

LA COMPONENTE IRRAZIONALISTICA DEL DECISIONISMO SCHMITTIANO: TRE ESEMPI

Stefano Carloni

In un articolo del 1935 Delio Cantimori iscriveva Carl Schmitt nel numero di quegli «uomini venuti su durante la guerra» – come Ernst Jünger e i fratelli von Salomon¹ – da lui efficacemente definiti «una generazione di uomini usi all'agire e impreparati al pensare quant'altri mai nell'età moderna»; questi «figli della borghesia prussiano-guglielmina, che a tanti prima della guerra mondiale appariva come modello di salde virtù», rimasti segnati indelebilmente dalle terribili esperienze del fronte, sarebbero stati incapaci di reinserirsi nella vita del loro Paese sconfitto, prostrato dalla crisi economica e dilaniato dai contrasti politici: «essi che cercavano certezza non potevano trovarla in quel disfacimento: e si misero ad accelerarlo con la loro opera di distruzione, nei campi opposti, ma sullo stesso piano, del comunismo estremista e del radicalismo nazionalista: nella ribellione»².

Sarebbe tuttavia storicamente scorretto imputare la nascita del nazismo all'immane sconvolgimento del tessuto sociale e delle certezze consolidate causato dagli eventi bellici; in verità essa è stata il frutto coerente di un filone teoretico *irrazionalista* sviluppatosi per tutto il secolo precedente in consapevole antitesi alla bimillenaria tradizione speculativa greco-romano-cristiana, che allora sembrava aver appena trovato la propria sintesi definitiva nella filosofia di Hegel (le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* si concludono con questa proposizione di ascendenza virgiliana: «*Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem!*»³). E proprio il pensiero schmittiano sembra esser profondamente influenzato da queste correnti, le quali hanno forse contribuito a conferirgli l'impronta *decisionistica* che lo caratterizza ancor più di autori controrivoluzionari come Bonald, De Maistre e Donoso Cortés, il cui contributo speculativo è stato finora oggetto di maggior attenzione da parte degli studiosi di quello che fu il *Krönjurist* del Terzo Reich. Del

¹ Entrambi militarono nei *Freikorps*; in seguito Bruno divenne comunista, Ernst aderì al nazional-socialismo.

² *La politica di Carl Schmitt*, in «Studi germanici», Sansoni, Firenze 1935, n. 4, pp. 482-483.

³ Per un quadro riassuntivo degli indirizzi filosofici post- e anti-hegeliani vedi K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag A.G., Zürich 1941 (trad. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1982⁶) e *Der Europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, 1939 (trad. *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea* a cura di F. Ferraresi [prefazione di C. Galli], Laterza, Roma-Bari 1999). Utile anche il saggio del 1953 di G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft* (trad. *La distruzione della ragione* a cura di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959) nonostante la pregiudiziale dialettico-materialistica dell'Autore – il quale giunge ad affermare che «ogni atteggiamento pro o contro la ragione è inscindibilmente legato al giudizio che si dà del socialismo» (p. 767).

resto lo stesso Schmitt sembra essere stato ben consapevole di questa eredità quando in un articolo del 1934 citava, fra le esperienze che lo avevano condotto ad aderire al partito nazista, «una conversazione con un famoso giurista degli Stati Uniti, esperto conoscitore del mondo» il quale gli aveva riassunto la sua diagnosi della situazione presente con le seguenti parole: «noi assistiamo oggi alla bancarotta delle *ideés générales*»⁴.

Il presente scritto si propone pertanto di gettare una luce su questo legame *geistesgeschichtlich*, ripercorrendo sinteticamente le linee portanti del pensiero di alcuni rappresentanti dell'irrazionalismo otto- e novecentesco, al fine di evidenziare i principi e le argomentazioni che da essi Schmitt recepì e (coerentemente) tradusse sul piano giuridico-politico.

1. Schopenhauer e Kierkegaard

Gli elementi caratterizzanti questo indirizzo si possono trovare compiutamente delineati nelle opere dei suoi fondatori, il tedesco Arthur Schopenhauer e il danese Søren Kierkegaard. Il primo, aderendo all'idealismo soggettivo di Berkeley, proclama che «non c'è oggetto senza soggetto»⁵ e da questo presupposto gnoseologico non soltanto nega l'oggettiva esistenza del mondo – «Tutto quanto il mondo include o può includere è inevitabilmente dipendente dal soggetto, e non esiste che per il soggetto. Il mondo è rappresentazione»⁶ – ma fa della volontà del singolo, elevata a livello cosmico, l'unica realtà⁷. Di conseguenza egli concepisce la vita come una hobbesiana lotta che ogni ente, animato o inanimato, combatte contro

⁴ *Nationalsozialistisches Rechtsdenken*, in «Deutsches Recht», Berlin-Wien-Leipzig, 1934, n. 10, p. 225.

⁵ «Già alla radice, l'oggetto, che è sempre assolutamente *in relazione ad un soggetto*, è da questo dipendente, da questo *condizionato* e così esiste come *puro fenomeno*, non in sé, non incondizionatamente»: trad. *Critica della filosofia kantiana* in A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1991, pp. 475-476 (corsivo mio). V. pure il saggio del 1813 *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (trad. *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1995, cap. VII, § 41, p. 202): «Come col soggetto è posto subito anche l'oggetto (ché altrimenti la parola stessa è senza significato) e allo stesso modo con l'oggetto il soggetto, e dunque essere soggetto vuol dire esattamente lo stesso che avere un oggetto, ed essere oggetto altrimenti che essere conosciuto dal soggetto: precisamente così anche con un oggetto *determinato in un qualunque modo*, è posto anche il soggetto in quanto *conosce appunto in quello stesso modo*».

⁶ *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818), trad. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I, § 1, p. 39.

⁷ «Cosa in sé è soltanto la volontà... La volontà è la sostanza intima, il nocciolo di ogni cosa particolare e del tutto; è quella che appare nella forza naturale cieca, e quella che si manifesta nella condotta ragionata dell'uomo; l'enorme differenza che separa i due casi non concerne se non il grado della manifestazione; l'essenza di ciò che si manifesta ne rimane assolutamente intatta»: *Il mondo come volontà e rappresentazione* cit., I, II, § 21, pp. 148-149.

tutti gli altri per conservare la propria esistenza⁸; e a questa lotta sono subordinate anche le facoltà conoscitive, le quali costituiscono «una pura *μηχανή*, un puro mezzo di conservazione dell'individuo e della specie, al pari di ogni altro organo del corpo»⁹. Un'immagine che ritorna nel saggio di Schmitt sulla modernità come epoca di progressiva «neutralizzazione/spoliticizzazione» dei vari *Zentralgebieten* della vita spirituale europea, là ove, criticando l'opposizione di "organico" e "meccanico" teorizzata dalla *Lebensphilosophie*¹⁰, scrive: «una vita che non abbia di fronte a sé nient'altro che la morte non è più vita ma impotenza ed abulia... La vita non combatte con la morte, né lo spirito con la mancanza di spirito. *Lo spirito combatte contro lo spirito e la vita contro la vita*»¹¹.

Quanto a Kierkegaard, egli mostra fin dall'inizio di rifiutare tutti gli aspetti essenziali della filosofia hegeliana: il suo carattere contemplativo, di conoscenza oggettiva della realtà storica come processo di sviluppo dello Spirito oggettivo (vale a dire, nella sua razionalità); la composizione dialettica dei contrari in una superiore sintesi che ne svela la reciproca coappartenenza (*complexio oppositorum*); il primato della ragione universale e disinteressata sulle emozioni soggettive, sulla «poltiglia del cuore, dell'amicizia e dell'entusiasmo»¹²; la profonda diffidenza, insom-

⁸ «Deve necessariamente esserci nella natura, in ogni oggettivazione della volontà, una guerra perpetua tra gli individui di tutte le specie; guerra, in cui si rende manifesto l'antagonismo con se stessa della volontà di vivere»: *ibidem*, l. IV, § 61, p. 372. La concordanza con Hobbes è ancora più evidente nell'antropologia schopenhaueriana: «La natura eterna tutta intera, e quindi anche gli altri individui, non esistono che nella mia rappresentazione; io non conosco gli altri individui, se non come rappresentazioni mie, cioè, mediatamente, come qualcosa che è in essenziale dipendenza da me; *se la mia coscienza svanisse, anche il mondo svanirebbe ipso facto...* [Così] si spiega in che modo ciascun individuo, benché infinitesimo da svanire come un niente nell'immensità del mondo, pure si consideri come centro dell'universo, e pensi alla propria esistenza e al proprio benessere, più che a tutto il resto; anzi, sino a che rimanga nel punto di vista naturale, sia pronto a sacrificare tutto il resto, ad annullare il mondo intero, pur di conservare un attimo di più il proprio io, minuscola goccia d'acqua nell'oceano» (p. 373).

⁹ *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., l. II, § 27, p. 191.

¹⁰ Va però ricordato che anche la filosofia della vita ha un debito costitutivo nei confronti del soggettivismo e dell'irrazionalismo di Schopenhauer. Basti qui ricordare due passi tratti da opere di W. DILTHEY: «Dal punto di vista della vita non vi è alcuna possibilità di provare alcunché di trascendente superando i limiti di ciò che è contenuto nella coscienza. Noi analizziamo soltanto su che cosa, nella vita medesima, si fondi la fede nel mondo esterno. *I presupposti fondamentali della conoscenza sono dati nella vita e il pensiero non può risalire dietro di essi...* Neppure il valore conoscitivo dell'opposizione dell'io e dell'oggetto è quello di un fatto trascendente, ma l'io e ciò che è altro dall'io, ovvero la realtà esterna, sono soltanto ciò che è contenuto e dato nelle esperienze della vita stessa. *Ciò è tutta la realtà*» (*Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* [1890] in *Gesammelte Schriften*, vol. V, hrsg. von Georg Misch, B.G. Teubner, Stuttgart – Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1964⁴, pp. 136-137); «la vita non può essere condotta dinanzi al tribunale della ragione» (*Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [1910] in *op. ult. cit.*, vol. VII, hrsg. von Bernhard Groethuysen, s.o. 1961³, p. 261).

¹¹ *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in «Europäische Revue», Verlag der neue Geist, Leipzig, dicembre 1929; trad. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* in C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 182-183 (corsivo mio).

¹² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821); trad. *Lineamenti di Filosofia del diritto* a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, Prefazione, p. 49.

ma, verso ogni filosofia che pretenda di farsi «edificante»¹³. L'attenzione del teologo danese è tutta rivolta al futuro, non al passato: «il filosofo dice: finora è andata così, io chiedo: *cosa devo fare*»¹⁴; la facoltà più elevata dell'uomo non è per lui il pensiero, ma la libertà per la quale «il contrario esiste» poiché essa «esclude e accoglie» e «l'esclusione è proprio il contrario della mediazione»¹⁵; ogni attimo della vita esige una scelta tragica, una decisione radicale: «te lo ripeto, anzi te lo grido: o questo, o quello, *aut-aut!*»¹⁶. È vero che nella prima fase del suo pensiero la scelta etica non è ancora del tutto ripiegata sull'interiorità, dal momento che «il compito che si propone un individuo etico è di trasformarsi in individuo universale»¹⁷, il che implica una valutazione positiva della relazionalità umana e dell'agire nel mondo¹⁸; ma questa scelta non è illuminata da criteri razionali, poiché «nello scegliere non importa tanto lo scegliere giusto quanto l'energia, la serietà e il pathos col quale si sceglie»¹⁹, così da scadere in un indifferentismo rispetto ai contenuti materiali dell'azione – «non importa tanto scegliere di volere il bene o il male, quanto di *scegliere il fatto di volere*»²⁰ (si pensi a quanto affermato da Schmitt in *Politische Theologie*: «proprio nelle cose più importanti conta più che si decida che non come si decide»²¹).

Il contrasto si approfondisce nella quasi contemporanea riflessione sul sacrificio di Isacco, letto come archetipo di un'antitesi inconciliabile tra fede e ragione²², tra religione ed etica: mentre questa è «come tale il generale e, come tale, è valido per ognuno», la fede è «questo paradosso che il Singolo è più alto del generale» in quanto «il Singolo come Singolo sta in un rapporto assoluto all'Assoluto»²³. Essa richiede una «sospensione teleologica dell'etica» in nome di un «dovere assoluto

¹³ *Phänomenologie des Geistes*, J.A. Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807, *Vorrede*; trad. *Fenomenologia dello Spirito* a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, Prefazione, p. 59.

¹⁴ *Enten-Eller. Et Livs-Fragment* (1843), l. V; trad. in S. KIERKEGAARD, *Aut-aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità* a cura di K.M. Guldbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, 1993, p. 17 (corsivo mio).

¹⁵ *Ivi*, pp. 19-20.

¹⁶ *Ibidem*, p. 3.

¹⁷ *Aut-aut*, cit., p. 110.

¹⁸ «Il principio etico, che ogni uomo ha un mestiere esprime l'esistenza di un *ordine razionale delle cose* in cui ognuno, se vuole, riempie il suo posto in modo da esprimere insieme l'universale umano e l'individuale»: *op. ult. cit.*, p. 142.

¹⁹ *Ivi*, p.13.

²⁰ *Ibidem*, p. 15. V. anche p. 113: «I liberi pensatori hanno cercato abbastanza spesso di scompigliare le idee col fare osservare come a volte alcuni dichiarino santo e giusto quello che agli occhi di altri è abbominevole e delittuoso. Si sono lasciati abbagliare dall'esteriore; ma nell'etica non si parla mai dell'esteriorità ma dell'interiorità. *Per quanto si possa cambiare l'esteriore, il contenuto morale delle azioni rimane lo stesso*» (corsivo mio).

²¹ *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1934²; trad. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* in C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'* cit., p. 77.

²² «La fede comincia appunto là dove il pensiero finisce»: *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik of Johannes de Silentio* (1843), trad. *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio* in S. KIERKEGAARD, *Opere* a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1988², p. 64.

²³ *Ivi*, pp. 65-66.

verso Dio» che però è del tutto incomprensibile e incomunicabile: *Abramo non può parlare*, perché «appena parlo, io esprimo il generale e se non lo faccio nessuno mi capirebbe... egli non ha un'espressione più alta del generale che stia al di sopra del generale ch'egli trasgredisce»²⁴. Per cui «il vero cavaliere della fede è sempre l'isolamento assoluto»²⁵, e tale destino di solitudine²⁶ è ancor più terribile in quanto «per lui la prova è continua e a ogni momento c'è la possibilità di pentirsi e di far ritorno al generale e questa possibilità può essere tanto uno scrupolo come la verità»²⁷.

Nello stadio religioso si palesano infine il radicale individualismo di Kierkegaard («esistere significa anzitutto e soprattutto essere un singolo»²⁸) e il carattere "patetico" e decisionistico della sua etica²⁹: "La passione per l'infinito è il momento decisivo, non il suo contenuto, perché *il suo contenuto è per l'appunto essa stessa*. Così il «come» soggettivo e la soggettività è la verità"³⁰; un decisionismo nel quale ha un ruolo centrale il concetto di *eccezione* e che pertanto non poteva, negli anni della *Kierkegaard-Renaissance* e della nascita dell'esistenzialismo (direttamente ispirato dalle tematiche del danese), non influire profondamente sull'elaborazione schmittiana, come si può vedere da questo passo di *Politische Theologie*:

L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione³¹

e dal fatto ch'egli citi con favore le parole del «teologo protestante»:

L'eccezione spiega il generale e sé stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno ad una reale ec-

²⁴ *Ibidem*, p. 68.

²⁵ *Timore e tremore*, cit., p. 78.

²⁶ «Chi pensa che sia una cosa piacevole essere il Singolo, costui può star sicuro che non lo sarà mai, perché gli uccelli in libertà e i geni vagabondi non sono cavalieri della fede. Il cavaliere della fede sa, invece, ch'è magnifico appartenere al generale... Egli sa ch'è confortante diventare comprensibile a tutti nella sfera del generale in modo ch'egli comprende questo e che ogni Singolo, che comprende lui, comprende a sua volta in lui il generale, così che ambedue si rallegrano della sicurezza ch'è data dal generale. Esso sa ch'è bello nascere come il Singolo che ha nel generale la sua patria, il suo amichevole soggiorno... Ma egli anche sa che al di sopra di questo si snoda una via solitaria, stretta e dirupata; egli sa com'è terribile esser nati solitari e messi fuori del generale, dover camminare senza incontrare nessun compagno di viaggio... Umanamente parlando egli è pazzo e non può farsi comprendere da alcuno. Se non lo si considera sotto questo punto di vista, egli è un ipocrita e lo è in un modo tanto più tremendo quanto più avanza nel suo cammino».

²⁷ *Ibidem*, p. 77.

²⁸ *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (1846), trad. *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole filosofiche* in S. KIERKEGAARD, *Opere*, cit., p. 438.

²⁹ «Il cristianesimo è spirito, lo spirito è interiorità, l'interiorità è soggettività, *la soggettività è essenzialmente passione*... appena si elimina la soggettività e dalla soggettività la passione e dalla passione *l'interesse infinito*, scompare in assoluto ogni decisione... *Ogni decisione essenziale giace nella soggettività*»: *op. ult. cit.*, p. 276 (corsivo mio).

³⁰ *Ivi*, p. 368 (corsivo mio).

³¹ *Teologia politica*, cit., p. 41.

cezione. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dall'eterno luogo comune del generale; vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale è possibile spiegarlo. Abitualmente non ci si accorge della difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità³².

2. Bergson e Sorel

Si potrebbe tentar di confutare la tesi proposta, in merito ad un legame genetico fra le correnti irrazionalistiche finora menzionate e il decisionismo che ha contrassegnato la speculazione schmittiana (e la prassi nazi-fascista), ricordando come nessuno dei pensatori sopraccitati abbia mai professato opinioni politiche affini a quelle di un Mussolini o di un Hitler, e quanto ridotto sia lo spazio occupato nelle loro produzioni intellettuali dall'analisi della vita pubblica del proprio Paese (per non parlare delle scottanti questioni sociali originate dall'espansione del lavoro industriale); ed è pur vero che Schopenhauer era solito dire come suo motto: «Ringrazio Dio ogni mattina di non dovermi curare dell'Impero Romano» e che Kierkegaard dedicò la vita a quella cura solipsistica dell'interiorità che fu il tema centrale di tutte le sue opere. Si potrebbero tuttavia citare alcuni particolari aneddotici capaci di neutralizzare queste obiezioni: ad es. il fatto che lo stesso Schopenhauer abbia offerto a un generale prussiano il suo binocolo da teatro affinché questi potesse meglio sparare sul popolo insorto, e che Kierkegaard abbia scritto nel suo diario del 1849: «Tutta la mia opera è la difesa della situazione esistente»³³.

Per non lasciarsi avvincere dal fascino perverso di questa disputa erudita e inconcludente, basterebbe por mente a quanto osservava nel 1939 Karl Löwith: coloro che «preparano la via» hanno sempre indicato ad *altri* la strada che essi stessi *non percorsero*³⁴. Sebbene infatti sussista un nesso indiscutibile fra teoresi e prassi – quantomeno nel senso che la prima esige di «inverarsi» nella seconda, e che questa riceve da quella il suo lume³⁵ – questa unione “ontologica” si traduce sul piano esistenziale in una *frattura* la cui ricomposizione è affidata alle deboli forze umane, alla maggiore o minor coerenza fra pensiero e azione che ciascun individuo (e i filosofi non fanno eccezione) riesce a realizzare in ogni singola scansione della

³² *Ibidem*.

³³ *Die Tagebücher*, a cura di Th. Häcker, Breuner, Innsbruck 1923, vol. II, p. 242. Tale episodio è ricordato polemicamente da LUKÁCS, *La distruzione della ragione* cit., p. 290 quale prova della mentalità «obiettivamente» reazionaria di questo filosofo.

³⁴ *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 303.

³⁵ Sul punto v. le acute osservazioni di I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, trad. it. *Sopra il detto comune: “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”* in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino 1965, p. 237-281.

propria vita³⁶. Non desta pertanto meraviglia che, in perfetta simmetria con l'atteggiamento ovidiano di colui che *videt meliora et probat, deteriora sequitur*, vi siano filosofi incapaci di dedurre dalle proprie concezioni sul mondo e sull'uomo tutte le necessarie conseguenze pratiche; un'operazione molto spesso compiuta da discepoli di seconda mano, meno acuti ma forse più sinceri dei loro maestri.

Una dimostrazione di questo assunto può esser rinvenuta agevolmente esaminando l'influsso esercitato sul pensiero schmittiano da Henri Bergson per il tramite di un suo contemporaneo, l'ingegnere civile Georges Sorel. Qui non si intende certamente revocare in dubbio la netta avversione di questo grande genio francese di fronte all'infuriare della persecuzione antisemita – del resto egli, in parte ebreo per nascita, pur mostrandosi sensibile al pensiero cattolico, nel suo testamento proclamò di sentirsi tuttora vicino ai suoi fratelli di fede – o la sua adesione personale a quella «morale aperta» dell'amore e della comprensione universale che occupa tanta parte delle *Deux sources*. Ma non per questo va dimenticato il Bergson “intuizionista”, per il quale la metafisica è soltanto una «costruzione» e l'«impotenza» della ragione speculativa «così come l'ha dimostrata Kant, in fondo è soltanto... l'impotenza di un'intelligenza asservita a certe *necessità della vita corporea*, e che si esercita su una materia che ha dovuto disorganizzare per la soddisfazione dei nostri *bisogni*»³⁷; il “virtualista” per il quale «la realtà è gravida di possibilità» e la scelta è un male in sé, perché implica sempre un «escludere»³⁸; il “panpsichista” che vede nel *fatto* «non la realtà..., ma un *adattamento* del reale agli interessi della pratica e alle esigenze della vita sociale» – laddove la «pura intuizione» mostrebbe, sia all'interno dell'individuo sia all'esterno, una «continuità indivisa» – e che addirittura considera l'universo nella sua totalità come «una specie di coscienza»³⁹.

Ma è soprattutto il Bergson “psicologo” che qui rileva: la sua teoria delle «immagini» quale *medium* unificatore della percezione, della sensibilità e

³⁶ «Essere... sempre in divenire è l'ambiguità dell'infinito nell'esistenza. Il continuo divenire è l'incertezza della vita terrena», osserva giustamente Kierkegaard (*Postilla non scientifica* in *Opere*, cit., vol. II, p. 304).

³⁷ *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, F. Alcan, Paris 1896; trad. *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito* a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1996, cap. IV, p. 155 (corsivo mio). E subito dopo, in polemica col «dogmatismo» idealista: «La nostra conoscenza delle cose allora non sarebbe più relativa alla struttura fondamentale del nostro spirito, ma soltanto alle sue abitudini superficiali e acquisite, alla forma contingente che deriva dalle nostre funzioni corporee e dai nostri bisogni inferiori».

³⁸ *Les deux sources de la morale et de la religion*, F. Alcan, Paris 1932; trad. *Le due fonti della morale e della religione* a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1995, cap. I, p. 26 e 30 nt. *Contra* v. ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 13, 1039a 8: «l'atto separa».

³⁹ *Materia e memoria*, cit., cap. IV, p. 154; Riassunto e conclusione, p. 197.

dell'azione⁴⁰ e il ruolo da lui attribuito all'elemento irrazionale ed inconscio nella genesi di nuovi sistemi di pensiero⁴¹ sono stati i semi che, assorbiti nella regolare frequentazione delle lezioni da lui tenute al Collège de France, hanno condotto Sorel a divenire il padre spirituale del sindacalismo rivoluzionario e a dar veste speculativa alle violenze operaie dei primi anni del secolo nella *teoria del mito*⁴². Egli condivide con il filosofo della *durée* lo scetticismo nei confronti della conoscenza intellettuale, ritenuta inadatta a cogliere l'essenza delle cose e ridotta alla definizione di una serie di «rapporti utilizzabili»⁴³ (ancora Berkeley e Schopenhauer, mediati dall'empiriocriticismo di Mach e Avenarius) e diffida pertanto delle utopie in cui vede «il prodotto di un lavoro intellettuale» avente per effetto di «dirigere gli spiriti verso riforme che potranno effettuarsi gradatamente modificando il sistema»⁴⁴ e che chiama sprezzantemente «l'*arbitraire*»; di conseguenza ritiene che le convinzioni morali non dipendano «dai ragionamenti o da una educazione della volontà individuale», ma soltanto da «uno stato di *guerra* al quale gli uomini accettano di partecipare, e che si traduce in precisi miti»⁴⁵.

Di questi miti – i cui esempi storici crede di ravvisare nell'attesa del giudizio finale del cristianesimo primitivo, nell'ansia di purificazione della riforma luterana, nella fede nella *vertu* e nella libertà della rivoluzione francese e nell'entusiasmo nazionale delle guerre tedesche di liberazione del 1813 – a Sorel non interessa il valore di verità, ma unicamente la funzione di «mezzi per agire sul presente»⁴⁶; co-

⁴⁰ «Chiamo *materia* l'insieme delle immagini, e *percezione della materia* queste stesse immagini riferite all'azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo»: *op. ult. cit.*, cap. I, p. 17. V. pure *Introduction à la métaphysique*, in «Revue de métaphysique et de morale», Librairie Hachette, Paris 1903, pp. 1-25 (trad. *Introduzione alla metafisica* a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1998⁴, p. 96): «Le idee feconde e profonde sono altrettante prese di contatto con correnti di realtà»; esse «debbono la maggior parte della loro luminosità alla luce rimandata loro per riflesso dai fatti e dalle applicazioni a cui hanno portato: poiché *la chiarezza di un concetto non è molto diversa dalla sicurezza acquisita di poterlo maneggiare con profitto*» (corsivo mio).

⁴¹ *Le due fonti*, cit., cap. I, p. 33: «La verità è che né la dottrina, allo stato di pura rappresentazione intellettuale, farà adottare e soprattutto praticare la morale, né la morale, considerata dall'intelligenza come un sistema di regole di condotta, renderà intellettualmente preferibile la dottrina. Prima della nuova morale, prima della nuova metafisica, c'è l'*emozione*, che si prolunga in *slancio* da parte della volontà, e in rappresentazione esplicativa nell'intelligenza» (corsivo mio).

⁴² Cfr. le sue *Réflexions sur la violence*, Librairie de «Pages Libres», Paris 1908 (trad. *Riflessioni sulla violenza* in *Scritti politici* a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 1963, cap. IV, pp. 215-216): «Non vi è nessun procedimento che ci permetta di prevedere l'avvenire in modo scientifico, o di discutere della superiorità che certe ipotesi possono avere rispetto a certe altre... E tuttavia noi saremmo incapaci di agire se non uscissimo dal presente, se non ragionassimo su questo avvenire che sembra condannato a sfuggire sempre alla nostra ragione. L'esperienza ci prova che le *costruzioni di un avvenire indeterminato nel tempo* possono possedere una grande efficacia...; ciò che si verifica quando si tratti di miti nei quali si ritrovano le più forti tendenze di un popolo, di un partito o di una classe, tendenze che si presentano allo spirito con l'insistenza degli istinti in ogni circostanza della vita, e che danno un aspetto di piena realtà a speranze di azione prossima sulle quali si fonda la riforma della volontà».

⁴³ *Op. ult. cit.*, cap. IV, p. 247. Cfr. H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., cap. I, p. 18, il quale chiama l'intelligenza «funzione fabbricatrice e utilizzatrice di arnesi».

⁴⁴ *Riflessioni sulla violenza*, cit., Introduzione, p. 114.

⁴⁵ *Op. ult. cit.*, cap. VI, p. 323 (corsivo mio).

⁴⁶ *Riflessioni*, cit., cap. IV, p. 218.

si anche il mito dello *sciopero generale* (il quale nella sua visione marxista dovrebbe animare il proletariato nell'attesa della «*bataille napoléonienne*» che annienterà il nemico borghese) non è suscettibile di analisi scientifica, ma va accolto nella sua unitarietà attraverso una intuizione immediata⁴⁷. Né egli si preoccupa degli effetti pratici, delle riforme sociali che una vittoria della classe operaia potrebbe determinare: il proletariato «non ha piani da fare per utilizzare le sue vittorie: esso conta di espellere i capitalisti dal mondo della produzione, e riprendere dopo di ciò il suo posto nelle officine create dal capitalismo»⁴⁸; come dell'impero napoleonico non è rimasto che l'epopea della Grande Armata, così «ciò che rimarrà del movimento socialista... sarà l'epopea degli scioperi»⁴⁹.

La *Weltanschauung* politica di Schmitt è stata profondamente influenzata da questo coacervo di suggestioni, come si può riscontrare dai riferimenti costanti nelle sue opere alla «filosofia della vita concreta», alla crisi del primato del cosciente e della *ratio* di fronte all'emergere di processi «più profondi (volontaristici, emozionali o vitali)»⁵⁰ e dall'adesione entusiastica alle teorie soreliane del mito e della «azione diretta», dal suo peana alla «violenza creatrice che sprizza dalla spontaneità di masse colme di entusiasmo»⁵¹; tutto il capitolo finale del suo saggio sul parlamentarismo è una celebrazione della guerra d'annientamento, delle «*exploits héroïques*» e della liberazione della «*force individualiste dans les masses soulevées*»⁵². Per questo Ernst Fraenkel – il quale nel proprio saggio sul nazionalsocialismo⁵³ si mostra implacabile avversario di Schmitt – ha parole durissime nei confronti di Sorel, di questo «profeta della politica priva di scopo» per il quale «il mo-

⁴⁷ *Op. ult. cit.*, cap. IV, pp. 219-220. V. pure p. 218: «Anche se i rivoluzionari si ingannassero, nel modo più completo, immaginandosi un quadro fantastico dello sciopero generale, questo quadro, durante la preparazione rivoluzionaria, potrebbe essere un elemento di forza di prim'ordine, se ha compreso in modo perfetto tutte le aspirazioni del socialismo, e se ha dato all'insieme dei pensieri rivoluzionari una precisione e una rigidità che nessun altro modo di pensare avrebbe potuto dare loro» (corsivo mio).

⁴⁸ *Ivi*, cap. V, p. 270.

⁴⁹ *Riflessioni*, cit., Appendice II – *Apologia della violenza*, p. 407.

⁵⁰ *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1923; trad. *Parlamentarismo e democrazia* in C. SCHMITT, *Parlamentarismo e democrazia e altri scritti di dottrina e storia dello Stato* a cura di C. Marco (prefazione di P. Pasquino), Marco, Cosenza 1999, cap. III, p. 65 e cap. IV, pp. 69-70. Ma v. pure *Teologia politica* in *Le categorie del 'politico'* cit., p. 41; e a p. 67 si legge: «Il socialismo anarchico-sindacalista di Georges Sorel è stato in grado di mettere insieme la filosofia vitalistica di Bergson con la concezione economica della storia di Marx». Altri riferimenti a Sorel si trovano nella *Dittatura* e ne *Il concetto del 'politico'*.

⁵¹ *Parlamentarismo e democrazia*, cit., cap. IV, pp. 74-75.

⁵² G. SOREL, *Riflessioni sulla violenza*, cit., cap. VII, pp. 361 e 364. L'unica differenza fra Sorel e Schmitt è rappresentata dalla sostituzione, da parte di quest'ultimo, del mito politico della nazione a quello classista ed economico dello sciopero; ma si tratta di una variazione affatto marginale, se si considera che i miti dell'età moderna cui fa riferimento il francese hanno un carattere nazionale. Del resto lo stesso Sorel, all'indomani della rivoluzione bolscevica, aveva aggiunto alle sue *Riflessioni sulla violenza* un'apologia di Lenin, nella quale paragonava il suo «genio» come capo di Stato a quello di Pietro il Grande e ascriveva a suo merito l'aver decimato l'*élite* russa europeizzata, governando come «un vero moscovita» (Appendice III – *Per Lenin*, pp. 416-417).

⁵³ *The Dual State*, Oxford University Press, New York 1940-1941; trad. *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura* a cura di P. P. Portinaro (introduzione di N. Bobbio), Einaudi, Torino 1983.

vimento era tutto, il fine niente»⁵⁴; nessuna connivenza ideologica, nonostante la comune adesione al marxismo, era per lui possibile con questo «propagandista di un'attività fine a se stessa» che passò dal sindacalismo all'«Action française», il cui discepolo Mussolini passò dal socialismo al fascismo⁵⁵ e la cui visione può essere riassunta in una dichiarazione del suo sodale Vaugeois: «*Toute force est bonne, en tant qu'elle est belle et triomphe*». E la critica a Sorel si riverbera in condanna senza appello per il suo «ammiratore» Schmitt, che «abbandonò il suo cattolicesimo politico per il nazionalsocialismo avendo raggiunto la convinzione che il nazionalismo integrale fosse la parola d'ordine del giorno»⁵⁶.

3. Heidegger

L'analisi fin qui svolta ha permesso di evidenziare le componenti primarie di quella *Weltanschauung* irrazionalista regnante in Germania fra le due guerre, che Schmitt pose a fondamento delle proprie teorie politiche: una gnoseologia soggettivistica, la sistematica svalutazione dell'intelletto e del pensiero concettuale a fronte di un approccio “patetico” al reale, l'esaltazione della *praxis* rispetto alla *theoria*, un vitalismo esasperato e fine a se stesso. Tuttavia questi diversi rivoli non avrebbero esplicitato il loro potenziale sovvertitore se non avessero confluito, come un fiume in piena, nel pensiero di colui che è considerato – a torto o a ragione – il più grande filosofo del secolo. In questa sede non si tenterà di stabilire la effettiva posizione psicologico-soggettiva di Martin Heidegger nei confronti della rivoluzione nazionalsocialista e dei suoi nefasti esiti⁵⁷, né questa rileva ai nostri fini; si tratterà piuttosto (come per gli autori finora considerati) di *lasciar parlare i testi*, al fine di accertare se, e in qual misura, sussista un legame obiettivo – di tipo efficiente o formale – tra la filosofia dell'esistenza e la produzione intellettuale di Schmitt.

⁵⁴ *Il doppio Stato*, cit., p. 167.

⁵⁵ Di Mussolini v. il discorso tenuto a Napoli nell'ottobre 1922, prima della marcia su Roma: «Abbiamo forgiato un mito: *il mito è una fede, un nobile entusiasmo che non ha alcun bisogno di essere una realtà, è un impulso e una speranza, una fede e un coraggio*. Il nostro mito è la nazione» (in C. SCHMITT, *Parlamentarismo e democrazia*, cit., cap. IV, p. 80; corsivo mio).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ La *querelle* intorno al presunto filonazismo di Heidegger dura ormai da settant'anni (precisamente dalla sua accettazione della carica di rettore presso l'Università di Friburgo, il 21 aprile 1933), durante i quali “innocentisti” e “colpevolisti” non hanno mancato di scambiarsi le accuse più veementi. Qui basti ricordare il duro giudizio di un ex-discepolo come KARL LÖWITZ (*L'orizzonte politico dell'ontologia esistenziale di Heidegger* in *Il nichilismo politico* cit., pp. 61-80) – per il quale «la possibilità di una filosofia politica di Heidegger non nasce da una deplorabile deviazione, bensì dal principio che fonda la sua concezione dell'esistenza» (p. 78) – e la raffinata difesa di uno dei massimi esperti europei del pensiero heideggeriano, FRANÇOIS FÉDIER – contenuta nella Prefazione e nella Postfazione all'edizione italiana degli *Scritti politici (1933-1966)* del filosofo (a cura di G. Zaccaria e M. Borghi, Piemme, Casale Monferrato 1998) – imperniata su due tesi di fondo: il sostegno dato a Hitler dalla maggioranza del popolo tedesco (come da Heidegger) non implicava un assenso anticipato ai crimini successivamente perpetrati dal nazismo (p. 376); tale appoggio fu determinato dal presentarsi di Hitler come un sicuro baluardo e un'alternativa reale al bolscevismo, che nel 1932 aveva già fatto *milioni di vittime* (p. 392).

Nella sua opera maggiore, *Sein und Zeit* del 1927⁵⁸, Heidegger chiama il suo sistema filosofico con i termini interscambiabili di «ontologia» e «fenomenologia»⁵⁹; ma appare subito chiaro che il suo intento è di uscire completamente dal quadro dell'ontologia tradizionale («l'ontologia greca e la sua storia, che attraverso tutta una serie di filiazioni e distorsioni determina ancor oggi l'apparato concettuale della filosofia, sta a dimostrare che l'Esserci comprende se stesso e l'essere in generale a partire dal «mondo» e che un'ontologia, così sorta, si è deteriorata in una tradizione che la degrada a qualcosa di ovvio e a materiale di semplice rielaborazione»⁶⁰) così come la sua fenomenologia non si propone di scoprire gli enti nella loro essenza⁶¹. La sua ricerca si appunta esclusivamente sul «senso» dell'essere⁶²: un senso che per lui va ricercato a partire dal singolo individuo, da quell'ente il cui essere è «sempre mio»⁶³ e che egli denomina «Esserci»⁶⁴. Questo ente è tale, che la determinazione della sua essenza non può aver luogo «mediante l'indicazione della quiddità di un contenuto reale»⁶⁵, in quanto la sua essenza si identifica con la sua *possibilità*⁶⁶ che Heidegger chiama «esistenza» (*Existenz*), contrapponendola recisamente alla *existentia* propria degli enti diversi dall'Esserci (le «semplici-presenze»): essa esprime il nudo fatto «che [l'Esserci] c'è e *ha da essere*»⁶⁷ (*Faktizität*). E questa «fatticità» costituirebbe la radice del primato *ontico* dell'Esserci,

⁵⁸ Trad. *Essere e tempo* a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2000¹⁵.

⁵⁹ «L'ontologia non è possibile che come fenomenologia»: *Essere e tempo*, cit., § 7 c, p. 56.

⁶⁰ *Ibidem*, § 6, p. 40.

⁶¹ «Che cos'è che la fenomenologia deve «lasciar vedere»? Che cos'è che merita il nome di fenomeno in senso caratteristico? Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzitutto e per lo più *non* si manifesta, di qualcosa che resta *nascosto* rispetto a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più... Ma ciò che, in senso eminente, resta *nascosto* o ricade nel *scoprimento* o si manifesta solo in modo *contraffatto*, non è questo o quell'ente, ma... l'essere dell'ente»: *op. ult. cit.*, § 7 c, p. 56.

⁶² *Essere e tempo*, cit., § 2, p. 20. V. pure § 3, p. 27: «Ogni ontologia, per quanto disponga di un sistema di categorie ricco e ben connesso, rimane, in fondo, cieca e falsante... se non ha in primo luogo sufficientemente chiarito il senso dell'essere e se non ha concepito questa chiarificazione come il suo compito fondamentale».

⁶³ *Ibidem*, § 9, p. 64.

⁶⁴ «Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine *Esserci* [*Dasein*]»: *Essere e tempo*, cit., § 2, p. 23. Si noti la fortissima sintonia con il titolo apposto da Kierkegaard alla sezione II della sua *Postilla non scientifica* (in *Opere* cit., p. 326): *Il problema soggettivo, ovvero come la soggettività dev'essere perché il problema possa apparire*.

⁶⁵ *Essere e tempo*, cit., § 4, p. 28.

⁶⁶ «L'Esserci non è una semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma, al contrario, è prima di tutto un essere-possibile»: *op. ult. cit.*, § 31, p. 183.

⁶⁷ *Ibidem*, § 29, p. 172 (corsivo mio).

dal momento che «più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*»⁶⁸; ma l'Esserci avrebbe anche un primato *ontologico*, poiché esso «comprende sempre se stesso in base alla sua esistenza, cioè alla possibilità che gli è propria di essere o non essere se stesso», e per conseguenza esso ha anche «una comprensione dell'essere di ogni ente non conforme all'Esserci»⁶⁹.

Pertanto l'ontologia heideggeriana si palesa fin dall'inizio come una «analitica esistenziale»⁷⁰ totalmente *antropocentrica*, che non indaga l'«in-sé» degli enti, ma la *funzione* da essi svolta nell'esistenza dell'uomo⁷¹. La «mondità» o essenza del mondo è «essa stessa un esistenziale»⁷²; su questo punto Heidegger prende esplicitamente posizione nella polemica – tipicamente *moderna* – fra realisti e idealisti: il realismo è accusato di «cecità ontologica» perché «tenta di spiegare la realtà onticamente, mediante azioni di reali», mentre l'idealismo vanterebbe un «primato fondamentale» là ove osserva che l'essere e la realtà esistono solo «nella coscienza», poiché «esso esprime in tal modo il principio che l'essere non può essere spiegato mediante l'ente»⁷³. Egli giunge anzi ad affermare che «c'è» (*gibt es*) essere «solo fin che l'Esserci è [*ist*]»⁷⁴ e che “se non esistesse alcun *Esserci*, non «ci» sarebbe neppure alcun mondo”⁷⁵.

⁶⁸ *Ivi*, § 7 c, p. 59. *Contra v.* ARISTOTELE, *Metafisica*, Θ 8, 1049b 5, 12-15; 1050a 4, 7-10, 15-16: «Risulta evidente che l'atto è anteriore alla potenza... Che l'atto sia anteriore quanto alla nozione, è evidente. Infatti, in potenza (nel senso primario del termine) è ciò che ha capacità di passare all'atto: chiamo, per esempio, costruttore colui che ha la capacità di costruire, veggente colui che ha la capacità di vedere, e visibile ciò che può essere veduto... Ma l'atto è anteriore anche per la sostanza..., perché tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso il fine... E il fine è l'atto... Inoltre, la materia è in potenza perché può giungere alla forma; e quando, poi, sia in atto, allora essa è nella sua forma» (trad. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1999⁵, pp. 417-421).

⁶⁹ *Essere e tempo*, cit., § 4, pp. 29-30.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 63.

⁷¹ In questo senso si può condividere quanto affermato da H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1951 (trad. *Diritto naturale e giustizia materiale* a cura di G. De Stefano, Giuffrè, Milano 1965, p. 317): “L'esistenzialismo, come figlio dell'irrazionalismo e del soggettivismo moderno, è il fratello minore della filosofia della vita. In quanto esso, opponendosi a questa, vela e mette fra parentesi ogni contenuto di vita, riduce il soggetto al puro «che» del suo esistere. In tal modo il soggettivismo viene posto su basi ancor più pure e profonde”. Infatti non si ha qui a che fare con un banale soggettivismo gnoseologico (l'esistenza oggettiva delle semplici-presenze è data per presupposta da Heidegger) bensì di un soggettivismo *esistenziale*.

⁷² “Né la descrizione ontica dell'ente intramondano né l'interpretazione ontologica dell'essere di questo ente investono come tali il fenomeno del «mondo»... Ontologicamente il «mondo» non è affatto una determinazione dell'ente *difforme* dall'Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'Esserci stesso”: *Essere e tempo*, cit., § 14, p. 89.

⁷³ *Ibidem*, § 43 a, p. 257. V. pure p. 258: “L'analisi ontologica della coscienza è una conseguenza inevitabile della stessa tesi idealistica. Solo perché l'essere è «nella coscienza», cioè è comprensibile nell'Esserci, è possibile per l'Esserci cogliere ed elaborare concettualmente i caratteri ontologici dell'indipendenza dell'«in sé» e della realtà in generale”.

⁷⁴ “Se l'Esserci non esiste, allora non «è» né l'«indipendenza» né l'«in-sé»... Allora non si può dire né che l'ente ci sia né che non ci sia. È invece *ora*, ossia fin che c'è la comprensione dell'essere e quindi la comprensione della semplice-presenza, che si può dire che l'ente vi sarà ancora anche *allora*”: *Essere e tempo*, cit., § 43 c, p. 262.

⁷⁵ *Ibidem*, § 69 c, p. 438.

Non meraviglia pertanto che anche la verità sia definita un «esistenziale» e venga considerata come «*relativa all'essere dell'Esserci*»⁷⁶; certo Heidegger ha il merito di aver ri-scoperto il senso originario della verità nella ἀλήθεια (il «non-nascondimento» dell'ente) e dell'asserzione (ἀπόφανσις) come «*esser-scoprente*»⁷⁷; ma anche lo scoprire «è un modo di essere dell'essere-nel-mondo»⁷⁸, quel modo che è la sua «apertura» (*Erschlossenheit*)⁷⁹; perciò Heidegger ne conclude che «c'è» verità solo perché e fin che l'Esserci è»⁸⁰. Né può sorprendere la riduzione «prassistica» della conoscenza che egli compie quando definisce la *riflessione* come l'«avvicinamento specifico che interpreta prevegendo ambientalmente» esercitato dal «prendersi cura» nei confronti dell'ente intramondano «nel corso di ogni uso e di ogni manipolazione» e di cui l'atteggiamento teoretico, che si limita a «constatare» l'esser-presente di un ente o le sue qualità, costituirebbe solo una «trasformazione» derivante (come in Bergson) da una *matematizzazione* del mondo⁸¹.

Da questa (sommara) esposizione emerge dunque che il criterio primo e ultimo di ogni conoscenza è per Heidegger «il nudo fatto di essere (*Das-sein*)... quanto rimane della vita, una volta eliminati tutti i contenuti tradizionali dell'esistenza, ossia l'essenza (*Was-sein*)»⁸². La traduzione politica di questo pensiero radicale si può scorgere agevolmente nella speculazione schmittiana, e particolarmente in quel *Begriff des Politischen* che (non a caso) fu pubblicato nel medesimo anno di *Sein und Zeit*. Schmitt afferma infatti che «tutti i concetti della sfera spirituale, ivi compreso il concetto di spirito... possono essere compresi solo dall'*esistenza [Dasein] politica concreta*»⁸³; in particolare i concetti di *amico* e *nemico* (*Freund/Feind*) devono essere presi non come metafore o simboli, bensì

⁷⁶ *Op. ult. cit.*, § 44 b, p. 277 e 44 c, p. 278.

⁷⁷ *Essere e tempo*, cit., § 44 b, p. 270: «La ἀλήθεια che... coincide per Aristotele con *παῖγμα, φαινόμενα*, significa i «fatti stessi», ciò che si manifesta, *l'ente nel come del suo esser-scoperto*»; 44 a, p. 269: «Che un'asserzione *sia vera* significa: essa scopre l'ente in se stesso... *Esser-vero (verità)* dell'asserzione significa *essere-scoprente*».

⁷⁸ *Ibidem*, § 44 b, p. 271.

⁷⁹ «Poiché l'Esserci è essenzialmente la sua apertura, in quanto in se stesso aperto apre e scopre; esso è dunque essenzialmente «vero»»: *ivi*, p. 272. Il concetto tradizionale di verità come *adaequatio intellectus et rei* avrebbe invece origine dalla «immedesimazione» dell'Esserci con il *dictum* dell'asserzione, tipica del modo di essere inautentico del Si (p. 275) e sarebbe il frutto di un «sentito dire» che riduce l'esser-scoperto all'esser-scoperto di... (un ente determinato) e la verità a una «*relazione semplicemente presente fra due semplici-presenze* (intellectus e res)» (p. 276).

⁸⁰ *Essere e tempo*, cit., § 44 c, p. 278. L'esistenza di «verità eterne» – aggiunge subito dopo – potrebbe quindi esser dimostrata soltanto fornendo la prova «che l'Esserci era e sarà per tutta l'eternità».

⁸¹ *Essere e tempo*, cit., § 69 b, pp. 430-431 e 434-435.

⁸² È quanto osserva K. LÖWITZ, *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt* (1935), J.B. Metzler, Stuttgart 1984; trad. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt* in ID., *Marx, Weber, Schmitt* a cura di E. Brissa, A. Künkler-Giarotto e A.M. Pozzan, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 157.

⁸³ *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 172 (corsivo mio).

«nel loro significato *concreto, esistenziale*»⁸⁴ e la loro contrapposizione – in cui per Schmitt risiede l'essenza della politica – deve essere intesa come una «*possibilità reale*», la quale «determina in modo particolare il pensiero e l'azione provocando così uno specifico comportamento politico»⁸⁵. Ne segue che la guerra, in quanto esito estremo di questa distinzione e contrapposizione, «non ha bisogno di essere né religiosa, né moralmente buona né redditizia»⁸⁶; non è dunque un contenuto essenziale della vita in comune a giustificare il fatto che degli uomini siano pronti ad uccidere e ad essere uccisi, ma solo il *factum brutum* dell'esistenza di una comunità politica comunque organizzata, che cerca di conservarsi a qualunque costo⁸⁷. E anche in Schmitt la conoscenza «pura» è giudicata un'impossibilità, dal momento che «tutti i concetti, le espressioni e i termini politici hanno un senso *polemico*» e sono incomprensibili se non si sa «chi in concreto deve venir colpito, negato e contrastato attraverso quei termini stessi»⁸⁸; un'affermazione che richiama sinistramente quella di Hermann Göring: «ringraziamo Dio di non essere «obiettivi» quando occorre volontà e azione»⁸⁹. Lo stesso gerarca nazista soleva dire: «quando sento “cultura” tolgo la sicura alla mia pistola»⁹⁰.

La consonanza fra Heidegger e Schmitt si estende anche all'uso da parte di entrambi dei concetti antitetici di *autenticità* (*Eigentlichkeit*) e *inautenticità* (*Uneigentlichkeit*)⁹¹. Per il primo l'esistenza inautentica è data nella «immedesimazione» dell'Esserci nell'insieme degli enti intramondani e nel con-Esserci con gli altri⁹²;

⁸⁴ *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932³; trad. *Il concetto di 'politico'* in *Le categorie del 'politico'* cit., p. 110 (corsivo mio).

⁸⁵ *Op. ult. cit.*, pp. 111 (corsivo mio) e 117.

⁸⁶ *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 119; e poco sopra: «il fenomeno del 'politico' può essere compreso solo mediante il riferimento alla possibilità reale del raggruppamento amico-nemico, *prescindendo dalle conseguenze che ne derivano quanto alla valutazione religiosa, morale, estetica, economica del 'politico' stesso*» (corsivo mio).

⁸⁷ «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. Se una distruzione fisica di questo genere della vita umana non deriva dall'affermazione esistenziale della propria *forma di esistenza* [*Art des Seins*] nei confronti di una negazione altrettanto esistenziale di tale forma, in tal caso essa non può neppure trovare legittimazione... Se esistono realmente nemici nel significato *esistenziale* [*seinsmässig*] qui inteso, allora è comprensibile... che essi siano eliminati fisicamente e combattuti»: *op. ult. cit.*, p. 133 (corsivo mio).

⁸⁸ *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 113; v. pure p. 109: «la possibilità di una conoscenza e comprensione corretta e perciò anche la competenza ad intervenire e decidere è qui data solo dalla partecipazione e dalla *presenza esistenziale*» (corsivo mio).

⁸⁹ La citazione è in K. LÖWITH, *Il nichilismo europeo*, p. 68.

⁹⁰ J. TAUBES (*Die politische Theologie des Paulus*, W. Fink, München 1993; trad. *La teologia politica di san Paolo* a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997, p. 188) ricorda un episodio raccontatogli da Emmanuel Lévinas: il futuro autore di *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* nel 1931, dopo aver accompagnato il suo maestro Cassirer a Davos – ove si svolse l'incontro con Heidegger – lo impersonò in una recita organizzata dagli studenti, nella quale suscitò il “boato” del pubblico ripetendo due sole parole: «Humboldt – cultura».

⁹¹ Cfr. C. BONVECCHIO, *Il politico impossibile. Soggetto, ontologia, mito in Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino 1990, pp. 143-171 (cap. V: *L'impossibile ontologia politica*), la cui analisi del rapporto Heidegger-Schmitt è da me sostanzialmente condivisa (con una riserva di cui *infra* nel testo).

⁹² *Essere e tempo*, cit., § 38, p. 221.

questo movimento – che vien chiamato *Verfallenheit*, ovvero «caduta» (un termine che implica obiettivamente una connotazione assiologica negativa, benché Heidegger neghi qualsiasi riferimento alla dottrina cristiana del peccato originale⁹³) – porta l'Esserci a *imprigionarsi* in se stesso, a cadere «nella infondatezza e nella nullità della quotidianità»⁹⁴. Viceversa la verità dell'Esserci più originaria e profonda può venir raggiunta solo nella *decisione* (*Entschlossenheit*)⁹⁵ che è «ripresa della scelta... [ossia] scelta di questa scelta stessa», mediante la quale l'Esserci «rende possibile a se stesso il proprio poter-essere autentico»⁹⁶; una comprensione che è resa esistentivamente possibile dalla situazione (*Befindlichkeit*) dell'*angoscia*, nella quale l'uomo heideggeriano scopre il suo poter-essere più proprio: *l'isolamento assoluto*⁹⁷.

Analogamente Schmitt individua il lato inautentico nella *spoliticizzazione* da cui è affetto lo Stato moderno dopo la «neutralizzazione» teologica conseguente alle guerre di religione⁹⁸, una «caduta» progressiva (dalla teologia alla metafisica, all'economia) che sembra consegnare l'uomo al «nulla spirituale» della nostra epoca, l'età della tecnica⁹⁹; ma questa è solo apparenza, poiché «nel nuovo centro, da principio ritenuto neutrale, si sviluppa immediatamente con nuova intensità la contrapposizione degli uomini e degli interessi» e ogni ambito d'intesa appena conquistato diviene un nuovo campo di battaglia¹⁰⁰. Né la tecnica rappresenta realmente il dominio della «mancanza di spirito» (nel senso schmittiano), in quanto essa è «strumento e arma» e pertanto non-neutrale per definizione¹⁰¹; basterà attendere che su questo terreno crescano nuovi, *reali* raggruppamenti amico-nemico, e si dimostrerà ancora una volta il carattere «autentico» dell'esistenza politica come «destino» dell'uomo¹⁰². Autenticità che anche per Schmitt si radica in una «situazione»: il *caso eccezionale* (*Ernstfall*) che in *Politische Theologie* (anch'essa del

⁹³ *Ibidem*, p. 226. J. TAUBES (*Vom Adverb 'nichts' zum Substantiv 'das Nichts'. Überlegungen zu Heideggers Frage nach dem Nichts*, in «Poetik und Hermeneutik», 1975, pp. 141-153; trad. *Dall'avverbio «nulla» al sostantivo «il Nulla». Alcune riflessioni sulla questione del nulla in Heidegger* in AA. VV., *Nichilismo e politica* a cura di R. Esposito, C. Galli e V. Vitiello, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 205-220) ha rilevato la notevole affinità fra il pensiero heideggeriano sul «Nulla» e alcune tendenze di quella mistica cristiana (Eckhart, ma non solo) – ispirata dalla cosiddetta «teologia negativa» di Scoto Eriugena – che identifica il nulla sostanziale con Dio, individuando in essa «un passaggio all'ambito antropologico» (pp. 215-216) che riemergerebbe nella trattazione esistenzialistica dell'*angoscia* da Kierkegaard a Heidegger.

⁹⁴ *Essere e tempo*, cit., § 38, p. 224 (corsivo mio).

⁹⁵ *Op. ult. cit.*, § 60, p. 360.

⁹⁶ *Essere e tempo*, cit., § 54, p. 326.

⁹⁷ «Nell'*angoscia* l'utilizzabile intramondano e l'ente intramondano in generale sprofondano. Il «mondo» non può più offrire nulla, e lo stesso il con-Esserci degli altri... L'*angoscia* apre l'Esserci... come tale che solo a partire da se stesso può essere ciò che è: cioè come isolato e nell'isolamento»: *ibidem*, § 40, pp. 235-236.

⁹⁸ *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le categorie del 'politico'* cit., pp. 170 ss., 176 ss.

⁹⁹ *Op. ult. cit.*, p. 180.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 177.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 178 e 182.

¹⁰² *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 164.

1927!) «spiega» il generale e conferisce «vita» alla regola¹⁰³ – si ricordi l'affermazione di Kierkegaard: il suo decisionismo teologico è la radice comune dell'esistenzialismo de-teologizzato di Heidegger e del decisionismo antropologico di Schmitt –.

La concordanza, infine, concerne anche i contenuti essenziali di questa esistenza «autentica». Per Heidegger «la possibilità dell'Esserci più propria» è la morte¹⁰⁴ a cui l'uomo è «destato» dalla chiamata della coscienza (*Gewissen*)¹⁰⁵: l'essere-per-la-morte come «anticipazione della possibilità» apre all'Esserci la possibilità di «esistere concretamente come *poter-essere totale*»¹⁰⁶. Ma questo poter-essere-un-tutto, nella sua assoluta indeterminatezza¹⁰⁷, può acquisire un contenuto solo nel «decidersi per una situazione concreta»¹⁰⁸; la decisione è sicura di se stessa solo in quanto «decidersi», pertanto essa è «*la chiara determinazione delle possibilità di volta in volta effettive*»¹⁰⁹ e l'autenticità dell'Esserci consiste nella *decisione di essere ciò che già si è*, di essere *gettati* (*geworfen*) nel proprio «Ci» (il *Da-sein*): in una cultura, in una comunità politica qualsiasi, purché sia *la propria*¹¹⁰. In Schmitt questo «essere-per-la-morte» diventa un *essere-per-la-decisione* come fonte *escatologica* di un nuovo ordine¹¹¹; possibilità esistenzialmente propria ad ogni uomo, ma che anche qui – dato il carattere essenzialmente politico dell'*humanum* – può “inverarsi” soltanto nella *decisione di obbedire al sovrano di*

¹⁰³ *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 41.

¹⁰⁴ *Essere e tempo*, cit., § 52, p. 315.

¹⁰⁵ *Ibidem*, § 59, p. 356.

¹⁰⁶ *Op. ult. cit.*, § 53, pp. 319-321. Infatti “nell'Esserci c'è sempre ancora qualcosa che manca, qualcosa che può essere, ma non è ancora divenuto «reale»” per cui “nel momento preciso in cui l'Esserci «esiste» in modo tale che in esso non manchi più nulla, esso è anche giunto al suo non-Esserci-più” (*ibidem*, § 46, pp. 289-290).

¹⁰⁷ “La decisione «esiste» solo come decidersi comprendente e autoprogettantesi. Ma rispetto a che l'Esserci si apre nella decisione? A che deve decidersi? La risposta può essere data *solo* dal decidersi stesso”: *Essere e tempo*, cit., § 60, p. 361.

¹⁰⁸ *Ibidem*, § 62, pp. 371-372 (corsivo mio).

¹⁰⁹ *Ivi*, § 60, p. 361.

¹¹⁰ «La decisione, in cui l'Esserci ritorna su se stesso, apre le singole possibilità effettive di un esistere autentico *a partire dall'eredità* che essa, in quanto gettata, *assume*. Il ritorno deciso all'esser-gettato porta con sé un *tramandamento* di possibilità ricevute»: *Essere e tempo*, cit., § 74, p. 460; e ancora: «solo l'essere libero *per* la morte... installa l'esistenza nella sua finitudine. La finitudine, una volta afferrata... porta l'Esserci in cospetto della nudità del suo *destino*... Ma poiché l'Esserci, carico di destino per il fatto di essere-nel-mondo, esiste sempre e per essenza come con-essere con gli altri, il suo storicizzarsi è un con-storicizzarsi che si costituisce come *destino-comune*. Con questo termine intendiamo lo storicizzarsi della comunità, del popolo» (pp. 460-461).

¹¹¹ Si ricordi la massima di *Teologia politica*, cit., p. 36: «ogni ordine riposa su una decisione» e l'analogia proposta a p. 61 fra lo stato di eccezione e il miracolo.

volta in volta «effettivo» e alla sua decisione del momento, essendo più importante «che» si decida piuttosto che il «come» o il «cosa» si decide¹¹².

¹¹² *Op. ult. cit.*, p. 77. Dissento pertanto dall'opinione di C. Bonvecchio (*Il politico impossibile*, cit., pp. 169-170) per il quale Schmitt, a differenza di Heidegger, si troverebbe intrappolato nell'alternativa fra una ontologizzazione del 'politico' priva di rilievo effettuale («sei ma non puoi») ed una esaltazione della effettualità che lo esporrebbe al rischio della «caduta ontologica» («puoi ma non sei»). Chi scrive ritiene invece che il pensiero di entrambi possa esser sintetizzato in questa formula: «*puoi ciò che sei*», ove l'essere «ciò che si è» va ovviamente inteso in senso non ontologico, ma prettamente *esistenziale, storico e situato*.