare le teorie scientifiche dalle posizioni politiche, le argomentazioni dalla propaganda, le idee fondamentali dalle concessioni opportunistiche all'ideologia. Non è un'impresa semplicissima, trattandosi dell'autore che aveva postulato il carattere polemico dei concetti, e quindi l'impossibilità di isolare dal campo delle controversie politiche qualcosa come una scienza politica “pura”.

La prima monografia in lingua inglese su Schmitt (*La sfida dell'eccezione* di Schwab) nasce, come si è visto, da una dissertazione di dottorato. Nelle parole di Bendersky, «l'incontro stesso fra Schmitt e Schwab nel 1957 fu straordinario. Schmitt, che viveva ancora all'ombra della sua reputazione di *Kronjurist* del Terzo Reich, incontrava adesso Schwab, un ebreo lettone emigrato a cui i nazisti avevano assassinato parte dei familiari più stretti». <sup>3</sup> La tesi è pronta per la discussione nel 1962, ma viene pubblicata soltanto nel 1970 dopo essere caduta vittima – racconta il suo autore – della «giustizia politica». <sup>4</sup> Il suo scopo principale, prima ancora della ricostruzione di un percorso teorico, sembra essere la difesa di Schmitt dall'accusa di avere consapevolmente provocato la caduta della Repubblica di Weimar, e in questo senso il testo di Schwab si può certamente definire (come hanno fatto i suoi detrattori) “apologetico”. Ma al di là degli ovvi limiti di un lavoro pionieristico – e anche ammettendo che il giovane studioso americano abbia subito il fascino del vecchio giurista tedesco, accettandone in buona parte l'autorappresentazione mitizzata – è innegabile che *La sfida dell'eccezione* rappresenti per gli Stati Uniti il primo lavoro scientificamente accurato, in cui l'evoluzione del pensiero di Schmitt è

---

ricordo che la gran parte degli studiosi lo collocava nel movimento della “rivoluzione conservatrice” (cfr. H. J. Puhle, *Conservatism in Modern German History*, «Journal of Contemporary History», vol. XIII, n. 4, 1978, p. 709; G. Craig, *Germany, 1866-1945*, Oxford University Press, New York 1980, pp. 208-209; A. Söllner, *Leftist Students of the Conservative Revolution*, cit., pp. 56-64; J. Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, New York 1984, p. 21. Per una critica puntuale dell'identificazione di Schmitt con la rivoluzione conservatrice, cfr. J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 86-90; Id., *Carl Schmitt and the Conservative Revolution*, «Telos», n. 72, 1987; J. Herf, P. Piccone, G. Ulmen, *Reading and Misreading Schmitt: An Exchange*, «Telos», n. 74, 1987-1988; G. Balakrishnan, *The Enemy*, cit., pp. 120-121). Qualcuno lo considerava addirittura un neohegeliano (cfr. J. Hallowell, *The Decline of Liberalism as an Ideology*, Routledge, London 1946, p. 102).

3 J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib*, cit., p. 37 (traduzione mia).

4 Cfr. G. Schwab, *Progress of Schmitt Studies*, cit., p. 449. Sulla vicenda della tesi di dottorato di Schwab respinta da Kirchheimer, cfr. *supra*, capitolo II, paragrafo 1.2.

ricostruita collocando i diversi passaggi nei rispettivi contesti storici concreti, invece di leggerli disinvoltamente come parti di un tutto unitario e sincronico. Il libro inizia con una trattazione del tema della dittatura, confutando la tesi secondo cui l'interpretazione estensiva dell'articolo 48 sarebbe stata finalizzata ad abbattere il sistema parlamentare di Weimar: l'ampio uso dei poteri presidenziali avrebbe certo configurato una dittatura, ma di natura «commissaria», orientata cioè alla salvaguardia dell'ordine preesistente e al ripristino della stabilità (interpretazione che fu rigettata da molti costituzionalisti dell'epoca, forse la maggior parte, ma che ebbe l'approvazione nientemeno che di Hugo Preuss, padre della costituzione repubblicana,<sup>5</sup> insospettabile di sentimenti ostili verso di essa). Fintanto che durava la fase di crisi, Schmitt si dichiarò sempre contrario a progetti di revisione costituzionale; sostenere che attraverso i poteri di emergenza volesse stabilire un nuovo assetto autoritario, è semplicemente un falso storico.<sup>6</sup>

Quindi Schwab si concentra su *Teologia politica* e sui concetti di sovranità ed eccezione, rigettandone l'interpretazione caricaturale (secondo cui Schmitt sarebbe il fautore di un ritorno all'assolutismo, magari con una legittimazione religiosa) per inquadrarli nella polemica antinormativista da cui nascono.<sup>7</sup> Richiamando le *Note* di Strauss, *La sfida dell'eccezione* prosegue difendendo la tesi dell'amico-nemico dai fraintendimenti in senso nichilistico: «se [...] si scende sul terreno dell'effettualità, è del tutto evidente che Schmitt tutto è tranne che un nichilista. [...] Non c'è una sua sola riga suscettibile di rivelare da parte sua un qualche desiderio di mantenere uno stato di crisi come occasione per sfuggire alla noia dell'esistenza borghese quotidiana».<sup>8</sup> La scelta di collaborare con il regime di Hitler sarebbe in qualche modo coerente con il pensiero schmittiano non per una qualche affinità a livello di

5 Cfr. H. Preuss, *Reichsverfassungsmässige Diktatur*, «Zeitschrift für Politik», vol. XIII, n. 1, 1924, pp. 101-105.

6 Cfr. G. Schwab, *Carl Schmitt*, cit., pp. 59-76; J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 63, 106-110.

7 Cfr. G. Schwab, *Carl Schmitt*, cit., pp. 77-85.

8 *Ivi*, p. 91. Schwab respinge qui alcune osservazioni straussiane presentate nelle *Note* (anche quelle sullo *status naturalis* di Hobbes, *ivi*, p. 90), ma sceglierà di pubblicare quel testo nel 1976 insieme alla traduzione inglese de *Il concetto di 'politico'*, con l'intento di rispondere a chi considerava Schmitt indegno di attenzione: «nonostante i riprovevoli compromessi di Schmitt tra il 1933 e il 1936, Strauss propose [ristampandola nel 1965] la sua penetrante analisi de *Il concetto di 'politico'* [...], segnalando così al mondo degli studiosi che qualcuno paragonabile a Hobbes meritava di essere preso sul serio» (G. Schwab, *Progress of Schmitt Studies*, cit., p. 448, traduzione mia).



*contenuti*, ma per coerenza con la mai rinnegata adesione ai suoi fondamenti hobbesiani: «optando per il nazionalsocialismo, Schmitt trasferiva semplicemente il proprio lealismo alla nuova autorità legalmente costituita, e ciò non era incompatibile con le sue convinzioni relative al rapporto fra protezione e obbedienza».<sup>9</sup> Rimane ovviamente un giudizio negativo – ma attenuato da una certa comprensione umana, e quasi relegato sullo sfondo – per le becere manifestazioni di antisemitismo: «è veramente doloroso che un pensatore dotato di qualità non comuni [...] si sia lasciato coinvolgere nella campagna antiebraica. [...] Schmitt cadde preda di quel genere di opportunismo che proprio lui aveva definito e condannato come fatto contingente nel suo *Politische Romantik*: “Quando il contingente e l'accidentale divengono il principio”»;<sup>10</sup> d'altra parte, egli cedette all'ideologia quasi su tutto, ma mai sul concetto di razza, «a proposito del quale Schmitt non si accodò mai alla linea nazista»<sup>11</sup> (intendendo con questo che non utilizzò argomenti di matrice biologica, ma rispolverò il suo tradizionale antigioudaismo cristiano «velato da un superficiale antisemitismo»<sup>12</sup>).

«Il lettore che voglia indulgere nelle curiosità ideologiche dovrebbe rivolgersi a *Die Wendung zum Führerstaat* di Fijalkowski (1958). Quelli che cercano un'esposizione chiara e concisa delle idee di Schmitt saranno soddisfatti rivolgendosi allo studio di Schwab»,<sup>13</sup> scrive Robert Lougee (University of Connecticut) in una recensione sulla «*American Historical Review*». Ma non sono in molti a pensarla come lui: i più continuano evidentemente ad accontentarsi del resoconto di Fijalkowski, e il lavoro di Schwab passa pressoché inosservato. Nel 1976 viene pubblicata la traduzione de *Il concetto di 'politico'* curata da Schwab, ma la vera e propria data spartiacque nella storia della ricezione americana è forse il 1980, quando

---

9 G. Schwab, *Carl Schmitt*, cit., p. 157.

10 *Ivi*, pp. 198-199.

11 *Ivi*, p. 151.

12 *Ivi*, p. 198. Il tema, come ho già accennato, è stato ampiamente trattato ed esula dagli obiettivi del mio lavoro. Mi limito a ricordare che a Schwab, come a tutti quelli che hanno scritto di Schmitt prima degli anni Novanta, mancava un importante elemento di valutazione, ovvero la pubblicazione delle annotazioni raccolte nel *Glossario*: qui l'antisemitismo appare radicato in profondità e non più spiegabile con la tesi dell'opportunismo, anche se è declinato in termini teologici e non biologici (si vedano le considerazioni sulla “fusione” tra il nemico americano e quello ebreo *supra*, capitolo I, paragrafo 6).

13 R. Lougee, recensione *The Challenge of the Exception*, «*The American Historical Review*», vol. LXXVI, n. 2, 1971, p. 521 (traduzione mia).

un'intera sessione della conferenza annuale della American Political Science Association è dedicata all'autore che fino a non molto tempo prima era a malapena nominabile (il titolo deve essergli fra l'altro molto gradito: «Carl Schmitt: The Modern Equivalent of Hobbes»).<sup>14</sup> A Washington si ritrovano alcuni protagonisti dei primi studi schmittiani negli Stati Uniti: con il pioniere Schwab ci sono la britannica Ellen Kennedy (in quel momento assistente alla University of York), Gary Ulmen di New York, e il già citato Bendersky.

L'interesse di Bendersky per Schmitt era sorto in modo fortuito nel 1971, quando era dottorando alla Michigan State University: dopo aver accolto «con cautela» *La sfida dell'eccezione*, si era progressivamente convinto «che il suo approccio era molto più promettente dei dogmi esistenti». Da una conversazione con Schwab aveva tratto uno spunto fondamentale: «“paura” e “insicurezza” [...] erano le chiavi per comprendere il suo pensiero e il suo comportamento»;<sup>15</sup> aveva iniziato così a concentrare l'attenzione sul parallelo Schmitt-Hobbes. Nel 1983 pubblica la prima biografia intellettuale di Schmitt (*Carl Schmitt teorico del Reich*), che con un'accurata ricerca storica sulla sua attività negli anni dell'agonia di Weimar demolisce molti luoghi comuni della *vulgata* antischmittiana, in modo ancor più convincente e documentato di quanto non avesse fatto Schwab lavorando prevalentemente sui testi editi. Le conclusioni a cui giunge Bendersky sono inequivocabili: fino alla nomina di Hitler come cancelliere, Schmitt appoggiò i tentativi di Schleicher di fermare i nazisti, e a questo scopo invocò l'impiego dei poteri eccezionali da parte del presidente Hindenburg. La repubblica non fu abbattuta a colpi di *La dittatura* e *Il custode della costituzione*: nel 1932 i più appassionati paladini dei principi liberali (in particolare quello della neutralità dello Stato di fronte ai partiti rivoluzionari) erano indubbiamente i nazisti, che miravano a conquistare il potere legalmente, e i loro più preziosi alleati erano i fautori di un'interpretazione letterale della costituzione. «I difensori della repubblica erano così preoccupati da una violazione della costituzione da non rendersi conto di quanto fossero rischiose le alternative, com'era invece chiaro a Schmitt e al cancelliere [Schleicher]».<sup>16</sup>

---

14 Cfr. G. Schwab, *Progress of Schmitt Studies*, cit., pp. 450-451.

15 J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib*, cit., p. 42 (traduzione mia).

16 Id., *Carl Schmitt*, cit., p. 223 (traduzione lievemente modificata).

D'altro canto, Bendersky fa un'osservazione che appare piuttosto evidente agli occhi dello storico, forse meno a quelli del filosofo: se pure Schmitt avesse impiegato le sue energie per demolire la Repubblica di Weimar e non per tenerla in piedi, «né i suoi scritti concernenti il governo parlamentare, lo stato di eccezione e l'articolo 48, né le sue opinioni sui politici furono poi all'origine della crisi che doveva portare la repubblica al collasso. Tutti gli sforzi di Schmitt furono indirizzati al ripristino della stabilità, ed in ogni caso il futuro di Weimar era determinato da circostanze politiche più generali che nessun intellettuale avrebbe potuto mai modificare».<sup>17</sup> Ci sono processi storici che l'intellettuale può diagnosticare, ma su cui non influisce se non marginalmente, sebbene sia una delle sue illusioni più tenaci quella di potere in qualche modo dirigere gli avvenimenti. Illusione a cui non si sottrasse neppure Schmitt. Avrebbe potuto, questo sì, rifiutarsi di collaborare: lo zelo con cui dichiarò guerra alle «influenze ebraiche» nella giurisprudenza va ben al di là di quanto si possa giustificare appellandosi al principio hobbesiano di protezione-obbedienza. Ma che abbia avuto un ruolo determinante nell'ascesa e nelle politiche del regime è insostenibile: Hitler disprezzava gli intellettuali e non aveva bisogno di ispirarsi alle loro idee (meno che mai aveva bisogno di giuristi<sup>18</sup>). Le azioni e le

---

17 *Ivi*, p. 140.

18 Nel suo studio ormai classico sulla struttura giuridica del Terzo Reich, Fraenkel (*Il doppio Stato*, cit.) propone la tesi per cui nella Germania di Hitler coesistevano uno «Stato normativo» (in cui il potere veniva esercitato mediante leggi) e uno «Stato discrezionale» (retto dall'arbitrio). Hitler rifiutò qualsiasi ipotesi di dare vita a un sistema istituzionale stabile, che avrebbe visto come una limitazione del suo potere personale: in questo senso, era altamente improbabile che i servigi di un costituzionalista gli fossero di qualche utilità. Né si può sostenere seriamente che avesse bisogno di *Teologia politica* per giustificare il suo regime (anche se, tecnicamente, fu uno stato di eccezione durato dodici anni): la tesi schmittiana sulla sovranità non fu mai accolta dall'ideologia ufficiale, per la quale a fondamento del nazionalsocialismo non c'era l'eccezione, ma la *normalità* del rapporto organico tra *Volk* e *Führer* (cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 840-863). Quanto ai tentativi di Schmitt di pensare il nuovo ordine in termini giuridici (*Stato, movimento, popolo*), furono respinti anch'essi dai teorici nazisti perché considerati non sufficientemente *völkisch* (cfr. J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 261-263). In qualità di giurista, Schmitt offrì la propria consulenza tecnica al governo di Hitler dal marzo del 1933 (in particolare lavorando alla stesura della legge che cancellava l'autonomia dei *Länder* in nome della *Gleichschaltung*) e i nazisti gli riservarono una buona accoglienza quando scelse di mettersi al loro servizio, perché l'appoggio di un intellettuale prestigioso poteva indubbiamente puntellare la credibilità del regime (cfr. *ivi*, pp. 237, 243-246); ma di fatto la sua funzione nel sistema di potere nazista fu decorativa e la sua influenza sul *Führer* fu nulla. Ciononostante, spesso i luoghi comuni sopravvivono ostinatamente alla loro confutazione: qualcuno scrive ancora, con una certa noncuranza dell'evidenza storica, che «il professor Schmitt rivestì il ruolo di principale filosofo del diritto nazista all'Università di Berlino fino al 1945. Permise che la dittatura hitleriana fosse sancita dall'autorità della legge. Ridusse in cenere la democrazia e al suo posto lasciò sorgere,

parole di Schmitt hanno rilevanza per quanto riguarda il giudizio morale sulla persona, ma non determinarono il corso degli eventi: se anche fossero state radicalmente diverse, non avrebbero modificato la storia.<sup>19</sup>

Tra i molti luoghi comuni liquidati dalla ricerca di Bendersky, c'è quello secondo cui Schmitt avrebbe ispirato la politica espansionista del Terzo Reich. È un'idea che ha le sue origini in una conferenza tenuta a Kiel il 1° aprile 1939, in cui fu presentata per la prima volta l'idea di *Großraum*. Erano trascorsi pochi mesi dalle annessioni di Austria e Boemia, la politica estera del Terzo Reich era un tema caldo in Europa, e le teorie schmittiane (a metà strada fra geopolitica e diritto internazionale) ottennero una notevole risonanza sulla stampa, sia in Germania sia all'estero. In Gran Bretagna, il «Times» e il «Daily Mail» presentarono Schmitt come «uomo chiave» della politica del Führer,<sup>20</sup> anche se dal 1936 era stato relegato ai margini della vita pubblica. La politica estera nazista era quella presentata già nel *Mein Kampf*, e il suo principio ispiratore era la dottrina del *Lebensraum* («spazio vitale», che a differenza del *Großraum* aveva un fondamento biologico e prevedeva la conquista di terre da destinare alla *ricolonizzazione* tedesca) elaborata da personaggi come Alfred Rosenberg. Il concetto schmittiano di *Großraum* fu criticato per la sua eccessiva astrattezza da teorici di punta del regime come Werner Daitz, Werner Best e Reinhard Höhn, i quali se ne appropriarono e lo trasformarono per

---

come una fenice nera, la tirannia» (Y. Sherratt, *Hitler's Philosophers*, Yale University Press, New Haven-London 2013, tr. it. *I filosofi di Hitler*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 112).

19 È della stessa idea Arendt: «quanto ai membri dell'*élite* che in un periodo o nell'altro si sono lasciati sedurre dai movimenti totalitari e che talvolta, a causa delle loro eccezionali capacità, sono stati persino accusati di aver ispirato l'apparizione infernale, bisogna dire per equità che quanto questi uomini disperati del XX secolo hanno fatto od omesso di fare non ha avuto alcuna influenza sul totalitarismo, benché abbia svolto un certo ruolo nei fortunati tentativi da esso compiuti all'inizio per indurre il mondo esterno a prendere le sue dottrine sul serio. Una volta al potere, i movimenti si sono scrollati di dosso questo gruppo di simpatizzanti ancor prima di passare alla loro attività criminosa su vasta scala» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 469).

20 Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di Reich*, cit.; J. Kaiser, *Europäisches Großraumdenken. Die Steigerung geschichtlicher Größen als Rechtsproblem*, in H. Barion, E. Böckenförde, E. Forsthoff, W. Weber (a cura di), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin 1968, vol. II, pp. 538-543; a proposito dell'eco della teoria del *Großraum* in America, cfr. C. Kruszewski, *International Affairs: Germany's Lebensraum*, «The American Political Science Review», vol. XXXIV, n. 5, 1940. Per un inquadramento della *Großraumtheorie* all'interno del suo contesto storico, e della sua parentela con la geopolitica, cfr. P. P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum*, cit., pp. 188-202; M. Losano, *La geopolitica nazionalsocialista e il diritto internazionale dei «Grandi spazi»*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», vol. XXXV, n. 1, 2005.

adattarlo alla visione di un nuovo ordine *razziale* europeo. Da parte sua, Schmitt si tenne alla larga da dispute che potessero evidenziare lo scarto fra le sue tesi e quelle dei suoi colleghi, ma l'eco della conferenza di Kiel sulla stampa estera non si spense: nel 1947, a Norimberga, Robert Kempner l'avrebbe interrogato chiedendogli conto della sua «partecipazione diretta o indiretta alla pianificazione di guerre di aggressione, crimini di guerra e crimini contro l'umanità», e definendolo «il giurista-capo, uno dei più importanti giuristi del Terzo Reich»<sup>21</sup> (il procedimento fu archiviato per mancanza di elementi sufficienti a un'incriminazione). C'è questo fraintendimento alla base dell'autoidentificazione di Schmitt con il Benito Cereno di Melville (il capitano spagnolo che è stato fatto prigioniero dagli schiavi ammutinati, ma che agli occhi dell'americano Amasa Delano è ancora al comando): un parallelo non del tutto ingiustificato anche se, diversamente da Benito Cereno, Schmitt non tentò mai di abbandonare la nave.<sup>22</sup>

### 2.1. Liaisons dangereuses: *Schmitt e gli orfani di Marx*

I lavori di Schwab e Bendersky aprono un sentiero, che negli anni Novanta sarà diventato ormai una strada. Tra questi due momenti, un ruolo chiave viene giocato dalla rivista «Telos», che dedica ampio spazio a Schmitt a partire dalla fine degli anni Ottanta: la sua iniziativa rappresenta indubbiamente il caso più originale e interessante nella storia della ricezione americana del pensiero dell'ex *Kronjurist*. «Telos» nasce nel 1968 come rivista dei dottorandi della State University of New York a Buffalo (NY),<sup>23</sup> schierandosi politicamente nel campo della *New Left* ma con l'intento di ridiscuterne criticamente le basi teoriche. I suoi redattori sono un manipolo di studiosi di varia provenienza, per lo più privi di posizioni accademiche,

---

21 Cfr. J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 301-305. Le citazioni di Kempner si trovano in C. Schmitt, *Risposte a Norimberga*, cit., pp. 63, 66.

22 Cfr. J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 305-306. Per una critica dei lavori di Schwab e Bendersky, interpretati come «denazificazione preventiva», cfr. D. Haselbach, *Die Wandlung zum Liberalen. Zur gegenwärtigen Schmitt-Diskussion in den USA*, in K. Hansen, H. Lietzmann (a cura di), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leske und Budrich, Bocholt 1988, in particolare pp. 120-129.

23 Per una ricostruzione della storia della rivista, cfr. J. Fekete, *Telos at 50*, «Telos», n. 50, 1981; P. Piccone, *20 Years of Telos*, «Telos», n. 75, 1988; T. Luke, *Toward a North American Critical Theory*, «Telos», n. 101, 1994.

formatisi intellettualmente negli anni Sessanta, con un retroterra culturale di «orizzonti utopistici, rivolta antiburocratica, fluidità delle relazioni sociali e quotidiane, stili di vita mutevoli».<sup>24</sup> Pur essendo tutt'altro che un blocco monolitico, la rivista riceve una forte impronta dagli orientamenti del suo fondatore Paul Piccone, principale protagonista (insieme al già citato Ulmen) del recupero di Schmitt. L'estraneità (o quanto meno la marginalità) rispetto al mondo universitario sarà uno dei tratti distintivi di «Telos», in termini sia contenutistici sia formali: l'ostilità verso l'«establishment» si traduce in un'autonomia più ampia rispetto alla media delle pubblicazioni scientifiche, e in uno stile molto meno attento al *bon ton* istituzionale e al *politically correct*. È anche a questa spiccata tendenza alla provocazione e all'anticoformismo, che si deve la sorprendente “apertura” a Schmitt.

In una prima fase, approssimativamente tra il 1968 e il 1975, «Telos» si pone l'obiettivo di rivitalizzare la filosofia americana riscattandola dal «pavido conformismo» della tradizione pragmatista, e a questo scopo si autoimpone una sorta di «esilio nella filosofia continentale»:<sup>25</sup> per sviluppare una teoria critica si rivolge ad autori pressoché ignorati negli Stati Uniti, diventandovi il principale veicolo di importazione del dibattito europeo. È grazie a «Telos» che vengono conosciuti oltreoceano Lukács, Korsch, Gramsci, Althusser, Sartre, Deleuze, Foucault, Baudrillard, Lyotard... Il progetto di una nuova teoria critica conduce inevitabilmente a fare i conti con l'eredità della Scuola di Francoforte, con cui si instaura un rapporto conflittuale: le analisi proposte dalla prima generazione vengono liquidate come «tragedia» al momento della formulazione e «farsa» al momento del riciclo negli anni Sessanta, «la dialettica negativa e la teoria estetica» di Adorno sono «al massimo interessanti esercizi filosofici con implicazioni politiche ridicole». Nel complesso, «*Telos* trattò la Teoria critica grosso modo nello stesso modo in cui Adorno aveva trattato la civiltà americana e la cultura moderna in *Minima Moralia*: come un cumulo di macerie culturali utili, al massimo, per qualche futura ricostruzione teorica, così come le rovine romane per anni fornirono materiale da costruzione per edificare case durante il Medioevo».<sup>26</sup> Non è più tenero il giudizio

---

24 J. Fekete, *Telos at 50*, cit., p. 163 (traduzione mia).

25 P. Piccone, *20 Years of Telos*, p. 4 (traduzione mia); cfr. J. Fekete, *Telos at 50*, cit., pp. 164-165.

26 P. Piccone, *From the New Left to the New Populism*, «Telos», n. 101, 1994, p. 179 (traduzione

nei confronti della seconda generazione, un passaggio dalla padella di Adorno alla brace di Habermas: «la Teoria critica oggi è stretta fra la paralisi politica risultante dall'incapacità della prima generazione di pensatori di trascendere antinomie ben note, e il regresso a un semplicistico conformismo liberale causato dalla intossicazione [*pollution*] della teoria della comunicazione», definita «una nuova, sorprendentemente debole, versione dell'ideologia liberale», o ancora «una specie di filosofia analitica inglese con l'accento tedesco».<sup>27</sup> Una possibile via d'uscita è individuata nella rifondazione fenomenologica del marxismo, che applica l'armamentario concettuale di Husserl «non nel modo conformista che è stato commercializzato negli USA dagli ordinari [*run-of-the-mill*] fenomenologi di professione, cioè come “scienza rigorosa” i cui testi principali sono le insopportabilmente noiose *Ricerche logiche* e il primo volume delle *Idee*», bensì nell'opera di ricostruzione e difesa della soggettività contro ogni riduzione oggettivistica: lì si può trovare una base filosofica a quella «*praxis* che il giovane Marx prefigurava nei *Manoscritti del 1844*»,<sup>28</sup> e un rimedio contro le tendenze totalitarie radicate non soltanto nel marxismo, ma nella stessa dialettica hegeliana che ne è la matrice.

Nella seconda fase della sua storia, la posizione di «Telos» rispetto al marxismo occidentale è espressa da metafore tratte dall'ambito tanatologico-funerario: «dobbiamo smetterla di dare la colpa a Kautsky, Engels, Lenin o Stalin per il “marxismo”, nel tentativo di iniettare formaldeide in un cadavere teoretico che, dopotutto, è morto di morte naturale».<sup>29</sup> «*Telos* ha ormai riesumato il cadavere del marxismo, eseguito le sue autopsie teoriche, individuato un gran numero di possibili cause del decesso, e ha quindi assolto la sua funzione storica “di tributare al marxismo una degna sepoltura”».<sup>30</sup> «Benché fosse stata assassinata dagli stalinisti e dagli anticomunisti durante la Guerra fredda, come in qualche racconto giallo di

---

mia). Cfr. Id., *From Tragedy to Farce: The Return of Critical Theory*, «New German Critique», n. 7, 1976.

27 P. Piccone, G. Ulmen, *Introduction to Carl Schmitt*, «Telos», n. 72, 1987, p. 3; P. Piccone, *20 Years of Telos*, cit., p. 20; “*Schmitt's 'Testament' and the Future of Europe*”: *Four Exchanges*, «Telos», n. 85, 1990, p. 114 (traduzioni mie).

28 P. Piccone, *20 Years of Telos*, cit., pp. 9, 11 (traduzione mia). Cfr. anche J. Fekete, *Telos at 50*, cit., p. 166; P. Piccone, *From the New Left*, cit., pp. 180-183.

29 *Internal Polemics*, «Telos», n. 31, 1977, p. 181 (traduzione mia).

30 J. Fekete, *Telos at 50*, cit., p. 166 (traduzione mia).

Agatha Christie, la vittima risultò essere morta molto prima che si commettesse il crimine: il marxismo era defunto di fatto almeno fin dal dibattito Bernstein all'inizio del secolo».<sup>31</sup> Agli esami autoptici sul cadavere di Marx fa seguito, nel corso degli anni Settanta, la disintegrazione della stessa *New Left* americana, «autodistruttasi nel marxismo-leninismo, evaporata nella cultura della droga o riunitasi all'ala sinistra dell'establishment liberale». Tentare nuove strade, a questo punto, è inevitabile: «presto o tardi gli “orfani politici” devono smettere di cercare i genitori morti».<sup>32</sup> Concluso l'esilio nella teoria europea,<sup>33</sup> gli sforzi si concentrano sull'elaborazione di una teoria critica specificamente americana, radicata in quella identità sociale e culturale che Adorno e Horkheimer rifiutarono *in toto*, senza tentare di comprenderla. È questo lo sfondo su cui si colloca la scoperta di Schmitt, il quale «fornì una critica radicale del liberalismo e dello Stato moderno, insieme a una prospettiva geopolitica e giuridica che il marxismo e la Teoria critica post-adorniana [...] non riuscirono mai a sviluppare».<sup>34</sup>

Il primo atto del confronto sistematico di «Telos» con Schmitt è proprio il dibattito intorno alla sua presunta influenza sulla Scuola di Francoforte: al tema è dedicata un'ampia sezione del numero 71 (primavera 1987), aperta da un contributo di Kennedy che ricostruisce la ricezione del pensiero schmittiano da parte di Benjamin, Kirchheimer, Neumann e Habermas. Nello stesso numero sono ospitate tre risposte piuttosto veementi, in cui la tesi dell'autrice viene accolta come la profanazione di un tempio.<sup>35</sup> Più che discutere spassionatamente la sua

31 P. Piccone, *The Tribulations of Left Social Criticism: Reply to Palti*, «Telos», n. 107, 1996, p. 158 (traduzione mia).

32 Id., *From the New Left*, cit., p. 183 (traduzione mia).

33 Cfr. Id., *Introduction*, «Telos», n. 31, 1977, p. 4.

34 Id., *From the New Left*, cit., pp. 186-187 (traduzione mia).

35 Cfr. E. Kennedy, *Schmitt e la Scuola di Francoforte*, cit.; M. Jay, *Reconciling the Irreconcilable? A Rejoinder to Kennedy*, «Telos», n. 71, 1987; A. Söllner, *Beyond Carl Schmitt: Political Theory in the Frankfurt School*, *ivi*; U. K. Preuss, *The Critique of German Liberalism: A Reply to Kennedy*, *ivi*; E. Kennedy, *Carl Schmitt and the Frankfurt School: A Rejoinder*, «Telos», n. 73, 1987. Per un bilancio critico della disputa suscitata da quest'articolo, cfr. ad esempio D. Haselbach, *Die Wandlung zum Liberalen*, cit., pp. 129-131; C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 567-569, n. 51; G. Balakrishnan, *The Enemy*, cit., pp. 280-281, n. 5; J. Bendersky, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib*, cit., pp. 45-47. A proposito dell'influenza schmittiana su Kirchheimer e Neumann, cfr. anche W. Scheuerman, *Between Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*, MIT Press, Cambridge, MA 1994. Le obiezioni alla tesi di Kennedy sarebbero state più efficaci se si fossero limitate all'osservazione che la «comune avversione nei confronti del liberalismo, unitamente allo scetticismo verso la democrazia liberale» (E. Kennedy, *Schmitt e la Scuola di*



interpretazione, i critici di Kennedy assumono l'atteggiamento di difensori della Scuola di Francoforte: «les extrêmes ne se touchent pas»,<sup>36</sup> gli opposti non si toccano perché *non devono* toccarsi. Visto il modo in cui «Telos» affronta i padri nobili della Teoria critica, si può immaginare che l'intenzione fosse precisamente quella di dissolvere quanto restava di un'aura di sacralità, sottolineando che Adorno e Horkheimer non sono stati i primi né gli unici a formulare un'analisi di ampio respiro delle contraddizioni della modernità; lo stesso ha fatto un giurista conservatore di dubbia reputazione e – *incredibile dictu* – con risultati migliori perché, diversamente da loro, ha saputo articolare un'autentica teoria politica.<sup>37</sup> Che quest'ultima sia

---

*Francoforte*, cit., p. 28) sono il risultato di posizioni e metodi molto diversi (la Teoria critica si iscrive nel solco della dialettica hegel-marxista, Schmitt rielabora il paradigma hobbesiano come discorso teologico-politico). Le repliche apparse sul numero 71 di «Telos» sembrano invece più appassionate che lucide – come se non si discutesse di un'ipotesi interpretativa nell'ambito della storia delle idee, ma di un proditorio tentativo di «infangare la reputazione della Scuola di Francoforte» (M. Jay, *Reconciling the Irreconcilable?*, cit., p. 72, traduzione mia) – e propongono ricostruzioni alquanto imprecise del pensiero schmittiano. Nella replica alle repliche, Kennedy riduce la sua tesi (almeno per quanto riguarda l'aspetto storiografico; non entro nel merito della sua convinzione che criticare le debolezze strutturali della democrazia liberale equivalga a distruggerla) alla semplice constatazione che «c'è stata una ricezione della teoria costituzionale di Schmitt da parte della Scuola di Francoforte. Il principale tramite fra la teoria giuridica di Schmitt e quella tradizione fu Kirchheimer, ma prove di un'influenza schmittiana si possono trovare anche in Neumann e Benjamin nella prima generazione; in Habermas nella successiva» (E. Kennedy, *Carl Schmitt and the Frankfurt School: A Rejoinder*, cit., p. 101, traduzione mia). Una tesi sostanzialmente corretta, anche se formulata in modo troppo pretenzioso: parlare di influenza *sulla Scuola di Francoforte* è eccessivo, dal momento che questa influenza si limita a figure marginali per quanto riguarda la prima generazione, e a una convergenza occasionale nel caso di Habermas (che poi svilupperà la sua versione della Teoria critica in direzione diametralmente opposta rispetto a Schmitt). Riformulata in termini più rigorosi, *sine ira et studio*, la ricostruzione di Kennedy ci dice quello che oggi nessuno potrebbe ragionevolmente negare: che Kirchheimer, Neumann e Benjamin hanno letto e apprezzato Schmitt (come la grande maggioranza degli intellettuali tedeschi nel periodo di Weimar) rielaborandone alcuni concetti, e che altrettanto ha fatto il giovane Habermas; tutti e quattro hanno poi orientato le proprie riflessioni in direzioni diverse, ripudiando i vecchi debiti intellettuali nei confronti di un pensatore compromesso (debiti che ad Adorno dovevano sembrare imbarazzanti dal momento che, curando l'edizione degli scritti di Benjamin, si premurò di far “sparire” la lettera di quest'ultimo a Schmitt; cfr. J. Taubes, *In divergente accordo*, cit., pp. 36-40). Quanto alla Teoria critica, è fondamentalmente legata agli autori di punta della Scuola di Francoforte (tra cui non si possono annoverare né Kirchheimer, né Neumann, né Benjamin) e non si può considerare dipendente da Schmitt, benché ne condivida alcuni obiettivi polemici (la tradizione illuministico-liberale e la ragione strumentale). In definitiva, si può forse sottoscrivere il commento icastico di Jan-Werner Müller (*A Dangerous Mind*, cit., p. 195), che riassume l'intera polemica con le parole di Shakespeare: «much ado about nothing».

36 M. Jay, D. Georges, *Les Extrêmes ne se touchent pas. Eine Erwiderung auf Ellen Kennedy: Carl Schmitt und die Frankfurter Schule*, «Geschichte und Gesellschaft», vol. XIII, n. 4, 1987.

37 Cfr. P. Piccone, G. Ulmen, *Introduction to Carl Schmitt*, cit., p. 3. La lettura di Schmitt è considerata funzionale alla «ricostruzione di una teoria critica libera dal piatto conformismo della teoria della comunicazione di Habermas e dal *cul de sac* filosofico-politico di Adorno»

strutturalmente impossibile per il marxismo, è uno dei punti di partenza del tentativo di rifondazione di una teoria critica. Nella concezione materialistica della storia, il politico non è un ambito autonomo ma piuttosto l'epifenomeno di dinamiche economiche, e lo Stato ha un carattere meramente strumentale, essendo l'apparato tecnico-legale attraverso cui la classe dominante esercita il proprio dominio. L'obiettivo non può dunque essere la riforma, bensì l'*abolizione* dello Stato.<sup>38</sup> Rispetto a questa prospettiva, il progetto di «Telos» – «buttare via l'albatros teorico marxista»<sup>39</sup> (come scrive Piccone richiamando l'*Ancient Mariner* di Coleridge) per riesumare Schmitt – costituisce un autentico ribaltamento paradigmatico: se Marx aveva ridotto la politica alla facciata che copre la sottostante struttura economica, Schmitt ha compiuto il movimento contrario, mostrando come siano le relazioni economiche a dissimulare il proprio carattere politico.

## 2.2. Dalla New Left alla Nouvelle Droite

Una volta completata la *pars destruens*, e dopo aver introdotto i suoi lettori al pensiero di Schmitt, «Telos» inizia a definire positivamente la sua proposta teorico-politica all'inizio degli anni Novanta, in coincidenza con il collasso del socialismo reale. Nella primavera del 1990 viene pubblicata la traduzione de *La condizione della scienza giuridica europea*, che Piccone e Ulmen paragonano a *La crisi delle scienze europee* di Husserl, a *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer e a *La questione della tecnica* di Heidegger: quattro tentativi di «risalire alle radici della cultura occidentale per rifondare un progetto che è deragliato e minaccia sempre più di autodistruggersi. Questo progetto fu sovvertito dal naturalismo per Husserl, dal positivismo giuridico per Schmitt, dalla tecnica per Heidegger, e dalla logica dell'identità per Adorno – tutti caratteri complementari dello stesso fenomeno della

---

(“Schmitt's 'Testament' and the Future of Europe”: *Four Exchanges*, cit., p. 109, traduzione mia). Nelle parole di un altro redattore di «Telos», se la prima generazione della Scuola di Francoforte ottenne qualche successo teorico con la sua diagnosi della modernità, questo comportò comunque un fallimento politico, culminante nel ritiro nell'estetica e nell'esoterismo filosofico dell'ultimo periodo (cfr. T. Luke, *Toward a North American Critical Theory*, cit., p. 101).

38 Cfr. N. Bobbio, *Is There a Marxist Theory of the State?*, «Telos», n. 35, 1978, in particolare pp. 15-16; P. Piccone, *The Tribulations of Left Social Criticism*, cit., p. 157.

39 *Internal Polemics*, cit., pp. 180-181 (traduzione mia).

reificazione, inestricabilmente collegato all'ideologia dell'Illuminismo, alla modernità, e oggi radicato nella struttura stessa della società capitalistica». Ma mentre le «critiche presumibilmente più radicali» di Heidegger e Adorno «cercano di superare la crisi cancellando l'intero progetto», la «rifondazione da parte di Husserl e Schmitt della scienza europea e della giurisprudenza promettono di ridefinire l'identità europea al di là delle sue patologie illuministiche e di rivitalizzare così la cultura occidentale». <sup>40</sup> Sono gli anni cruciali dell'integrazione europea, a cui «Telos» guarda con interesse, rievocando proprio l'idea schmittiana di un'Europa politicamente e spiritualmente contrapposta ai modelli occidentale-liberale e orientale-socialista: <sup>41</sup> i concetti chiave del modello alternativo sono il *federalismo* e il *populismo*, pilastri di una radicale rigenerazione democratica.

L'ostilità verso la tradizione marxista è superata forse soltanto da quella verso la sinistra *liberal*, le cui politiche (a partire dal *New Deal* di Roosevelt) hanno determinato la degenerazione degli USA in uno Stato burocratico centralizzato. A dispetto della composizione eterogenea della sua redazione, «la rivista rimane coerente. Mai convinta che lo Stato sia giusto o razionale, *Telos* è stata fortemente antistatalista». <sup>42</sup> Con la fine della Guerra fredda, la crisi dello Stato moderno è giunta alla fase terminale, per l'«esaurimento di quel che resta dei meccanismi di legittimazione degli Stati-nazione sovrani, ormai troppo piccoli per affrontare l'impatto destabilizzante della globalizzazione economica e culturale, e troppo grandi per gestire i crescenti problemi interni». <sup>43</sup> Così com'è inteso da Piccone e Ulmen, il federalismo non è semplicemente un'articolazione dell'apparato amministrativo dello Stato, ma il principio politico fondamentale che può spezzare il circolo vizioso di espansione burocratica e contrazione della democrazia: poiché quest'ultima comporta la partecipazione diretta dei cittadini alla vita pubblica, può essere garantita soltanto

---

40 P. Piccone, G. Ulmen, *Schmitt's "Testament" and the Future of Europe*, «Telos», n. 83, 1990, pp. 23-25 (traduzione mia).

41 Cfr. «*Schmitt's 'Testament' and the Future of Europe*»: *Four Exchanges*, cit., pp. 138-142; G. Ulmen, *Schmitt and Federalism: Introduction to "The Constitutional Theory of Federation"*, «Telos», n. 91, 1992.

42 T. Luke, *Toward a North American Critical Theory*, cit., p. 106. Cfr. anche *ivi*, p. 105, dove i suoi redattori sono definiti «ancora più sospettosi nei confronti dello Stato sociale rispetto a molti conservatori» (traduzioni mie).

43 P. Piccone, *Postmodern Populism*, «Telos», n. 103, 1995, p. 68 (traduzione mia). Cfr. P. Piccone, G. Ulmen, *Re-Thinking Federalism*, «Telos», n. 100, 1994, p. 3.

da un sistema basato su «unità abbastanza piccole da consentire una democrazia partecipativa».<sup>44</sup> Il nuovo federalismo dovrebbe coniugare il meglio di due tradizioni: quella americana delle *townships* come comunità capaci di autogoverno (sotto forma di democrazia diretta) e quella della giurisprudenza europea che, ricollegandosi allo *jus commune* di derivazione romana, rappresentava un punto di equilibrio fra la parte e l'intero (integrando in un ordinamento universale un gran numero di comunità particolari, ma senza intaccarne l'autonomia).<sup>45</sup> Il «nuovo federalismo» o «federalismo postmoderno» (così chiamato per distinguerlo dallo pseudofederalismo, come quello statunitense snaturato dal *Welfare State*), oltre ad invertire la gerarchia tra i poteri locali e quello centrale, è la risposta concreta alla tendenza uniformante che Adorno aveva correttamente diagnosticato, senza tuttavia riuscire a immaginare possibili contromisure: la riduzione all'identico si contrasta preservando la differenza, e la differenza sopravvive solo nel mantenimento di molteplici «comunità organiche», tenute insieme da vincoli di solidarietà autentica e non da obblighi burocratici.<sup>46</sup> Diversamente dall'etica liberale, per sua natura universalista e “totalitaria” (nel senso adorniano del termine), «il federalismo postmoderno non assume né cerca di istituzionalizzare alcun particolare sistema di valori. Il suo obiettivo ultimo [...] è proteggere la diversità, compresa [...] come una reale eterogeneità assiologica».<sup>47</sup> «Una federazione non unifica società differenti: semplicemente le federa, cioè esige che si comportino conformemente agli obblighi contrattuali definiti nella costituzione federale».<sup>48</sup>

L'altro elemento della proposta teorica di «Telos» è il populismo, anch'esso definito «nuovo» o «postmoderno» per sottolineare la differenza rispetto alle sue manifestazioni novecentesche. La fonte più prossima da cui Piccone e Ulmen traggono ispirazione è Christopher Lasch, ma i precursori del populismo postmoderno vengono individuati nella dialettica dell'Illuminismo di Adorno (almeno

---

44 “Schmitt's 'Testament' and the Future of Europe”: *Four Exchanges*, cit., p. 118 (traduzione mia).

45 Cfr. *ivi*, pp. 112-115.

46 Cfr. P. Piccone, G. Ulmen, *Federalism in the Age of Postmodernity: Rejoinder to Hueglin and diZerega*, «Telos», n. 102, 1995, pp. 168-170; P. Piccone, G. Ulmen, *Populism and the New Politics*, «Telos», n. 103, 1995, p.4; P. Piccone, *Postmodern Populism*, cit., p. 55.

47 *Ivi*, p. 172 (traduzione mia)

48 *Ivi*, p. 175 (traduzione mia).

in quello che se ne può salvare), nella fenomenologia di Husserl, nell'idea schmittiana di giurisprudenza europea e nel pragmatismo di Dewey.<sup>49</sup> In sintesi, a differenza delle sue manifestazioni storiche – da Napoleone III ai fascismi – il nuovo populismo non è un sistema cesaristico in cui il governo autoritario si legittima con l'appello al popolo, quanto piuttosto una democrazia radicale in cui il potere procede dal basso verso l'alto, «un movimento *di gente comune* [grass roots movement] o una domanda *positiva* di democrazia diretta».<sup>50</sup> La forza che esso oppone alla logica uniformante della ragione strumentale è quella delle comunità organiche: la dialettica dell'Illuminismo è stata più devastante nell'Oriente comunista piuttosto che nell'Occidente liberale proprio perché in quest'ultimo ha incontrato la resistenza ostinata da parte di forme di convivenza tradizionale.<sup>51</sup> Probabilmente influenzato dalle idiosincrasie dei suoi teorici principali, *outsiders* rispetto al mondo accademico, il populismo è anti-intellettuale nel senso di opporsi all'egemonia della «New Class», l'élite che nella società contemporanea ipercomplessa utilizza il proprio capitale culturale per assicurarsi posizioni di privilegio, e svuota la liberaldemocrazia della sua sostanza democratica trasformandola in una sorta di oligarchia tecnocratica.<sup>52</sup> Contro di essa, il populismo rivendica il diritto e la capacità di autodeterminazione delle persone comuni, «quella che Goethe [...] identificò come la gente semplice che vive e lavora in comunità organiche, come individui autonomi responsabili [*in charge*] delle proprie vite e responsabili [*accountable*] dei loro compagni».<sup>53</sup>

In questo contesto, l'appropriazione di Schmitt – che non è mai stato né populista né federalista – è ovviamente selettiva e molto disinvolta. Si è già detto dell'idea di giurisprudenza europea, che Piccone e Ulmen vedono come possibile base su cui edificare un ordinamento federale europeo, con una pluralità di entità locali autonome tenute insieme da un quadro normativo comune. Altri punti di convergenza con la proposta di «Telos» vengono individuati nella teoria degli

---

49 Cfr. C. Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*, Norton & Co., New York 1991, tr. it. *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano 1992; P. Piccone, *From the New Left to the New Populism*, cit., pp. 186-187; P. Piccone, *Postmodern Populism*, cit., pp. 57-60.

50 P. Piccone, G. Ulmen, *Populism and the New Politics*, cit., p. 6 (traduzione mia).

51 Cfr. P. Piccone, *From the New Left to the New Populism*, cit., p. 177.

52 Cfr. J. Raventos, *From the New Left to Postmodern Populism: An Interview with Paul Piccone*, «Telos», n. 122, 2002, pp. 142-44, 147; P. Piccone, *Postmodern Populism*, cit., p. 75.

53 P. Piccone, G. Ulmen, *Populism and the New Politics*, cit., p. 4 (traduzione mia).

ordinamenti concreti, letta come una critica comunitarista del liberalismo, per cui «istituzioni, tradizioni e costumi sono in definitiva gli inevitabili punti di riferimento per tutti i tipi di sistemi giuridici e di regimi politici».<sup>54</sup> Con le sue penetranti analisi del processo di spoliticizzazioni e neutralizzazioni, culminato nel normativismo giuridico, Schmitt fornisce un resoconto alternativo della storia moderna e una critica paradigmatica dell'ideologia della *New Class*.<sup>55</sup> Per quanto riguarda la teoria politica in senso stretto, Piccone e Ulmen guardano con particolare interesse all'ultima figura schmittiana del politico, il «partigiano», che lottando in difesa del proprio territorio si pone come ultimo difensore della tradizione, del particolarismo e dei legami «organici» concreti (con il suolo e con la comunità), contro la tendenza uniformante dell'imperialismo: egli è il paradigma del populista che resiste all'astratto universalismo e alla sua tendenza a sopprimere la differenza.<sup>56</sup>

Presentandosi come originale mescolanza di istanze comunitarie, libertarie e democratiche, di suggestioni rivoluzionarie e conservatrici, il populismo postmoderno di Piccone e Ulmen si sottrae alla dicotomia destra-sinistra per riconciliare quel che considera il meglio dell'una e dell'altra tradizione politica: una destra depurata dall'ideologia borghese incontra una sinistra sgravata dalle tendenze uniformanti e autoritarie del socialismo.<sup>57</sup> Questa vocazione sincretistica si traduce nella valutazione positiva di formazioni politiche molto lontane da quella che era stata l'ispirazione originaria di «Telos» al momento della nascita: «radicato specificamente nell'esperienza americana coloniale e rivoluzionaria, questo populismo federalista [...] risulta molto vicino ad alcune provocatorie nuove tendenze del pensiero continentale contemporaneo come, ad esempio, la Nuova Destra francese, le proposte costituzionali di Gianfranco Miglio, etc.».<sup>58</sup> Agli inizi degli anni Novanta, Miglio è – oltre che uno dei protagonisti della ricezione italiana del pensiero di Schmitt – l'ideologo della Lega Nord, movimento in cui «Telos» vede

---

54 P. Piccone, *Postmodern Populism*, cit., pp. 66-67 (traduzione mia). Cfr. anche *ivi*, p. 76, n. 65; Id., *The Tribulations of Left Social Criticism*, cit., p.149, nn. 17-18.

55 Cfr. Id., *The Tribulations of Left Social Criticism*, cit., pp. 160-161.

56 Cfr. P. Piccone, G. Ulmen, *Populism and the New Politics*, cit., p. 7; P. Piccone, *Postmodern Populism*, cit., pp. 70-72.

57 Cfr. P. Piccone, *Postmodern Populism*, cit., pp. 79, 84.

58 Id., *From the New Left to the New Populism*, cit., p. 188 (traduzione mia).

una manifestazione esemplare della sua stessa proposta populista e federalista.<sup>59</sup> Nel 1994 si può considerare compiuta (non senza una certa sofferenza da parte di collaboratori e membri della redazione che, come ho già detto, non è mai compatta nel seguire la linea di Piccone e Ulmen<sup>60</sup>) una traiettoria che ben pochi avrebbero potuto immaginare al momento della fondazione della rivista nel 1968: in termini di orientamento politico, dai margini della *New Left* americana alle espressioni della nuova destra populista europea; sotto l'aspetto teorico, dal marxismo occidentale al pensiero conservatore. Da Adorno e Horkheimer a Miglio e de Benoist, passando per Schmitt.

### 2.3. Les extrêmes se touchent: lo strano destino dello Schmitt americano

«Chi avrebbe mai pensato che *Telos* sarebbe diventato il punto d'incontro della destra e della sinistra contro il centro? Il numero dedicato a Carl Schmitt è un evento triste nella storia di *Telos*». <sup>61</sup> Queste parole di Jeffrey Herf sintetizzano bene lo sconcerto con cui veniva accolta, nell'estate del 1987, l'inattesa apertura a un malfamato autore conservatore. «*Telos* una volta pubblicava articoli sulla rivoluzione, la dialettica, il feticismo della merce, la liberazione, l'alienazione e il capitalismo monopolistico. Ora pubblica articoli sul federalismo, il populismo, Carl Schmitt e le sfumature interne al conservatorismo», <sup>62</sup> scriverà anni dopo Robert D'Amico. Ma anche il rifiuto di una cartografia politica giudicata ormai inservibile fa parte di un progetto teorico ben preciso. «Queste vecchie categorie non hanno più

---

59 Al leghismo italiano viene dedicata una sezione speciale della rivista nel numero invernale del 1991/92: cfr. in particolare i giudizi sulla Lega Nord in P. Piccone, *Federal Populism in Italy*, «*Telos*», n. 90, 1991. Con Miglio il rapporto è dialettico, di apprezzamento ma con momenti di divergenza sia nella lettura di Schmitt, sia nella concezione del federalismo (cfr. G. Miglio, *The Cultural Roots of the Federal Revolution*, «*Telos*», n. 97, 1993; A. Campi, *Gianfranco Miglio's Challenge*, «*Telos*», n. 100, 1994; G. Miglio, *Beyond Schmitt*, *ivi*; G. Ulmen, *Beyond Schmitt? Reply to Miglio*, *ivi*; P. Piccone, *The Antinomies of Miglio's Neo-Federalism*, *ivi*). Alla *Nouvelle Droite*, e in particolare ad Alain de Benoist, è dedicato un numero doppio alla fine del 1993: cfr. in particolare P. Piccone, *Confronting the French New Right: Old Prejudices or a New Political Paradigm?*, «*Telos*», nn. 98-99, 1993; P. Taguieff, *From Race to Culture: The New Right's View of European Identity*, *ivi*; P. Gottfried, *Alain de Benoist's Anti-Americanism*, *ivi*.

60 Cfr. R. D'Amico, *What was Telos All About?*, «*Telos*», n. 101, 1994; E. Palti, *Is There a Telos Right?*, «*Telos*», n. 107, 1996.

61 J. Herf, P. Piccone, G. Ulmen, *Reading and Misreading Schmitt*, cit., p. 133 (traduzione mia).

62 R. D'Amico, *What was Telos All About?*, cit., p. 97 (traduzione mia).

molto senso: sono diventati due fantasmi ideologici che oscurano piuttosto che chiarire la realtà politica effettiva». <sup>63</sup> I cadaveri dei concetti classici di “destra” e “sinistra” trovano posto (accanto ai vari Marx, Lukács, Adorno, Horkheimer... fino al *Welfare State* e alla *New Left*) in quella specie di obitorio teorico che «Telos» si lascia alle spalle.

Non è qui necessario tentare un bilancio complessivo del populismo postmoderno, i cui pregi e difetti ciascuno può valutare da sé, anche a partire dagli accesi dibattiti ospitati negli anni da «Telos». La simpatia mostrata verso alcuni fenomeni politici europei negli anni Novanta si è ridimensionata nel decennio successivo (è il caso della Lega Nord italiana, che dopo essere stata considerata un modello di populismo federale – e addirittura erede della tradizione liberale classica – nel 2002 viene annoverata fra le vaghe proteste populiste cooptate e integrate nel sistema dei partiti *mainstream*<sup>64</sup>). Quel che qui interessa è invece il peculiare recupero di Schmitt, sorprendente non tanto per l'intreccio fra posizioni appartenenti ai poli opposti dello spettro politico, quanto piuttosto perché il suo pensiero viene integrato in una prospettiva del tutto estranea e incompatibile.

Alla domanda (che era per lo più un rimprovero) «perché Schmitt?», Piccone aveva una risposta semplice: non solo perché la sua critica del liberalismo si adattava molto bene a un'impostazione comunitarista, ma anche perché «le teorie di Schmitt sembravano spiegare la realtà politica molto meglio di qualunque altra teoria disponibile». <sup>65</sup> È vero, Schmitt era – anche per un autore così poco legato ai confini tradizionali – un conservatore e dunque un avversario: «ma perché la sinistra dovrebbe astenersi dall'imparare dai suoi avversari, specialmente visto il recente successo della destra nell'appropriazione e nel reimpiego di [...] ideali tradizionalmente di sinistra»? <sup>66</sup>

Ragioni per non imparare dagli avversari, effettivamente, non ce ne sono, e

---

63 J. Herf, P. Piccone, G. Ulmen, *Reading and Misreading Schmitt*, cit., p. 139 (traduzione mia). Cfr. anche A. de Benoist, *End of the Left-Right Dichotomy: The French Case*, «Telos», n. 102, 1995; M. Tarchi, *In Search of Right and Left*, «Telos», n. 103, 1995.

64 Cfr. P. Gottfried, *Reconfiguring the Political Landscape*, «Telos», n. 103, 1995, p. 123; P. Piccone, G. Ulmen, *Uses and Abuses of Carl Schmitt*, «Telos», n. 122, 2002, p. 19.

65 P. Piccone, *The Tribulations of Left Social Criticism*, cit., p. 159 (traduzione mia).

66 P. Piccone, G. Ulmen, *Introduction to Carl Schmitt*, cit., p. 3 (traduzione mia). Cfr. *ivi*, pp. 3-4, 6-7.



l'impegno di «Telos» nel divulgare il loro pensiero negli Stati Uniti è meritorio. Tuttavia ci sono buone ragioni per dubitare che *questo* avversario sia davvero arruolabile tra i precursori del populismo postmoderno. Il suo recupero viene motivato esplicitamente con l'assenza di un'autentica teoria dello Stato (e più in generale di una teoria politica) marxista, ma cos'ha da offrire Schmitt per colmare questo vuoto teorico? Come è stato osservato anche sulle pagine di «Telos», il diagnosa della crisi dello Stato-nazione non è mai stato realmente capace di immaginare un'alternativa praticabile.<sup>67</sup> la teoria degli ordinamenti concreti è rimasta vaga e incompiuta. È vero che questo dipende in parte da ragioni contingenti – dopo la caduta in disgrazia nel 1936, era meglio non occuparsi più di argomenti su cui rischiava di entrare in polemica con gli ideologi ufficiali del regime – ma d'altra parte anche dopo la guerra non è tornato sulla questione, come se la considerasse secondaria o disperasse di poter dire molto più di quanto già detto: che l'epoca dello Stato è giunta al tramonto, che il Leviatano non è più in grado di assolvere la funzione che ha avuto nello *jus publicum europaeum*. L'ultimo Schmitt parla di *Großraum*, di *nomos* e di unità del mondo, ma questi sono concetti del diritto internazionale e non dicono nulla sull'organizzazione interna del Reich, erede presuntivo della funzione ordinatrice dello Stato.

Quel che si può dire con sicurezza, è che nell'impostazione concettuale di Schmitt il federalismo ha un ruolo marginale. Non a caso, in tutta la sua opera, vi dedica soltanto l'ultima parte della *Dottrina della costituzione*, e la trattazione delle cosiddette «antinomie» della federazione è forse uno dei passaggi più fragili del libro. La terza e più importante delle antinomie consiste nella coesistenza tra lo Stato federale e i singoli Stati federati: quale dei due è, schmittianamente parlando, l'unità politica *decisiva*? A quale livello si colloca la sovranità? O, riformulata in altri termini, la domanda fondamentale è: la costituzione federale deve riconoscere o no il diritto di secessione? «Se la federazione per sua essenza deve essere permanente, allora l'adesione alla federazione deve significare la rinuncia permanente al diritto di secessione»: *ergo* sovrano è lo Stato federale, e nel caso estremo di un conflitto

---

67 Cfr. A. Campi, *Gianfranco Miglio's Challenge*, cit., p. 120; L. Bandieri, *Carl Schmitt and Federalism*, «Telos», n. 122, 2002, pp. 54-56. Sui limiti della riflessione schmittiana sullo Stato, cfr. anche C. Galli, *Schmitt e lo Stato*, in Id., *Lo sguardo di Giano*, cit.

irriducibile la secessione determinerebbe probabilmente una guerra civile, come avvenuto negli Stati Uniti nel 1861. Oppure, se «la federazione deve essere un patto e gli Stati della federazione non devono perdere la loro autonoma esistenza politica, allora i membri della federazione devono rimanere nella condizione per decidere essi stessi sull'eventuale impossibilità, applicabilità e annullabilità di questo patto, e questo è appunto diritto di secessione».<sup>68</sup> *ergo*, ciascuno Stato federato conserva la propria sovranità e resta l'unità politica decisiva, per cui la federazione è di fatto soltanto un caso particolare di alleanza, che ciascun contraente si riserva la possibilità di sciogliere qualora ritenesse violato il patto. La soluzione all'antinomia «consiste nel fatto che in una omogeneità sostanziale dei membri della federazione è escluso il caso di conflitto esistenziale, decisivo. [...] A causa di questa omogeneità sostanziale il caso decisivo di conflitto non può verificarsi fra la federazione e gli Stati membri, cosicché né la federazione nei confronti dello Stato membro né lo Stato membro nei confronti della federazione svolge la parte del sovrano».<sup>69</sup> Qui Schmitt presta il fianco a una critica schmittiana: dire che il conflitto esistenziale «è escluso», senza spiegare in concreto *chi* e *in che modo* lo escluda, significa poco o nulla. Per quanto profonda possa essere l'omogeneità sostanziale, non elimina la *possibilità* che sorga un conflitto; e, in quel caso, sovrano è chi decide sullo stato di eccezione: chi decide cioè se il patto federale sia stato rotto oppure no, se la federazione debba continuare a sussistere oppure no. La “soluzione” proposta in *Dottrina della costituzione* ricorda l'aneddoto del nodo di Gordio che, non potendo essere sciolto, viene semplicemente reciso: più che una soluzione, equivale di fatto alla speranza che il problema non si ponga. Ma, se anche non fosse così fragile, sarebbe comunque una risposta inservibile per le esigenze teoriche del populismo federalista. Quest'ultimo ha la sua ragion d'essere nella tutela della pluralità e della *differenza*; ma allora come può assumere il presupposto fondamentale dell'*omogeneità*, che deve essere abbastanza profonda da escludere la possibilità di conflitto esistenziale? La federazione ha bisogno dell'omogeneità (per non rischiare di disgregarsi) e al tempo stesso è minacciata dall'omogeneità (in quanto determina la spinta verso lo Stato unitario): l'una potrebbe dire all'altra, come in un verso di

68 C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 489.

69 *Ivi*, pp. 493-494.

Ovidio, *nec sine te nec tecum vivere possum...*

L'incompatibilità tra il pensiero di Schmitt e il populismo federalista di «Telos» è ravvisabile a un livello ancora più profondo. Piccone non ignora la differenza tra il suo concetto di democrazia (populista e partecipativo) e quello schmittiano (plebiscitario e autoritario),<sup>70</sup> ma forse non ne coglie appieno la portata. Si rivolge a Schmitt in cerca della teoria politica che il marxismo non può offrirgli, ma, se lo prendesse sul serio, dovrebbe concludere che il populismo postmoderno *non è* una teoria politica perché manca del requisito essenziale fissato ne *Il concetto di 'politico'*: un'antropologia “pessimista”.<sup>71</sup> La distanza tra le due posizioni è abissale. Non si tratta semplicemente di scegliere l'una o l'altra possibile soluzione a un problema, si tratta di stabilire *dove* si collochi il problema. Piccone rifiuta apertamente la concezione (condivisa dagli elitari di destra e di sinistra) secondo cui il popolo è «al tempo stesso fonte ultima della sovranità e sede di una radicata irrazionalità, che rende necessario l'intervento di una élite di saggi capace di cogliere il comune sentire mentre tiene a freno gli altri irrazionali impulsi particolaristi». <sup>72</sup> A questa ambivalenza oppone una fiducia di principio nell'autonomia della gente comune: «se uno non riesce a fidarsi del “popolo”, [...] allora è meglio che la smetta di blaterare di “democrazia”». <sup>73</sup> Ma la teoria politica di Schmitt, profondamente e coerentemente hobbesiana, è l'espressione inequivocabile di quella sfiducia: inizia difendendo la compatibilità tra democrazia e dittatura, e culmina proponendo una democrazia plebiscitaria in cui il popolo fornisce la base di legittimità dell'ordinamento, ma le sue pulsioni anarchiche devono essere tenute a bada, e la sua capacità di iniziativa politica ridotta alla facoltà di acclamare, rispondendo «sì» o «no» a domande formulate dall'alto. Nella democrazia di Schmitt la sovranità popolare è indispensabile e al contempo pericolosa, e deve essere sublimata nella rappresentazione:<sup>74</sup> per fare di Schmitt il precursore di una democrazia diretta in cui ogni potere derivi – in modo reale e non solo simbolico – dal basso, bisogna obliterare il carattere strutturalmente conservatore del suo pensiero, il che equivale a

70 Cfr. P. Piccone, “Schmitt's 'Testament' and the Future of Europe”, cit., p. 117.

71 Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 146.

72 P. Piccone, *Postmodern Populism*, cit., p. 46 (traduzione mia).

73 Id., *From the New Left to the New Populism*, cit., p. 191 (traduzione mia).

74 Cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt*, cit., pp. 3-22.

stravolgerlo. Certo, nessuno lo vieta; ma allora la domanda «perché Schmitt?» è più che legittima: perché recuperarlo come ispiratore, invece che come obiettivo polemico? Perché scegliere lui e non – ad esempio – Arendt, che con le sue riflessioni sulla rivoluzione americana ha delineato precisamente una forma di democrazia diretta che procede dal basso, senza sovranità, e si espande secondo un principio federale?<sup>75</sup> E che nel fare questo, come ho cercato di dimostrare, trovava in Schmitt il principale avversario.

Un'altra lettura di Schmitt da sinistra, decisamente più facile da ricondurre alla tradizionale distinzione tra i campi politici, è quella sviluppata nell'ambito della *New Left* britannica da Chantal Mouffe (University of Westminster) e Gopal Balakrishnan (docente alla University of California e redattore della «New Left Review»), che recuperano Schmitt come critico del liberalismo e del diritto internazionale, «un avversario di notevole qualità intellettuale, con il quale può essere utile confrontarsi» per «pensare *con* e *contro*» di lui.<sup>76</sup> Di Mouffe si può dire che arrivi a Schmitt partendo da Gramsci e dall'insoddisfazione, condivisa con Piccone, nei confronti della teoria habermasiana: al modello della razionalità deliberativa contrappone la sua concezione agonistica, «un liberalismo che fa i conti con “il politico” nella sua dimensione di conflitto/antagonismo, e riconosce che il sociale è sempre istituito politicamente mediante configurazioni egemoniche. [...] Il consenso democratico può essere pensato solo come *consenso conflittuale*. Il dibattito democratico non è una deliberazione che mira a raggiungere *l'unica* soluzione razionale che sia accettata da tutti, ma un confronto tra avversari».<sup>77</sup> Naturalmente la concezione schmittiana, incentrata sul problema dell'unità e piuttosto sospettosa nei confronti del pluralismo interno, deve essere riformulata: l'*avversario* non è il nemico in senso esistenziale de *Il concetto di 'politico'*, ma qualcuno che condivide quanto meno il quadro di regole

---

75 Che il progetto teorico di «Telos» abbia molto in comune con quello proposto da Arendt, lo confermano *en passant* Piccone e Ulmen (cfr. «Schmitt's 'Testament' and the Future of Europe»: *Four Exchanges*, cit., p. 113).

76 C. Mouffe, *Introduction: Schmitt's Challenge*, in Ead. (a cura di), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London-New York 1999, pp. 1, 6 (traduzione mia).

77 *Ivi*, p. 4. Quanto a Piccone e Mouffe, non si può dire che la sintonia fra i due vada molto al di là della comune polemica contro Habermas. Cfr. P. Piccone, *Re-Thinking Federalism*, «Telos», n. 100, 1994, p. 9, in cui l'idea «che l'identità politica non possa essere concepita in termini di classe sociale» è considerata «una delle poche affermazioni intelligenti che [Mouffe] abbia fatto negli ultimi anni» (traduzione mia).

entro cui si svolge la competizione per l'egemonia, e che viene dunque riconosciuto come avversario *legittimo*. È un'idea simile a quella di «inimicizia convenzionale» delineata in *Teoria del partigiano*, trasposta dalla guerra limitata dello *jus publicum europaeum* alle pratiche di conquista del consenso in un sistema parlamentare.<sup>78</sup> Curiosamente, anche in questo caso ci si richiama a Schmitt ma di fatto lo si deve ribaltare: «Schmitt scrisse in un tempo in cui una guerra civile aveva generato uno spettro politico troppo ampio e internamente instabile per essere contenuto da un sistema di compromesso istituzionalizzato e di negoziato corporativo. La crisi del parlamentarismo che diagnosticò era una crisi di iperpoliticizzazione. Oggi è vero pressoché l'opposto, dal momento che il governo per discussione langue a un livello mai visto prima di consenso intorno a un ristretto nucleo di principi economici fondamentali. [...] I modelli di conflitto sociale e di azione collettiva [...] sono stati frenati con decisione [...] da una neutralizzazione del potere pubblico *tout court* storicamente senza precedenti».<sup>79</sup> Insomma, se negli anni Venti Schmitt metteva in guardia dai rischi legati a una democrazia troppo turbolenta – sul punto di implodere per via della conflittualità interna, cui i liberali sapevano rispondere con una miope neutralità di principio – oggi la democrazia è in crisi perché *non è abbastanza* conflittuale, e sembra che insieme alle sue tensioni sia stata neutralizzata la sua energia vitale. Anche sul piano del diritto internazionale, l'approccio schmittiano – realista e pluralista, incentrato sull'abbandono del principio della *justa causa* in favore di quello dello *justus hostis* – viene contrapposto a quello cosmopolitico di Habermas: si rivendica l'attualità della critica contro il falso universalismo, e della decostruzione di un gergo che proclama l'abolizione delle guerre per sostituirle con operazioni di «polizia internazionale», moralmente asimmetriche e quindi discriminanti.<sup>80</sup>

78 Cfr. C. Mouffe, *Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy*, in Ead. (a cura di), *The Challenge of Carl Schmitt*, cit.; C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit., pp. 21, 54. Sul recupero di Schmitt come critico del modello liberale della scelta razionale in una sorta di “mercato politico”, cfr. anche G. Balakrishnan, *The Enemy*, cit., pp. 261-262.

79 G. Balakrishnan, *The Enemy*, cit., p. 264 (traduzione mia). Si tenga presente che questo viene scritto nel 2000, anni prima che la crisi finanziaria, la recessione e il quasi-collasso dell'Unione Europea alimentassero nuove significative tensioni politiche interne, minando quel consenso verso i principi liberali che negli anni Novanta era sembrato pressoché unanime.

80 Cfr. *ivi*, pp. 265-267; C. Mouffe, *Carl Schmitt's Warning on the Dangers of a Unipolar World*, in L. Odysseos, F. Petito (a cura di), *The International Political Thought of Carl Schmitt. Terror, Liberal War, and the Crisis of Global Order*, Routledge, London-New York 2007.

La ricezione americana del pensiero di Schmitt è legata al suo *revival* tra gli eredi del marxismo<sup>81</sup> (o i suoi orfani, come direbbe Piccone), e forse aiuta a comprendere lo stato della riflessione teorico-politica a sinistra più di quanto non aiuti a comprendere Schmitt. Qualcuno ha attribuito questa inattesa appropriazione a una drammatica carenza di risorse concettuali proprie, che ha portato a riutilizzare quelle schmittiane come una specie di ultimo baluardo:<sup>82</sup> «per una sinistra ideologicamente esaurita e disorientata, la “democrazia” è diventata il nuovo socialismo. Sembrava che la democrazia fosse l'unico valore politico che si potesse salvare dal collasso dell'Unione Sovietica e dei suoi satelliti, e che l'assalto teoretico del neoliberalismo alla socialdemocrazia avesse lasciato, almeno nominalmente, intatto».<sup>83</sup> Di fronte alla conclamata impossibilità di introdurre la democrazia nei paesi socialisti, e alla demolizione dello Stato sociale nei paesi democratici, Schmitt sembrava offrire (con la sua critica “democratica” del liberalismo e la sua nozione di *pouvoir constituant*<sup>84</sup>) le armi teoretiche per una battaglia di retroguardia in difesa quanto meno del principio democratico.

La questione dell'utilizzabilità o meno del pensiero di Schmitt per riempire il vuoto apertosi a sinistra dagli anni Ottanta rimanda a quella più ampia della sua

81 Non sono molti, negli Stati Uniti, i conservatori che si sono occupati di Schmitt: il redattore di «Telos» Paul Gottfried, l'unico a dedicargli una monografia (*Carl Schmitt. Politics and Theory*, Greenwood, New York 1990), si concentra sul rapporto tra sovranità e pluralismo e sul declino dell'efficienza dello Stato che va di pari passo con l'espansione dei suoi interventi in campo sociale. Altri due rari esempi di recupero di Schmitt per sostenere posizioni apertamente conservatrici sono Guy Oakes (*The j'accuse Mode of Intellectuality: Schmitt and the Polemical Style of Thought*, in C. Schmitt, *Political Romanticism*, MIT Press, Cambridge, MA 1986) e il tedesco-statunitense Gottfried Dietze (*Rights, Riots, Crimes. On an Aspect of Carl Schmitt's Relevance for Today's Liberal Democracies*, «Revue européenne des sciences sociales», vol. XVI, n. 44, 1978), il cui interessamento è stato però piuttosto occasionale.

82 Cfr. J. Müller, *A Dangerous Mind*, cit., p. 223. Commentando una raccolta di saggi sul contributo schmittiano alla teoria delle IR (L. Odysseos, F. Petitto, *The International Political Thought of Carl Schmitt*, cit.), David Chandler ha parlato di «ultimo rifugio dei teorici critici» (cfr. D. Chandler, *The Revival of Carl Schmitt in International Relations: The Last Refuge of Critical Theorists?*, «Millennium», vol. XXXVII, n. 1, 2008; il dibattito è proseguito con L. Odysseos, F. Petitto, *Vagaries of Interpretation: A Rejoinder to David Chandler's Reductionist Reading of Carl Schmitt*, «Millennium», vol. XXXVII, n. 2, 2008; D. Chandler, *Textual and Critical Approaches to Reading Schmitt: Rejoinder to Odysseos and Petitto*, «Millennium», vol. XXXVII, n. 2, 2008): ma l'espressione non va qui intesa nel senso della Teoria critica francofortese, e l'obiettivo polemico non è tanto il recupero di Schmitt da sinistra quanto piuttosto l'uso superficiale di idee estrapolate dal loro contesto.

83 J. Müller, *A Dangerous Mind*, cit., p. 232 (traduzione mia). Cfr. J. Brenkman, *The Cultural Contradictions of Democracy. Political Thought Since September 11*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2007, pp. 65-67.

84 Cfr. G. Balakrishnan, *The Enemy*, cit., p. 265.

attualità. «La maggior parte delle *risposte* di Schmitt sono irrilevanti per la sinistra, per via del loro carattere conservatore. Ma le *domande* che pone, così come le sue analisi critiche in generale, sono state ignorate troppo a lungo»,<sup>85</sup> scrivevano Piccone e Ulmen nel momento in cui decidevano – forse affascinati dalla sua condizione di paria – di metterlo al centro del loro progetto intellettuale. Senz'altro Schmitt ci pone domande importanti, ma è altrettanto importante capire che cosa noi possiamo ragionevolmente *chiedergli*: il suo pensiero si presenta come una grandiosa ricostruzione genealogica, e la sua analisi dei prodotti peculiari della modernità (lo Stato e lo *jus publicum europaeum*) è illuminante, ma si tratta pur sempre di una luce crepuscolare. Il fatto che per attualizzarlo sia stato necessario capovolgerne gli assunti fondamentali, sembra confermare implicitamente che, così com'è, quel pensiero non è di grande utilità nel rispondere alle sfide del presente.<sup>86</sup> Schmitt diagnostica con grande acume le patologie di un'epoca, ma l'unico rimedio che sa proporre è lo sforzo, di fronte al naufragio del *nomos*, di salvare il salvabile fintantoché sia possibile. Anche il partigiano, con la sua lotta disperata e totalmente asimmetrica, non fa altro che differire la catastrofe: il *katéchon* potrà forse essere una risposta soddisfacente per un conservatore, ma non può esserlo per un pensiero che si vorrebbe rivoluzionario o quanto meno progressista. Nel caso di «Telos» non si tratta nemmeno di quello che Mario Tronti individuava come «il lavoro di un marxiano dopo-Schmitt», ovvero di invertire l'attuale gerarchia tra l'economico e il politico per arrivare «alla decisione sull'economia, al comando politico sul ciclo economico»,<sup>87</sup> perché sarebbe il ritorno all'incubo del dominio della burocrazia. Lo Schmitt di Piccone e Ulmen è “depurato” dalla sua impostazione conservatrice, dalla tendenza autoritaria e dalla predilezione per uno Stato forte: quel che resta è «un ibrido intellettuale», uno «schmittianesimo ottimista» (ma non è una contraddizione in termini?) che rischia davvero di essere, come sintetizzava Susan Buck-Morss, «conservatore dove dovrebbe essere radicale, e affermativo dove dovrebbe essere

---

85 P. Piccone, G. Ulmen, *Introduction to Carl Schmitt*, cit., p. 14 (traduzione mia).

86 Sulla limitata applicabilità delle categorie schmittiane alla realtà contemporanea, cfr. C. Galli, *Schmitt e lo Stato*, cit., pp. 48-50; Id., *Schmitt e l'età globale*, in Id., *Lo sguardo di Giano*, cit., pp. 166-172.

87 M. Tronti, *Marx e Schmitt: un problema storico-teorico*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato*, cit., p. 34.

critico».<sup>88</sup> Che il pensiero di Schmitt sia fondamentalmente riepilogativo, lo ammette egli stesso nella premessa all'edizione definitiva de *Il concetto di 'politico'*: «quando ebbe avvio l'età dello Stato europeo, trecento anni fa, sorsero sistemi di pensiero dominanti. Oggi non si può più procedere in tal modo. Oggi è possibile solo uno sguardo storico retrospettivo che rifletta nella consapevolezza della sua sistematica la grande epoca dello *jus publicum europaeum* e dei suoi concetti di Stato e di guerra e di nemico giusto. Io ho tentato ciò nel mio libro, *Der Nomos der Erde*».<sup>89</sup> Se si considera che questo sguardo retrospettivo è in buona parte un catalogo di immagini mitiche (Leviathan contro Behemoth, terra e mare, Epimeteo e il *katéchon*, Amleto e il partigiano...), allora c'è da chiedersi quanto effettivamente abbiano guadagnato i fautori della teoria critica americana, che hanno rigettato Adorno imputandogli lo scacco politico e la fuga nell'estetica. Dal punto di vista dell'applicabilità concreta, Schmitt non sembra offrire molto più di un'altra narrazione suggestiva e disperante: una narrazione che per di più è figlia di un'estetica reazionaria, in cui dominano figure come Donoso Cortés e l'Inquisitore di Dostoevskij, mentre quella di Adorno conservava almeno le tracce di un'origine rivoluzionaria.

### 3.1. Schmitt, Strauss e i neoconservatori, I: come nasce una leggenda

Negli Stati Uniti a metà degli anni Ottanta, Schmitt è ancora semiconosciuto e l'interesse nei suoi confronti è limitato a un gruppo ristrettissimo di studiosi. Ma la pubblicazione del lavoro di Bendersky (1983) e delle traduzioni inglesi di *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* e *Teologia politica* (1985), seguite a un anno di distanza da quella di *Romanticismo politico* (tutte e tre per MIT Press, rispettivamente a cura di Kennedy, Schwab e Guy Oakes), sono i segnali dell'inversione di tendenza. Come se presagisse il ritorno dello spettro che aveva infestato la teoria politica e giuridica negli anni di Weimar, Habermas sferra dalle pagine del «Times Literary Supplement»<sup>90</sup> una sorta di attacco preventivo

88 “Schmitt's 'Testament' and the Future of Europe”: *Four Exchanges*, cit., p. 108 (traduzione mia).

89 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 98.

90 J. Habermas, *Die Schrecken der Autonomie: Carl Schmitt auf Englisch*, «Babylon», 1.10.1986, tr. in. *Sovereignty and the 'Führerdemokratie'*, «Times Literary Supplement», 26.9.1986. Le



contro questo inizio di ricezione americana di Schmitt: in un breve *pamphlet* lo descrive «affascinato dalla “tempesta d'acciaio” della prima guerra mondiale», dall'eccezione in quanto tale e dall'«estetica della violenza», autore di una «critica fascista della democrazia». <sup>91</sup> Dopo aver attribuito il suo tardivo recupero a una vaga nostalgia, specialmente da parte di «certe subculture dimenticate di remota provenienza sinistrorsa», Habermas formula una previsione che suona come un monito: «non credo che Carl Schmitt avrà nel mondo anglosassone un potere di contagio simile» <sup>92</sup> a quello di Nietzsche e Heidegger in Francia. Mai pronostico fu più sbagliato.

Una volta aperto il dibattito sulle pagine di «Telos» (per ironia della sorte, proprio con un articolo che lo collegava a Habermas), a Schmitt vengono dedicati convegni, libri e numeri monografici di riviste, e quasi tutte le opere maggiori sono tradotte in inglese. <sup>93</sup> Alle letture decisamente simpatetiche da parte di Schwab, Bendersky e Gottfried, fanno seguito voci più critiche <sup>94</sup> che – pur riconoscendo una

---

mie citazioni si riferiscono però all'edizione rivisitata, *The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English*, in Id., *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate*, MIT Press, Cambridge, MA 1989.

91 Id., *The Horrors of Autonomy*, cit., pp. 129, 137, 138 (traduzione mia). Riguardo alla presunta fascinazione per la prima guerra mondiale e all'«estetica della violenza», non se ne trova il benché minimo indizio negli scritti di Schmitt (nemmeno allo scoppio del conflitto, quando l'entusiasmo militarista era condiviso da buona parte della sua generazione. Cfr. G. Balakrishnan, *The Enemy*, cit., pp. 16, 64). Nell'opera in cui viene proposta la famigerata distinzione amico-nemico, si precisa anche che la guerra non è «scopo e meta o anche solo contenuto della politica, ma ne è il presupposto sempre presente come possibilità reale» (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 117); che «il compito di uno Stato normale consiste [...] soprattutto nell'assicurare all'interno dello Stato e del suo territorio una pace stabile» (*ivi*, pp. 129-130); e che «non esiste uno scopo razionale, né una norma così giusta, né un programma così esemplare, né un ideale sociale così bello, né una legittimità o legalità che possa far apparire giusto che gli uomini si ammazzino a vicenda» (*ivi*, p. 133). Definire «fascista» la critica schmittiana della democrazia, senza specificare adeguatamente che cosa si intenda per «fascista», rischia di sembrare un espediente per non entrare nel merito della critica. Se quella di Schmitt era fascista, dovevano esserlo anche quelle di Kirchheimer e Neumann, che ne condividevano ampiamente gli argomenti (cfr. *supra*, capitolo II, paragrafo 1.2).

92 J. Habermas, *The Horrors of Autonomy*, cit., p. 135 (traduzione mia).

93 Per una rassegna bibliografica, cfr. M. Benini, *Confrontarsi col nemico. Analisi della ricezione del pensiero di Carl Schmitt nella cultura politica anglosassone*, «Filosofia politica», vol. XXVII, n. 2, 2013.

94 Ho già dedicato buona parte del secondo capitolo al lavoro di Scheuerman (*Carl Schmitt*, cit.), che vede nella «indeterminazione giuridica» la chiave della teoria legale e traccia una dubbia parentela con il conservatorismo americano attraverso le mediazioni di Hayek, Schumpeter e Morgenthau. John P. McCormick (*Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, cit.) indica la critica della «tecnica» (intesa in senso ampio come la forma di razionalismo che è peculiare della modernità) quale filo conduttore del pensiero schmittiano, che a suo avviso si richiama a

certa efficacia alla critica schmittiana del liberalismo – ne sottolineano il carattere *insidioso*: Schmitt è una bomba che va disinnescata o, per dirla con Ernst Jünger, «una mina che esplode in silenzio».<sup>95</sup> Al di là del valore delle singole monografie, i pionieri degli studi schmittiani in America hanno ottenuto indubbiamente un risultato degno di nota: comunque si valuti la sua opera, ormai con Schmitt ci si confronta in modo articolato, a partire da una lettura attenta dei testi e non – come è stato per molti decenni – dai ritratti stilizzati proposti a suo tempo dai detrattori, e cristallizzati in uno stereotipo. I tentativi di liquidare Schmitt come pensatore nazista e irrazionalista non scompaiono,<sup>96</sup> ma diventano residuali e non rappresentano più un ostacolo insormontabile al dibattito scientifico. Come ha scritto John McCormick

---

Nietzsche proponendo l'irrazionalismo quale rimedio contro la «gabbia d'acciaio» prefigurata da Weber (un'interpretazione audace, dal momento che le tracce testuali di questa influenza sono esilissime; la figura dell'Anticristo, che per McCormick dovrebbe rappresentare il principale retaggio nietzschiano in Schmitt, ha nei due autori significati completamente diversi. Per un resoconto di pregi e difetti del lavoro di McCormick, cfr. P. Gottfried, *Modern Liberalism and the "Fascist" Comeback*, «Telos», n. 111, 1999; A. Kalyvas, *Who's Afraid of Carl Schmitt?*, «Philosophy & Social Criticism», vol. XXV, n. 5, 1999, pp. 89-95). David Dyzenhaus (*Legality and Legitimacy*, cit.) si concentra sulla filosofia del diritto elaborata negli anni di Weimar, proponendo Heller come correttivo ai difetti di Schmitt e Kelsen; in seguito cura una raccolta di saggi (*Law as Politics*, cit., che riprende una serie di articoli apparsi sul «Canadian Journal of Law and Jurisprudence») dall'argomento e dal taglio abbastanza vari, da cui complessivamente emerge l'idea che Schmitt sia un critico acuto, ma anche un pericoloso nemico dello Stato di diritto. I lavori di Scheuerman, McCormick e Dyzenhaus sono accomunati da un tentativo di leggere Schmitt alla luce del presente, facendone l'anticipatore (e, almeno indirettamente, l'ispiratore) della destra statunitense. Questa tendenza storiografica è stata definita «North American excursion» da Bendersky, che l'ha criticata in modo piuttosto incisivo (cfr. la sua recensione di D. Dyzenhaus, *Law as Politics*, e W. Scheuerman, *Carl Schmitt: The End of Law*, «Central European History», vol. XXXIV, n. 1, 2001; J. Bendersky, *The Definite and the Dubious*, cit., pp. 33-38). Più attente alla contestualizzazione storica le letture da parte di Peter Caldwell (*Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law: The Theory and Practice of Weimar Constitutionalism*, Duke University Press, Durham, NC 1997), di Jeffrey Seitzer (*Comparative History and Legal Theory: Carl Schmitt in the First German Democracy*, Greenwood Press, Westport, CT 2001) e di Kennedy (*Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham, NC 2004). Pregevole, anche se non privo di forzature polemiche, il lavoro del tedesco Müller (Princeton), che ricostruisce le linee generali della fortuna recente di Schmitt descrivendola come il risultato un'opera consapevole di auto-mitizzazione: una «trappola» preparata a lungo, che infine è scattata con successo (cfr. J. Müller, *A Dangerous Mind*, cit., in particolare p. 203).

95 E. Jünger, C. Schmitt, *Briefe*, cit., p. 7 (traduzione mia).

96 Cfr. ad esempio R. Wolin, *Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*, «Political Theory», vol. XX, n. 3, 1992; M. Lilla, *The Enemy of Liberalism*, «The New York Review of Books», vol. XLIV, n. 8, 15.5.1997. Nel recensire le tre traduzioni sopra citate, anche Stephen Holmes (*The Scourge of Liberalism*, «The New Republic», vol. CXCIX, n. 8, 22.8.1988) offre un'immagine piuttosto caricaturale del pensiero di Schmitt, conclusa dalla previsione-auspicio: «dopo aver sfoggiato il suo amoralismo e baciato il diavolo, è improbabile che Schmitt incontri oggi una ricezione favorevole tra i teorici politici di lingua inglese» (*ivi*, p. 36, traduzione mia).

(insospettabile di intenti apologetici), «la mancanza di sottigliezza che la polemica [...] necessariamente comporta può dare luogo a caricature delle sue posizioni, che invitano esse stesse alla illegittima riesumazione di Schmitt da parte di coloro che mettono in evidenza i fraintendimenti semplicemente in nome della “chiarezza”. Per di più, quando i critici ricorrono ad approcci amico/nemico nel confrontarsi con l'autore del “concetto del politico”, finiscono involontariamente con l'adottare lo stesso metodo patologico di Schmitt nel tentativo di criticarlo».<sup>97</sup>

Dopo la riscoperta, la riabilitazione e la controffensiva critica, la traiettoria dell'opera di Schmitt in America prende una direzione piuttosto sorprendente, fortemente condizionata – ancora una volta – dal contesto storico-politico. La prima ricezione, come si è visto nel secondo capitolo, si collocava a cavallo della seconda guerra mondiale ed era influenzata dal risentimento personale degli ex amici e colleghi del periodo di Weimar. La seconda coincide con un'altra fase di svolta epocale (gli anni della nuova “rivoluzione conservatrice” inaugurata da Ronald Reagan e Margaret Thatcher, della fine della guerra fredda e del dispiegarsi della politica imperiale americana dopo l'11 settembre 2001) che determina la diffusione di una vera e propria leggenda storiografica, secondo cui Schmitt sarebbe l'oscuro ispiratore del neoconservatorismo americano. Non è sempre facile ricostruire la nascita di un mito: questo potrebbe avere le sue origini remote nella già citata recensione di Habermas, secondo cui gli anni Ottanta sono attraversati da chiare «tendenze verso un ritorno alla metafisica», e ad esse si può attribuire «l'interesse inizialmente sorprendente dei seguaci americani di Leo Strauss e Michael Oakeshott nell'introduzione postuma di Carl Schmitt nel mondo anglosassone».<sup>98</sup> Non è specificato chi siano questi seguaci, ma è chiaro che Habermas ha preso un abbaglio: a introdurre il pensiero schmittiano negli Stati Uniti sono stati Schwab e Bendersky, di lì a poco inizieranno Kennedy, Piccone e Ulmen, ma nessuno di questi è mai stato allievo di Strauss o di Oakeshott. Due anni più tardi è Dieter Haselbach a ipotizzare che il neoconservatorismo americano abbia tratto da Schmitt alcune idee fondamentali (la combinazione di Stato autoritario e liberismo economico, l'ostilità verso il pluralismo interno e i movimenti di emancipazione, e in generale una certa

97 J. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, cit., p. 15 (traduzione mia).

98 J. Habermas, *The Horrors of Autonomy*, cit., pp. 136-137 (traduzione mia).

visione della crisi della modernità), imputando la sua “importazione” in America a Schwab, Bendersky e Gottfried Dietze: i primi due, oltre a non essere schmittiani, non sono nemmeno neoconservatori; Dietze è un politologo tedesco di orientamento neoliberale che insegna alla Johns Hopkins University, ma il suo contributo alla diffusione del pensiero schmittiano negli Stati Uniti sembrerebbe limitarsi a un articolo pubblicato nel 1978 su una rivista svizzera.<sup>99</sup> L'associazione tra Schmitt e i neoconservatori potrebbe derivare anche da una tendenza interpretativa (diffusa negli anni Settanta e Ottanta tra gli studiosi di sinistra nella Repubblica Federale Tedesca) secondo cui c'è una sostanziale continuità nel pensiero di Schmitt, dagli anni di Weimar fino al dopoguerra: nel mutare delle condizioni politiche e istituzionali, il suo obiettivo sarebbe sempre stato la difesa degli interessi della borghesia e del capitale contro la minaccia rappresentata dalla democrazia di massa.<sup>100</sup> Ma l'evento determinante è probabilmente la pubblicazione nel 1988 dello studio di Meier sul confronto Schmitt-Strauss (tradotto in inglese nel 1995), per il quale è vero che tra i due c'è un'incompatibilità di principio (uno è un cripto-teologo, l'altro un filosofo), ma d'altra parte Strauss avrebbe avuto importanti punti di contatto con il pensiero di Schmitt e l'avrebbe reso «più forte in punti decisivi».<sup>101</sup>

Quali che siano le sue possibili origini tedesche, negli anni Novanta l'accostamento tra Schmitt e il neoconservatorismo prende piede gradualmente nella letteratura critica americana: nella sua *Anatomia dell'antiliberalismo* (1993), Stephen Holmes presenta Strauss come colui che ha radicalizzato il pensiero schmittiano, cercando una posizione ancor più antiliberale rispetto a *Il concetto di 'politico'*.<sup>102</sup> McCormick (*Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, 1997) gli fa eco tracciando «un ponte fra passato e presente, fra il fascismo nella Germania tra le due guerre e il conservatorismo nordamericano dopo la Seconda guerra mondiale»: il *trait d'union*

99 Cfr. D. Haselbach, *Die Wandlung zum Liberalen*, cit., pp. 131-134, 139-140, n. 73; G. Dietze, *Rights, Riots, Crimes*, cit. Per quanto riguarda il saggio di Haselbach, si vedano le obiezioni avanzate da Bendersky (*Carl Schmitt as Occasio*, «Telos», n. 78, 1988, pp. 202-207).

100 Principale esponente di questa tendenza è Ingeborg Maus (cfr. *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus: Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, Wilhelm Fink, München 1976), che contribuisce alla già citata raccolta di saggi curata da Dyzenhaus (cfr. I. Maus, *The 1933 "Break" in Carl Schmitt's Theory*, in D. Dyzenhaus (a cura di), *Law as Politics*, cit.; J. Bendersky, *The Definite and the Dubious*, cit., pp. 36-39).

101 H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit., p. 19.

102 Cfr. S. Holmes, *Anatomia dell'antiliberalismo*, cit., p. 87.

consisterebbe nel progetto conservatore comune a Schmitt e a Strauss, il quale «continua ad essere una risorsa intellettuale per il conservatorismo negli Stati Uniti molto dopo la sua morte nel 1973. Strauss è riuscito ad esercitare una profonda influenza sull'accademia americana ispirando un'intera generazione di intellettuali»<sup>103</sup> (tra cui Allan Bloom e William Kristol) che son poi diventati gli “ideologi” del Partito Repubblicano. A completare questa genealogia mitica del neoconservatorismo ci sono «l'economista politico austriaco Friedrich Hayek, devoto di Schmitt»<sup>104</sup> (secondo la tesi della «unholy alliance» proposta da Scheuerman, qui discussa nel secondo capitolo), e il teorico delle IR Morgenthau, che ha influenzato Patrick Buchanan (campione di «una cultura nazionale omogenea e della riaffermazione della sovranità politica ed economica statunitense») e Samuel Huntington (con la sua «cinica ricerca di un nemico post-comunista»<sup>105</sup>). Dietro Buchanan e Huntington c'è Morgenthau, e dietro Morgenthau c'è sempre Schmitt: *tout se tient*. In contemporanea con l'uscita del testo di McCormick, la «Strauss's German Connection» viene denunciata dal Canada da Shadia Drury, che ne offre in un certo senso la versione paradigmatica: «i seguaci americani di Leo Strauss come Allan Bloom e Willmoore Kendall fanno eco alle idee espresse da Heidegger e Schmitt. Come Heidegger, identificano il liberalismo americano con la modernità, lo spaesamento dell'uomo, e la disintegrazione dei popoli; e come Schmitt tracciano un solco tra liberalismo e democrazia e affermano la seconda mentre denunciano il primo. Aborriscono la retrocessione della politica a mero strumento da parte dei liberali; considerano una società politica sana soltanto quando lo Stato è al centro della vita e ottiene l'amore, la devozione e la totale remissività dei cittadini. Detestano il pluralismo della società americana, e rimpiangono la coesione dello Stato totale di Schmitt».<sup>106</sup>

---

103 J. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, cit., p. 302 (traduzione mia).

104 *Ivi*, p. 303 (traduzione mia).

105 *Ivi*, p. 304 (traduzione mia).

106 S. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, Macmillan, London 1997, pp. 95-96 (traduzione mia). A un elenco di imprecisioni, semplificazioni ed errori contenuti nelle opere di Drury è stato dedicato un intero libro (P. Minowitz, *Straussophobia. Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and other Accusers*, Lexington Books, Lanham, MD 2009).

### 3.2. Schmitt, Strauss e i neoconservatori, II: come una leggenda diventa caricatura

Il terreno è fertile e la leggenda ha già messo radici quando arrivano gli attacchi terroristici dell'11 settembre 2001: a farla fiorire contribuiscono il «Patriot Act», le guerre in Afghanistan e Iraq, gli scandali di Guantanamo e Abu Ghraib. Alan Wolfe (Boston College) ritiene che il pensiero schmittiano sia la chiave per comprendere la destra americana: il tratto distintivo comune consisterebbe nel vedere l'avversario come nemico e nel concepire la politica come fine invece che come mezzo, come pura lotta per il potere invece che come tentativo di perseguire il bene comune.<sup>107</sup> In un capitolo del suo *The Future of Liberalism*, suggestivamente intitolato «Mr. Schmitt goes to Washington», quello che in un primo momento veniva presentato come un semplice parallelo diventa quasi una linea di derivazione: è vero che probabilmente gli intellettuali repubblicani non hanno mai nemmeno sentito nominare Schmitt, ma «il grande mentore dei neoconservatori [...] fu Leo Strauss», che nel 1932 «scrive una recensione de *Il concetto di 'politico'* sostenendo che Schmitt non fosse *abbastanza* antiliberal», e adottò «di tanto in tanto [*from time to time*] il modo di pensare schmittiano».<sup>108</sup> In definitiva, più che dalla ricezione dello Schmitt teorico, Wolfe è allarmato da «Schmitt nella pratica», dalla «tentazione schmittiana» che esisterà «ogni qualvolta i leader di movimenti o partiti politici si convincano che ottenere e conservare il potere siano i soli obiettivi che contano».<sup>109</sup> «Ogni discussione da parte di seri pensatori e *policymakers* a proposito di abolire, trascendere o aggirare lo Stato di diritto, suggerisce che, per un certo tipo di conservatori, gli Stati Uniti siano veramente di fronte a un momento schmittiano».<sup>110</sup>

Anche Sanford Levinson (University of Texas), quando guarda Bush, vede l'ombra di Schmitt: «benché alcuni analisti abbiano suggerito che l'amministrazione

---

107 Cfr. A. Wolfe, *A Fascist Philosopher Helps Us Understand Contemporary Politics*, «Chronicle of Higher Education», vol. L, n. 30, 2.4.2004.

108 A. Wolfe, *The Future of Liberalism*, Alfred Knopf, New York 2009, pp. 138-139 (traduzione mia).

109 *Ivi*, p. 144 (traduzione mia).

110 *Ivi*, p. 151 (traduzione mia).

Bush operasse sotto la guida delle idee dell'esule tedesco Leo Strauss, sembra molto più probabile che la vera *éminence grise* dell'amministrazione sia Schmitt, in particolare per quanto riguarda le questioni legate a un'eventuale accettabilità della tortura». <sup>111</sup> Per Levinson la teoria giuridica schmittiana si riduce all'affermazione di un dittatore-sovrano-guardiano della costituzione che si riserva il diritto di aggirare lo Stato di diritto proclamando lo stato di eccezione. Scheuerman invece applica a *Teoria del partigiano* lo stesso schema di lettura che aveva proposto per il resto dell'opera di Schmitt nel suo *The End of Law*: la interpreta alla luce del principio dell'«indeterminazione giuridica» (riferito in questo caso ai «terroristi», non equiparati a prigionieri di guerra e pertanto relegati in un «buco nero» del diritto internazionale), poi denuncia il retaggio delle idee schmittiane nella destra americana. L'amministrazione Bush, così come Schmitt, «interpreta le lacune esistenti nel diritto come prova della necessità di un reame della decisione fondamentalmente *anormativo* [*norm-less*], in cui l'esecutivo possieda una piena autorità discrezionale». <sup>112</sup> La strada aperta a Weimar dal famigerato autore di *La dittatura* e *Teologia politica* ha un solo possibile punto di arrivo, come suggerisce il titolo di un articolo del 2006 (*Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib*): «una volta che al cancro della *anormatività* sia stato permesso di entrare nel sistema legale, è solo questione di tempo prima che infetti anche gli organi legali sani. [...] L'unica risposta sensata a questa dura realtà è non seguire Schmitt e non abbandonare lo Stato di diritto». <sup>113</sup>

Che le vicende legate all'11 settembre abbiano avuto un impatto significativo sulla presenza di Schmitt nel dibattito statunitense, sembra confermato anche da un'analisi quantitativa. Un conteggio del numero di citazioni nelle riviste di studi giuridici fotografa una progressione quasi costante: ventiquattro nel 2001,

---

111 S. Levinson, *Torture in Iraq & The Rule of Law in America*, «Daedalus», vol. CXXXIII, n. 3, 2004, p. 8 (traduzione mia). L'idea è ribadita nell'articolo *Preserving Constitutional Norms in Times of Permanent Emergencies*, «Constellations», vol. XIII, n. 1, 2006. Sulla stessa lunghezza d'onda C. Kutz, *Torture, Necessity and Existential Politics*, «California Law Review», vol. XCV, n. 1, 2007; D. Abraham, *The Bush Regime from Elections to Detentions: A Moral Economy of Carl Schmitt and Human Rights*, «University of Miami Legal Studies Research Papers», n. 20, 2007.

112 W. Scheuerman, *Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib*, «Constellations», vol. XIII, n. 1, 2006, p. 118 (traduzione mia)

113 *Ivi*, p. 122 (traduzione mia).

cinquantuno nel 2003, ottantasei nel 2009...<sup>114</sup> Ma tutto sommato, come ha correttamente notato Wolfe, il destino dello Schmitt teorico è poca cosa: «limitate a pochi conservatori a destra e a un numero un po' più grande di postmodernisti invidiosi a sinistra, le idee di Schmitt non hanno raggiunto il grande pubblico di lettori informati. I libri di Schmitt sono destinati ad essere confinati nelle aule dei seminari di teoria politica ancora per un po' di tempo». <sup>115</sup> La leggenda, invece, ha una certa risonanza anche tra i non addetti ai lavori: per iniziativa di Scott Horton (Columbia Law School) il nesso Schmitt-neoconservatori viene denunciato su «Balkinization», blog di giuristi fondato nel 2003 da Jack Balkin (Yale Law School), particolarmente attivo nella denuncia delle limitazioni dei diritti civili durante la presidenza Bush junior; «Balkinization» è visitato in un decennio da oltre sette milioni e mezzo di utenti, con una media di più di mille al giorno. <sup>116</sup> A questa platea – decisamente più ampia della ristretta cerchia degli accademici – Schmitt viene presentato come colui che raccomanda la guerra totale contro i combattenti irregolari: «per Schmitt, la chiave per una conduzione efficace della guerra contro un tale nemico [*foe*] è la *demonizzazione*. Il nemico deve essere visto come assoluto. Deve essere privato di tutti i diritti legali, di qualsiasi natura. L'esecutivo deve essere libero di utilizzare qualunque mezzo disponibile per combattere e sbaragliare questo nemico. E d'altra parte il potere di condurre la guerra deve essere conferito senza riserve all'esecutivo». <sup>117</sup> Il principale responsabile del recupero di questa giurisprudenza è John Yoo (University of California, Berkeley), consulente legale dell'amministrazione Bush, noto all'opinione pubblica statunitense per i pareri in cui sosteneva che le convenzioni di Ginevra non dovessero applicarsi agli «enemy combatants» catturati nel corso della guerra al terrorismo. «È certamente possibile che John Yoo sia arrivato a tutto questo da solo, come uno studioso che lavora in qualche universo parallelo senza sapere del lavoro degli altri. Possibile. Ma non probabile. È più facile che il lavoro di Yoo sia una fedele interpretazione di Schmitt,

---

114 Il conteggio è stato proposto da Mary Dudziak nel post *Schmitt and post-9/11 Legal Thought*, pubblicato il 22.2.2011 sul blog «Balkinization» (<http://balkin.blogspot.it/2011/02/schmitt-and-post-911-legal-thought.html>).

115 A. Wolfe, *The Future of Liberalism*, cit., p. 144 (traduzione mia).

116 Le statistiche sono ricavate dal sito <http://www.sitemeter.com/>.

117 S. Horton, *The Return of Carl Schmitt*, «Balkinization», 7.11.2005, <http://balkin.blogspot.it/2005/11/return-of-carl-schmitt.html> (traduzione mia).



anche se grezza e talvolta imperfetta».<sup>118</sup>

Se Wolfe, Scheuerman e Levinson avanzavano le proprie ipotesi con un minimo di cautela, nelle sue ultime versioni la leggenda perde anche gli ultimi residui della forma scientifica. In un libro in cui descrive gli «straussiani» come una setta di cospiratori, Anne Norton (University of Pennsylvania) fa di Schmitt e Strauss due alleati nel considerare il conflitto permanente come unico rimedio contro la degenerazione della vita borghese, culminante nell'«ultimo uomo» di nietzschiana memoria. Nella cerchia del movimento di Lyndon LaRouche si pubblicano libri e articoli con titoli come *Children of Satan* oppure *Carl Schmitt, Dick Cheney's Éminence Grise*, in cui si denuncia un complotto del fascismo internazionale, i cui ispiratori sarebbero Nietzsche, Heidegger, Schmitt, Strauss e Kojève.<sup>119</sup> Anche tralasciando questi casi estremi, resta un dato di fatto innegabile: benché non si sia mai trovata una sola traccia tangibile che colleghi l'opera di Schmitt al neoconservatorismo, questa leggenda è *l'immagine più diffusa* nell'opinione pubblica americana (tra quelli che Wolfe chiama «lettori informati») ed è sostenuta (sia pure con accenti diversi) da un buon numero di accademici.<sup>120</sup> Sul tipo di argomentazioni

118 *Ibid.* (traduzione mia). Cfr. anche Id., *Carl Schmitt and the Military Commissions Act of 2006*, «Balkinization», 16.10.2006, [http://balkin.blogspot.it/2006/10/carl-schmitt-and-military-commissions\\_16.html](http://balkin.blogspot.it/2006/10/carl-schmitt-and-military-commissions_16.html); Id., *Deconstructing John Yoo*, «Harper's Magazine», 23.1.2008, <http://harpers.org/blog/2008/01/fisking-john-yoo/>; J. Yoo, *War by Other Means: An Insider's Account of the War on Terror*, Atlantic Monthly Press, New York 2006. Sebbene Yoo non abbia mai fatto riferimenti a Schmitt, il nesso tra i due è stato suggerito anche da Wolfe (cfr. *The Future of Liberalism*, cit., 146) e Levinson (cfr. *Preserving Constitutional Norms*, cit., pp. 69-70).

119 Cfr. A. Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press, New Haven-London 2004, in particolare pp. 35-41, 123-125, 150-154 (si veda anche la recensione, D. Schaefer, *The Ass and the Lion*, «Interpretation», vol. XXXII, n. 3, 2005). Per quanto riguarda le pubblicazioni del movimento di LaRouche, cfr. ad esempio L. LaRouche, *Children of Satan*, PAC, Leesburg, VA 2004, in particolare pp. 54-65; B. Boyd, *Carl Schmitt Revival Designed to Justify Emergency Rule*, «Executive Intelligence Review», 19.1.2001; Ead., *Carl Schmitt, Dick Cheney's Éminence Grise*, «Executive Intelligence Review», 6.1.2006; J. Steinberg, *Profile: Leo Strauss, Fascist God-Father of the Neo-Cons*, «Executive Intelligence Review», 21.3.2003.

120 Naturalmente c'è anche chi ha affrontato il tema in modo più sobrio, soppesando l'applicabilità delle teorie schmittiane al contesto della guerra contemporanea, e facendo notare che non bastano alcune vaghe e impressionistiche analogie per ipotizzare linee di derivazione. Cfr. ad esempio P. Stirk, *Carl Schmitt, the Law of Occupation, and the Iraq War*, «Constellations», vol. XI, n. 4, 2004; Id., *Carl Schmitt, Crown Jurist of the Third Reich. On Preemptive War, Military Occupation, and World Empire*, Edwin Mellen, Lewiston, NY 2005, in particolare p. 35. O ancora, per una lettura in termini più generali, W. Rasch, *Human Rights as Geopolitics: Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy*, «Cultural Critique», n. 54, 2003; Id., *World Orders: Confronting Carl Schmitt's «The Nomos of the Earth»*, Duke University Press, Durham, NC 2005.

che sorreggono la leggenda, un testo di Horton è davvero esemplare.

Com'è accaduto dunque che Yoo scoprisse l'opera di Carl Schmitt, e perché non lo riconosce nelle sue pubblicazioni? Attualmente è *scholar in residence* all'American Enterprise Institute, centro nevralgico del movimento neoconservatore americano. Questo movimento deriva da Leo Strauss, il filosofo politico che è vissuto e ha insegnato per molti anni a Chicago. Pur essendo un ebreo costretto a fuggire dalla Germania nazista, Strauss fu per tutta la vita un ammiratore di Carl Schmitt, studioso e insegnante delle sue opere. Inoltre, l'attività giovanile di Strauss in Germania giocò un ruolo chiave nello sviluppo de *Il concetto di 'politico'*, e l'intercessione di Schmitt aiutò Strauss a ottenere un'importante borsa di studio che gli rese possibile scappare dalla Germania. Benché arrestato dagli americani e accusato di complicità nei crimini nazisti, Schmitt ottenne più tardi una parziale riabilitazione – in larga parte grazie a Leo Strauss. Infatti Schmitt è diventato parte essenziale del canone neoconservatore, e la sua opera [...] è stata tradotta in inglese e pubblicata dalla University of Chicago Press (che è anche la casa editrice di Yoo). È perciò davvero difficile pensare che Yoo non conoscesse gli scritti di Carl Schmitt. D'altra parte, è facile supporre perché non riconoscesse la sua dipendenza da un autore così tanto stigmatizzato. Dopotutto, Schmitt fu un noto antisemita, famoso per aver fornito la copertura legale per la *Machtergreifung* di Hitler.<sup>121</sup>

Nel caso dei presunti «dialoghi nascosti» affrontati nel secondo capitolo, per quanto le ricostruzioni fossero in larga parte congetturali, si trattava quanto meno di autori che con Schmitt avevano avuto una qualche relazione documentata; la leggenda storiografica, invece, basandosi letteralmente sul nulla, è impermeabile ai tentativi di confutazione. Se si eccettuano McCormick e Scheuerman, gli autori che l'hanno diffusa dimostrano una scarsissima familiarità con le opere di Schmitt (e con quelle di Strauss), e sembrano basarsi ognuno sui lavori dell'altro: lo Schmitt di Drury è modellato sui resoconti di Holmes, Wolin, Lilla<sup>122</sup> e McCormick; Norton, Wolfe, e Horton ripetono la tesi di Drury; i giuristi del gruppo di «Balkinization»

---

121 S. Horton, *The Return of Carl Schmitt*, cit. (traduzione mia). Mi si permetta di liquidare l'intero passaggio con l'osservazione che, a parte quella sull'incarico di Yoo all'American Enterprise Institute, non c'è una frase che non contenga errori fattuali, o almeno pesanti distorsioni.

122 Cfr. *supra*, nota 96.

danno per acquisite le conclusioni di Horton...<sup>123</sup> Quel che è certo, è che tutti abbiano tratto uno spunto fondamentale dal lavoro di Meier.<sup>124</sup> Nella genesi della leggenda ha giocato un ruolo decisivo, *last but not least*, il fatto che sia Schmitt sia Strauss fossero figure che si prestavano facilmente a interpretazioni dietrologiche: il primo un oscuro pensatore la cui figura è da sempre associata al nazismo, e le cui opere abbondano di suggestioni volutamente arcane; il secondo un filosofo schivo e aristocratico, che ha sviluppato fino al virtuosismo l'ermeneutica dei classici per rintracciarvi l'insegnamento esoterico dissimulato tra le righe di quello essoterico.<sup>125</sup> Insomma, nella strana parabola di Schmitt in America si è tornati a una situazione per certi versi simile a quella degli anni Quaranta e Cinquanta: sia pure con significative eccezioni, la sua figura di studioso è stata di nuovo oscurata dalla sua caricatura.

#### 4. Oltre Schmitt: escursioni nella biopolitica e ritorno al diritto

Quando un marinaio si orienta osservando la posizione delle stelle, non ha grande importanza il fatto che la luce arrivi dal passato, e che abbia impiegato migliaia di anni prima di raggiungere la Terra. Il pensiero di Schmitt in America ha avuto un destino analogo: questo giurista della Germania di Weimar così calato nel proprio tempo, interprete di un'epoca al tramonto, è stato spesso letto – a distanza di decenni – come un autore contemporaneo, come se il mondo di cui scriveva non fosse cambiato nel frattempo (seguendo direzioni che solo in parte aveva saputo

123 Cfr. ad esempio D. Luban, *Carl Schmitt and the Critique of Lawfare*, «Georgetown Public Law Research Papers», nn. 11-33, 28.3.2011, p. 6, n. 20.

124 Ad esempio, Drury collegava i neoconservatori a Strauss già nel suo *The Political Ideas of Leo Strauss*, Macmillan, London 1988, ma in quel testo non c'era traccia di Schmitt. Che compare invece come ispiratore di Strauss nel 1997 in *Leo Strauss and the American Right*, cit.: fra il primo e il secondo lavoro, è facile intuire la ricezione del libro di Meier.

125 A chi ha sostenuto che sia illegittimo ricondurre il neoconservatorismo alla filosofia di Strauss, e ha provato ad argomentare citando le sue opere, i fautori della leggenda hanno risposto mettendo in dubbio che in quei passaggi Strauss stesse esprimendo sinceramente il suo pensiero. Cfr. ad esempio J. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, cit., p. 303, n. 2, in cui si risponde a un'obiezione su base testuale appellandosi all'ermeneutica straussiana; oppure S. Drury, *Leo Strauss*, cit., p. 95, in cui si sostiene che, al di là delle apparenze, Strauss non fosse un sostenitore del diritto naturale. Per un resoconto del rapporto fra Strauss e gli straussiani, cfr. K. Deutsch, J. Murley (a cura di), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 1999. Per una bibliografia sull'argomento e una confutazione puntuale della leggenda, cfr. A. de Benoist, *Carl Schmitt actuel. Guerre «juste», terrorisme, état d'urgence, «Nomos de la Terre»*, Krisis, Paris 2007, tr. it. *Terrorismo e "guerre giuste". Sull'attualità di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 2007, pp. 7-19.

prevedere). Comunque si valuti la ricezione americana di Schmitt, non si può negare che la tempistica vi abbia giocato un ruolo decisivo: il suo carattere fondamentale è di essere una ricezione *tardiva*. «Telos» lo scopre in una fase in cui un paradigma teorico è andato in crisi, e lo usa nella costruzione di quello nuovo; vari autori *liberal* lo leggono alla luce della “rivoluzione neoconservatrice” degli anni Ottanta; infine, la leggenda vede la lunga ombra di Schmitt sulla politica imperiale degli Stati Uniti post-11 settembre 2001. La tendenza a privilegiare la dimensione analitica su quella storica, e l’“utilizzabilità” di una teoria sulla sua genesi, è certamente un tratto tipico della *forma mentis* anglosassone: dei concetti schmittiani importa poco che siano adeguati al loro oggetto (che appartiene al passato), il punto è se possano in qualche modo illuminare il presente; se la luce della sua stella, pervenuta dopo tanto tempo, permetta di orientarsi in *questo* mare. Un primo tentativo in tal senso è stato compiuto da Schwab, che dopo il lavoro pionieristico sullo Schmitt di Weimar ha tentato di riadattarne le categorie concettuali alla riflessione nell’ambito delle IR.<sup>126</sup> Lo stesso hanno fatto, in un modo teoreticamente più spregiudicato, Piccone e Ulmen sulle pagine di «Telos», alternando il lavoro di trasmissione e contestualizzazione storica del pensiero a quello di rielaborazione e appropriazione. È anche grazie a questa lunga opera di “sdoganamento” che negli anni Duemila si presentano nel dibattito filosofico, politico e giuridico statunitense nuovi interessanti tentativi di attualizzare le tesi di Schmitt, cercandovi qualcosa come delle categorie transecolari, o quanto meno una base di partenza da cui prendere le mosse per pensare *oltre* Schmitt.

È quello che ha fatto Giorgio Agamben – il cui lavoro è stato oggetto di ampio dibattito negli Stati Uniti<sup>127</sup> – trasponendo la teoria schmittiana dello stato di

---

126 Si vedano ad esempio G. Schwab, H. Friedlander (a cura di), *Detente in Historical Perspective: The 1<sup>st</sup> CUNY Conference on History and Politics, Held at the Graduate Center of the City University of New York on October 25-26, 1974*, Cyrco Press, New York 1975; G. Schwab (a cura di), *United States Foreign Policy at the Crossroads*, Greenwood Press, Westport, CN 1982; Id., *US National Security Interests Today*, «American Foreign Policy Interests», vol. XXV, n. 5, 2003.

127 Mi riferisco qui in particolare ai primi testi della serie *Homo sacer*, tradotti in America: G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, 2005<sup>2</sup>, tr. in. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, CA 1998; Id., *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, tr. in. *State of Exception*, University of Chicago Press, Chicago 2005; Id., *Il Regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell’economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Neri Pozza, Vicenza

eccezione dalla sociologia dei concetti giuridici alla biopolitica, per ravvisarvi una sorta di struttura originaria del potere. Il celebre *incipit* del terzo capitolo di *Teologia politica* circoscriveva la tesi sulla secolarizzazione – e sullo stato di eccezione che ne costituisce il fulcro – alla «moderna dottrina dello Stato»,<sup>128</sup> e l'intera riflessione schmittiana rimane complessivamente entro l'orizzonte della modernità; Agamben applica invece il nesso tra sovranità ed eccezione all'intera storia della politica occidentale, rintracciandone le forme paradigmatiche nel diritto romano, nelle figure dell'*homo sacer* e dello *iustitium*.

Il principio secondo cui «la regola stessa vive solo dell'eccezione»<sup>129</sup> viene preso alla lettera, e sviluppato in una teoria del politico incentrata sul concetto di *soglia*, zona di indeterminazione fra vita e diritto, fatto e norma, esterno e interno: speculari alla figura del sovrano, che istituisce la norma decidendo sull'eccezione, è quella dell'*homo sacer* messo al bando e ridotto a «nuda vita», uccidibile impunemente, escluso dai confini dell'ordinamento eppure ancora in relazione con

---

2007, tr. in. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Stanford University Press, Stanford, CA 2011. Per il dibattito innescato da Agamben in ambito anglosassone, cfr. ad esempio N. Hussain, M. Ptacek, *Thresholds: Sovereignty and the Sacred*, «Law & Society Review», vol. XXXIV, n. 2, 2000; M. Ojakangas, *Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault*, «Foucault Studies», n. 2, 2005; S. Weigel, *The Critique of Violence or, The Challenge to Political Theology of Just Wars and Terrorism with a Religious Face*, «Telos», n. 135, 2006; P. Passavant, *The Contradictory State of Giorgio Agamben*, «Political Theory», vol. XXXV, n. 2, 2007; S. Fuggle, *Excavating Government: Giorgio Agamben's Archaeological Dig*, «Foucault Studies», n. 7, 2009; L. De la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford, CA 2009; J. Whyte, 'I Would Prefer Not To': Giorgio Agamben, *Bartleby and the Potentiality of Law*, «Law and Critique», vol. XX, n. 3, 2009; J. Finlayson, 'Bare Life' and Politics in Agamben's Reading of Aristotle, «Review of Politics», vol. LXXII, n. 1, 2010; M. Dean, *Governmentality Meets Theology: 'The King Reigns, but He Does Not Govern'*, «Theory, Culture & Society», vol. XXIX, n. 3, 2012; A. Ross, *Agamben's Political Paradigm of the Camp: Its Features and Reasons*, «Constellations», vol. XIX, n. 3, 2012; V. Erlenbusch, *The Place of Sovereignty: Mapping Power with Agamben, Butler, and Foucault*, «Critical Horizons», vol. XIV, n. 1, 2013. Nel 2004, Agamben avrebbe dovuto iniziare una collaborazione con la New York University in qualità di *distinguished professor*, ma rinunciò all'incarico in segno di protesta contro le procedure di sicurezza statunitensi che prevedevano il rilevamento delle impronte digitali degli stranieri al momento del loro ingresso nel Paese (cfr. G. Agamben, *Se lo Stato sequestra il tuo corpo*, «La Repubblica», 8.1.2004).

128 C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61. Sebbene il *nomos* sia presentato in termini di fondazione, come presupposto universale di ogni possibile ordinamento, al centro dell'analisi di Schmitt c'è sempre un oggetto storico determinato: lo Stato che si afferma come istanza di neutralizzazione delle guerre civili di religione, e che tramonta nel Novecento insieme alle delimitazioni spaziali e giuridiche dello *jus publicum europaeum* (cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 877-883).

129 C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 41.

esso in virtù di tale esclusione, giacché l'ordine politico si costituisce soltanto definendo ciò che è esterno ad esso. Posta questa «struttura di bando» come forma archetipica della sovranità, «il campo, come puro, assoluto e insuperato spazio biopolitico (in quanto tale fondato unicamente sullo stato di eccezione), apparirà come il paradigma nascosto dello spazio politico della modernità».<sup>130</sup> Agamben sostiene dunque «la tesi di un'intima solidarietà fra democrazia e totalitarismo» (quanto meno «sul piano storico-filosofico che le è proprio»<sup>131</sup>), in quanto entrambi riproducono a livello strutturale le stesse logiche di inclusione ed esclusione che caratterizzano l'esercizio del potere biopolitico. La prima formulazione di questa tesi precede di alcuni anni i provvedimenti emergenziali varati in seguito agli attentati dell'11 settembre 2001, che Agamben potrà citare in *Stato di eccezione* come una spettacolare conferma delle sue intuizioni:

il significato immediatamente biopolitico dello stato di eccezione come struttura originale in cui il diritto include in sé il vivente attraverso la propria sospensione emerge con chiarezza nel «military order» emanato dal presidente degli Stati Uniti il 13 novembre 2001, che autorizza la «indefinite detention» e il processo da parte di «military commissions» [...] dei non-cittadini sospetti di implicazione in attività terroristiche. [...] Non prigionieri né accusati, ma soltanto *detainees*, essi sono oggetto di una pura signoria di fatto, di una detenzione indefinita non solo in senso temporale, ma quanto alla sua stessa natura, poiché del tutto sottratta alla legge e al controllo giudiziario.<sup>132</sup>

Muovendo da un confronto serrato con Schmitt, Agamben traccia una linea di discendenza che collega l'antichità (la sospensione dell'ordine giuridico nello *iustitium*) alle forme esemplari della biopolitica moderna (Auschwitz nella sua versione totalitaria, Guantanamo in quella democratica), e – seguendo uno spunto proposto anni prima da Jacques Derrida nel corso di un convegno alla Cardozo Law School di New York<sup>133</sup> – tenta di andare oltre la teologia politica recuperando la

---

130 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 135. Sulla «struttura di bando» e sulla simmetria fra *homo sacer* e sovrano, cfr. anche *ivi*, pp. 9-15, 22-24, 32-34, 92-93, 101.

131 *Ivi*, p. 14. Sul carattere paradigmatico del campo di concentramento, cfr. *ivi*, pp. 185-186, 190.

132 Id., *Stato di eccezione*, cit., pp. 12-13.

133 J. Derrida, *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"*, in D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson (a cura di), *Deconstruction and the Possibility of Justice*,

critica che le veniva mossa da Benjamin: al principio del XXI secolo, così come tra le due guerre del XX, è più che mai evidente che «lo “stato di emergenza” in cui viviamo è la regola».<sup>134</sup>

Il funzionamento dell'ordine giuridico riposa in ultima istanza, nella prospettiva schmittiana, su un dispositivo – lo stato di eccezione – che ha lo scopo di rendere applicabile la norma sospendendone temporaneamente l'efficacia. Quando l'eccezione diventa la regola, la macchina non può più funzionare. In questo senso, l'indecidibilità di norma ed eccezione formulata nell'ottava tesi mette in scacco la teoria schmittiana. La decisione sovrana non è più in grado di svolgere il compito che la *Teologia politica* le assegnava.<sup>135</sup>

Il dispositivo teologico-politico della sovranità poteva essere efficace fintantoché lo stato di eccezione articolava e teneva insieme vita e diritto, anomia e *nomos*; ma quando questi opposti cessano di essere concettualmente distinguibili, la struttura profonda del potere sovrano come esclusione della nuda vita si manifesta in tutta la sua portata letale.

Se la struttura dello Stato-nazione è [...] definita dai tre elementi *territorio*, *ordinamento*, *nascita*, la rottura del vecchio *nomos* non si produce nei due aspetti che lo costituivano secondo Schmitt (la localizzazione, *Ortung*, e l'ordinamento, *Ordnung*), ma nel punto che segna l'iscrizione della nuda vita (la *nascita* che, così, diventa *nazione*) al loro interno. [...] Lo stato di eccezione, che era essenzialmente una sospensione temporale dell'ordinamento, diventa ora un nuovo e stabile assetto spaziale, in cui abita quella nuda vita che, in misura crescente, non può più essere iscritta nell'ordinamento.<sup>136</sup>

La lettura di Agamben riesce ad attualizzare il discorso schmittiano evitando le banalizzazioni e i fraintendimenti di chi ha voluto leggervi l'inconfessabile fonte di

---

Routledge, New York 1992, tr. it. *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

134 W. Benjamin, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Institut für Sozialforschung, Los Angeles 1942 (a cura di T. Adorno e M. Horkheimer), tr. it. *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 79.

135 G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., pp. 75-76.

136 Id., *Homo sacer*, cit., p. 196. Cfr. anche Id., *Stato di eccezione*, cit., p. 110.

ispirazione dell'amministrazione Bush, ma non è facile capire quale strada proponga come via d'uscita dalle aporie della teologia politica. Prendendo a prestito lessico e concetti benjaminiani, Agamben pone obiettivi ambiziosi tanto sul piano teoretico («pensare l'esistenza della potenza senz'alcuna relazione con l'essere in atto», il che implicherebbe «pensare l'ontologia e la politica al di là di ogni figura della relazione»; e ancora, «pensare il *factum* politico-sociale non più nella forma di un rapporto»<sup>137</sup>) quanto sul piano politico (recidere «il nesso fra violenza e diritto», compiere «un'azione come mezzo puro che mostra soltanto se stessa senza relazione a uno scopo»<sup>138</sup>). La genealogia della sovranità moderna proposta nella serie *Homo sacer* è certamente feconda, e penetrante in alcuni emendamenti alle tesi di Schmitt; rispetto a queste ultime paga però qualcosa in termini di concretezza, che va perduta nel passaggio dall'ambito sociologico-giuridico a quello filosofico. Se le strategie con cui Schmitt tentava di arginare la catastrofe delle strutture politiche della modernità si sono rivelate insufficienti – o apertamente fallimentari – quelle di Agamben restano su un piano molto astratto, come la nozione benjaminiana di «violenza pura [*reine Gewalt*]», «divina» o «rivoluzionaria», intraducibile in termini politico-giuridici in quanto è appunto una violenza che *depone* il diritto, recidendo ogni legame con esso.<sup>139</sup>

In ambito politologico, una consistente eredità schmittiana è ravvisabile nel lavoro dell'americano Michael Hardt (Duke University) e dell'italiano Antonio Negri, che hanno elaborato negli anni Novanta e pubblicato nel 2000 il primo tassello di un progetto teorico accolto da un grande successo di pubblico e da una notevole risonanza internazionale. Il loro è un congedo da quella tradizione di pensiero di cui l'opera di Schmitt rappresenta l'ultima grande espressione: «la filosofia politica della modernità [...] è finita. La teoria che va da Marsilio a Hobbes e da Althusius a Schmitt è terminata. *Impero* è una nuova soglia teorica».<sup>140</sup> L'entità del confronto con

137 Id., *Homo sacer*, cit., pp. 55, 70.

138 Id., *Stato di eccezione*, cit., pp. 112-113.

139 Cfr. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. XLVII, n. 3, 1920-1921, tr. it. *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus*, cit., in particolare pp. 29-30.

140 A. Negri, D. Zolo, *Dialogo su Impero*, in A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 12. La versione integrale della conversazione è stata pubblicata in inglese con il titolo *Empire and the Multitude: A Dialogue on the New Order of Globalization*, «Radical Philosophy», n. 120, 2003.



Schmitt è più consistente di quanto non lasci intendere il numero di citazioni dirette: per molti versi, la riflessione di *Impero* inizia là dove finiva quella sul *nomos*. Basta leggere le pagine dedicate alla «modernità come crisi» per rendersi conto di quanto le rispettive interpretazioni abbiano in comune in molti punti decisivi (qualcuno ha scritto che la teoria dell'Impero è pervasa da uno «spirito schmittiano»<sup>141</sup>), differendo ovviamente nei giudizi e nelle proposte: dove Schmitt vedeva il massimo successo del Leviatano (aver posto fine alle guerre civili di religione), Hardt e Negri vedono «una pace tanto miserabile quanto umiliante», che rinuncia all'elemento autenticamente rivoluzionario del Rinascimento («la rivoluzione del piano di immanenza») per costituire un nuovo potere «trascendente» (il sovrano di *Teologia politica*) al solo scopo «di sfuggire alla morte». Se ne *Il nomos della terra* l'ordinamento interstatale westfaliano rappresenta il culmine della civiltà giuridica europea, *Impero* lo considera il trionfo delle forze reazionarie, il «Termidoro» che seppellisce le istanze potenzialmente sovversive dell'umanesimo rinascimentale.<sup>142</sup> Ma le due ricostruzioni sostanzialmente collimano: dal riemergere della nozione di *bellum justum* all'importanza della dimensione spaziale nella politica moderna, passando per l'interpretazione dell'eccezionalità americana e del ruolo che in essa ha giocato l'elemento della frontiera aperta.<sup>143</sup>

Dove Hardt e Negri si distanziano definitivamente dall'impostazione schmittiana, è nel delineare la forma della sovranità imperiale e soprattutto la strategia per il suo superamento. Diversamente da Schmitt – e dalla gran parte dei teorici delle IR – *Impero* non applica agli Stati Uniti il concetto tradizionale di egemonia, e descrive piuttosto l'ordine internazionale attuale in termini foucaultiani

---

141 Cfr. J. Müller, *A Dangerous Mind*, cit., p. 229.

142 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, tr. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, pp. 80-86. Relativamente all'idea stessa di sovranità, Negri critica la concezione schmittiana già in *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Carnago 1992, Manifestolibri, Roma 2002<sup>2</sup>.

143 Sul *bellum justum* cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., pp. 29-31, 49-52. Sul carattere spaziale degli ordinamenti moderno e post-moderno, cfr. *ivi*, pp. 180-181: «lo spazio striato della modernità era costituito da *luoghi*, fondati su un continuo rapporto dialettico con un fuori. Lo spazio della sovranità imperiale, al contrario, è liscio. [...] Nello spazio liscio dell'Impero non c'è un *luogo* del potere – il potere è, a un tempo, ovunque e in nessun luogo. L'Impero è un'*utopia*, un *non-luogo*». Sulla frontiera e il concetto americano di sovranità, cfr. *ivi*, pp. 162-166, con le considerazioni svolte *supra*, capitolo I, paragrafo 1.

come una rete di relazioni di potere, ubiqua e priva centro.<sup>144</sup> Seguendo Hobbes, Schmitt riconduce sempre il potere alla persona o all'istanza che *decide* in concreto, e nel saggio sull'imperialismo del 1932 individua nella politica estera americana il modello paradigmatico della decisione sovrana proiettato sul piano internazionale;<sup>145</sup> Hardt e Negri vedono invece una struttura *impersonale*, sorretta non da uno o più individui bensì da una «logica di potere» che tutto ingloba, non lasciando nulla fuori di sé.

Quanto al processo che ha condotto all'Impero, le due prospettive concordano nel diagnosticare la crisi irreversibile dello Stato-nazione, ma divergono per quanto riguarda la prognosi: secondo Schmitt l'epoca dello *jus publicum europaeum* è un'età dell'oro, e una volta esaurita la capacità ordinativa dello Stato occorre individuare nuovi soggetti (i *Reiche* con i relativi *Großräume*) capaci di ereditarne la funzione katechontica; per Hardt e Negri, l'Impero ha un ruolo storico positivo in quanto spazza via l'imperialismo degli Stati nazione e apre la strada al superamento dialettico di se stesso.<sup>146</sup> Dalla modernità non si esce con soluzioni autoritarie (ormai anacronistiche) volte a rivitalizzarne le istituzioni ormai esauste; bisogna invece «penetrare nell'Impero e confrontarsi con la omogeneizzazione ed eterogeneizzazione dei suoi flussi in tutta la loro complessità, radicando la nostra analisi nel potere della moltitudine globale».<sup>147</sup> La crisi insomma va *attraversata* invece che *trattenuta*: secondo la terminologia teologico-politica cara all'ultimo Schmitt, il manifestarsi dell'anomia che annuncia l'*eschaton* va accelerato e non ritardato. Il soggetto rivoluzionario che si oppone all'Impero – la «moltitudine»<sup>148</sup> – è definito ancora una volta in termini apertamente antischmittiani: l'intera costruzione

---

144 Al governo statunitense e ad altre istituzioni internazionali è riconosciuta però una «funzione monarchica». Cfr. a questo proposito A. Negri, D. Zolo, *Dialogo*, cit., pp. 16-21. Si veda anche la critica al concetto schmittiano di sovranità in M. Hardt, A. Negri, *Sovranità*, *ivi*, pp. 64-65.

145 Cfr. *supra*, capitolo I, paragrafo 5.

146 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 56: «sosteniamo che l'Impero è meglio di ciò che lo ha preceduto, allo stesso modo in cui Marx insisteva che il capitalismo era meglio delle forme di società e dei modi di produzione che aveva soppiantato». Sul riferimento al *katechon* come figura caratteristica del pessimismo antropologico e del conservatorismo politico, cfr. Eid., *Commonwealth*, Belknap Press, Cambridge, MA 2009, tr. it. *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010, pp. 201-202.

147 M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 58.

148 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, New York 2004, tr. it. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004.

politico-giuridica della modernità si fonda sulla *rappresentazione*,<sup>149</sup> ma «la moltitudine diffida della rappresentanza perché essa è una molteplicità incommensurabile. Il popolo è sempre rappresentato come un'unità, mentre *la moltitudine non è rappresentabile*, perché essa è mostruosa *vis à vis* dei razionalismi teleologici e trascendentali della modernità».<sup>150</sup> La potenza caotica che Schmitt (e prima di lui un ampio filone del pensiero politico a partire da Hobbes) si preoccupava di imbrigliare e mettere in forma, secondo Hardt e Negri deve essere liberata per sovvertire la logica sistemica dell'Impero.

Schmitt è stato un autore eclettico, e la sua opera ha suscitato dibattito negli ambiti più disparati, dalla politologia alla filosofia, dalla sociologia alla critica letteraria. Ma, come ha dichiarato nella sua ultima intervista, si è sempre sentito prima di tutto un giurista,<sup>151</sup> ed è nell'ambito della teoria del diritto che ha ottenuto un inatteso riconoscimento postumo dei suoi meriti intellettuali. A tributarglielo sono Eric Posner (University of Chicago) e Adrian Vermeule (Harvard Law School), fautori di un «nuovo realismo giuridico», che evitano accuratamente di entrare nell'interminabile dibattito sul nazismo per concentrarsi sull'utilità o meno delle categorie schmittiane, giungendo alla conclusione che – una volta decontestualizzate e “demistificate” – sono tuttora valide per una riflessione generale sulla natura del diritto pubblico.<sup>152</sup> Il punto di partenza è un'analisi delle procedure di revisione giudiziaria nel decennio post-11 settembre 2001, in base alla quale si può affermare che il diritto amministrativo statunitense è «schmittiano», nel senso che contiene una

149 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 133: «il popolo in rappresentanza della moltitudine, la nazione in rappresentanza del popolo e, infine, lo stato in rappresentanza della nazione. Ogni passaggio costituisce un tentativo di tenere in sospenso la crisi della modernità».

150 A. Negri, *Per una definizione ontologica della moltitudine*, in Id., *Guide*, cit., p. 131.

151 C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 183.

152 «Gli scritti di Schmitt che cito e su cui mi baso qui sono tutti precedenti la sua adesione al nazismo, ma in ogni caso le sue idee vanno giudicate in base ai loro meriti intellettuali» (A. Vermeule, *Our Schmittian Administrative Law*, «Harvard Law Review», vol. CXXII, n. 4, 2009, p. 1098, n. 9, traduzione mia). Si veda anche E. Posner, A. Vermeule, *Demystifying Schmitt*, «Public Law & Legal Theory Working Papers», n. 333, 2011, pp. 1-2: «Carl Schmitt è troppo importante per essere lasciato agli specialisti di Schmitt. [...] L'ostacolo è che l'opera di Schmitt è la derivazione esemplare di una tradizione continentale della teoria giuridica e politica che è fortemente concettuale e carica di gergo giurisprudenziale. [...] Noi cerchiamo di demistificare alcune delle principali osservazioni di Schmitt interpretandole alla luce di semplici intuizioni causali e modelli tratti dalle scienze sociali [...]. L'obiettivo ultimo sarebbe verificare se e fino a che punto il lavoro di Schmitt sia generalizzabile al di là di Weimar, in altri tempi e sistemi costituzionali o politici. Questo è un obiettivo che decontestualizza in una certa misura l'opera di Schmitt» (traduzione mia).

serie di «buchi neri» e «buchi grigi» (intendendo i primi come vuoti normativi, e i secondi come situazioni in cui la norma è talmente indeterminata da lasciare di fatto un ampio margine discrezionale a chi deve applicarla). L'esistenza di queste zone d'ombra non sembra essere un'anomalia, ma piuttosto «parte integrante del sistema, esito prevedibile dell'implicito vincolo dell'immunità sovrana combinato con le disposizioni dell'APA [*Administrative Procedure Act*] che rendono immuni da revisione il Presidente e gli agenti dell'esecutivo in una serie di questioni relative alla sicurezza nazionale».<sup>153</sup> Replicando agli autori che criticavano Schmitt come nemico dello stato di diritto,<sup>154</sup> Vermeule ritiene irrealistico pensare di cancellare completamente dall'ordinamento queste zone di indeterminazione: i buchi neri continueranno ad esistere perché le situazioni eccezionali sono per loro natura imprevedibili, e il legislatore non può pretendere di vincolare l'esecutivo a norme troppo precise; i buchi grigi sono determinati dalla struttura stessa del diritto amministrativo ordinario, che richiede un certo margine di flessibilità per adattarsi alle singole circostanze. Quanto alle situazioni di emergenza, la «deferenza» del potere giudiziario nei confronti di quello esecutivo è semplicemente un dato di fatto innegabile.<sup>155</sup> La conclusione è che «lo schmittianesimo del nostro diritto amministrativo è una questione di grado; possiamo avere buchi neri e buchi grigi più o meno grandi» ma non possiamo eliminarli: una «legalità piena e compatta è impraticabile».<sup>156</sup>

Estendendo la riflessione all'assetto costituzionale, il realismo giuridico di Posner e Vermeule recupera l'approccio schmittiano anche nel valutare il sistema dell'equilibrio tra i poteri. Quello che doveva sembrare evidente a chi avesse vissuto l'agonia di Weimar, con le sue fasi di guerra civile più o meno latente, rimane vero anche in un contesto più stabile: le istituzioni democratiche e liberali sono sempre almeno potenzialmente esposte al rischio di essere distorte o svuotate. È il problema che Schmitt poneva, alla vigilia dell'ascesa di Hitler, sottolineando la possibile

---

153 A. Vermeule, *Our Schmittian Administrative Law*, cit., p. 1118 (traduzione mia).

154 Cfr. W. Scheuerman, *Emergency Power and the Rule of Law after 9/11*, «Journal of Political Philosophy», vol. XIV, n. 1, 2006; D. Dyzenhaus, *Schmitt v. Dicey: Are States of Emergency Inside or Outside the Legal Order?*, «Cardozo Law Review», vol. XXVII, n. 5, 2006.

155 Cfr. A. Vermeule, *Our Schmittian Administrative Law*, cit., pp. 1133-1135.

156 *Ivi*, p. 1136 (traduzione mia).

divaricazione fra legittimità e legalità, e imputando ai liberali l'incapacità di riconoscerla: per il normativismo puro, la conformità alla legge è di per sé garanzia di legittimità, e in quest'ottica gli abusi di potere devono essere frenati da norme. Ma «a nostro modo di vedere», scrivono Posner e Vermeule, «i principali freni all'esecutivo, specialmente in tempi di crisi, non derivano dal diritto o dalla struttura della separazione dei poteri, ma dalla politica e dall'opinione pubblica. [...] Un errore capitale del legalismo liberale, secondo noi, è l'equazione fra un esecutivo limitato [*constrained*] e un esecutivo limitato dalla legge».<sup>157</sup> In altre parole, per quanto un ordinamento possa essere articolato e imporre un gran numero di restrizioni all'azione dell'esecutivo, un insieme di norme non avrà mai la virtù di difendere se stesso; al contrario, l'esperienza di Weimar mostra la fragilità di un sistema liberale coerente fino in fondo con i propri principi. «La distinzione di Schmitt fra legalità e legittimità apre una strada per pensare il costituzionalismo che si dimostra più feconda, perché politicamente più realistica, rispetto all'insistenza liberale che la legittimità può essere semplicemente ridotta alla legalità».<sup>158</sup> Alle «barriere di carta [*parchment barriers*]» in difesa della costituzione, che possono essere inutili e controproducenti, Posner e Vermeule contrappongono la dottrina del «purposivism» (da *purpose*, «scopo» o «intenzione»), secondo cui l'accento va spostato dall'aderenza letterale al *sensu* della norma, e dalla precisione predittiva alla flessibilità interpretativa: «l'interprete della norma deve difendere [*enforce*] lo scopo che sta dietro la norma quando la difesa dei termini letterali della norma stessa avrebbe conseguenze negative».<sup>159</sup> In tal modo la prevedibilità si riduce e si ampliano i margini di discrezionalità; ma d'altra parte la miglior garanzia contro gli abusi di potere non può essere una legge, quanto piuttosto quell'elemento extragiuridico che a Weimar era venuto meno: un'opinione pubblica decisa a difendere la costituzione. L'approccio schmittiano è così «riabilitato» in uno dei suoi aspetti metodologici fondamentali, spingendo la riflessione giuridica fino ai limiti del sistema normativo, là dove la sfera del diritto sfuma in quella del politico.

---

157 E. Posner, A. Vermeule, *The Executive Unbound: After the Madisonian Republic*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 4-5 (traduzione mia).

158 *Ibid.*, *Demystifying Schmitt*, cit., p. 8 (traduzione mia).

159 *Ivi*, p. 14 (traduzione mia).

## 5. Conclusioni: i dialoghi ininterrotti di Schmitt

A circa un secolo di distanza dall'inizio della sua vasta produzione intellettuale, Schmitt è ormai entrato a pieno titolo nel dibattito accademico americano, nonostante persistano qua e là residui della demonizzazione che l'aveva per lungo tempo condannato all'oblio. La letteratura critica in lingua inglese è stata arricchita negli ultimi anni da diversi studi, mediamente di buon livello, volti a ricostruirne il pensiero e soppesarne l'attualità: alcuni interpreti – Kam Shapiro (Illinois State University) e Gabriella Slomp (University of St. Andrews) – lo trattano come un classico del pensiero politico continentale,<sup>160</sup> e non a torto se per «classico» si intende un autore capace di individuare i problemi fondamentali che trascendono i confini della sua epoca, dandone una formulazione incisiva e originale. È innegabile che il pensiero di Schmitt sia fortemente situato, figlio del suo tempo, e come tale difficile da applicare immediatamente al presente; ma ciò che lo rende ancora ricco di suggestioni in diverse discipline, è forse il *metodo* più che il contenuto. È l'apertura alla concretezza, la capacità di tendere i concetti fino al caso-limite, mostrando quanto l'eccezione sia essenziale alla comprensione della norma e del suo rapporto con la realtà. In questo senso si può considerare Schmitt un classico, apprezzando la lucidità con cui ha formulato le domande e trascurando l'inadeguatezza di molte risposte (così come è un classico Platone, anche se nessuno riproporrebbe oggi il modello della *Repubblica*).

Norberto Bobbio ha ricondotto schematicamente «il pensiero politico di tutti i tempi» a «due grandi antitesi: oppressione-libertà, anarchia-unità», e Slomp ha individuato i maggiori rappresentanti di queste antitesi nel Novecento in Schmitt e

160 Per quanto riguarda la bibliografia più recente di provenienza americana, si ricordano A. Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, cit.; K. Shapiro, *Carl Schmitt and the Intensification of Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 2008; J. Tralau (a cura di), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt: The Politics of Order and Myth*, Routledge, New York 2011; S. Legg (a cura di), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt*, cit.; M. Salter (a cura di), *Carl Schmitt: Law as Politics, Ideology and Strategic Myth*, Routledge, New York 2012. In Europa sono stati pubblicati invece M. Ojakangas, *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*, Lang, Bern 2006; G. Slomp, *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK 2009; W. Hooker, *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; M. Marder, *Groundless Existence*, cit.

Arendt.<sup>161</sup> Come ho tentato di mostrare nel capitolo precedente, la seconda aveva senz'altro riconosciuto nel primo un interlocutore imprescindibile: per sovvertire la tradizione che fa capo a Hobbes, doveva affrontare quello che considerava il suo unico vero erede. Nella ricostruzione della fortuna americana di Schmitt è emerso un riconoscimento analogo da parte dei critici più benevoli (Piccone, Ulmen, Balakrishnan) e di alcuni tra quelli ostili (Scheuerman, Dyzenhaus, McCormick): è un avversario, ma un avversario da prendere sul serio. Come Weber riteneva che «l'onestà intellettuale, e specialmente di un filosofo del nostro tempo, può essere misurata dalla sua posizione nei riguardi di Nietzsche e di Marx»,<sup>162</sup> così l'onestà intellettuale di un teorico della politica si può forse misurare dalla sua posizione rispetto a Schmitt, o per lo meno alle questioni schmittiane (questioni che restano urgenti anche se la loro formulazione originaria deve essere rivista e aggiornata, come hanno tentato di fare tra gli altri Mouffe, Agamben, Hardt e Negri, Posner e Vermeule).

Nel mio lavoro ho ritenuto opportuno ridimensionare l'ipotesi degli *hidden dialogues*, debole sul piano filologico, e fuorviante nell'idea di fondo che il conservatorismo americano abbia tramandato le idee di Schmitt come una sorta di tradizione esoterica occultandone la provenienza. A mio avviso, questa ricerca di influenze sotterranee è una conferma (involontaria) del valore del pensiero schmittiano, che si può assumere come modello e pietra di paragone per altre analisi non tanto in virtù di una derivazione diretta, quanto perché rappresenta una delle teorizzazioni più acute e più solide nella storia del pensiero conservatore. Talmente solida, come si è visto, da raccogliere ampi consensi anche a sinistra, sia a Weimar prima del 1933, sia in America dagli anni Ottanta (emblematico il caso dei redattori di «Telos» che, in cerca di una teoria politica con cui colmare il vuoto lasciato dal collasso del marxismo, hanno ritenuto che quella di Schmitt fosse la migliore a disposizione). Nel finale di *Deutsches Requiem*, Jorge Luis Borges scrive che l'intera storia del pensiero è un lungo dialogo fra Platone e Aristotele: «attraverso i secoli e le latitudini, cambiano i nomi, le lingue, i volti, ma non gli eterni antagonisti». Io

---

161 Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, 2004<sup>2</sup>, p. 30; G. Slomp, *Carl Schmitt*, cit., p. 2.

162 M. Weber, *Scritti politici*, Donzelli, Roma 1998, p. XXIV.

suggerisco, più modestamente, che alcuni temi del dibattito teorico-politico si possano leggere come la prosecuzione delle tante polemiche in cui si è impegnato Schmitt. Quando Francis Fukuyama ha diagnosticato la «fine della storia» (la tendenza verso una progressiva uniformazione del mondo sotto le insegne della liberaldemocrazia occidentale), Huntington ha risposto con lo scenario dello «scontro di civiltà» riaffermando l'inevitabilità del conflitto: nel loro confronto hanno replicato – più o meno consapevolmente – quello tra Kojève e Schmitt («stato universale omogeneo» *versus* pluralismo dell'ordinamento internazionale, fine della «dialettica del desiderio» *versus* irriducibilità del politico).<sup>163</sup> Nella contrapposizione tra globalismo giuridico e realismo politico nelle IR, come in quella tra liberalismo e comunitarismo, non è difficile scorgere i due grandi rivali della giurisprudenza di Weimar: Kelsen e Schmitt.<sup>164</sup> In questo senso non c'è ragione di cercare «dialoghi nascosti»: il pensiero contemporaneo continua *inevitabilmente* a dialogare con l'opera di Schmitt in quanto classico, ovunque si riproponga il problema del rapporto fra astratto e concreto, fra diritto e politica. Le sue critiche radicali continuano a revocare in dubbio ogni pretesa di completezza, ad inquietare la razionalità della norma mostrandole i suoi limiti invalicabili, oltre i quali si spalanca l'abisso dell'eccezione.

---

163 Cfr. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, tr. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996; S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996, tr. it. *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000; A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes-études*, Gallimard, Paris 1947, tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études*, Adelphi, Milano 2006; A. Kojève, C. Schmitt, *Carteggio*, cit. Anche se Huntington non cita direttamente Schmitt, le affinità tra le loro impostazioni sono abbastanza evidenti (cfr. A. Campi, *Introduzione*, in C. Schmitt, *L'unità del mondo e altri saggi*, cit., pp. 52-53).

164 Cfr. H. Kelsen, *Peace through Law*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC 1944, tr. it. *La pace attraverso il diritto*, Giappichelli, Torino 1990; H. Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, MacMillan, London 1977, tr. it. *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale*, Vita e Pensiero, Milano 2005; N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1984; J. Habermas, *Kants Idee des ewigen Friedens aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*, «Kritische Justiz», vol. XXVIII, n. 3, 1995; D. Zolo, *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma 1998. A proposito dell'opposizione *liberal-communitarians*, si è visto come Piccone e Ulmen abbiano fatto di Schmitt un antesignano del comunitarismo (cfr. *supra*, paragrafo 2.2).





## Bibliografia

### Opere di Carl Schmitt<sup>1</sup>

- 1914 *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1914
- 1916 *Theodor Däublers 'Nordlicht'*, G. Müller, München 1916, tr. it. *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995
- 1921 *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Berlin 1964, tr. it. *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari 1975
- 1922 *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 2004, tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972
- 1923 *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hegner, Hellerau 1923, tr. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna 2010
- 1923 *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1923, 1926<sup>2</sup>, tr. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino 2004
- 1924 *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff, in Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Duncker & Humblot, Berlin 1988, tr. it. *Il concetto di democrazia moderna nel suo rapporto con il concetto di Stato*, in *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, Giuffrè, Milano 2007
- 1926 *Unabhängigkeit der Richter, Gleichheit vor dem Gesetz und Gewährleistung des Privateigentums nach der Weimarer Verfassung. Ein Rechtsgutachten zu den Gesetzentwürfen über die Vermögensauseinandersetzung mit den früher regierenden Fürstenthäusern*, Walter de Gruyter, Berlin 1926
- 1927 *Der Begriff des Politischen*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. LVIII, n. 1, 1927, tr. it. parziale *Il concetto del politico*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1928 *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928, tr. it. *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984
- 1928 *Der Völkerbund und Europa*, in *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *La Società delle Nazioni e l'Europa*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1928 *Probleme des deutschen Westens*, in *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Problemi di diritto internazionale nel territorio del Reno*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1929 *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in *Der Begriff des Politischen* (ed. 1932), cit., tr. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, in *Le categorie del politico*, cit.
- 1929 *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, in *Positionen und Begriffe*, tr. it. *Essere e divenire dello Stato fascista*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1930 *Staatsethik und pluralischer Staat*, in *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Etica di Stato e Stato pluralistico*, in *Posizioni e concetti*, cit.

---

<sup>1</sup> Compilare una bibliografia completa delle opere di Carl Schmitt non è impresa facile: io mi limito qui a citare i testi di cui mi sono servito. Una bibliografia molto ampia è stata realizzata dal prof. Antonio Caracciolo ed è consultabile sul web all'indirizzo <http://carl-schmitt-studien.blogspot.it>.

- 1930 *Neutralität gegenüber der Wirtschaft?*, «Germania», n. 166, 9.4.1930
- 1930 *Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1958
- 1930 *Hugo Preuss: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1930
- 1931 *Der Hüter der Verfassung*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, tr. it. *Il custode della costituzione*, Giuffrè, Milano 1981
- 1931 *Die Wendung zum totalen Staat*, in *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *La svolta verso lo Stato totale*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1963 *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, tr. it. *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, cit.
- 1932 *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus*, in *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Forme internazionalistiche dell'imperialismo moderno*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1932 *Der Missbrauch der Legalität*, «Tägliche Rundschau», 19.7.1932
- 1932 *Legalität und gleiche Chance politischer Machtgewinnung*, «Deutsches Volkstum», vol. XV, n. 34, 1932
- 1932 *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, München 1932, tr. it. parziale in *Le categorie del 'politico'*, cit.
- 1933 *Die deutschen Intellektuellen*, «Westdeutscher Beobachter», vol. IX, n. 126, 31.5.1933
- 1933 *Der Begriff des Politischen*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933, tr. it. *Sul concetto di politica*, Mimesis, Milano 2012
- 1934 *Der Führer schützt das Recht*, in *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Il Führer protegge il diritto*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1934 *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934, tr. it. *I tre tipi di pensiero giuridico*, in *Le categorie del 'politico'*, cit.
- 1934 *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934<sup>2</sup>, tr. it. *Stato, movimento, popolo*, in *Principii politici del nazionalsocialismo*, Sansoni, Firenze 1935
- 1935 *Die Verfassung der Freiheit*, «Deutsche Juristen Zeitung», vol. XL, n. 19, 1935
- 1936 *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist: Schlusswort auf der Tagung der Reichsgruppe Hochschullehrer des NSRB vom 3 und 4 Oktober 1936*, «Deutsche Juristen Zeitung», XLI, n. 20, 1936
- 1937 *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat*, in *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Nemico totale, guerra totale, Stato totale*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1937 *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», vol. XXX, 1936-1937, tr. it. *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986
- 1938 *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind*, in *Der Begriff des Politischen*, cit., tr. it. *I concetti di guerra e di nemico*, in *Le categorie del 'politico'*, cit.
- 1938 *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938, tr. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011
- 1938 *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1938, tr. it. *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza, Roma-Bari 2008
- 1938 *Das neue 'vae Neutris!'*, in *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Il nuovo 'vae neutris!'*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1939 *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, in *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. parziale *Il concetto di Reich nel diritto internazionale*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1939 *Großraum gegen Universalismus*, in *Positionen und Begriffe*, cit., tr. it. *Grande spazio contro universalismo*, in *Posizioni e concetti*, cit.
- 1939 *Inter pacem et bellum nihil medium*, «Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht», vol. VI, n. 18, 1939, tr. it. *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*, in

- Le categorie del 'politico', cit.*
- 1941 *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin 1941<sup>3</sup>, tr. it. parziale *Il concetto imperiale di spazio*, in *L'unità del mondo e altri saggi*, Antonio Pellicani, Roma 1994
- 1941 *Das Meer gegen das Land*, «Das Reich», 9.3.1941, tr. it. *Il mare contro la terra* in *L'unità del mondo e altri saggi*, cit.
- 1942 *Beschleuniger wider Willen: Die Problematik der westlichen Hemisphäre*, «Das Reich», 19.4.1942, tr. it. *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, in *L'unità del mondo e altri saggi*, cit.
- 1942 *Land und Meer. Eine Weltgeschichtliche Betrachtung*, Philipp Reclam, Leipzig 1942, tr. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2003
- 1943 *Cambio de estructura del derecho internacional: conferencia del Dr. Carl Schmitt en el Instituto de Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1943, tr. it. *Cambio di struttura del diritto internazionale*, in *L'unità del mondo e altri saggi*, cit.
- 1950 *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, tr. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991
- 1950 *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Greven Verlag, Köln 1950, tr. it. *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano 1987
- 1950 *Drei Stufen historischer Sinngebung*, «Universitas», vol. V, n. 8, 1950, tr. it. *Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia*, in H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, cit.
- 1950 *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation: Vierte Aufsätze*, Greven, Köln 1950, tr. it. *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano 1996, pp. 78-81
- 1950 *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Internationaler Universitätsverlag, Tübingen 1950, tr. it. *La condizione della scienza giuridica europea*, Pellicani, Roma 1996
- 1951 *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, tr. it. *Glossario*, Giuffrè, Milano 2001
- 1951 *La unidad del mundo*, Ateneo, Madrid 1951, tr. it. *L'unità del mondo*, in *L'unità del mondo e altri saggi*, Pellicani, Roma 1994
- 1952 *Dreihundert Jahre Leviathan*, «Universitas», vol. VII, n. 12, 1952, tr. it. *Trecento anni di Leviatano*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, cit.
- 1956 *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Diederichs, Düsseldorf 1956, tr. it. *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, Il Mulino, Bologna 2012
- 1957 *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, «Christ und Welt», vol. X, n. 30, 1957
- 1958 *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1958
- 1960 *Die Tyrannei der Werte: Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, tr. it. *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano 2008
- 1962 *El orden del mundo después de la segunda guerra mundial*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962, tr. it. *L'ordinamento planetario dopo la seconda guerra mondiale*, in *L'unità del mondo e altri saggi*, cit.
- 1963 *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963, tr. it. *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi, Milano 2005
- 1965 *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, Duncker & Humblot, Berlin 1965, tr. it. *Il compimento della riforma, in Sul Leviatano*, cit.
- 1967 *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, «Der Staat», vol. VI, n. 4, 1967, tr. it. *Clausewitz come pensatore politico*, «Rivista di politica», vol. I, n. 1, 2010

- 1970 *Politische Theologie II: Die Legende von Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, tr. it. *La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992
- 1978 *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität*, «Der Staat», vol. XVII, n. 3, 1978, tr. it. *La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come beneficio per la legalità giuridica e la superlegalità*, «Futuro presente», vol. II, n. 3, 1993
- 1982 *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005
- 1991 *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, tr. it. *Glossario*, Giuffrè, Milano 2001
- 2000 *Antworten in Nürnberg*, Duncker & Humblot, Berlin 2000, tr. it. *Risposte a Norimberga*, Laterza, Roma-Bari 2006
- 2010 *Tagebücher 1930 bis 1934*, Akademie Verlag, Berlin 2010
- 2012 (con Blumenberg, Hans) *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Laterza, Roma-Bari 2012
- 1999 (con Jünger, Ernst) *Briefe 1930-1983*, Klett-Cotta, Stuttgart 1999
- 2003 (con Kojève, Alexandre) *Carteggio*, «Filosofia politica», vol. XVII, n. 2, 2003

### Traduzioni in inglese delle opere di Carl Schmitt

- *The Necessity of Politics. An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*, in C. Schmitt, N. Berdjajev, M. de la Bedoyère, *Vital Realities*, Sheed & Ward, London 1931, Plutarch Press, Washington, DC 1988<sup>3</sup>
- *The Concept of the Political*, Rutgers University Press, Brunswick, NJ 1976, University of Chicago Press, Chicago 2007<sup>3</sup>
- *The Crisis of Parliamentary Democracy*, MIT Press, Cambridge, MA 1985
- *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, MIT Press, Cambridge, MA 1985
- *Political Romanticism*, MIT Press, Cambridge MA 1986
- *The Legal World Revolution*, «Telos», n. 72, 1987
- *Interrogation of Carl Schmitt at Nuremberg by Robert Kempner (I-III)*, «Telos», n. 72, 1987
- *The Plight of European Jurisprudence*, «Telos», n. 83, 1990
- *Appropriation/Distribution/Production: Toward a Proper Formulation of the Basic Question of any Social and Economic Order*, «Telos», n. 95, 1993
- *The Age of Neutralizations and Depoliticizations*, «Telos», n. 96, 1993
- *Roman Catholicism and Political Form*, Greenwood Press, Westport, CT 1996
- *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, Greenwood Press, Westport, CT 1996
- *The Tyranny of Values*, Plutarch Press, Washington, DC 1996
- *Land and Sea*, Plutarch Press, Washington, DC 1997
- *Strong State and Sound Economy: An Address to Business Leaders*, in R. Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, University of Wales Press, Cardiff 1997
- *Ethic of State and Pluralistic State*, in C. Mouffe (a cura di), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London-New York 1999
- *Four Articles 1931-1938 (The Way to the Total State; Further Development of the Total State in Germany; Total Enemy, Total War; Neutrality According to International Law and National Totality)*, Plutarch Press, Washington, DC 1999
- *State, Movement and People: The Triadic Structure of the Political Unity*, Plutarch Press,

Washington, DC 2001

- *A Jurisprudence of Crisis: Statute and Judgement; Status Quo and the Peace; The Liberal Rule of Law; State Ethics and Pluralistic State; The Constitution of Freedom*, in A. Jacobson, B. Schlink (a cura di), Weimar, University of California Press, Los Angeles 2002
- *The Unknown Donoso Cortés*, «Telos», n. 125, 2002
- *Donoso Cortés in Berlin*, «Telos», n. 125, 2002
- *A Pan-european Interpretation of Donoso Cortés*, «Telos», n. 125, 2002
- *The Nomos of the Earth in the International Law of the «Jus publicum europaeum»*, Telos Press, New York 2003
- *On the Three Types of Juristic Thought*, Praeger Publisher, Westport, CT 2004
- *Legality and Legitimacy*, Duke University Press, Durham, NC 2004
- *Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into Play*, Plutarch Press, Washington, DC 2006
- *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, Telos Press, New York 2007
- *Constitutional Theory*, Duke University Press, Durham, NC 2008
- *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, Polity Press, Cambridge, MA 2008
- *Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into Play*, Telos Press, New York 2009
- *Three Possibilities for a Christian Conception of History*, «Telos», n. 147, 2009
- *Foreword to the German Edition of Lilian Winstanley's «Hamlet and the Scottish Succession»*, «Telos», n. 153, 2010
- *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus (1932): Forms of Modern Imperialism in International Law*, in S. Legg (a cura di), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the Nomos*, Routledge, London-New York 2011
- *Großraum gegen Universalismus (1939): Großraum versus Universalism: The International Legal Struggle over the Monroe Doctrine*, in S. Legg (a cura di), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt*, cit.
- *Forms of Modern Imperialism in International Law; Großraum versus Universalism: The International Legal Struggle over the Monroe Doctrine*, in S. Legg (a cura di), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the Nomos*, Routledge, London-New York 2011
- *Writing on War (The Turn to the Discriminating Concept of War; The Großraum Order of International Law; The International Crime of the War of Aggression and the Principle «Nullum crimen, nulla poena sine lege»)*, Polity Press, Cambridge, MA 2011
- *The Dictatorship of the Reich President According to Art 48 of the Reich Constitution*, «Constellations», n. 3, 2011
- *Dictatorship*, Polity Press, Cambridge, MA 2014

### Opere di Hannah Arendt

- 1946 recensione a *The Black Book: The Nazi Crime Against Jewish People*, «Commentary», vol. II, n. 3, 1946, tr. it. *L'immagine dell'inferno*, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006
- 1951 *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York 1951, ed. in. *The Burden of Our Time*, Allen & Unwin, London 1951
- 1953 *Religion and Politics*, «Confluence», vol. II, n. 3, 1953, tr. it. *Religione e politica*, in *Antologia*, cit.
- 1954 *Tradition and the Modern Age*, «Partisan Review», vol. XII, n. 1, 1954, tr. it. *La*

- tradizione e l'età moderna, in *Tra passato e futuro*, cit.
- 1955 *The Personality of Waldemar Gurian*, «The Review of Politics», vol. XVII, n. 1, 1955, p. 34
- 1956 *Authority in the Twentieth Century*, «The Review of Politics», vol. XVIII, n. 4, 1956
- 1958 *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2005
- 1958 *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, Piper, München 1958, tr. it. *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese*, «Micromega», n. 3, 1987, pp. 89, 91
- 1961 *What is Freedom?*, in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961, tr. it. *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999
- 1961 *What Was Authority?*, in *Between Past and Future*, cit., tr. it. *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, cit.
- 1961 *The Concept of History: Ancient and Modern*, in *Between Past and Future*, cit., tr. it. *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, cit.
- 1963 *Eichmann in Jerusalem*, Penguin, New York 1963, tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2007
- 1965 *On Revolution*, Viking Press, New York 1965, tr. it. *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009
- 1966 *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York 1966, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004
- 1970 *On Violence*, Harcourt Brace, New York 1970, tr. it. *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2011
- 1972 *Civil Disobedience*, in *Crises of the Republic*, Harcourt Brace, New York 1972, tr. it. *La disobbedienza civile*, in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985
- 2002 *Denktagebücher. 1950-1973*, Piper, München 2002, tr. it. *Quaderni e diari. 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007
- 1985 (con Jaspers, Karl) *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München-Zürich 1985

### Altra letteratura primaria

- Ebenstein, William, *The German Record: A Political Portrait*, Ferrar & Rinehart, New York 1945
- Ebenstein, William, *Man and the State: Modern Political Ideas*, Rinehart & Co., New York 1947
- Fraenkel, Ernst, *Verfassungsreform und Sozialdemokratie*, «Die Gesellschaft», vol. II, n. 9, 1932
- Fraenkel, Ernst, *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*, Octagon Books, New York 1969, tr. it. *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983
- Friedrich, Carl Joachim, *Dictatorship in Germany?*, «Foreign Affairs», vol. IX, n. 1, 1930
- Friedrich, Carl Joachim, *The Development of Executive Power in Germany*, «The American Political Science Review», vol. XXVII, n. 2, 1933
- Friedrich, Carl Joachim, recensione a *The Growth of Executive Power in Germany*, «The American Political Science Review», vol. XXVIII, n. 4, 1934
- Friedrich, Carl Joachim, *Constitutional Government and Politics. Nature and Development*, Harper & Brothers, New York-London 1937
- Friedrich, Carl Joachim, *The Deification of the State*, «The Review of Politics», vol. I, n. 1, 1939
- Friedrich, Carl Joachim, *Constitutional Government and Democracy. Theory and Practice in Europe and America*, Little Brown & Co., Boston 1941, Ginn & Co., Boston 1950, Blaisdell & Co. Waltham, MA 1968, tr. ted. *Der Verfassungsstaat der Neuzeit*, Springer,

Berlin 1953

- Friedrich, Carl Joachim (a cura di), *Authority (Nomos I)*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1958
- Gurian, Waldemar, *Der Bolschewismus. Einführung in Geschichte und Lehre*, Herder & Co., Freiburg 1931, tr. it. *Introduzione al comunismo*, Cappelli, Bologna 1958
- Müller, Paul (pseudonimo di W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung: Zu den Schriften von Carl Schmitt*, «Schweizerische Rundschau», vol. XXXIV, n. 7, 1.10.1934
- Gurian, Waldemar, *Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich*, Vita Nova, Luzern 1936
- Gurian, Waldemar, *On National Socialism*, «The Review of Politics», vol. IV, n. 3, 1942
- Gurian, Waldemar, *On the Study of International Relations*, «The Review of Politics», vol. VIII, n. 3, 1946
- Gurian, Waldemar, *Conservative Revolution in Germany*, «The Review of Politics», vol. XIII, n. 3, 1951
- Gyorgy, Andrew, *The Application of German Geopolitics: Geo-Sciences*, «The American Political Science Review», vol. XXXVII, n. 4, 1943
- Gyorgy, Andrew, *Geopolitics: The New German Science*, University of California Press, Berkeley 1944
- von Hayek, Friedrich August, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1960, tr. it. *La società libera*, Seam, Roma 1998
- von Hayek, Friedrich August, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge & Kegan, London 1967, tr. it. *Studi di filosofia, politica ed economia*, Rubbettino, Roma 1998
- von Hayek, Friedrich August, *Law, Legislation and Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1982, tr. it. *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1986
- Hürten, Heinz, *Deutsche Briefe 1934-1938: Ein Blatt der katholischen Emigration*, Grünewald, Mainz 1969
- Kelsen, Hans, *Peace through Law*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC 1944, tr. it. *La pace attraverso il diritto*, Giappichelli, Torino 1990
- Kelsen, Hans, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1945, tr. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas-Kompass, Milano 1966
- Kirchheimer, Otto, *Political Justice. The Use of Legal Procedures for Political Ends*, Princeton University Press, Princeton 1961
- Kirchheimer, Otto, *Politics, Law and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer*, Columbia University Press, New York 1969
- Kirchheimer, Otto, *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale*, De Donato, Bari 1982
- Kissinger, Henry, *A World Restored. Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812-22*, Houghton Mifflin, Boston 1957, tr. it. *Diplomazia della Restaurazione*, Garzanti, Milano 1973
- Kohn, Hans, *The Mind of Germany: The Education of a Nation*, Scribner, New York 1960, tr. it. *I tedeschi*, Edizioni di Comunità, Milano 1963
- Kojève, Alexandre, Strauss, Leo, *De la tyrannie*, Gallimard, Paris 1954, tr. it. *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010
- Loewenstein, Karl, *Law in the Third Reich*, «Yale Law Journal», vol. XLV, n. 5, 1935-36
- Loewenstein, Karl, *Dictatorship and the German Constitution: 1933-1937*, «Chicago Law Review», vol. IV, n. 4, 1937
- Loewenstein, Karl, *Militant Democracy and Fundamental Rights*, «The American Political Science Review», vol. XXXI, nn. 3-4, 1937
- Fiala, Hugo, *Politischer Dezisionismus*, «Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts»,



vol. IX, n. 5, 1935, poi ampliato in K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, tr. it. *Il decisionismo occasionale di Schmitt*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994

- Löwith, Karl, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949, tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010
- Löwith, Karl, *Max Weber und Carl Schmitt*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 27.6.1964
- Löwith, Karl, Strauss, Leo, *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. III, Metzkersche & Poeschel, Stuttgart 2002, tr. it. *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Carocci, Roma 2012
- Marcuse, Herbert, *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State*, in Id., *Negations: Essays in Critical Theory*, Beacon Press, Boston 1968, tr. it. *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi 1969
- Maritain, Jacques, *Le Crépuscule de la civilisation*, Éditions de l'Arbre, Montréal 1944
- Morgenthau, Hans, *Die internationale Rechtspflege, ihr Wesen und ihre Grenzen*, Universitätsverlag von Robert Noske, Leipzig 1929, tr. it. parziale *Appendice I. Il concetto del politico (1929)*, in Id., *Il concetto del politico. 'Contra' Schmitt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009
- Morgenthau, Hans, *La Notion du "politique" et la théorie des différends internationaux*, Sirey, Paris 1933
- Morgenthau, Hans, *La Réalité des normes en particulier des normes du droit international. Fondements d'une théorie des normes*, Librairie Felix Alcan, Paris 1934
- Morgenthau, Hans, *Scientific Man versus Power Politics*, Chicago University Press, Chicago 1946, tr. it. *L'uomo scientifico versus la politica di potenza*, Ideazione, Roma 2005
- Morgenthau, Hans, *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, Alfred Knopf, New York 1948<sup>1</sup>, tr. it. parziale (condotta sull'edizione ridotta, a cura di K. Thompson, McGraw-Hill, New York 1985) *Politica tra le nazioni*, Il Mulino, Bologna 1997
- Morgenthau, Hans, *World Politics in the Mid-Twentieth Century*, «The Review of Politics», vol. X, n. 2, 1948
- Morgenthau, Hans, *In Defense of the National Interest*, Alfred Knopf, New York 1951
- Morgenthau, Hans, *The Purpose of American Politics*, Alfred Knopf, New York 1960, tr. it. *Lo scopo della politica americana*, Il Mulino, Bologna 1962
- Morgenthau, Hans, *Fragments of an Intellectual Autobiography: 1904-1932*, in K. Thompson, R. Myers (a cura di), *Truth and Tragedy. A Tribute to Hans J. Morgenthau*, New Republic Book, Washington, DC 1977
- Mosse, George, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, Grosset & Dunlap, New York 1964, tr. it. *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1984
- Neumann, Franz, *Koalitionsfreiheit und Reichsverfassung: Die Stellung der Gewerkschaften im Verfassungssystem*, Carl Heymann, Berlin 1932
- Neumann, Franz, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Oxford University Press, Oxford 1944, tr. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Feltrinelli, Milano 1977
- Neumann, Franz, *Wirtschaft, Staat, Demokratie: Aufsätze 1930-1954*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978
- Schumpeter, Joseph, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Allen & Unwin, London 1954, tr. it. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, ETAS, Milano 2001
- Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie Verlag, Berlin

1930, tr. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, Laterza, Roma-Bari 2003

- Strauss, Leo, *Anmerkungen zu Carl Schmitts "Der Begriff des Politischen"*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. LXVII, n. 6, 1932, tr. it. Note su «Il concetto di politico», in H. Meier, Carl Schmitt e Leo Strauss, cit.
- Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936, University of Chicago Press, Chicago 1952<sup>2</sup>, tr. it. *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Argalia, Urbino 1977
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953, tr. it. *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 1990
- Strauss, Leo, *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York-London 1968, tr. it. *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973
- Strauss, Leo, *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York 1968, tr. it. *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973
- Strauss, Leo, *On German Nihilism*, «Interpretation», vol. XXVI, n. 3, 1999, tr. it. *Il nichilismo tedesco*, in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000
- Taubes, Jacob, *On the Symbolic Order of Modern Democracy*, «Confluence», vol. IV, n. 1, 1955
- Taubes, Jacob, *Theology and Political Theory*, «Social Research», vol. XXII, n. 1, 1955
- Taubes, Jacob, *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink, München 1993, tr. it. *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997
- Voegelin, Eric, *The New Science of Politics*, Chicago University Press, Chicago 1952, tr. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968
- Voegelin, Eric, *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*, University of Missouri Press, Columbia 1999
- Voegelin, Eric, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers, 1921-1938*, University of Missouri Press, Columbia 2003

### Letteratura secondaria su Carl Schmitt

- Aa. Vv., «Schmitt's 'Testament' and the Future of Europe»: *Four Exchanges*, «Telos», n. 85, 1990
- Abraham, David, *The Bush Regime from Elections to Detentions: A Moral Economy of Carl Schmitt and Human Rights*, «University of Miami Legal Studies Research Papers», n. 20, 2007
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, 2005<sup>2</sup>
- Altini, Carlo, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, ETS, Pisa 2004
- Balakrishnan, Gopal, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, London 2000
- Bandieri, Luis María, *Carl Schmitt and Federalism*, «Telos», n. 122, 2002
- Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt Confronts the English-Speaking World*, «Canadian Journal of Political and Social Theory», vol. II, n. 3, 1978
- Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1983, tr. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, Il Mulino, Bologna 1989
- Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt and the Conservative Revolution*, «Telos», n. 72, 1987

- Bendersky, Joseph, recensione di D. Dyzenhaus, *Law as Politics*; W. Scheuerman, *Carl Schmitt: The End of Law*, «Central European History», vol. XXXIV, n. 1, 2001
- Bendersky, Joseph, *The Definite and the Dubious: Carl Schmitt's Influence on Conservative Political and Legal Theory in the US*, «Telos», n. 122, 2002
- Bendersky, Joseph, *From the Führerstaat to God and Abu Ghraib: The Strange Path of Carl Schmitt in the English-Speaking World*, «Análisis crítico. Revista de ciencias sociales», n. 60, 2012
- Benini, Marco, *Confrontarsi col nemico. Analisi della ricezione del pensiero di Carl Schmitt nella cultura politica anglosassone*, «Filosofia politica», vol. XXVII, n. 2, 2013
- de Benoist, Alain, *Carl Schmitt actuel. Guerre «juste», terrorisme, état d'urgence*, «Nomos de la Terre», Krisis, Paris 2007, tr. it. *Terrorismo e "guerre giuste". Sull'attualità di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 2007
- Bredekamp, Horst, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, «Critical Inquiry», vol. XXV, n. 2, 1999
- Brown, Chris, *The Twilight of International Morality'? Hans J. Morgenthau and Carl Schmitt on the End of the Jus Publicum Europaeum*, in M. Williams (a cura di), *Realism Reconsidered: The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*, Oxford University Press, Oxford 2007
- Campi, Alessandro, *Hans J. Morgenthau e Carl Schmitt: un bilancio critico-bibliografico*, in H. Morgenthau, *Il concetto del politico*, cit.
- Carloni, Stefano, *Dal Grossraum al Nomos der Erde et retour: il pensiero internazionalistico di Carl Schmitt*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», vol. LXXXV, n. 1, 2008
- Caserta, Marco, *Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt*, Aracne, Roma 2005
- Chandler, David, *The Revival of Carl Schmitt in International Relations: The Last Refuge of Critical Theorists?*, «Millennium», vol. XXXVII, n. 1, 2008
- Chandler, David, *Textual and Critical Approaches to Reading Schmitt: Rejoinder to Odysseos and Petito*, «Millennium», vol. XXXVII, n. 2, 2008
- Coleman, Mathew, *Colonial War. Carl Schmitt's Deterritorialization of Enmity*, in S. Legg (a cura di), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the Nomos*, Routledge, New York 2011
- Colombo, Alessandro, *The 'Realist Institutionalism' of Carl Schmitt*, in L. Odysseos, F. Petito (a cura di), *The International Political Thought of Carl Schmitt. Terror, Liberal War and the Crisis of Global Order*, Routledge, London 2007
- Cristi, Renato, *Hayek and Schmitt on the Rule of Law*, «Canadian Journal of Political Science», vol. XVII, n. 3, 1984
- Cristi, Renato, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*, University of Wales Press, Cardiff 1998
- De Wilde, Marc, *Meeting Opposites: The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt*, «Philosophy & Rhetoric», vol. XLIV, n. 4, 2011
- Dietze, Gottfried, *Rights, Riots, Crimes. On an Aspect of Carl Schmitt's Relevance for Today's Liberal Democracies*, «Revue européenne des sciences sociales», vol. XVI, n. 44, 1978
- Dyzenhaus, David, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford, Clarendon 1997
- Dyzenhaus, David (a cura di), *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham, NC 1998
- Dyzenhaus, David, *Schmitt v. Dicey: Are States of Emergency Inside or Outside the Legal*

- Order?*, «Cardozo Law Review», vol. XXVII, n. 5, 2006
- Emden, Christian, *Carl Schmitt, Hannah Arendt, and the Limits of Liberalism*, «Telos», n. 142, 2008
  - Frye, Charles, *Carl Schmitt's Concept of the Political*, «The Journal of Politics», vol. XXVIII, n. 4, 1966
  - Galli, Carlo, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, 2010
  - Galli, Carlo, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001
  - Galli, Carlo, *Schmitt, Strauss e Spinoza*, in Id., *Lo sguardo di Giano*, cit.
  - Galli, Carlo, *Schmitt e Machiavelli*, in Id., *Lo sguardo di Giano*, cit.
  - Galli, Carlo, *Schmitt e lo Stato*, in Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008
  - Galli, Carlo, *Schmitt e l'età globale*, in Id., *Lo sguardo di Giano*, cit.
  - Galli, Carlo, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in M. Ruggenini, R. Deron, S. Galanti Grollo (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma 2011
  - Galli, Carlo, *Il trauma dell'indecisione*, in C. Schmitt, *Amleto o Ecuba*, cit.
  - Geniale, Margherita, *Un paradigma teologico-politico: Kat-echon ed Epimeteo cristiano*, «Heliopolis», vol. VII, nn. 1-2, 2009
  - Gontier, Thierry, *From "Political Theology" to "Political Religion": Eric Voegelin and Carl Schmitt*, «The Review of Politics», vol. LXXV, n. 1
  - Gottfried, Paul Edward, *Carl Schmitt. Politics and Theory*, Greenwood, New York 1990
  - Gottfried, Paul Edward, *Schmitt and Strauss*, «Telos», n. 96, 1993
  - Gottfried, Paul Eduard, *Modern Liberalism and the "Fascist" Comeback*, «Telos», n. 111, 1999
  - Gross, Raphael, *Carl Schmitt und die Juden: eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp, Frankfurt 2000
  - Grossheutschli, Felix, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Beiträge zur politischen Wissenschaft, Duncker&Humblot, Berlin 1996
  - Guillhot, Nicolas, *American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory*, «Constellations», vol. XVII, n. 2, 2010
  - Habermas, Jürgen, *Die Schrecken der Autonomie: Carl Schmitt auf Englisch*, «Babylon», 1.10.1986, tr. in. *The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English*, in Id., *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate*, MIT Press, Cambridge, MA 1989
  - Haselbach, Dieter, *Die Wandlung zum Liberalen. Zur gegenwärtigen Schmitt-Diskussion in den USA*, in K. Hansen, H. Lietzmann (a cura di), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leske und Budrich, Bocholt 1988
  - Heimes, Claus, *Politik und Transzendenz: Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Duncker & Humblot, Berlin 2009
  - Hell, Julia, *Katechon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future*, «Germanic Review», vol. LXXXIV, n. 4, 2009
  - Herf, Jeffrey, Piccone, Paul, Ulmen, Gary, *Reading and Misreading Schmitt: An Exchange*, «Telos», n. 74, 1987-1988
  - Holmes, Stephen, *The Scourge of Liberalism*, «The New Republic», vol. CXCIX, n. 8, 22.8.1988
  - Hooker, William, *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation*, Cambridge University Press, Cambridge 2009

- Horton, Scott, *The Return of Carl Schmitt*, «Balkinization», 7.11.2005
- Horton, Scott, *Carl Schmitt and the Military Commissions Act of 2006*, «Balkinization», 16.10.2006
- Jay, Martin, *Reconciling the Irreconcilable? A Rejoinder to Kennedy*, «Telos», n. 71, 1987
- Jay, Martin, Georges, Dirk, *Les Extrêmes ne se touchent pas. Eine Erwiderung auf Ellen Kennedy: Carl Schmitt und die Frankfurter Schule*, «Geschichte und Gesellschaft», vol. XIII, n. 4, 1987
- Kaiser, Joseph, *Europäisches Großraumdenken. Die Steigerung geschichtlicher Größen als Rechtsproblem*, in H. Barion, E. Böckenförde, E. Forsthoff, W. Weber (a cura di), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin 1968
- Kalyvas, Andreas, *Who's Afraid of Carl Schmitt?*, «Philosophy & Social Criticism», vol. XXV, n. 5, 1999
- Kalyvas, Andreas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York 2008
- Kennedy, Ellen, *Carl Schmitt and the Frankfurt School*, «Telos», n. 71, 1987, tr. it. *Schmitt e la Scuola di Francoforte. La critica tedesca al liberalismo nel XX secolo*, «Futuro presente», vol. II, n. 3, 1993
- Kennedy, Ellen, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham, NC 2004
- Koskenniemi, Martti, *International Law as Political Theology: How to Read Nomos der Erde?*, «Constellations», vol. XI, n. 4, 2004
- Legg, Stephen (a cura di), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the Nomos*, Routledge, New York 2011
- Lilla, Mark, *The Enemy of Liberalism*, «The New York Review of Books», vol. XLIV, n. 8, 15.5.1997
- Losano, Mario, *La geopolitica nazionalsocialista e il diritto internazionale dei «Grandi spazi»*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», vol. XXXV, n. 1, 2005
- Luban, David, *Carl Schmitt and the Critique of Lawfare*, «Georgetown Public Law Research Papers», nn. 11-33, 28.3.2011
- Maraviglia, Massimo, *La penultima guerra. Il katéchon nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, LED, Milano 2006
- Marder, Michael, *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, Continuum, New York 2010
- Maschke, Günther, *Zum «Leviathan von Carl Schmitt»*, postfazione a C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hohenheim, Köln 1982
- Maus, Ingeborg, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus: Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, Wilhelm Fink, München 1976
- Maus, Ingeborg, *The 1933 "Break" in Carl Schmitt's Theory*, in D. Dyzenhaus (a cura di), *Law as Politics*, cit.
- McCormick, John, *Fear, Technology and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany*, «Political Theory», vol. XXII, n. 4, 1994
- McCormick, John, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, Cambridge 1997
- Mehring, Reinhard, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, Beck, München 2009
- Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzlersche Verlag, Stuttgart 1988, tr. in *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, University of Chicago Press, Chicago 1995, tr. it. *Carl*

*Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*, Cantagalli, Siena 2011

- Meier, Heinrich, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Metzlersche Verlag, Stuttgart 1994, tr. it. *La lezione di Carl Schmitt*, Cantagalli, Siena 2014
- Meuter, Günter, *Der Katechon: Zu Carl Schmitts Fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlin 1994
- Miglio, Gianfranco, *Beyond Schmitt*, «Telos», n. 100, 1994, tr. in di *Oltre Schmitt*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenal, Venezia 1981
- Mirowski, Philip, *Realism and Neoliberalism: From Reactionary Modernism to Postwar Conservatism*, in N. Guilhot (a cura di), *The Invention of International Relations Theory: Realism, the Rockefeller Foundation, and the 1954 Conference on Theory*, Columbia University Press, New York 2011
- Mouffe, Chantal, *Introduction: Schmitt's Challenge*, in Ead. (a cura di), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London-New York 1999
- Mouffe, Chantal, *Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy*, in Ead. (a cura di), *The Challenge of Carl Schmitt*, cit.
- Mouffe, Chantal, *Carl Schmitt's Warning on the Dangers of a Unipolar World*, in L. Odysseos, F. Petito (a cura di), *The International Political Thought of Carl Schmitt. Terror, Liberal War, and the Crisis of Global Order*, Routledge, London-New York 2007
- Müller, Jan-Werner, *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale University Press, New Haven-London 2003
- Nicoletti, Michele, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990
- Nicoletti, Michele, *Tra filosofia della storia e relazioni internazionali. Il concetto di Katéchon in Carl Schmitt*, in Aa. Vv., *Il Katéchon (2Ts 2, 6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009
- Oakes, Guy, *The j'accuse Mode of Intellectuality: Schmitt and the Polemical Style of Thought*, in C. Schmitt, *Political Romanticism*, MIT Press, Cambridge, MA 1986
- Odysseos, Louiza, Petito, Fabio, *Vagaries of Interpretation: A Rejoinder to David Chandler's Reductionist Reading of Carl Schmitt*, «Millennium», vol. XXXVII, n. 2, 2008
- Ojakangas, Mika, *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*, Lang, Bern 2006
- Palaver, Wolfgang, *Carl Schmitt on Nomos and Space*, «Telos», n. 106, 1996
- Piccone, Paul, Ulmen, Gary, *Introduction to Carl Schmitt*, «Telos», n. 72, 1987
- Piccone, Paul, Ulmen, Gary, *Schmitt's "Testament" and the Future of Europe*, «Telos», n. 83, 1990
- Piccone, Paul, Ulmen, Gary, *Uses and Abuses of Carl Schmitt*, «Telos», n. 122, 2002
- Pichler, Hans-Karl, *The Godfathers of "Truth": Max Weber and Carl Schmitt in Morgenthau's Theory of Power Politics*, «Review of International Studies», vol. XXIV, n. 2, 1997
- Portinaro, Pier Paolo, *La crisi dello Jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982
- Posner, Eric, Vermeule, Adrian, *Demystifying Schmitt*, «Public Law & Legal Theory Working Papers», n. 333, 2011
- Preterossi, Geminello, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996
- Preuss, Ulrich K., *The Critique of German Liberalism: A Reply to Kennedy*, «Telos», n. 71, 1987
- Rasch, William, *Human Rights as Geopolitics: Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy*, «Cultural Critique», n. 54, 2003

- Rasch, William, *World Orders: Confronting Carl Schmitt's «The Nomos of the Earth»*, Duke University Press, Durham, NC 2005
- Ruschi, Filippo, *Leviathan e Behemoth. Modelli egemonici e spazi coloniali in Carl Schmitt*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», voll. XXXIII-XXXIV (2004-2005), tomo I
- Salter, Michael (a cura di), *Carl Schmitt: Law as Politics, Ideology and Strategic Myth*, Routledge, New York 2012
- Scheuerman, William, *Carl Schmitt. The End of Law*, Rowman & Littlefield, Boston 1999
- Scheuerman, William, *International Law as Historical Myth*, «Constellations», vol. XI, n. 4, 2004
- Scheuerman, William, *Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib*, «Constellations», vol. XIII, n. 1, 2006
- Scheuerman, William, *Carl Schmitt and Hans Morgenthau: Realism and Beyond*, in M. Williams (a cura di), *Realism Reconsidered*, cit.
- Schwab, George, *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt Between 1921 and 1936*, Duncker & Humblot, Berlin 1970, Greenwood, New York 1989<sup>2</sup>, tr. it. *Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione*, Laterza, Roma-Bari 1986
- Schwab, George, *Carl Schmitt: Political Opportunist?*, «Intellect», vol. CIII, n. 2363, 1975
- Schwab, George, *Progress of Schmitt Studies in the English-Speaking World*, in H. Quaritsch (a cura di), *Complexio oppositorum über Carl Schmitt: Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*, Duncker & Humblot, Berlin 1988
- Schwab, George, *Carl Schmitt Hysteria in the US: The Case of Bill Scheuerman*, «Telos», n. 91, 1992
- Seitzer, Jeffrey, *Comparative History and Legal Theory: Carl Schmitt in the First German Democracy*, Greenwood Press, Westport, CT 2001
- Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, Centro de Estudios de Política Comparada, México 1998
- Shapiro, Kam, *Carl Schmitt and the Intensification of Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 2008
- Slomp, Gabriella, *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK 2009
- Söllner, Alfons, *Beyond Carl Schmitt: Political Theory in the Frankfurt School*, «Telos», n. 71, 1987
- Stirk, Peter, *Carl Schmitt, the Law of Occupation, and the Iraq War*, «Constellations», vol. XI, n. 4, 2004
- Stirk, Peter, *Carl Schmitt, Crown Jurist of the Third Reich. On Preemptive War, Military Occupation, and World Empire*, Edwin Mellen, Lewiston, NY 2005
- Taubes, Jacob, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink / Ferdinand Schöningh, München 1985
- Taubes, Jacob, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve Verlag, Berlin 1987, tr. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996
- Toro Valencia, José Alberto, *Carl Schmitt e Hans Morgenthau. La construcción del orden internacional contemporáneo*, in J. Giraldo, J. Molina (a cura di), *Carl Schmitt: derecho, política y grandes espacios*, Sepremu, Murcia 2008
- Tralau, Johan (a cura di), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt: The Politics of Order and Myth*, Routledge, New York 2011
- Tronti, Mario, *Marx e Schmitt: un problema storico-teorico*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato*, cit.

- Ulmen, Gary, *American Imperialism and International Law: Carl Schmitt on the US in World Affairs*, «Telos», n. 72, 1987
- Ulmen, Gary, *Schmitt and Federalism: Introduction to "The Constitutional Theory of Federation"*, «Telos», n. 91, 1992
- Ulmen, Gary, *Beyond Schmitt? Reply to Miglio*, «Telos», n. 100, 1994
- Vatter, Miguel, *Taking Exception to Liberalism: Heinrich Meier's Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, «Graduate Faculty Philosophy Journal», voll. XIX-XX, nn. 2-1, 1997
- Vatter, Miguel, *Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation Between Political Theology and Liberalism*, «The New Centennial Review», vol. IV, n. 3, 2004
- Vermeule, Adrian, *Our Schmittian Administrative Law*, «Harvard Law Review», vol. CXXII, n. 4, 2009
- Waite, Geoff, *Heidegger, Schmitt, Strauss. The Heidegger Monologue, or, Conserving Esotericism to Justify the High Hand of Violence*, «Cultural Critique», n. 69, 2008
- Wolfe, Alan, *A Fascist Philosopher Helps Us Understand Contemporary Politics*, «Chronicle of Higher Education», vol. L, n. 30, 2.4.2004
- Wolin, Richard, *Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*, «Political Theory», vol. XX, n. 3, 1992
- Zarka, Yves Charles, *Un Détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, PUF, Paris 2005, tr. it. *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt: la giustificazione delle leggi di Norimberga del 15 settembre 1935*, Il Melangolo, Genova 2005

#### Altra letteratura secondaria

- Aa. Vv., *Internal Polemics*, «Telos», n. 31, 1977
- Agamben, Giorgio, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- Agamben, Giorgio, *Se lo Stato sequestra il tuo corpo*, «La Repubblica», 8.1.2004
- Agamben, Giorgio, *Il Regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2007
- Altman, William, *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*, Lexington Books, Lanham, MD 2011
- Anderson, Perry, *Spectrum. From Right to Left in the World of Ideas*, Verso, London 2005, tr. it. *Spectrum. Da destra a sinistra nel mondo delle idee*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008
- Arato, Andrew, *Forms of Constitution Making and Theories of Democracy*, «Cardozo Law Review», vol. XVII, n. 2, 1995
- Bates, David, *Enemies and Friends: Arendt on the Imperial Republic at War*, «History of European Ideas», vol. XXXVI, n. 1, 2010
- Behnegar, Nasser, *The Liberal Politics of Leo Strauss*, in M. Palmer, T. Pangle (a cura di), *Political Philosophy and the Human Soul: Essays in Memory of Allan Bloom*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 1995
- de Benoist, Alain, *End of the Left-Right Dichotomy: The French Case*, «Telos», n. 102, 1995
- Berkowitz, Peter, *Liberal Zealotry*, «Yale Law Journal», vol. CIII, n. 5, 1994
- Bobbio, Norberto, *Is There a Marxist Theory of the State?*, «Telos», n. 35, 1978
- Bolaffi, Angelo, *Il dibattito sulla Costituzione e il problema della sovranità: saggio su Otto Kirchheimer*, in O. Kirchheimer, *Costituzione senza sovrano*, cit.
- Boyd, Barbara, *Carl Schmitt Revival Designed to Justify Emergency Rule*, «Executive



Intelligence Review», 19.1.2001

- Boyd, Barbara, *Carl Schmitt, Dick Cheney's Éminence Grise*, «Executive Intelligence Review», 6.1.2006
- Brenkman, John, *The Cultural Contradictions of Democracy. Political Thought Since September 11*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2007
- Campi, Alessandro, *Gianfranco Miglio's Challenge*, «Telos», n. 100, 1994
- Carig, Gordon, *Germany, 1866-1945*, Oxford University Press, New York 1980
- D'Amico, Robert, *What was Telos All About?*, «Telos», n. 101, 1994
- De la Durantaye, Leland, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford, CA 2009
- Dean, Mitchell, *Governmentality Meets Theology: 'The King Reigns, but He Does Not Govern'*, «Theory, Culture & Society», vol. XXIX, n. 3, 2012
- Derrida, Jacques, *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"*, in D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson (a cura di), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York 1992, tr. it. *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- Deutsch, Kenneth L., Murley, John A. (a cura di), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 1999
- Drury, Shadia, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Macmillan, London 1988
- Drury, Shadia, *Leo Strauss and the American Right*, Macmillan, London 1997
- Erlenbusch, Verena, *The Place of Sovereignty: Mapping Power with Agamben, Butler, and Foucault*, «Critical Horizons», vol. XIV, n. 1, 2013
- Fekete, John, *Telos at 50*, «Telos», n. 50, 1981
- Finlayson, James Gordon, *'Bare Life' and Politics in Agamben's Reading of Aristotle*, «Review of Politics», vol. LXXII, n. 1, 2010
- Forti, Simona, *Hannah Arendt tra politica e filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 2006
- Frei, Christoph, *Hans J. Morgenthau: An Intellectual Biography*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, LA 2001
- Fuggle, Sophie, *Excavating Government: Giorgio Agamben's Archaeological Dig*, «Foucault Studies», n. 7, 2009
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, tr. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996
- Gold, Joshua Robert, *Jacob Taubes: "Apocalypse from Below"*, «Telos», n. 134, 2006
- Gottfried, Paul Edward, *Alain de Benoist's Anti-Americanism*, «Telos», nn. 98-99, 1993
- Gottfried, Paul Edward, *Reconfiguring the Political Landscape*, «Telos», n. 103, 1995
- Hallowell, John, *The Decline of Liberalism as an Ideology*, Routledge, London 1946
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000, tr. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Sovranità*, in A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni*, Raffaello Cortina, Milano 2003
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, New York 2004, tr. it. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004
- Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Commonwealth*, Belknap Press, Cambridge, MA 2009, tr. it. *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010
- Herf, Jeffrey, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, New York 1984

- Hobsbawm, Eric, recensione a *On Revolution*, «History and Theory», vol. IV, n. 2, 1965, tr. it. in *I rivoluzionari*, Einaudi, Torino 1979
- Holmes, Stephen, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1993, tr. it. *Anatomia dell'antiliberalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1995
- Horton, Scott, *Deconstructing John Yoo*, «Harper's Magazine», 23.1.2008
- Howse, Robert, *From Legitimacy to Dictatorship – and Back Again. Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt*, in D. Dyzenhaus (a cura di), *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham 1998
- Howse, Robert, *Misreading Leo Strauss*, «Policy Review», n. 176, Dec. 1, 2012
- Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996, tr. it. *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000
- Hürten, Heinz, *Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Grünewald, Mainz 1972
- Hussain, Nasser, Ptacek, Melissa, *Thresholds: Sovereignty and the Sacred*, «Law & Society Review», vol. XXXIV, n. 2, 2000
- Jay, Martin, *The Political Existentialism of Hannah Arendt*, in Id., *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, New York 1985
- Kantorowicz, Ernst, *Mysteries of State: An Absolute Concept and Its Late Mediaeval Origin*, «Harvard Theological Review», vol. XLVIII, n. 1, 1955
- Keedus, Liisi, *'Human and Nothing But Human': How Schmittian is Hannah Arendt's Critique of Human Rights and International Law?*, «History of European Ideas», vol. XXXVII, n. 2, 2011
- Kohn, Hans, *Re-Thinking Recent German History*, «The Review of Politics», vol. XIV, n. 3, 1952
- Koskenniemi, Martti, *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge University Press, Cambridge 2004
- Kruszewski, Charles, *International Affairs: Germany's Lebensraum*, «The American Political Science Review», vol. XXXIV, n. 5, 1940
- Kutz, Christopher, *Torture, Necessity and Existential Politics*, «California Law Review», vol. XCV, n. 1, 2007
- LaRouche, Lyndon, *Children of Satan*, PAC, Leesburg, VA 2004
- Lasch, Christopher, *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*, Norton & Co., New York 1991, tr. it. *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano 1992
- Levinson, Sanford, *Torture in Iraq & The Rule of Law in America*, «Daedalus», vol. CXXXIII, n. 3, 2004
- Levinson, Sanford, *Preserving Constitutional Norms in Times of Permanent Emergencies*, «Constellations», vol. XIII, n. 1, 2006
- Lougee, Robert, recensione a *The Challenge of the Exception*, «The American Historical Review», vol. LXXVI, n. 2, 1971
- Ludz, Ursula, *Hannah Arendts Pläne für eine Einführung in die Politik*, in H. Arendt, *Was ist Politik?*, cit., tr. it. *I progetti di Hannah Arendt per una Introduzione alla politica*, in *Che cos'è la politica?*, cit.
- Luke, Tim, *Toward a North American Critical Theory*, «Telos», n. 101, 1994
- Miglio, Gianfranco, *The Cultural Roots of the Federal Revolution*, «Telos», n. 97, 1993
- Miner, Robert, *Nietzsche, Schmitt, and Heidegger in the Anti-Liberalism of Leo Strauss*, «Telos», n. 160, 2013

- Minowitz, Peter, *Straussophobia. Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and other Accusers*, Lexington Books, Lanham, MD 2009
- Moyn, Samuel, *Hannah Arendt on the Secular*, «New German Critique», vol. XXXV, n. 3, 2008
- Negri, Antonio, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Carnago 1992, Manifestolibri, Roma 2002<sup>2</sup>
- Negri, Antonio, *Per una definizione ontologica della moltitudine*, in Id., *Guide*, cit.
- Negri, Antonio, Zolo, Danilo, *Dialogo su Impero*, in A. Negri, *Guide*, cit.
- Norton, Anne, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press, New Haven-London 2004
- Ojakangas, Mika, *Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault*, «Foucault Studies», n. 2, 2005
- Palti, Elías José, *Is There a Telos Right?*, «Telos», n. 107, 1996
- Passavant, Paul A., *The Contradictory State of Giorgio Agamben*, «Political Theory», vol. XXXV, n. 2, 2007
- Passerin d'Entrèves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London 1994
- Piccone, Paul, *From Tragedy to Farce: The Return of Critical Theory*, «New German Critique», n. 7, 1976
- Piccone, Paul, *Introduction*, «Telos», n. 31, 1977
- Piccone, Paul, *20 Years of Telos*, «Telos», n. 75, 1988
- Piccone, Paul, *Federal Populism in Italy*, «Telos», n. 90, 1991
- Piccone, Paul, *Confronting the French New Right: Old Prejudices or a New Political Paradigm?*, «Telos», nn. 98-99, 1993
- Piccone, Paul, *From the New Left to the New Populism*, «Telos», n. 101, 1994
- Piccone, Paul, *The Antinomies of Miglio's Neo-Federalism*, «Telos», n. 100, 1994
- Piccone, Paul, *Re-Thinking Federalism*, «Telos», n. 100, 1994
- Piccone, Paul, *Postmodern Populism*, «Telos», n. 103, 1995
- Piccone, Paul, *The Tribulations of Left Social Criticism: Reply to Palti*, «Telos», n. 107, 1996
- Piccone, Paul, *The Tribulations of Left Social Criticism: Reply to Palti*, «Telos», n. 107, 1996
- Piccone, Paul, Ulmen, Gary, *Re-Thinking Federalism*, «Telos», n. 100, 1994
- Piccone, Paul, Ulmen, Gary, *Federalism in the Age of Postmodernity: Rejoinder to Hueglin and diZerega*, «Telos», n. 102, 1995
- Piccone, Paul, Ulmen, Gary, *Populism and the New Politics*, «Telos», n. 103, 1995
- Posner, Eric, Vermeule, Adrian, *The Executive Unbound: After the Madisonian Republic*, Oxford University Press, Oxford 2010
- Preterossi, Geminello, *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2004
- Preuss, Hugo, *Reichsverfassungsmässige Diktatur*, «Zeitschrift für Politik», vol. XIII, n. 1, 1924
- Puhle, Hans Jürgen, *Conservatism in Modern German History*, «Journal of Contemporary History», vol. XIII, n. 4, 1978
- Raventos, Jorge, *From the New Left to Postmodern Populism: An Interview with Paul Piccone*, «Telos», n. 122, 2002
- Ross, Alison, *Agamben's Political Paradigm of the Camp: Its Features and Reasons*, «Constellations», vol. XIX, n. 3, 2012

- Rossiter, Clinton, *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1948
- Schaefer, David Lewis, *The Ass and the Lion*, «Interpretation», vol. XXXII, n. 3, 2005
- Scheuerman, William, *Between Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*, MIT Press, Cambridge, MA 1994
- Scheuerman, William, *Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt*, in D. Dyzenhaus (a cura di), *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham, NC 1998
- Scheuerman, William, *Emergency Power and the Rule of Law after 9/11*, «Journal of Political Philosophy», vol. XIV, n. 1, 2006
- Schwab, George (a cura di), *United States Foreign Policy at the Crossroads*, Greenwood Press, Westport, CN 1982
- Schwab, George, *US National Security Interests Today*, «American Foreign Policy Interests», vol. XXV, n. 5, 2003
- Schwab, George, Friedlander, Henry (a cura di), *Detente in Historical Perspective: The 1st CUNY Conference on History and Politics, Held at the Graduate Center of the City University of New York on October 25-26, 1974*, Cyrco Press, New York 1975
- Semerano, Giovanni, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano 2001
- Sherratt, Yvonne, *Hitler's Philosophers*, Yale University Press, New Haven-London 2013, tr. it. *I filosofi di Hitler*, Bollati Boringhieri, Torino 2014
- Söllner, Alfons, *Leftist Students of the Conservative Revolution: Neumann, Kirchheimer and Marcuse*, «Telos», n. 61, 1984
- Sombart, Nicolaus, *Jugend in Berlin, 1933-1943: Ein Bericht*, Carl Hanser, München 1984
- Steinberg, Jeffrey, *Profile: Leo Strauss, Fascist God-Father of the Neo-Cons*, «Executive Intelligence Review», 21.3.2003
- Stimilli, Elettra, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004
- Taguieff, Pierre-André, *From Race to Culture: The New Right's View of European Identity*, «Telos», nn. 98-99, 1993
- Tarchi, Marco, *In Search of Right and Left*, «Telos», n. 103, 1995
- Thümmler, Ellen, *Katholischer Publizist und amerikanischer Politikwissenschaftler*, Nomos, Baden-Baden 2011
- Villa, Dana, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996
- Weber, Samuel, *Taking Exception to Decision*, «Diacritics», vol. XXII, nn. 3-4, 1992
- Weigel, Sigrid, *The Critique of Violence or, The Challenge to Political Theology of Just Wars and Terrorism with a Religious Face*, «Telos», n. 135, 2006
- Whyte, Jessica, *'I Would Prefer Not To': Giorgio Agamben, Bartleby and the Potentiality of Law*, «Law and Critique», vol. XX, n. 3, 2009
- Williams, Michael, *Why Ideas Matter in International Relations: Hans Morgenthau, Classical Realism, and the Moral Construction of Power Politics*, «International Organization», vol. LVIII, n. 4, 2004
- Wolfe, Alan, *The Future of Liberalism*, Alfred Knopf, New York 2009
- Yoo, John, *War by Other Means: An Insider's Account of the War on Terror*, Atlantic Monthly Press, New York 2006
- Zucker, Catherine, Zuckert, Michael, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 2006

### Altri testi consultati

- Ball, Hugo, *Briefe: 1904-1907*, Wallstein, Göttingen 2003
- Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. XLVII, n. 3, 1921, tr. it. *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995
- Benjamin, Walter, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Institut für Sozialforschung, Los Angeles 1942 (a cura di T. Adorno e M. Horkheimer), tr. it. *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, cit.
- Bobbio, Norberto, *Studi per una teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1970
- Bobbio, Norberto, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1984
- Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, 2004
- Bull, Hedley, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, MacMillan, London 1977, tr. it. *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale*, Vita e Pensiero, Milano 2005
- Cacciari, Massimo, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013
- von Clausewitz, Carl, *Vom Kriege*, Berlin 1832, tr. it. *Della guerra*, A. Mondadori, Milano 2003
- Colombo, Alessandro, *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Il Mulino, Bologna 2006
- Habermas, Jürgen, *Kants Idee des ewigen Friedens aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*, «Kritische Justiz», vol. XXVIII, n. 3, 1995
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1974
- Hobbes, Thomas, *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651, tr. it. *Il Leviatano*, Rizzoli, Milano 2011
- Huizinga, Johann, *Homo ludens: Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur*, Burg-Verlag, Basel 1944, tr. it. *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1973
- Koellreutter, Otto, *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Pan-Verlagsgesellschaft, Berlin 1935
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes-études*, Gallimard, Paris 1947, tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études*, Adelphi, Milano 2006
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, Akademie Verlag, Berlin 2004, tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984
- Paine, Thomas, *Common Sense* (1776), tr. it. *Il senso comune*, Liberlibri, Macerata 2005
- Pancheri, Michele, *Pensare 'ai margini'. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, Università degli Studi di Trento, Trento 2013
- Peterson, Erik, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig 1935, tr. it. *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983
- Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, tr. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012
- Strobel, August, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem: auf Grund der spätjüdischchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 ff.*, Brill, Köln 1961
- Weber, Max, *Scritti politici*, Donzelli, Roma 1998
- Zolo, Danilo, *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma 1998

### Fonti d'archivio

- «Papers of Carl J. Friedrich», Pusey Library, Harvard University Archive, Cambridge, MA
- «James E. Newman Papers (ZCD)», University of Notre Dame Archives, Notre Dame, IN
- «Hannah Arendt Papers», Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.
- «Hannah Arendt Collection», Stevenson Library, Bard College, Annandale-on-Hudson, NY

### Sitografia

- «Balkinization» (<http://balkin.blogspot.com>)
- «Hannah Arendt Collection» (<http://www.bard.edu/arendtcollection>)