



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

**Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia
applicata**

Corso di laurea in Filosofia

Elaborato finale

**IL PROBLEMA DELLA RAPPRESENTANZA
TRA THOMAS HOBBS E CARL SCHMITT**

Relatore: Chiar.mo Prof. *Pierpaolo Cesaroni*

Laureando: Francesco Zangheri

Matricola: 2005240

ANNO ACCADEMICO
2022-2023

Indice

Introduzione.....	p. 5
I: Il <i>Leviatano</i>.....	p. 7
1: Presupposti antropologici in Hobbes.....	p. 7
1.1: Presupposti teologico-politici.....	p. 9
1.2: L'uguaglianza naturale e il <i>bellum omnium contra omnes</i>.....	p. 10
1.3: Genesi pattizia dello Stato.....	p. 12
1.4: Un nuovo tipo di potere assoluto.....	p. 15
1.5: Possibili obiezioni.....	p. 17
1.6: I destinatari di questa nuova scienza.....	p. 20
1.7: La riflessione successiva.....	p. 20
II: Carl Schmitt.....	p. 23
1: Un confronto lungo tutta la vita con Hobbes.....	p. 23
2.1: Il saggio Sul Leviatano (1938).....	p. 25
2.2: Il mito.....	p. 27
2.3: Deus mortalis e la sua deriva tecnica.....	p. 28
III: Il concetto di rappresentanza.....	p. 31
3: Il contributo hobbesiano.....	p. 31
3.1: La fiducia come fonte di legittimità.....	p. 32
3.2: L'apporto schmittiano, rappresentanza e unità ideale.....	p. 34
3.3: Rappresentare: rendere presente l'assente.....	p. 35
3.4: Apertura alla trascendenza.....	p. 37
3.5: Incapacità decisionale di Weimar.....	p. 38
Conclusioni.....	p. 41
Bibliografia.....	p. 43

Introduzione

Il binomio composto da Thomas Hobbes e Carl Schmitt non deve apparire come insolito o singolare. Con il filosofo inglese, infatti, vi è l'inizio del lungo processo di ripensamento del piano epistemico al cui interno si dà la politica, un obiettivo teorico che egli percepisce come incalzante visto lo scoppio alla guerra civile inglese (1642-1651). La sua convinzione, difatti, è che i conflitti che attraversano l'Europa durante il '600 nascano da un deficit di scienza politica, che deve essere fondata su basi solide e rigorose: in ultima analisi, scientifiche.

Hobbes è a tutti gli effetti l'iniziatore della concettualità politica moderna, grazie a un nuovo concetto di sovranità, basato sul patto tra individui nello stato di natura, e di rappresentanza politica come unico modo di produzione dell'unità di questi individui irrelati. Questo genera di fatto un diverso modo di concepire lo Stato e la sua fondazione, che si diffonderà in Europa creando lentamente, ma inesorabilmente, un nuovo *humus* concettuale che ridefinirà concetti della tradizione e ne plasmerà di nuovi, fino a distaccarsi dai precedenti medievali.

Schmitt a sua volta ha la possibilità di assistere a 3 secoli di sviluppo di questa moderna concettualità, non solo a livello intellettuale ma anche concretamente nelle vicende storiche, e vi si confronta. Egli si considera "l'ultimo esponente dello *Jus Publicum Europeum*", la sua noddola di Minerva che lo comprende razionalmente mentre ne osserva e decreta la fine.

Il testo schmittiano *Sul Leviatano* (1938) si colloca tra le accese discussioni sull'incapacità decisionale della Repubblica di Weimar dopo la Prima Guerra Mondiale e la successiva teoria dei grandi spazi che cerca di superare la logica statale negli anni '40. In questo momento di passaggio della sua riflessione, Schmitt torna a confrontarsi con Hobbes in questo testo in cui, come sostiene Carlo Galli nell'introduzione, "vi gioca a rimpiattino: lo prende e ne è preso, lo rovescia e ne è rovesciato, lo critica e ne è criticato. [...] Nell'ambiguità di Hobbes vede quella dello Stato e la propria, cioè quella del critico della forma politica moderna in crisi, che non sa andare oltre il rimpianto per quella" ¹. È uno Schmitt maturo, ormai cinquantenne, coinvolto nelle lotte di potere

¹ C. Galli, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 8-9.

dentro e fuori il Ministero della Giustizia del Reich, quel regime che negli anni della maturità cercherà di rinnegare.

In questo saggio non vi sono gli intenti apologetici e autoassolutori tipici degli scritti schmittiani successivi alla Seconda Guerra Mondiale, e allo stesso tempo il giurista tedesco riesce a cogliere in Hobbes qualcosa di più del campione del decisionismo degli anni giovanili. Di qui la sua fondamentale importanza per approfondire il rapporto tra questi due importantissimi filosofi.

Nonostante Schmitt non sia un filologo di Hobbes (e forse proprio questo fatto lo rende ancora più interessante), il suo tentativo di dare concretezza al sistema concettuale elaborato dal filosofo inglese rende questo confronto pregnante. “Anche nei suoi fallimenti, Hobbes è un incomparabile maestro politico, [...] in lotta contro tutti i tipi di potere indiretto”².

Il seguente lavoro, in particolare nel primo capitolo, cercherà di presentare il sistema hobbesiano, *in primis* facendo emergere i suoi presupposti antropologici, teologici e politici. Si seguirà così il ragionamento di Hobbes dal suo punto di partenza, ovvero l’individuo irrelato, alla genesi pattizia dello Stato. Il secondo capitolo cercherà a sua volta di delineare la lettura schmittiana del filosofo inglese, approfondendo il saggio *Sul Leviatano* dove il confronto tra i due pensatori si fa particolarmente serrato. Il terzo, infine, costituisce un approfondimento dedicato al concetto di rappresentanza.

Si tratta di uno dei concetti più importanti proposti da Hobbes, la chiave di volta dell’intero sistema, senza la quale esso non si può dare, infatti “una moltitudine diviene una sola persona, quando gli uomini vengono rappresentati da un solo uomo, [...] né l’unità in una moltitudine si può intendere in altro modo”³. Non vi è altro modo per evitare Behemoth, la guerra civile: occorre nominare un rappresentante mediante il patto di ciascuno con tutti. Nella conclusione, vengono riassunti gli elementi di maggiore interesse cercando di restituire una visione globale del confronto tra questi due grandi filosofi.

² C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it. di C. Galli, *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 128.

³ T. Hobbes, *LEVIATHAN, or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, London, 1651; trad. it. *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Bari 2019²¹, p. 134.

I

Il *Leviatano*

1

Presupposti antropologici in Hobbes

Punto di partenza del ragionamento hobbesiano nel *Leviatano* è l'uomo, un "prodotto razionale che è l'opera più eccellente della natura"⁴, come semplice individuo privo di relazioni con gli altri della sua stessa specie. Esso viene analizzato a partire da una concezione filosofica materialista e sensista: "l'origine di tutti i nostri pensieri è ciò che chiamiamo SENSO; non si dà, infatti, nessuna concezione nella mente umana che non sia generata inizialmente, in tutto o in parte, dagli organi di senso"⁵. L'uomo dunque riceve costantemente sensazioni che producono in lui "un movimento che avviene negli organi e nelle parti interne del corpo umano [...] detti CONATO"⁶. Quando questo si rivolge a qualcosa produce la passione del desiderio, quando lo rifugge l'avversione. Queste due passioni sono fondamentali per comprendere il rapporto tra gli individui nello stato di natura hobbesiano.

I desideri umani vengono così soppesati insieme ai mezzi per soddisfarli dalla ragione. Questa di fatto è ridotta a puro calcolo consequenziale in vista dell'azione più vantaggiosa, un'abilità strumentale, senza alcun contenuto, ma avente la capacità di calcolare e soppesare le conseguenze dei propri atti. Questo conduce al fatto che la volontà, ossia la deliberazione attorno al compiere una determinata azione, ha la propria causa in qualcosa di esterno ad essa, ovvero le sensazioni che producono i *conati* interni al corpo umano. Di fatto, Hobbes giunge a sostenere la perfetta compatibilità di libertà e necessità, dato che le "azioni che gli uomini compiono volontariamente procedono, da un lato, dalla libertà (poiché procedono dalla loro volontà) e tuttavia, dall'altro, dalla necessità, poiché ogni atto della volontà umana [...] procede da qualche causa, questa da un'altra in una catena continua"⁷.

⁴ Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 5.

⁵ *Ivi*, p. 11.

⁶ *Ivi*, pp. 41-42.

⁷ *Ivi*, pp. 176-177.

Per quanto concerne l'antropologia, il pensiero hobbesiano è fortemente debitore nei confronti di Cartesio, in particolare dalla quinta parte del *Discorso sul metodo*⁸, dove si esamina il funzionamento del corpo umano come se fosse quello di un automa, ossia una macchina che produce l'illusione di autosufficienza. Tuttavia, rispetto a Cartesio che meccanizza le sole passioni preservando la specificità umana come *res cogitans*, Hobbes giunge a eliminare ogni differenza tra l'uomo e gli altri corpi che abitano il mondo. L'anima stessa viene qui dunque dissolta all'interno di un radicale materialismo. Essa, infatti, è composta da materia come il resto del corpo, e dunque morirà insieme ad esso: La Resurrezione dei corpi nel regno di Dio che si compirà alla fine dei tempi non viene negata, ma si nega che l'anima sopravviva alla morte del corpo fino a quel momento. L'uomo dunque è una creatura come tutte le altre, le cui azioni possono essere spiegate meccanicisticamente e non sono giudicabili in base a una norma etica a priori⁹.

Lo stesso Cartesio, come molti suoi contemporanei, lette le opere hobbesiane ne prenderà le distanze criticandole aspramente¹⁰. La sua critica consiste nel fatto che la filosofia morale, che egli ritiene una peculiarità umana in quanto essere dotato di ragione, viene trascinata nell'infondatezza e nell'irrazionalità all'interno del sistema hobbesiano. Qui, infatti, viene meno la possibilità di soppesare le azioni umane in base a dei valori etici condivisibili, poiché l'uomo non è più un essere peculiare tra gli altri, una *res cogitans* che può giungere a identificare dei valori in vista di un bene morale. Bene e male non sono categorie morali per Hobbes, ma semplicemente la nostra reazione passiva a stimoli esterni che provocano piacere o dolore al singolo individuo. Ciò che oggi è considerato buono, ossia provocante una sensazione di piacere, domani potrebbe divenire sgradito, e quindi cattivo. Costruire un sistema di valori etici in questa prospettiva sarebbe un tentativo assolutamente fallimentare. Il presupposto finalistico della filosofia morale del tempo, ovvero il fatto che ci sia un mondo ordinato dentro cui l'uomo può raggiungere il proprio bene seguendo determinate regole etiche, viene meno.

8 R. Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, De l'imprimerie de Ian Maire, Leida 1637; trad. it. a cura di L. Urbani Ulivi, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002.

9 Cfr. A. Biral, "Hobbes: la società senza governo", in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 51-108.

10 Cfr. R. Descartes, "Letter au P. Mersenne" in *Ouvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris 1897-1913.

1.1

Presupposti teologico-politici

Questo presupposto meccanicistico rende così possibile un'analisi scientifica dell'essere umano, che è ciò che Hobbes compie nella prima parte del testo. A questo va aggiunto un secondo presupposto, costituito dal discorso teologico politico. Il testo hobbesiano, è bene ricordarlo, destò un enorme dibattito tra i suoi contemporanei *in primis* proprio per quanto concerne le parti politico-teologiche, di fatto la terza e quarta parte del testo. La sua esegesi biblica, infatti, aspira a ridurre l'intera esperienza umana al solo campo mondano, così che da questo si possa costruire una sua scienza. Questa scienza non sarebbe possibile se non in questo mondo secolarizzato, pertanto è necessario condurre un discorso teologico che conduca alla dimostrazione dell'assenza di un rapporto diretto tra Dio e gli uomini che abitano nella storia moderna ¹¹.

Per Hobbes, infatti, Dio si è rivelato storicamente stringendo il patto di alleanza di cui parlano i testi veterotestamentari con il popolo d'Israele. Dio interviene quindi nella storia, e questo è un "fatto che, non essendo deducibile razionalmente, si impone come un "dato" che la teoria deve rispettare" ¹². Questo cambia in seguito: con la venuta di Cristo, infatti, non vi è più l'azione di Dio nella storia umana, e sarà necessario attendere la fine dei tempi per la piena realizzazione del regno spirituale annunciato dal Messia. Se vi fosse dunque un intervento divino, questo significherebbe che il Regno profetico di Dio è finalmente giunto, e quindi la storia temporale umana sarebbe di conseguenza conclusa insieme allo stesso Leviatano.

"Ogni irruzione della trascendenza è così esclusa e la storia umana si dà nel fluire di un tempo unitario e uniforme" ¹³: questo permette di eludere ogni tipo di rapporto tra Dio e gli individui, evitando così qualsiasi riferimento alla giustizia e all'ordine divino trascendentale superiore al sovrano.

Il messaggio cristiano è così storicizzato all'interno di un rigoroso materialismo religioso, per contrastare le teorie, molto diffuse all'epoca, della separazione tra potere tem-

¹¹ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet Studio, Macerata 2013.

¹² *Ivi*, p. 88.

¹³ *Ivi*, p. 26.

porale e spirituale. Per Hobbes, invece, l'unica soluzione percorribile è che i due poteri vengano tenuti insieme per evitare le guerre di religione che stanno devastando l'Europa del XVII secolo. "Il suo apparato interpretativo della Sacre Scritture è orientato a mostrare la necessità dell'affidamento al sovrano dell'autorità in materia religiosa"¹⁴, dal momento che i assume che il complesso leviatanico sia composto da individui che si professano cristiani. Essi dunque vivranno, in un tempo orientato nel presente, obbedienti alle leggi del sovrano terreno e bloccati, rispetto al futuro, nell'attesa della restaurazione del regno di Dio sulla terra.

Di fatto, per la costituzione della moderna scienza politica è necessaria una critica della religione, centrale nella sua costruzione sistematica, rivelando così in Hobbes dei tratti antesignani dell'Illuminismo. Sarà così la scienza politica a fornire gli strumenti all'uomo per sopravvivere in un mondo dove l'intervento divino non trova spazio.

1.2

L'uguaglianza naturale e il *bellum omnium contra omnes*

Questi uomini irrelati sono collocati nello stato di natura, che "indica prima di tutto la condizione delineata dall'assenza di obbligazione e di un potere capace di sanzionarle irresistibilmente"¹⁵. Costoro sono uguali nelle facoltà del corpo e della mente, ma soprattutto sono dominati dalle medesime passioni, in particolare desiderio e avversione. Conseguenza di ciò è l'uguaglianza di potere degli uomini, definibile come "i mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro"¹⁶, e dunque di essere felici, dato che la felicità altro non è "il continuo successo nell'ottenere quelle cose che di volta in volta si desiderano"¹⁷.

Gli uomini possono dunque ritrovarsi a desiderare i medesimi oggetti, producendo in particolare tre cause di contesa: la rivalità, la diffidenza e l'orgoglio, a seconda che ci si

¹⁴ *Ivi*, pp. 89-90.

¹⁵ M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci Editore, Roma 1999, p. 125.

¹⁶ Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 69.

¹⁷ *Ivi*, 51.

scontri con altri individui per ottenere un vantaggio, la sicurezza o una maggiore reputazione.

L'uomo non è libero nella condizione naturale, essendo la libertà l'assenza di impedimenti esterni nell'ottenere l'oggetto del desiderio, poiché quest'ultimo è conteso dagli altri individui che lo desiderino a loro volta. Il concetto di libertà dunque perde una connotazione morale, e viene a fondersi con quello di diritto, lo *jus*, ossia "la libertà di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita"¹⁸. È una definizione prettamente fisica, che vale allo stesso modo per creature razionali ed irrazionali. L'uomo di conseguenza cercherà sempre di aumentare il proprio potere per soddisfare quanti più desideri possibili, mettendosi in competizione con gli altri individui.

La conseguenza diretta è la "guerra, che non consiste in una battaglia o nell'atto del combattere, ma in uno spazio di tempo in cui la volontà di affrontarsi è dichiarata"¹⁹. L'opposizione *nemico-nemico* sta alla base delle relazioni umane: gli uomini sono per natura nemici tra loro e non saranno al sicuro se i consimili hanno potere a loro volta. Qualsiasi costruzione statale deve tenere presente questa conflittualità originaria, non dovuta a una malvagità ontologica umana, ma derivante dal fatto che all'uomo nello stato di natura niente è proibito né giudicabile in base a categorie etiche di giustizia ed ingiustizia. Il risultato è la necessità di sospendere la guerra, ossia il limitare il proprio diritto a tutto qualora anche gli altri siano disposti a fare lo stesso.

Nello stato di natura troviamo le leggi di natura, ossia dei precetti scoperti dalla ragione nella condizione naturale per ricercare e raggiungere la pace, che impediscono di compiere ciò che distruggerebbe la vita. Il loro insieme diviene la filosofia morale, così che i vizi e le virtù mutano radicalmente di significato: morali e virtuose sono solo quelle azioni che conducono alla società rinunciando al conflitto. Di fatto, "il messaggio evangelico nell'amore per Dio e per il prossimo viene tradotto nel rispetto delle leggi di natura e nell'ammonizione a seguire la ragione umana"²⁰. Nelle leggi di natura viene dunque condensato l'insegnamento di Gesù Cristo, ed esse conducono all'istituzione del

¹⁸ *Ivi*, 105.

¹⁹ *Ivi*, 101.

²⁰ M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 27.

sovrano. Esse, inoltre, possono essere raggiunte da tutti in quanto gli uomini sono tutti uguali anche nei mezzi razionali.

L'uomo, infatti, è ormai conscio, nel miserabile stato di natura dove vi è sempre il pericolo di una morte violenta, che lo *jus naturalis* deve essere limitato per poter ottenere una libertà non più minacciata da quella altrui. Se tutti seguissero queste leggi, il governo della società non sarebbe nemmeno necessario e si formerebbe una “*società senza governo*”²¹, ma nello stato di natura non si può avere la certezza che gli altri individui le rispettino a loro volta poiché manca il potere coercitivo che punisce le infrazioni. Le leggi di natura, infatti, non hanno alcuna forza obbligatoria che possa limitare le azioni.

1.3

Genesi pattizia dello Stato

Per poter dunque avere una libertà non più minacciata dagli altri, gli uomini, e più precisamente quei virtuosi²² che hanno interiorizzato le leggi di natura, sono disposti a limitare il loro diritto su tutto.

“Un trasferimento reciproco di un diritto è ciò che si chiama contratto”²³, il quale, se basato sulla fiducia che l'altro adempia la sua parte in futuro, è denominato “patto”.

Lo Stato viene così creato con un patto di ogni individuo con tutti gli altri, per mezzo del quale si istituisce “una persona unica, dei cui atti una grande moltitudine si siano fatti autori, [...] affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che si riterrà utile per la loro pace e la loro difesa comune”²⁴.

In questa costruzione, due concetti emergono come preponderanti: persona e rappresentanza.

Una persona è

21 Cfr. Biral, *La società senza governo*, cit., pp. 65 ss.

22 Con “virtuosi” si intende, in senso hobbesiano, coloro che hanno il proponimento di seguire le leggi di natura non appena ciò possa essere conseguito senza rischio e pericolo. Le leggi di natura di fatto sono qualità che rendono gli uomini inclini all'obbedienza e alla pace, e divengono leggi solo per comando del sovrano che andrà a definire come andranno a configurarsi nella pratica le virtù da esse portate.

23 Hobbes, *Levitano*, cit., p. 108.

24 *Ivi*, 143.

“colui le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie, o come rappresentanti [...] le parole o azioni vuoi di un altro vuoi di qualunque altra cosa cui vengono attribuite. Quando sono considerate sue proprie, allora è chiamata *persona naturale*; mentre, quando sono considerate come rappresentanti parole e azioni di un altro allora si tratta di una *persona fittizia o artificiale*. [...] Cosicché una persona è la stessa cosa di un *attore*, [...], e *impersonare* è *fare la parte di* o *rappresentare*”²⁵.

Tutti gli individui che hanno stipulato il patto si considereranno autori di qualunque azione intraprenda il sovrano, ossia come se fossero stati loro a compierla per loro volontà. Si “rende effettiva la libertà degli individui proprio perché li si vincola all’ubbidienza incondizionata ad un comando coincidente con la loro stessa volontà”²⁶. La sovranità quindi si basa nella sua interezza su questo dispositivo autorizzativo, dove la rappresentanza fonda dal basso l’autorità del sovrano e dall’alto ne giustifica il comando. Solo così quella massa informe di individui può trasformarsi nella persona artificiale del popolo.

La soluzione dunque alle guerre civili religiose del ‘600 conduce a questo nuovo modello statale, a questa nuova costruzione che però non è contingente al suo tempo, ma adeguato alla natura dell’uomo in senso universale, intesa come ferinità passionale, con la paura della morte come massimo male, e calcolo razionale. La paura della morte continuerà a persistere anche nello Stato civile, poiché essa è legata all’immaginazione “di quale genere di vita ci sarebbe se non ci fosse un potere comune da temere”²⁷.

A questo punto della trattazione si può porre la domanda, con uno sguardo retrospettivo volto ad indagare i presupposti di questo sistema, di cosa sia davvero questo stato di natura, se sia esistito storicamente o se sia solo un modello di confronto con lo stato attuale delle cose, e come Hobbes abbia fatto a determinare le caratteristiche degli uomini in questa condizione.

Il giurista tedesco Carl Schmitt ne dà un’interpretazione concreta²⁸. Se, infatti, per autori quali Rousseau esso era un paradigma “uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, ma di cui pure è necessario avere no-

²⁵ *Ivi*, 131 [corsivo dell’autore].

²⁶ M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 25.

²⁷ Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 103.

²⁸ L’esigenza di concretezza caratterizza gran parte della riflessione schmittiana su Hobbes, come si cercherà di far emergere nel capitolo seguente.

zioni esatte, per ben capire il nostro stato presente”²⁹, per Schmitt invece lo stato di natura hobbesiano è rinvenibile nel Nuovo Mondo. “Hobbes parla di stato di “natura”, ma non nel senso di un’utopia priva di dimensione spaziale. Lo stato di natura di Hobbes è sì una terra di nessuno, ma non per questo un non-luogo. Esso è localizzabile, e Hobbes lo localizza, tra l’altro, anche nel nuovo mondo”³⁰.

La moderna lettura critica, invero, si è mossa nella direzione di Rousseau, mostrando come, in definitiva, lo stato di natura sia un futuro sempre possibile qualora il potere comune non ci fosse più, il futuro in cui si incorrerà nel caso in cui si disgregasse il *Commonwealth*, un monito perpetuo. Hobbes, inoltre, nelle prime pagine del Leviatano non fa riferimenti espliciti ai nativi del Nuovo Mondo, confermando che lo stato di natura è un’ipotesi logica, non storica.

“Per avere uno stato compiutamente sovrano, gli uomini devono agire come se fossero usciti da uno stato di natura per mezzo di un accordo. [...] E’ una descrizione del comportamento a cui gli uomini come sono ora, cioè individui che vivono in società civili e hanno desideri civili, sarebbero portati se si eliminasse ogni imposizione della legge e del contratto”³¹.

In questo senso si comprende come “per Hobbes, naturale non è l’opposto di civile”³². Questo emerge chiaramente se si analizza, per esempio, l’ultima delle tre cause di contesa: l’orgoglio. È una motivazione che deve presupporre la società, in quanto è necessario avere una scala di valori che può formarsi solo a partire da una società civile. Gli stessi oggetti che si contendono gli uomini nello stato di natura sono oggetti di civiltà, per esempio le case o i terreni di cui vogliono divenire proprietari. Di fatto Hobbes attua un’astrazione delle caratteristiche universali che rinviene nell’uomo che si trova di fronte, ossia inevitabilmente quello inserito all’interno di relazioni sociali.

29 J. J. Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1755; trad. it. *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’uguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 2018.

30 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlino 1950; trad. it di E: Castrucci, *Il Nomos della terra*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 96.

31 C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962; trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell’individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, a cura di S. Borutti, ISEDI, Milano 1973, p. 44-46.

32 *Ivi*, p. 48.

1.4

Un nuovo tipo di potere assoluto

Il potere assoluto frutto del meccanismo rappresentativo è dunque assolutamente diverso da quello esposto da altri autori coevi a Hobbes.

Il tema dell'obbedienza era assolutamente centrale anche tra i contemporanei del filosofo di Malmesbury, per esempio nei trattati prodotti nell'area tedesca³³. Tuttavia, “questa tradizione non si cimenta mai nel dimostrare la fondatezza del potere, ma si limita a mostrare la presenza e l'efficacia dell'ordine e insegna come esso si articoli lungo tutti i livelli dell'universo mondo”³⁴. Alcuni, per esempio Arnisaeus³⁵, mostravano che l'essere è organizzato su vari livelli e ordinamenti, dove in ciascuno si trova un primo che comanda. Nel caso dell'universo stesso si tratta di Dio, da cui i regnanti ottengono dunque l'*imperium* e la *summa potestas*. “L'ordinamento rispetto all'uno non è prerogativa della politica”³⁶. Altri a loro volta, come Botero³⁷, consideravano il sovrano unico interprete ed esecutore della ragion di stato riconoscendogli così un potere straordinario e antecedente a tutti gli altri, che per il pubblico beneficio può contravvenire alla ragione ordinaria. Possiamo comunque dire, in generale, “che il pensiero teologico cristiano premoderno presupponeva due livelli ontologici e gnoseologici: quello della trascendenza e quello umano. La mossa hobbesiana è quella di mettere in discussione lo stesso punto di partenza, ovvero il presupposto secondo cui l'ordine politico si istituisce in riferimento alla trascendenza”³⁸.

In Hobbes non si trova nulla di tutto questo, l'unica legittimazione è il fatto che gli individui si siano dichiarati autori di qualsiasi azione il sovrano intraprenda, a prescindere dalle sue particolari doti fisiche, morali o dalla sua discendenza. “Si tratta di una scissione strutturale del soggetto. Poiché la coscienza consiste in un giudizio e in

33 Cfr. M. Scattola, *Ordine e imperium: dalle politiche aristoteliche del primo Seicento al diritto naturale di Pufendorf*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci Editore, Roma 1999, pp. 95-109.

34 *Ivi*, p. 95.

35 Cfr. H. Arniseus, *Doctrina politica in genuinam methodum, quae est Aristotelis, reducta*, in *Opera politica Omnia*, Zetznerius, Argentorati 1648.

36 M. Scattola, *Ordine e imperium*, cit., p. 95.

37 Cfr. G. Botero, *Della ragion di stato. Con tre libri delle cause della grandezza delle Città*, Venezia 1589.

38 M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 21.

un'opinione permanente di un uomo, una volta che egli abbia trasferito ad un altro il proprio diritto di giudicare, allora ciò che gli verrà comandato coinciderà necessariamente con il proprio giudizio”³⁹.

Per la stessa ragione viene meno ogni diritto di resistenza, perché come potrebbe una persona non volere qualcosa che vuole? Ovvero, qualora il sovrano desideri qualcosa, e io abbia pattuito di riconoscere la sua volontà come la mia, come potrei andare contro il volere regio che altro non è se non il mio stesso volere? “Chi si assoggetta al sovrano vive attraverso di lui; chi non lo fa viene annientato, ma la colpa di ciò ricade solamente su di lui. La sopravvivenza di ognuno, dunque, poggia interamente sulla capacità di nascondere la propria coscienza”⁴⁰.

È importante notare inoltre che per Hobbes a livello concettuale è indifferente il fatto che la forma di governo sia una monarchia, una aristocrazia oppure una democrazia fin tanto che essa sia autorizzata dal meccanismo rappresentativo e faccia emergere una volontà unica. Non vi è spazio per la discussione sulle tre forme degenerate dello Stato: tirannia, oligarchia e demagogia, tipica della filosofia politica antica e medievale, perché in questa nuova concettualità viene meno il diritto di resistenza e di conseguenza la possibilità stessa di una forma degenerata di governo.

Lo Stato è dunque un uomo artificiale creato dall'arte dell'uomo, “anche se ha una statura e una forza maggiori rispetto all'uomo naturale, per difendere e proteggere il quale è stato voluto”⁴¹. Questo Leviatano ha un significato e un fine completamente nuovi: il potere politico deve assicurare l'indipendenza e la felicità dei patteggianti, distruggendo ogni rapporto di dipendenza. Il fine non è dunque il governo e il dominio, ma il suo opposto: la libertà, impossibile nello stato di natura e sempre significativa il “non incontrare arresti nel fare ciò che ha la volontà, il desiderio o l'inclinazione a fare”⁴², e l'uguaglianza tra i sudditi. Lo stesso concetto di popolo assume un nuovo significato: non più “una moltitudine di singole persone che abitano quelle regioni”, ma “persona civile, vale a dire, o un uomo, o un'assemblea nella volontà della quale è inclusa e coinvolta la volontà di ognuno particolare”⁴³. Il corpo politico dunque è tale solo in quanto è rappresentato e vive solo tramite l'azione rappresentativa, senza preesistergli in alcun

39 *Ivi*, p. 109.

40 *Ivi*, p. 106.

41 Hobbes, *Leviatano*, cit., p 5.

42 *Ivi*, p. 176.

modo. Di fatto, il sistema hobbesiano si configura come “un gigantesco dispositivo di disciplinamento che si attua per via rappresentativa, [...] e il corpo politico non è semplicemente un corpo disciplinato, ma un corpo disciplinante”⁴⁴.

Si nota qui un’ulteriore differenza con la filosofia politica antica, ossia il fatto che per questa la società è qualcosa di naturale e non solo non ha bisogno di essere giustificata, ma è il punto di partenza della trattazione. Per Aristotele, per esempio, solo un Dio, in quanto autosufficiente, e gli animali, in quanto privi della parola e delle categorie di bene, male, giusto e ingiusto, non necessitano della società. L’uomo è un animale politico dotato di ragione, ed è il motivo per cui egli inizia la sua disamina dalla società più semplice: la famiglia.

In Hobbes, invece, l’incipit del ragionamento è l’uomo stesso, privo di qualunque legge, anche quello familiare. Questa è la ragione per cui è stato necessario definire preliminarmente le caratteristiche umane nello stato di natura, e solo successivamente è stato possibile trattare dello Stato.

1.5

Possibili obiezioni

E’ necessario analizzare, pertanto, alcune possibili obiezioni alla costruzione hobbesiana per saggiarne la tenuta, *in primis* il rapporto tra timore e libertà. Come si può essere liberi in uno Stato dove si agisce per timore della legge? La risposta del filosofo di Malmesbury è coerente con la definizione di libertà come mancanza di impedimenti esterni nel realizzare un determinato fine: “tutte le azioni che gli uomini fanno, negli Stati, per timore della legge, sono azioni che [...] avevano la libertà di non fare”⁴⁵. Timore e libertà sono dunque assolutamente compatibili in base a questa definizione assolutamente materialista.

Si veda, inoltre, il caso di eccezione, per misurare fino a che punto questo dispositivo rappresentativo può essere realmente efficace. Poniamo dunque che il Sovrano comandi a un suo suddito cristiano di rinnegare pubblicamente la propria fede, acuendo

43 T. Hobbes, *De Corpore politico, or the Elements of Law, moral and politic*, London 1655; trad. it. di A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 58.

44 M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit., p. 137.

45 *Ivi*, p. 176.

massimamente il potenziale attrito tra obbedienza al comando sovrano e alla legge divina. Non vi è forse un conflitto insanabile, come può un suddito cristiano compiere un simile gesto? Non potrebbe essere preferibile lo stesso martirio?

Hobbes ne è conscio e risolve la questione in modo coerente al suo sistema: “la professione verbale, non è che un atto esteriore e quindi niente di più che un qualsiasi altro gesto con cui manifestiamo la nostra obbedienza. [...] Non è imputabile a lui ma al sovrano; e non è lui che in questo caso rinnega Cristo davanti agli uomini, ma colui che lo Governa e la legge del suo Paese”⁴⁶. Emerge così nuovamente la distinzione tra interno-esterno, tra pubblico e privato che sarà evidenziata successivamente da Carl Schmitt (per il quale sarà la causa del fallimento stesso del Leviatano)⁴⁷.

Tuttavia, si potrebbe essere ancora più radicali del caso appena proposto: poniamo allora che un cristiano sia costretto all’ubbidienza a un rappresentante di una diversa religione, un re infedele. Si pone nuovamente il problema della giustizia dell’essergli fedele. Nondimeno Hobbes nuovamente si avvale dell’esegesi biblica condotta preliminarmente e della distinzione ragione pubblica e privata per risolvere anche questa situazione. “Quanto alla loro fede, essa è un fatto interiore [...] e non hanno bisogno di esporsi al pericolo per essa. [...] Ma quale re infedele - sapendo di avere un suddito che aspetta la seconda venuta di Cristo [...] e che nel frattempo si ritiene vincolato ad obbedire alle leggi di quel re infedele (cosa che tutti i cristiani sono obbligati in coscienza a fare)- sarà irragionevole al punto da mettere a morte o perseguire tale suddito?”⁴⁸.

La mancanza di intervento divino nella storia da parte di Dio dopo la venuta di Cristo fa sì che l’uomo si affidi completamente al sovrano, anche se quest’ultimo fosse di una religione diversa da quella cristiana (la professione di fede *Gesù è il Cristo* ovviamente, in quanto *fatto interiore*, andrebbe pur sempre mantenuta per poter essere salvati alla venuta del regno di Dio). Vi è una netta separazione tra coscienza individuale e pratica di vita che il dispositivo di rappresentanza riassorbe continuamente per disciplinare efficacemente gli individui ed evitare la guerra civile.

Si giunga ora al caso in assoluto più radicale di tutti, ossia il fatto che il sovrano possa mettere a morte un suddito, ricordando che la sua istituzione era stata originata dal ti-

46 *Ivi*, pp. 405-406.

47 Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 94 ss.

48 Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 486-487.

more della morte violenta, dalla perdita della propria vita. Poniamo il caso che il condannato sia colpevole e dunque meritevole della pena capitale: la risposta hobbesiana nuovamente procede sfruttando due concetti, rappresentanza e libertà. “Qualunque cosa un sovrano possa fare ad un suddito, non è adducibile alcuna pretesa per la quale possa essere chiamata ingiustizia. [...] E la causa è che ogni suddito è autore di tutti gli atti del sovrano. Colui che muore aveva la libertà di compiere l’azione per la quale viene nondimeno messo a morte senza [che gli si faccia] torto”⁴⁹.

Hobbes si trova nel punto di minor tenuta dell’intero sistema, e si aggrappa conseguentemente al concetto che quella stessa costruzione regge, ossia la rappresentanza. Non può non riconoscere, infatti, in uno dei passaggi più delicati del testo, una libertà monodica che non riguarda forme di azione collettiva, ma del singolo individuo. Se il sovrano ha il potere di vita o di morte sui sudditi, anche per quelli innocenti⁵⁰, e il suo operato non è giudicabile dai sudditi in virtù del meccanismo rappresentativo, bisogna comunque riconoscere al singolo “una libertà del tutto individuale, limitata alla conservazione della propria singolare corporeità”⁵¹: “nessuno è vincolato dalle sole parole a uccidere se stesso o un altro”⁵². Un suddito può difendere se stesso giustamente dalla condanna a morte da parte del sovrano. Si tratta nuovamente di quel germe, di quella frattura tra interno ed esterno che Schmitt mostrerà come mortifera del Leviatano. Lo stesso Hobbes in realtà è consapevole che questa conflittualità interumana non sarà mai del tutto neutralizzabile, nemmeno all’interno di un meccanismo di tale raffinatezza come quello da lui proposto. Schmitt, dunque, sembra far eco al suo maestro nel porre in risalto l’irriducibile componente individualista che, da causa generativa, sarà anche causa della dissoluzione interna del Leviatano.

49 *Ivi*, p. 178.

50 *Ibid.*

51 M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 125.

52 Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 181.

1.6

I destinatari di questa nuova scienza

Ci si potrebbe chiedere dunque, dal momento che Hobbes si propone, tramite un ragionamento scientifico, di neutralizzare una situazione di fatto, ossia le guerre, chi sono i patteggianti nella realtà storica ⁵³. Da quale ordine sociale devono provenire? La domanda, in realtà, è mal posta, dal momento che coloro che fanno la promessa di trasferire il loro potere al sovrano non appartengono più alla società. Si tratta di individui che ormai hanno interiorizzato la nuova scienza inaugurata da Hobbes, e di conseguenza si sono spogliati di tutte le loro connotazioni sociali. Da questo punto di vista, la costruzione hobbesiana è aperta a chiunque riesca a compiere questa operazione.

Nemici di questa società regolare che dovrebbe sorgere con il patto sociale sono i potenti, coloro che traggono maggiori profitti dalla società irregolare, ossia quella non basata sul patto. Costoro sono mossi dai loro interessi particolari, e vogliono mantenere il popolo nella convinzione che la società irregolare sia la migliore forma di dominio, ammantandola di ideologie a cui filosofia e religione si offrono come ottimi strumenti. Il popolo stesso, per queste ragioni, farà fatica a liberarsi dall'ignoranza, a prendere consapevolezza di questa nuova scienza.

Questa nuova società regolare, in conclusione, sembra di fatto essere frutto di pochi uomini dotti e virtuosi, conoscitori di questa nuova scienza.

1.7

La riflessione successiva

La riflessione politica successiva cercherà di ovviare ad alcune conseguenze della costruzione hobbesiana, *in primis* cercando di limitare l'arbitrarietà del sovrano. Egli, infatti, resta pur sempre una persona naturale, con propri interessi ed inclinazioni e tenderà a soddisfare queste piuttosto che il bene comune, "poiché le passioni degli uomini sono generalmente più potenti della loro ragione" ⁵⁴. E' questa la ragione per cui Hobbes

⁵³ Cfr. Biral, *La società senza governo*, cit., pp. 87 ss.

⁵⁴ Hobbes, *Leviatano*, cit., p 157.

tende a preferire la monarchia alle assemblee sovrane, poiché “l’interesse privato è lo stesso di quello pubblico, poiché le ricchezze, il potere e l’onore di un monarca sorgono soltanto dalle ricchezze, dalla forza e dalla reputazione dei suoi sudditi”⁵⁵. Nelle assemblee sovrane, invece, vi saranno più persone naturali e dunque una moltiplicazione di interessi particolari, e a questo si aggiungerà la competizione per primeggiare all’interno della assemblea stessa per imporre la propria volontà.

Il tentativo di imbrigliare la persona naturale dei governanti sarà dunque operato da molti filosofi successivi. Ciò che inoltre verrà approfondito è la coincidenza, del tutto formale, tra volontà del singolo e volontà del sovrano, poiché di fatto l’individuo si trova sottoposto a una volontà che non è sua, in un circolo aporetico. Egli, invero, nella pratica non ha capacità di azione politica, riservata al solo attore politico. Nemmeno il popolo ha alcuna capacità d’azione empirica, poiché esso non esiste al di fuori del rappresentante nel quale di fatto è incorporato. Si tratta, quindi, di un meccanismo formale che evita il governo dell’uomo sull’uomo, ma di fatto lo ripropone togliendo però al suddito ogni capacità di resistenza all’azione sovrana, in quanto rappresentante, formalmente, la sua stessa volontà. Su questo scollamento tra teoria e pratica, e sull’essere il soggetto fondamento della politica senza avere però una dimensione propriamente politica, si innesterà gran parte della riflessione successiva.

Va in realtà sottolineato come questa completa spoliticizzazione dell’individuo fosse proprio l’obiettivo del sistema hobbesiano, unico modo per porre rimedio neutralizzando le guerre civili di religione. Su questo punto, Hobbes è estremamente coerente nell’impostare il suo ragionamento, accettando *in toto* le conseguenze sopraelencate.

Non può essere qui affrontata la questione essendo troppo estesa, ma si può comunque rimandare ad alcuni autori, in particolare Pufendorf⁵⁶, Spinoza⁵⁷, Locke⁵⁸ e soprattutto Rousseau⁵⁹. Oltre a questi filosofi, un importante giurista nel ‘900 riprende gli

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Cfr. S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum, Francoforte e Lipsia 1672; trad. it. *Il diritto della natura e delle genti*, a cura di F. Palladini e F. Todescan, Cedam, Bologna 2016.

⁵⁷ Cfr. B. Spinoza, *Tractatus politicus*, Amsterdam 1670; trad. it di A. Meozzi, *Trattato Politico*, Carabba, Lanciano 2009.

⁵⁸ Cfr. J. Locke, *Two Treatises of Government*, London 1690; trad. it. di A. Gialluca, *Il secondo trattato sul governo*, Rizzoli, Milano 1998.

⁵⁹ Cfr. J. J. Rousseau, *Du contrat social: ou principes du droit politique*, Amsterdam 1672; trad. it. di M. Garin, *il contratto sociale*, Laterza, Bari 1997.

scritti hobbesiani in un lungo confronto e dialogo che durerà per tutta la vita: Carl Schmitt (1888-1985), la cui analisi sarà oggetto del prossimo capitolo.

II

Carl Schmitt

2

Un confronto lungo tutta la vita con Hobbes

Nella riflessione politica del giurista tedesco Carl Schmitt (1888-1985) il confronto con la produzione hobbesiana è una costante, un dialogo fruttuoso che non si limita all'aspetto teoretico e filosofico, ma giunge a un livello più profondo, esistenziale, con l'identificazione da parte di Schmitt nelle vicende biografiche di Hobbes ⁶⁰.

E' un rapporto che si modifica negli anni, motivo per cui la critica tende a suddividere la produzione schmittiana sul filosofo inglese in tre periodi: giovanile, (anni '10 e '20 del '900), della maturità (anni '30 e '40) e della vecchiaia (anni '50 e '60) ⁶¹. Schmitt, tuttavia, non ha un intento filologico nei confronti del pensatore inglese, ma il raffronto con quest'ultimo gli permette di cogliere e mettere in evidenza alcuni aspetti della sua filosofia politica.

Nei primi testi, come *La dittatura* ⁶², Schmitt enfatizza il decisionismo di Hobbes, ossia il fatto che il diritto non è possibile all'infuori dello Stato, riassunto nella famosa frase "*auctoritas, non veritas facit legem*". Non esiste dunque alcun diritto pre-statuale con un contenuto determinato a cui il sovrano deve sottostare. All'interno del giusnaturalismo, infatti, è necessario distinguere il *wissenschaftliches Naturrecht*, come quello hobbesiano, e il *Gerechtigkeitsnaturrecht*, di cui il massimo esponente è Grozio. Quest'ultimo ha un'accezione contenutistica dell'idea di giustizia, mentre Hobbes dimostra che le categorie di giusto e ingiusto non sono presenti nello stato di natura, ma subentrano con lo stato e la decisione del sovrano.

60 Cfr. A. Scalone, *Percorsi Schmittiani. Studi di storia costituzionale*, Mimesis, Milano 2020, pp. 175-176.

61 *Ivi*, 175-222.

62 C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1921; trad. it. di B. Liverani, *La dittatura: dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma e Bari 1975.

Il ritorno allo stato di natura, infatti, è evitato unicamente dall'ordine portato dalla decisione del rappresentante, autorizzato dagli individui che considerano i suoi atti come propri tramite il patto. La decisione sovrana tuttavia è anche l'elemento di tensione della costruzione hobbesiana, perché essa è pur sempre arbitraria e soggettiva, all'interno di una costruzione statale che si presenta come estremamente solida e razionale.

Schmitt inoltre condivide con Hobbes un'antropologia pessimista, necessaria secondo il giurista per riuscire a fondare un ordine statale in grado di tenere a freno la conflittualità interumana. Nel *Leviatano* in realtà Hobbes non arriva ad asserire esplicitamente che l'uomo sia ontologicamente malvagio, come aveva fatto per esempio Machiavelli nel *Principe*⁶³, ma si limita a constatare la naturale diffidenza dell'uomo nei confronti dei suoi simili⁶⁴. Questo è il motivo per cui i patti nello stato di natura non possono essere rispettati, non essendovi nessun potere che obblighi l'uomo a mantenervi fede e rendendo di conseguenza stolti coloro che semplicemente si fidassero che l'altro adempia al patto in futuro.

Per Schmitt un'antropologia pessimista resta un presupposto imprescindibile per poter edificare una teoria politica in senso proprio, che riconosce, oltre che Hobbes e Machiavelli, anche ad altri grandi pensatori, quali Fichte, Bossuet e De Maistre⁶⁵.

Nella *Dottrina della Costituzione*⁶⁶ Schmitt ribadisce ancora una volta l'importanza che assume la decisione sovrana e il suo carattere personale inevitabile, facendo riferimento nuovamente a Hobbes. Il filosofo inglese, infatti, si assume l'onere di rispondere alla domanda fondamentale della filosofia politica: *quis judicabit?*. La legge, infatti, deriva dalla volontà sovrana espressa dal comando, e solo nel sovrano, che garantisce protezione in cambio di obbedienza, vi è l'unità politica degli individui.

Fondamentale per l'interpretazione più matura è il saggio *Sul Leviatano* del 1938⁶⁷ che sarà preso in esame in particolare in questo capitolo. Schmitt sta assistendo alle crisi della forma-stato moderna e ne ricerca le cause risalendo fino alle sue origini concettua-

63 N. Machiavelli, *Il Principe*, Firenze 1532.

64 Cfr. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 100.

65 Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politische*, Duncker & Humblot, Berlino 1932; trad. it. "Il concetto di politico", in *Le categorie del 'politico'* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2014, p. 146.

66 C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlino 1928; trad. it. *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.

67 C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit.

li: *il Leviatano* di Hobbes. Di fronte a questa crisi, Schmitt ne è un interprete lucido, ma il suo limite consiste nel non essere riuscito a proporre un'alternativa, una soluzione a quest'ultima, limitandosi a una nostalgia per ciò che ormai percepisce come perduto.

La produzione dell'ultimo periodo di Schmitt risente molto delle sue vicende personali, in particolare gli scritti successivi alla guerra tendono ad avere carsicamente un intento apologetico dovuto alle due detenzioni subite tra il 1946 e il 1947 per aver aderito al Nazismo.

L'intento autoassolutorio emerge chiaramente in *Ex Captivitate Salus*⁶⁸, dove Schmitt tenta di sovrapporre le proprie vicende biografiche con quelle hobbesiane. In questo testo sottolinea come Hobbes abbia vissuto in un periodo particolarmente caotico e difficile, ragione per cui il suo pensiero sarebbe stato frainteso dall'interpretazione che lo considera il primo pensatore totalitarista, quando egli sarebbe invece il primo pensatore sistematico dell'individualismo moderno con Cartesio. Allo stesso modo Schmitt, essendo vissuto in un contesto politico difficile, sarebbe stato frainteso a sua volta.

2.1

Il saggio *Sul Leviatano* (1938)

Il testo in questione trae origine da due conferenze tenute da Schmitt nel 1938, la prima a Lipsia presso la Società Filosofica diretta da Gehlen, la seconda a Kiel presso la Società Hobbesiana. L'interesse di questa opera deriva dal fatto che è dedicata interamente al testo hobbesiano, mentre negli altri testi Schmitt tende a confrontarsi con Hobbes indirettamente o solo in alcuni passaggi specifici. Qui, invece, in un gioco di specchi "l'ultimo pensatore politico della moderna tradizione europea fronteggia il primo"⁶⁹.

Schmitt, ormai negli anni della maturità, riesce a cogliere più del semplice decisionismo hobbesiano che aveva sottolineato energicamente nei testi giovanili⁷⁰. Il filosofo inglese, infatti, aspira a confrontarsi con il 'politico' con la consapevolezza della sua origine nichilista: l'abisso della conflittualità interumana. Qualsiasi ordine politico deve

68 C. Schmitt, *Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47*, Duncker & Humblot, Berlin 1950; trad. it. di C. Mainoldi, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano 1987.

69 C. Galli, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 8-9.

70 Cfr. C. Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Monaco 1919; trad. it. *Romanticismo Politico* a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2021.

tenerne conto per poter aspirare a una unità concreta e non semplicemente astratta, ossia deve essere in grado di operare una distinzione tra amico e nemico a causa della consapevolezza della naturale conflittualità che rende gli uomini nemici, e dunque li costringe a cercare degli alleati, degli amici.

Alla base della costruzione hobbesiana vi è dunque l'evocazione da parte degli uomini di questo Leviatano per ottenere difesa e sicurezza in cambio di obbedienza. Esso non viene semplicemente creato dal patto di tutti con tutti, poiché "si può ben pervenire a un accordo di tutti con tutti: ma questo è soltanto un anarchico patto sociale, non statale"⁷¹. Il Leviatano viene dunque evocato, in quanto trascendente, non metafisicamente ma giuridicamente, rispetto alla somma dei singoli individui. Non conta la rappresentanza attraverso un sovrano, ma la prestazione concreta di protezione per questi individui in lotta tra loro che il sovrano deve garantire, ossia il fatto che questa opera della ragione umana sia adeguatamente funzionante. Di fatto esso è la prima macchina prodotta dalla tecnica umana moderna.

Schmitt coglie dunque un problema fondamentale alla base del patto hobbesiano. Infatti, se nello stato di natura non vi è una forza coercitiva che mi garantisca che gli altri individui rispettino i patti, come è possibile il patto di tutti con tutti? Che forza coercitiva mi garantisce che gli individui si attengano al patto che deve istituire quella stessa forza? Schmitt sostiene dunque che vi deve essere già presupposta un'unità di questi soggetti, una loro omogeneità di partenza, che individuerà nella maturità nell'affermazione di fede "*Jesus is the Christ*". Essa "non suona affatto come menzogna strumentalizzata e dettata dalla necessità di preservarsi dall'incriminazione e dalla censura. [...] Questa verità costituisce anzi l'elemento di chiusura, e l'espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico"⁷².

Vi è dunque apertura alla trascendenza con una affermazione di fede pubblica che permette "una neutralizzazione dei contrasti propri della guerra religiosa fra cristiani"⁷³, non scambiabile quindi con altri valori etici o affermazioni religiose. Questo è fondamentale per poter comprendere fino in fondo il sistema hobbesiano, che si configurerà di fatto come una costruzione conservatrice tipicamente occidentale nella lettura schmitt-

⁷¹ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 69.

⁷² C. Schmitt, *Il 'concetto di politico'*, cit., pp. 150-151, nota 53.

⁷³ *Ibid.*

tiana. L'errore del contrattualismo è di conseguenza l'assumere gli individui come uomini singoli che fondano l'ordine giuridico, quando l'ordine giuridico deve essere già presupposto, perché qualsiasi accordo tra individui lo presuppone necessariamente. Gli individui sono dunque dei contraenti nell'ambito di un ordinamento giuridico a loro preesistente.

2.2

Il mito

Dell'ordinamento giuridico hobbesiano il simbolo è il Leviatano, di cui possiamo scorgere quattro parti: il mito, il *deus mortalis*, la persona e la macchina burocratica. Sono parti tra loro sconnesse eppure fondamentali per comprenderlo a pieno.

All'analisi del mito è dedicata la prima parte dell'opera. Il Leviatano, infatti, è un simbolo che non può lasciare indifferenti quando lo si evoca, ed esso “getta una lunga ombra, che ha coinvolto l'opera di Hobbes e che sicuramente cadrà anche su questo libretto”⁷⁴. È un mito che riprende una lunga tradizione con una grande ricchezza di interpretazioni, fin dai Padri della Chiesa che lo vedevano come il simbolo stesso del Diavolo, adescato e catturato da Dio.

Al tempo di Hobbes, nota Schmitt, nella letteratura inglese non era affermata un'interpretazione mitica o demoniaca del Leviatano, motivo per cui John Milton o Thomas Dekker lo citano senza recondite simbologie. Questo dopo lo scritto hobbesiano non sarà più possibile.

Hobbes non è uno studioso di miti, come poteva esserlo Vico, né un personaggio divenuto mito in seguito ai suoi scritti, come Machiavelli, ma ne ha creato uno. La scelta del titolo viene presentata da Schmitt come “un'idea letteraria e semi-ironica, generata del buon humour inglese”⁷⁵, ma allo stesso tempo il giurista nota come “data l'indole psicologica di Hobbes, è ancora possibile, dopo tutto, che dietro l'immagine si nasconda un significato più profondo e misterioso”⁷⁶. Questa ambiguità della lettura schmittiana proviene dallo stesso Hobbes, il quale di fatto, dopo aver dato alla sua opera il titolo del

⁷⁴ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 37.

⁷⁵ *Ivi*, p. 53 nota 2.

⁷⁶ *Ivi*, p. 63.

mostro marino tratto dal libro di Giobbe, procede nel citarlo solamente tre volte in tutto il testo. In questi passaggi viene utilizzato come paragone e metafora di colui che detiene il potere supremo, non lo Stato, ma la persona rappresentativa che è originata dal patto di tutti con tutti.

Di fatto esso è il simbolo dell'ordine pacifico, irrimediabile in quanto unico correttivo alla guerra civile sempre latente per la conflittualità interumana originale dello stato di natura: Behemoth. Il Leviatano è il fattore frenante di tutto questo.

Nella lettura schmittiana il Leviatano, ossia il meccanismo animato da una persona sovrana, si è attuato storicamente nell'Europa Continentale, con la sua massima epifania storica con l'Assolutismo francese e la Prussia di Federico il Grande nel '700, sua attuazione esteriormente più alta. Ma un animale marino non è adatto alle potenze terrestri, e dunque alla fine si arenerà.

In Inghilterra, invece, esso venne connesso alla dinastia degli Stuart, appoggiata dalla nobiltà terriera e quindi di fatto orientata a un dominio tipicamente continentale. Tuttavia questa dinastia sarà sconfitta dalle forze del mare e del commercio, più conformi a una nazione a vocazione marittima come quella inglese ⁷⁷. Lo stato inglese, infatti, nella sua apertura in quanto stato commerciale, è lontano dal decisionismo, dal potere assoluto e dalle sue categorie di amico-nemico.

2.3

Deus mortalis e la sua deriva tecnica

L'evocazione a partire dal patto tra individui conduce all'istituzione di un *Deus mortalis*, ossia il sovrano. Egli è *creator pacis* dotato di *summa potestas* sulla terra per ovviare alla conflittualità dello stato di natura, non *defensor pacis*, come in altre dottrine politiche che vedevano nel sovrano colui che mantiene una pace riconducibile a Dio e a un ordine divino preesistente. La funzione di polizia, ossia di garante di pace, sicurezza e ordine è dunque l'istituzione più essenziale dello Stato moderno, la cui onnipotenza non è di origine divina, ma pattizia.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 119-128.

Il rappresentante è di fatto l'anima di questa macchina, ossia lo Stato, il *magnum artificium*. Nonostante la sua attuazione storica meglio riuscita fosse nel XVIII secolo, con la Prussia di Federico il Grande, questo elemento personalistico della decisione del sovrano arbitraria e soggettiva, verrà con il tempo perduto. Questo porterà alla completa deriva tecnica della costruzione hobbesiana, che eliminerà ogni elemento umano fino alla sua definitiva scomparsa nello stato di diritto borghese ottocentesco.

Colpevole di questa deriva all'interno di una costruzione all'apparenza perfetta, sarà invero una frattura tra interno ed esterno, tra pubblico e privato che verrà evidenziata successivamente da Spinoza. Essa è "il germe mortifero che ha distrutto dall'interno il potente Leviatano e che ha abbattuto il Dio mortale"⁷⁸. A partire da questa frattura sarà possibile la tecnicizzazione completa dello Stato avvenuta negli ultimi due secoli secondo Schmitt.

Questa distinzione in particolare è presente nel Capitolo 37, riguardante i miracoli, dove si afferma che il Sovrano è colui che decide cosa sia da considerare miracolo e cosa invece no. È una questione assai rilevante, dal momento che aveva una forte ricaduta politica nell'Europa del '600 attraversata da continue guerre di religione.

Hobbes muove da un agnosticismo di fondo, ossia il fatto che non sia mai possibile sapere con sicurezza che cosa sia davvero miracolo, e di conseguenza spetta al sovrano la decisione al riguardo. Gli uomini, infatti, possono essere ingannati facilmente da impostori e ciarlatani che professino di aver assistito ad atti sovranaturali, motivo per cui appunto Hobbes presuppone un agnosticismo rispetto a questo tema.

Qui dunque, al massimo dell'unità politica e religiosa dello Stato nella decisione sovrana, è presente la frattura, dovuta al fatto che Hobbes afferma poco dopo che "un privato ha sempre la libertà (dal momento che il pensiero è libero) di credere o non credere in cuor suo alle azioni presentate come miracoli"⁷⁹. Vi è quindi questa irriducibile componente individualista che porterà alla rottura e contrapposizione tra Stato e individuo, tra ragione pubblica e privata, con la superiorità di quest'ultima, comportando il fallimento del meccanismo hobbesiano a cui Schmitt sta assistendo. Spinoza, infatti, nel capitolo 19 del *Tractatus Politicus*⁸⁰, coglie questa distinzione che emerge fin dal

⁷⁸ *Ivi*, p. 94.

⁷⁹ T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 362.

⁸⁰ B. Spinoza, *Tractatus politicus*, Amsterdam 1670; trad. it di A. Meozzi, *Trattato Politico*, Carabba, Lanciano 2009.

sottotitolo: *libertas philosophandi*. È l'inizio della libertà di pensiero moderna, quindi individualistica, giustificata dalla premessa agnostica hobbesiana. Hobbes, dunque, come Cartesio, si rivela ancora una volta come il padre del soggettivismo moderno. Se il filosofo inglese, nella lettura schmittiana ⁸¹, aveva posto in risalto la necessità della pace pubblica conseguente al diritto sovrano, Spinoza esalta la libertà di pensiero, riprendendo il ragionamento hobbesiano per cui lo Stato può regolare solo il culto religioso esteriore.

Già nel '700, alla massima esplicazione del Leviatano, inizia il suo declino inevitabile. Hamann, per esempio, alla fine del secolo comprende che lo Stato è divenuto ormai un potere onnipotente verso l'esterno, ma impotente verso l'interno. Il controllo delle coscienze e del pensiero non gli appartiene più.

Lo stato sopravviverà dunque solo come apparato amministrativo e giudiziario, dove la legge è lo strumento tecnico per rendere calcolabile l'esercizio del potere statale. In esso ciò che di conseguenza maggiormente conta è il suo funzionamento e la sua calcolabilità. Questo emergerà nello Stato di diritto borghese ottocentesco, dove la legittimità viene completamente assorbita dalla legalità, e con essa si identifica. Il diritto naturale è così trasformato in legge positiva, ma con un limite fondamentale, ossia la perdita di importanza della decisione sovrana, che sola può dare un contenuto alle leggi. Max Weber ormai non può fare altro che constatarlo, facendo eco a Schmitt: la burocrazia sarà la vera protagonista, ossia il corretto procedere di un apparato amministrativo calcolabile.

⁸¹ Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 96.

III

Il concetto di rappresentanza

3

Il contributo hobbesiano

Il lessico della rappresentazione pertanto emerge con decisione nel Sedicesimo Capitolo del *Leviatano*, che a livello testuale funge da raccordo tra la prima parte dedicata all'uomo e la seconda che tratta lo Stato. Per l'importanza che esso svolge all'interno della trattazione hobbesiana, merita un ulteriore approfondimento.

Si è trattato in precedenza della definizione di *persona*, ossia colui cui riferiamo certe azioni o parole. La differenza tra persona naturale e persona artificiale “non ha nulla di sostanzialistico” ma è calato all'interno dell'*acting* “della finzione scenica e della simulazione retorica, dove decisivi sono il riferimento e l'ascrivibilità di una concatenazione di parole e azioni”⁸². La persona artificiale dunque è semplicemente qualcuno che compie degli atti il cui autore non è egli stesso, ma un altro uomo che l'abbia autorizzato. Hobbes inserisce dunque questo rapporto in una dimensione fondamentale proprietaria vitale per la tenuta della macchina leviatanica.

Per entrare in questo rapporto, è necessaria l'autorizzazione fornita dal patto di tutti con tutti. Una volta autorizzato il rappresentante, esso sarà libero di agire, all'interno dei limiti posti con l'autorizzazione, vincolando così il rappresentato alle sue azioni. Il rapporto tra rappresentanti e rappresentato si costituisce così come duplice. Va notato, inoltre, che nel patto che conduce alla genesi statale non vi sono clausole né obbligazioni che limitino in qualche modo il potere del sovrano, così che egli non deve rispondere ad alcuna obbligazione secolare davanti ai sudditi. Il suo contenuto infatti, recita solamente “Do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni”⁸³.

⁸² M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit., pp. 133-134.

⁸³ Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 143.

Per quanto riguarda l'istituzione del sovrano, Hobbes compie un lavoro di desocializzazione preliminare dell'uomo, rendendo impossibile il pensare un'unità di questi individui in conflitto fuori dal rappresentante. Questo è dovuto al fatto che nello stato di natura non è presente nessuna forma di aggregazione, nemmeno la famiglia. La sua trattazione si rivela fondamentale poiché essa può facilmente essere identificata come una società naturale, un'aggregazione spontanea degli uomini che farebbe collassare tutta la costruzione hobbesiana. Il tema viene affrontato all'interno dello Stato per acquisizione, dove "il potere sovrano è acquisito con la forza"⁸⁴. Nel caso specifico del dominio per generazione paterno "il genitore ha il dominio sui propri figli non per il fatto di averli generati, bensì per il loro consenso, esplicitamente espresso o [indirettamente] manifestato con altre dimostrazioni sufficienti"⁸⁵. I figli danno, secondo Hobbes, il loro consenso implicito al dominio di uno dei genitori (a livello concettuale è indifferente quale dei due sia, l'importante è che sia solamente uno, poiché non si possono avere due signori), e il diritto di successione in questo dominio è il medesimo della successione monarchica.

3.1

La fiducia come fonte di legittimità

L'operazione hobbesiana è evidente e radicale. Negando ogni tipo di associazione umana naturale, anche la più basilare, l'unico modo per renderla effettiva è tramite un rappresentante. Il potere comune nasce dunque insieme a una volontà, non vi è altra soluzione, e crea l'unità politica degli individui irrelati. La rappresentanza di fatto è un fatto esistenziale, ossia è l'unico modo di creare un'associazione umana artificiale.

È una forma di potere completamente nuova, non più legittimata da un'investitura divina, ma legata a una giustificazione razionale con il fine di eliminare ogni forma di dominio dell'uomo sull'uomo in quanto innaturale, dal momento che nello stato di natura vi è la più completa uguaglianza. Per realizzare questo, il sovrano deve avere il monopolio della forza, che gli viene ceduta dagli individui ma che di fatto ne trascende la

⁸⁴ *Ivi*, p. 166.

⁸⁵ *Ivi*, p. 167.

somma aritmetica, ossia “non è una forza esercitata da singoli in quanto tali, ma è la forza di tutto il corpo politico”⁸⁶. Non è dunque possibile che vi sia uno Stato senza potere statale e viceversa.

Diviene pertanto fondamentale per il sovrano occuparsi del controllo delle opinioni dei sudditi, in modo che esse convergano per evitare scollamenti. Hobbes è consapevole che il Leviatano è primariamente una macchina con il compito di neutralizzare la conflittualità originaria umana, sempre potenzialmente disgregante. La prospettiva di un futuro diverso, la speranza, ossia un “appetito, unito alla convinzione del conseguimento dell’oggetto”⁸⁷, è una tendenza destabilizzante che va controllata. L’apertura verso un altro differente può, infatti, farlo desiderare all’individuo fino a giungere all’abbattimento della costruzione di Hobbes. Ma questo tempo non sarebbe in nessun modo migliore di quello statale, poiché l’assenza di un potere comune conduce inevitabilmente alla guerra civile, a Behemoth. Lo Stato è condizione di possibilità della vita stessa. L’individuo deve sempre avere fiducia che le azioni compiute dal sovrano rappresentino effettivamente l’unità degli individui, quella convinzione è fonte di legittimità per il potere costituito rappresentativamente.

In questa prospettiva si spiega dunque la centralità che assume il tema dell’opinione nella trattazione hobbesiana. La coincidenza tra volontà sovrana e volontà del singolo individuo deve essere reso qualcosa di concreto, non semplicemente formale. La rappresentanza non deve essere uno strumento teorico per la costruzione dell’ordine politico, ma occorre che venga fatta propria dai sudditi. Occorre dunque ricordare loro periodicamente la necessità del potere sovrano, dell’ordine civile: si viene così a costituire una delle prime forme di opinione pubblica. Infatti, se la legittimazione del potere sovrano, ossia il fatto che esso rappresenti gli individui a lui sottoposti, cade poiché manca la fiducia in questo stesso potere, allora si apre la via alla guerra civile e con la morte del Leviatano. L’insieme dei cittadini dunque deve riconoscersi nella rappresentanza e nell’unità che essa produce, avendo fiducia nell’operato del sovrano. Si può affermare che la partecipazione attiva dei singoli consista in questo continuo processo di identificazione nella volontà del sovrano.

⁸⁶ G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 168.

⁸⁷ Ivi, p. 45.

3.2

L'apporto schmittiano, rappresentanza e unità ideale

L'interpretazione schmittiana tende ad avere a sua volta un'esigenza di concretezza, ossia la messa in atto dell'apparato concettuale elaborato dal filosofo di Malmesbury. Egli, infatti, ha potuto assistere, nei trecento anni che lo separano dallo scritto hobbesiano, alla lenta diffusione del sistema da lui creato, alle sue derive e conseguenze. Il passaggio tra Ottocento e Novecento è fondamentale per comprendere le svolte dal punto di vista epistemologico del pensiero filosofico e in particolare politico. Lo Stato liberale ottocentesco, che Schmitt definisce sovente "Stato di diritto", si sta frantumando sotto "un quadro complesso di spinte, di aggregazioni, di interessi e di coaguli di forza, che incidono sulla espressione della volontà statale: si pensi per esempio ai moderni partiti di massa e alle forze sindacali. [...] Non è un momento di caduta di una forma in sé valida, quanto piuttosto il luogo in cui emergono aporie che sono costitutive e connaturate a quella forma fin dall'inizio"⁸⁸.

Per comprendere più profondamente questa ripresa e messa in pratica dell'apparato concettuale hobbesiano, in particolare del concetto di rappresentanza, è utile mostrarne l'uso che Schmitt ne fa di fronte alla crisi della Repubblica di Weimar dopo la fine della Prima Guerra Mondiale, all'interno dei dibattiti sulla Costituzione⁸⁹.

La crisi di questa istituzione, infatti, è dovuta all'incapacità di gestire un periodo difficile della storia del popolo tedesco su vari livelli, *in primis* economico ma soprattutto politico. Questo scatena di conseguenza un acceso dibattito sulla nuova forma di organizzazione statale, la Repubblica, avvertita come priva di tradizione, inerte nell'affrontare una situazione storica da cui uscirà difatto vincitore il Nazionalsocialismo che salirà al potere pochi anni dopo.

Uno dei testi schmittiani fondamentali di questo periodo è la *Verfassungslehre*⁹⁰. Qui il giurista tedesco mostra "ogni concreta forma politica come derivante da due prin-

⁸⁸ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 145-146.

⁸⁹ Cfr. A. Scalone, *Percorsi Schmittiani*, cit., pp. 61-82.

⁹⁰ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlino 1928; trad. it. *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.

cipi contrapposti, quello di identità e di rappresentazione”⁹¹. Il popolo per il giurista tedesco è sempre immediatamente presente nella sua unità politica ma solo come idea, motivo per cui esso ha bisogno del rappresentante per poter agire concretamente. Rispetto alla visione hobbesiana, dunque, Schmitt concepisce il popolo come unità ideale necessaria per l’esistenza dello Stato stesso, dal momento che non vi può essere alcuno Stato senza popolo. È ciò che Schmitt stesso farà emergere nella sua lettura di Hobbes, dove l’unità ideale dei contraenti è presupposta nell’affermazione di fede *Jesus is the Christ*. Allo stesso tempo però “l’unità politica in quanto tale non può essere mai presente nella reale identità e perciò deve sempre essere rappresentata personalmente da uomini”⁹².

3.3

Rappresentare: rendere presente l’assente

Senza la rappresentanza politica, infatti, non è possibile dare forma, determinare la volontà del corpo politico, fatto che Schmitt indica con il termine “*Existenzielle*”, il processo di rendere visibile qualcosa che per sua natura non lo sarebbe tramite qualcos’altro di presente concretamente. Questa volontà, infatti, fuori dal rappresentante non ha limiti né forme risultando assolutamente indeterminabile, motivo per cui essa è inseparabile dal concetto di sovranità, concepito per primo proprio da Hobbes. La rappresentazione ha dunque un carattere plasmante, dà forma alla forma politica che però la eccede sempre in quanto idea, anche se solo tramite essa può rendersi concreta. La rappresentanza, inoltre, va distinta secondo il giurista tedesco a seconda che sia riferita al diritto pubblico (*Repräsentation*) o privato (*Vertretung*). Per quest’ultimo, infatti, si tratta di un semplice stare al posto di qualcuno o qualcosa che è presente empiricamente, in modo determinato. Al contrario, la rappresentanza legata al diritto pubblico si riferisce a ciò che concretamente non è presente. Di fatto, essa assume una funzioneteologico-simbolica.

“È necessariamente prerogativa della rappresentanza politica l’indipendenza, che comporta il fatto che essa provenga sempre “dall’alto” in quanto l’unità politica rappre-

⁹¹ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 148.

⁹² C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 217.

sentata non può provenire dai singoli che si sentono rappresentati”⁹³. L’unico modo per produrre l’empirica presenza del popolo è che essa venga rappresentata, ossia che la si presenti e la si renda presente davanti a qualcuno.

“Bisogna distinguere la rappresentazione dalla semplice raffigurazione di qualcosa o dalla creazione di immagini (*Darstellung*), in quanto la rappresentazione si riferisce a ciò che è altro, che appare solo attraverso essa, ma allo stesso tempo la eccede”⁹⁴. L’unità del popolo, infatti, non è empiricamente presente, motivo per cui essa ha bisogno del rappresentante che vi dia una forma concreta. Di fatto, Schmitt viene a negare la possibilità di una democrazia intesa come il popolo che governa tramite la sua volontà generale. La ragione è che il popolo stesso, come Hobbes ha mostrato, eccede la semplice somma dei contraenti, ma la trascende. La celeberrima tesi rousseauiana per cui se il popolo è presente, non può essere rappresentato poiché è esso sovrano, e la sovranità gli appartiene, viene respinta da Schmitt⁹⁵. Qualora anche il popolo fosse radunato, e votasse le proposte presentategli in modo affermativo o negativo, non sarebbe ancora sovrano. Chi si assumerebbe il compito di farglielo? Il popolo, infatti, dipenderebbe dalle domande che gli verrebbero poste, ossia di fatto da chi le pone, non avendo la capacità di formularle a sua volta. Vi è sempre un elemento di mediazione personale-rappresentativo, una decisione personale: di fatto, la differenza tra governanti e governati, concretamente, è ineliminabile, ma la loro unità e uguaglianza risiede nell’idea di popolo che i primi dovranno realizzare tramite la rappresentanza politica.

“Una totale, assoluta identità del popolo di volta in volta presente con se stesso in quanto unità politica non esiste in nessun luogo e in nessun istante”⁹⁶. Questo è dovuto al fatto che l’identità del popolo non si può dare senza un riferimento al concetto di rappresentazione, così come quest’ultimo non si può dare senza il primo. I due principi non sono separabili, vi è un’impossibilità logica. La rappresentanza deve presupporre un’idea di popolo come unità, e allo stesso modo questa stessa unità non si può dare fuori dal rappresentante. Questa è la ragione per cui il giurista tedesco affermava che la forma politica proviene dai due principi contrapposti di identità e rappresentazione. Si

93 G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 157.

94 *Ivi*, p. 151.

95 Cfr. J. J. Rousseau, *Du contrat social: ou principes du droit politique*, Amsterdam 1672; trad. it. di M. Garin, *il contratto sociale*, Laterza, Bari 1997.

96 C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 273.

tratta di fatto di due principi che si contrappongono e allo stesso tempo si implicano a vicenda.

3.4

Apertura alla trascendenza

“È tipico del divino essere pensato insieme come presente e come assente”⁹⁷: secondo questa accezione è da intendere il termine “*Existenzielle*”, il movimento di rendere presente ciò che è ideale, e dunque empiricamente assente, ed è ciò che compie la rappresentazione nei confronti della forma politica. In Schmitt emerge ancora una volta un pensiero aperto alla trascendenza e alla teologia, poiché è tipico di Dio questo movimento, essendo sempre incommensurabile rispetto alla realtà empirica. Sono dunque due piani separati, uno trascendente e l’altro empirico, ma che rimandano necessariamente l’uno all’altro, dal momento che “l’elemento di trascendenza è implicato dalla politica per il suo stesso porsi”⁹⁸.

Si può evidenziare come in Hobbes questa apertura così evidente alla trascendenza non sia presente, egli si sofferma maggiormente sul fatto che l’individuo possiede fisicamente le azioni del sovrano, utilizzando il termine “*owned*”. Al contrario, tutto il tentativo hobbesiano è di estromettere ogni possibile riferimento alla trascendenza tramite l’esegesi biblica, dimostrando che Dio non interverrà più nel mondo terrestre fino alla fine dei tempi.

In Schmitt, invece, viene rappresentato ciò che eccede l’empirico, ma “l’elemento teologico riguarda [...] una struttura teoretica in cui emerge il problema della trascendenza in forma insieme rigorosa e aporetica”⁹⁹.

Nella concezione schmittiana “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, [...] ma anche nella loro struttura sistematica”¹⁰⁰. Non è solo dunque legato al loro

97 G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 150.

98 *Ivi*, p. 175.

99 *Ivi*, p. 176.

100 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlino 1922; trad. it “*Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*”, in *Le categorie del ‘politico’* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2014, p. 61.

percorso storico, ma si tratta di qualcosa di più profondo, ossia al fatto che il concetto di sovranità deve necessariamente rimandare al trascendente, a ciò che è oltre l'empirico e che il sovrano è chiamato a rappresentare. "Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica" ¹⁰¹. Non significa che la scienza giuridica debba affidarsi a dei presupposti non indagati, ossia dei concetti metafisici che si assumono per veri a partire dai quali si costruisce l'ordinamento. Si tratta piuttosto di cogliere fino in fondo il collegamento tra i due piani, ossia ritrovare le strutture metafisiche all'interno di quelle giuridiche che le contengono e che le rendono concrete.

Nel caso del concetto di sovranità, dove "sovrano è chi decide sullo stato di eccezione" ¹⁰², il concetto metafisico implicato è quello di Dio, onnipotente come è onnipotente il legislatore. Si tratta, dunque, di cogliere l'ideale che si rivela nell'empirico pur trascendendolo, rendendosi presente in quel movimento detto "*Existenzielle*". Questi due piani non vanno intesi come separati o contrapposti, ma nel senso della *Wirklichkeit* "si può intendere il darsi di un piano concreto in cui compare insieme sia l'elemento ideale sia la dimensione fattuale, al di là di un isolamento frutto di astrazione" ¹⁰³.

3.5

Incapacità decisionale di Weimar

Schmitt, discutendo dell'incapacità decisionale della Repubblica di Weimar, il vero motivo della crisi, ne aveva sottolineato la mancanza di omogeneità a livello parlamentare, dovuta agli interessi particolari che si celano dietro i diversi partiti che sono chiamati a legiferare. Essa di fatto si basa sull'accordo tra gruppi contrapposti che cercano di giungere a compromessi ma a partire da una eterogeneità di fondo. È proprio questa che viene criticata da Schmitt, dal momento che l'omogeneità è assolutamente necessaria. Governanti e governati, infatti, devono sentirsi parte di una sostanziale unità, devono essere parte della stessa idea di popolo. Se essa dunque viene a mancare insieme all'omogeneità di quello stesso popolo, la pretesa della maggioranza diventa una violen-

101 *Ivi*, p. 69.

102 *Ivi*, p. 33.

103 G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 180.

za nei confronti della minoranza, un'imposizione di un interesse contingente rispetto a un altro. Il fondamento della legittimità del potere, infatti, è l'unità politica. Coloro che sono sottoposti al potere devono avere fiducia che i loro rappresentanti, ossia coloro che esercitano il potere (i Partiti in questo caso), li rappresentino effettivamente. Dal momento che dietro i Partiti si celano i poteri indiretti che di fatto curano solo i loro interessi, quei partiti non sono davvero dei rappresentanti del popolo tedesco.

Hobbes aveva fatto emergere tutto questo, poiché alla base del patto sociale vi è una l'omogeneità dei contraenti, un sostrato omogeneo di individui uguali tra loro, a partire dal quale occorre realizzare la sovranità. Il voto di fatto si limita a certificare e formalizzare un accordo presupposto, esistente in forma latente, che ora viene fatto emergere ¹⁰⁴.

104 Cfr. C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Berlino 1932; trad. it. "*Legalità e legittimità*", in *Le categorie del 'politico'* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2014.

Conclusioni

I lavori di Thomas Hobbes e Carl Schmitt sono fondamentali per la comprensione della costellazione concettuale su cui si basa la moderna dottrina dello Stato. Per entrambi, si tratta di personaggio storicamente controversi, che hanno attirato sulle loro figure molte polemiche e accuse: di essere ateo, conservatore e monarchico nel caso del filosofo inglese, di razzismo e nazismo nel caso del giurista tedesco.

Tuttavia, se si esula dai loro profili storiografici, è difficile non accorgersi della ricchezza concettuale di cui questi due autori si fanno portatori. Hobbes, vivendo le guerre di religione, concepisce la formazione dello Stato in termini razionali, cercando di neutralizzare in ogni modo qualsiasi tentativo di opposizione al potere sovrano. Lo strumento utilizzato dal filosofo di Malmesbury è concetto di rappresentanza che si rivela imprescindibile, dal momento che il sovrano è solamente attore, non autore di ciò che compie (di questo lo sono i contraenti). Tuttavia, il suo tentativo di neutralizzazione della conflittualità interumana, dal momento che la costruzione del sistema parte dall'individuo irrelato, di fatto si troverà a dover concedere sempre un *minimum* di indipendenza al singolo suddito. In cuor suo, il suddito godrà sempre di libertà di pensiero, per quanto efficace l'azione di controllo dell'opinione pubblica da parte del sovrano potrà essere.

Schmitt coglie la novità dirompente della rappresentanza hobbesiana, pur criticando il fatto che abbia concesso questa riserva di individualismo, e la inserisce all'interno di un delicato rapporto tra empirico e trascendente, dove emerge l'influenza del Neokantismo a cui si era accostato negli anni giovanili. Da un lato si trova l'idea, ciò che eccede per sua natura la realtà, dall'altro l'empirico, unico luogo dove essa si può dare concretamente. Si rivela necessaria una mediazione da parte del sovrano tra questi due piani, una messa in pratica dell'idea tramite la decisione, che si mostra sempre rischiosa poiché lascia il fianco scoperto a potenziali accuse di incoerenza, ossia di non realizzare pienamente quella stessa idea. Il sovrano dunque non ha valore in sé, come persona, ma per il ruolo che svolge, infatti l'esempio che porta Schmitt è la figura del Papa come *Vicarario di Cristo*¹⁰⁵. Il tentativo schmittiano è quello di evitare un rigido dualismo, ma

105 Cfr. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Duncker & Humblot, Berlino 1923; trad. it. di C. Galli, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna 2010.

cercare di mostrare come i due piani si intreccino (non è un caso che oltre a Hobbes, sia Hegel uno degli autori più influenti sullo Schmitt maturo).

Per comprendere l'analisi schmittiana è stato necessario richiamare inserirla la sua visione teologico-politica, ossia il suo tentativo di comprensione dei concetti giuridici a partire da quelli teologici di cui sono la secolarizzazione. Il rischio è che questi stessi concetti trascendenti vengano ignorati e lasciati come presupposti, impedendone la piena comprensione. Il concetto di rappresentanza non fa eccezione.

Allo stesso tempo, Schmitt cerca di far agire concretamente all'interno del dibattito costituzionale sulla Repubblica di Weimar l'apparato concettuale hobbesiano. Possiamo dunque rinvenire questa duplice direzione del pensiero schmittiano, da un lato la necessaria apertura alla trascendenza, dall'altro un'esigenza di concretezza. Il sovrano è colui tramite il quale si può ottenere l'unità del popolo, che è un'idea trascendente rispetto al rappresentante, ma che allo stesso tempo non può trovare realtà empirica fuori di esso.

Per entrambi i pensatori, dunque, nel rappresentante si trova l'unità del popolo, e solo in lui una moltitudine viene resa unica.

Bibliografia

1) Testi di T. Hobbes e C. Schmitt

Hobbes, T., *LEVIATHAN, or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, London, 1651; trad. it. *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Bari 2019²¹.

Hobbes, T., *De Corpore politico, or the Elements of Law, moral and politic*, London 1655; trad. it. di A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Schmitt, C., *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Monaco 1919; trad. it. *Romanticismo Politico* a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2021.

Schmitt, C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1921; trad. it. di B. Liverani, *La dittatura: dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma e Bari 1975.

Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlino 1922; trad. it. "Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità", in *Le categorie del 'politico'* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2014.

Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Duncker & Humblot, Berlino 1923; trad. it. di C. Galli, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna 2010.

Schmitt, C., *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlino 1928; trad. it. *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.

Schmitt, C., *Der Begriff des Politische*, Duncker & Humblot, Berlino 1932; trad. it. "Il concetto di politico", in *Le categorie del 'politico'* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2014.

Schmitt, C., *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Berlino 1932; trad. it. "Legalità e legittimità", in *Le categorie del 'politico'* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2014.

Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; trad. it. di C. Galli, *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011.

Schmitt, C., *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlino 1950; trad. it. di E. Castrucci, *Il Nomos della terra*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.

Schmitt, C., *Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47*, Duncker & Humblot, Berlin 1950; trad. it. di C. Mainoldi, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano 1987.

2) Altri testi di letteratura primaria

Arniseus, H., *Doctrina politica in genuinam methodum, quae est Aristotelis, reducta*, in *Opera politica Omnia*, Zetznerius, Argentorati 1648.

Botero, G., *Della ragion di stato. Con tre libri delle cause della grandezza delle Città*, Venezia 1589.

Descartes, R., *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences, De l'imprimerie de Ian Maire*, Leida 1637; trad. it. a cura di L. Urbani Ulivi, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002.

Locke, J., *Two Treatises of Government*, London 1690; trad. it. di A. Gialluca, *Il secondo trattato sul governo*, Rizzoli, Milano 1998.

Machiavelli, N., *Il Principe*, Firenze 1532.

Pufendorf, S., *De iure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum, Francoforte e Lipsia 1672; trad. it. *Il diritto della natura e delle genti*, a cura di F. Palladini e F. Todescan, Cedam, Bologna 2016.

Rousseau, J. J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1755; trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'uguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 2018.

Rousseau, J. J. *Du contrat social: ou principes du droit politique*, Amsterdam 1672; trad. it. di M. Garin, *il contratto sociale*, Laterza, Bari 1997.

Spinoza, B., *Tractatus politicus*, Amsterdam 1670; trad. it di A. Meozzi, *Trattato Politico*, Carabba, Lanciano 2009.

3) Testi di letteratura secondaria

Biral, A., "Hobbes: la società senza governo", in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, FrancoAngeli, Milano 1993.

Duso, G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003.

Duso, G. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci Editore, Roma 1999.

Farnesi Camellone, M., *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet Studio, Macerata 2013.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962; trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, a cura di S. Borutti, ISEDI, Milano 1973.

Scalone, A., *Percorsi Schmittiani. Studi di storia costituzionale*, Mimesis, Milano 2020.