

EMANUELE CASTRUCCI

LA FORMA E LA DECISIONE
STUDI CRITICI

La forma e la decisione. Studi critici, Milano, Giuffr , 1985.

INTRODUZIONE

1. *L' «epoca della forma».*

Quello di forma è un concetto originario. Nell'uso filosofico sta a indicare l'entità - non empirica, ma ontologica (Aristotele) o logico-trascendentale (Kant) - che permette la relazione tra ordinante e ordinato, all'origine di ogni conoscenza. Ma il senso che a tale concetto si dà in questi studi è estensivo e metaforico. La forma, pur non appartenendo al tempo, è a quest'ultimo legata con vincoli profondi, che spetta anche alla sociologia della conoscenza chiarire. Intendo qui pertanto con «epoca della forma» l'epoca in cui *era ancora aperta* all'uomo la possibilità di pervenire ad una sintesi complessiva, ad una comprensione etica del reale capace di «salvare» i fenomeni. Questa possibilità doveva essere posta radicalmente in crisi con l'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza.

Ma qual è allora l'epoca «classica» della forma?

Se con quest'espressione si vuole indicare un'epoca storica, è assai difficile rispondere alla domanda. È pur vero, tuttavia, che l'onto-teologia classica, platonico-aristotelica, ha esercitato un decisivo intervento «formante» su una lunga epoca della storia umana. La assumeremo quindi - attenti a non farne *il* simbolo esclusivo dell'esperienza del nostro Occidente - quale esempio fondamentale di storicizzazione di una forma metafisica complessiva, - quale sintesi effettivamente 'riuscita' per secoli.

Nell'onto-teologia *la forma precedeva la decisione*: questo l'aspetto che, sotto il profilo etico e politico, è più rilevante ai fini del nostro discorso. L'intervento «formante» consisteva nel ritrovamento-riconoscimento delle strutture ontologiche del reale, sostanzialmente immodificabili da parte umana. Se la forma etica veniva iscritta nell'ontologia generale, la decisione etica ne era mero rispecchiamento. Davvero impensabile, in quel quadro, una decisione *ex nihilo*!

Ma la scissione del dover essere dall'essere - della norma dalla natura umana - tipica del moderno, avrebbe minato alla base in concetto classico-antico di forma. Tale scissione doveva rinvenire il proprio modello filosofico nel dualismo cartesiano di corpo e anima, *res extensa* e *res cogitans*. Come poter dedurre ormai l'una dall'altra? La ridicolizzazione del problema del punto di contatto, che si riduce ora a favola, «ghiandola pineale», è una delle amare ironie del moderno¹. Ma l'ironia, figlia impietosa dell'intelletto, produce un atteggiamento eticamente paralizzante. Chi ha intelletto non può fare a meno di amarla, senza però dimenticare che essa elude brillantemente il nucleo ineludibile dei problemi.

Alla storia interna di questa complessa tematica i presenti studi cercano di fornire una semplice serie di accostamenti, di «vie oblique» segnate nel fitto reticolo della

¹ Così per Ayer le difficoltà che si presentano nella comprensione del rapporto, posto in forma causale, tra le due entità «sono tutti problemi fittizi, sorgenti dalla concezione metafisica, priva di senso, della mente e della materia, o della mente e delle cose materiali, come sostanze» (A.J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London 1936, spec. capitoli VII e VIII). Anche per G. Ryle si deve a Descartes la falsa impostazione che conduce alla nota immagine del «fantasma nella macchina» (G. RYLE, *The Concept of Mind*, London 1949).

cultura europea. Il punto di partenza è comprensibilmente costituito dalla cesura seicentesca del moderno, che evidenzia il distacco della decisione etico-politica dalla forma metafisica, non più considerata preesistente. Se è vero che all'onto-teologia era indissociabilmente legata - nella grande epoca cristiano-occidentale - un'escatologia, è con il barocco che quest'ultima viene meno per la prima volta. La vita profana appare così separata dalla *veritas* trascendente: nessuna armoniosa linea di continuità è più tracciata fra i due piani².

2. L' «epoca della decisione».

Il decisionismo - ovvero la *decisione svincolata dalla forma* e posta *ex nihilo* a risolvere i fatti del mondo - costituisce, come è chiaro, un esito obbligato, una volta determinate alcune premesse epistemologiche radicali che l'ordinamento totalizzante dell'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza per sua natura richiede³.

Ma il prezzo del decisionismo è l'irrazionalismo etico: per razionalizzare il regno dei mezzi si irrazionalizza quello dei fini. Già in Kant l'imperativo categorico può essere interpretato come un mero «fatto» della ragione⁴, il che pone

² È questo il problema che i capitoli della prima parte cercano di affrontare. Per una ricostruzione storico-intellettuale complessiva, faccio riferimento al mio *Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello Stato moderno nel Seicento francese*, Milano 1981.

³ Mi riferisco, su quest'ultimo concetto, alle considerazioni svolte nelle opere di E. SEVERINO: in particolare *Destino della necessità*, Milano 1980 e *La struttura originaria*, Milano 1981.

⁴ In questo senso K.-H. ILTING, *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant*, in *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, hrsg. v.

pericolosamente in forse l'asserita universalità del discorso etico. (Nel primo Novecento il tentativo intrapreso da Scheler di riconnettere ad una base ontologica la problematica ereditata dal kantismo avrebbe costituito il modo forse più serio di affrontare questa difficoltà)⁵.

In effetti, il decisionismo è un modo di pensiero più rilevante per ciò che presuppone che per ciò che teorizza esplicitamente. In altre parole, più che sul piano ovvio delle dottrine politiche e giuridiche, esso sviluppa il massimo interesse su quello metateorico ed epistemologico. E qui la frase di Popper, secondo cui è una condizione insuperabile quella di dover «decidere irrazionalmente per la razionalità»⁶, assume un rilievo paradigmatico. Il fatto è che il decisionismo non può che rigettare ogni discorso sulle procedure di fondazione del proprio metodo: su ogni analisi del *sensu* (*Sinnfrage*) degli ordinamenti pratici. Resta precluso insomma il controllo della *verità* dei suoi contenuti. Il criterio della *validità etica* - che sostituisce, secondo i canoni non-cognitivistici, quella della *verità*⁷ - interpreta il problema della forma nei termini del formalismo. Da Scheler a Kelsen, dopo

M. Riedel, Freiburg i.B. 1972, Bd. I, pp. 113-130; D. HENRICH, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960.

⁵ In questi studi ho potuto, come è ovvio, solo sfiorare tale punto, attorno al quale a mio avviso si gioca una questione di straordinaria importanza: quella degli *Ansätze* costruttivi in vista di una possibile etica (ancora in qualche misura) cognitiva.

⁶ *The Open Society and Its Enemies* (1943), trad. it. Roma 1973, vol. I.

⁷ Ma cfr. le osservazioni critiche mosse su questo punto da G. CARCATERRA, *Le ambiguità e le implicazioni nichilistiche dell'opposizione valutare-conoscere*, in AA.VV., *La società criticata*, cit., spec. pp. 215-225.

Kant, questo è il percorso quasi obbligato dell'etica contemporanea⁸.

Ma tutto ciò, si dirà, è risaputo. Quanto si è detto attiene all'impossibilità da parte del decisionismo di porre in discussione le procedure di fondazione del proprio metodo, e costituisce una regola generalmente accettata (perlomeno di fatto) dal pensiero moderno⁹.

Il problema è però forse un altro: la decisione (decisionisticamente intesa)¹⁰ è in grado di *creare nuova forma*? Il decisionismo può, in altre parole, sfuggire al rischio di finir per coincidere con il mero occasionalismo etico,

⁸ Cfr. su ciò G. PRETI, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adam Smith*, Bari 1957, spec. pp. 107 ss., 132 ss. - Si noti che sul piano epistemologico (il paradosso è solo apparente) un Kelsen è 'più decisionista' di uno Schmitt, il quale - nel suo costante riferimento all'ordine concreto (*konkretes Ordnungsdenken*) - mantiene sempre aperta la possibilità di uno sviluppo ontologico-materiale.

⁹ Hans Albert parla a questo proposito pittorescamente di un «trilemma di Münchhausen», intendendo con ciò il triplice ordine di difficoltà logiche in cui incorre ogni procedura di fondazione di un metodo in epistemologia: cfr. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969 (trad. it. Bologna 1973, parte prima: *Il problema della fondazione*).

¹⁰ È interessante porre attenzione alla differenza semantica che intercorre, nella lingua tedesca, tra *Entscheidung* (termine adiaforo) e *Dezision* (e derivati: così il sostantivo *Dezisionismus* e l'avverbio *dezisionistisch*), che è valutativo - in senso positivo o negativo. Nel nostro caso basti ricordare che gli *Entscheidungsprozesse* possono essere (o meno) interpretati *dezisionistisch*. - Cfr. in particolare i lavori di H. LÜBBE, tra cui *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg i.B. 1971 e, in italiano, *Problemi della partecipazione alle decisioni politiche*, in «Fenomenologia e società», I, 1978.

soggettivisticamente (in)fondato, particolarmente fragile e aleatorio? Inoltre: è davvero impensabile e non tematizzabile la questione dei «principi-ponte»¹¹ che riconnettono in qualche modo essere e dover essere, riducendo l'arbitrio occasionalistico? Certo, le cose vanno distinte: il problema di una *nuova forma* costituirebbe in ogni caso l'istanza massima, quello dei «principi-ponte» l'istanza minima della questione. Ma l'interrogativo che sta alla base è il medesimo: come andare oltre l'arbitrarietà del soggettivismo etico?

3. *Il difficile superamento del decisionismo.*

Il tema del *katechon*, ovvero di una forza universale incarnante l'unità metafisica dell'ordine, aveva costituito un tentativo (irripetibile e storicamente datato in modo univoco: il suo esempio classico sarebbe - secondo Carl Schmitt - la *respublica* cristiana medievale)¹² di dar risposta al problema che stiamo trattando.

Il suo svolgimento oggi non potrebbe che muovere su un piano apertamente letterario - il che però non vuol dire insensato per i problemi dell'etica e della filosofia politica. Lo studio su *Naphta*, personaggio di Thomas Mann ben dotato di spessore filosofico-politico, cerca di dire qualcosa su questo punto¹³. Perché proprio la letteratura (assai più degli estenuati dibattiti fra metateorici) sa fornire spesso preziose indicazioni

¹¹ Così ALBERT, *Traktat*, cit., pp. 73 ss.

¹² C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950 (trad. it. Milano 1991), spec. cap. I, 3. Il termine *κατεχον* compare in S. PAOLO, *Seconda epistola ai Tessalonicesi*, cap. II.

¹³ *Naphta, o un katechon per l'Europa*, cap. II della parte seconda di questo volume.

sulle questioni dell'etica moderna in generale e del superamento del vacuo occasionalismo in particolare.

Penso soprattutto ai temi fondamentali dell'etica di Wittgenstein quali essi traspaiono nel grande romanzo di Robert Musil: nella seconda parte de *L'uomo senza qualità* il tema è la società estatica, ovvero la scoperta del «mondo silenzioso» che si situa *oltre* la decisione - la decisione *dicibile*¹⁴.

Attorno a tali punti ruotano gli studi contenuti nella terza parte di questo volume. Essi intendono suggerire come la via del superamento dell'occasionalismo etico, rischio perenne di ogni epistemologia decisionistica, possa essere ricercata non più in una forma storico-metafisica complessiva - come fu, schmittianamente, il *katechon* medievale - ma nel porre in rapporto l'etica con la *mistica*. In altre parole: se la decisione può intervenire soltanto *entro* i margini del dicibile, del discorso pratico-mondano, è chiaro allora che il linguaggio - e il linguaggio dell'etica in particolare - riesce ad abbracciare solo *una parte* dell'esperienza umana, lasciando fuori - come mistica - «ciò che più conta»¹⁵. Sicuramente, con Wittgenstein, la consapevolezza di dover mettere in parentesi quell'altra parte dell'esperienza che, nel suo nucleo, è linguisticamente incomunicabile - ma che è la fonte stessa dell'etica, senza la quale quest'ultima non avrebbe senso! - fa sì che «i nostri problemi vitali non siano ancora neppur

¹⁴ L'etica «dev'essere fuori dal mondo» (L. WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41). Ma il *Tractatus* stesso finisce poi inevitabilmente per parlare nel linguaggio dell'etica.

¹⁵ Oltre che dagli studi della terza parte, questa tematica è affrontata dal capitolo I della seconda parte: *Diritto come mito. Sul giovane Benjamin*. Ma soprattutto l'esperienza di Moosbrugger, nel romanzo di Musil, può essere considerata come un'esplorazione di quel mondo silenzioso che è situato oltre la decisione.

toccati». Ma è davvero certo che allora «non resta più domanda alcuna» e che «appunto questa è la risposta»? Non sarà invece che compito dell'esperienza mistica possa essere, tra l'altro, quello di fornire energia fresca, linfa vitale sempre nuova ad una riflessione etica *dicibile*¹⁶? Vorrei che gli studi della terza parte di questo libro fossero letti tenendo conto la (almeno) non insensatezza di questo interrogativo.

¹⁶ Le citazioni sono tratte dal *Tractatus*, 6.51. (Sotto questo profilo, gli studi che costituiscono l'ossatura del volume sono il secondo della prima parte: *La creatura barocca* e il primo della terza parte: *Ekstatische Sozietät*). Ma cfr. anche le osservazioni svolte da G. AGAMBEN circa il rapporto mistica-etica in *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino 1982, spec. pp. 104-115 (ottava giornata). - Trovo in due contesti assai diverso e lontani tra loro (Schelling e Lukács) elementi di analisi filosofica estremamente significativi al fine di illustrare meglio quel che intendo per «possibilità di un rapporto positivo» tra esperienza mistica (cfr. specialmente Platone, *Lettera VII*, 41 c-d) e *forma etica dicibile* (la "vita buona"): «Um sich in eine Gestalt einschließen zu können, muß es freilich außer aller Gestalt sein, aber nicht dieses, daß außer aller Gestalt, das Unfaßlich-Sein ist das Positive an ihm, sondern, daß es sich faßlich machen kann, also daß es frei ist, sich in eine Gestalt einzuschließen und nicht einzuschließen». [«Per potersi racchiudere in una forme, deve certo essere fuori da ogni forma, ma il suo aspetto positivo non consiste in ciò, nel suo essere fuori da ogni forma, nel suo essere incomprendibile, bensì nel potersi rendere comprensibile, cioè nell'essere libera di racchiudersi o non racchiudersi in una forma» (F. SCHELLING, *Erlanger Vorträge*, Schröter V, 13)]. - «La vera vita è oltre le forme, la vita ordinaria invece è al di qua delle forme e la bontà è la grazia per spezzare queste forme. Naturalmente la maggior parte degli uomini vive senza vita e non se ne accorge. La loro vita è solo sociale, solo infraumana; costoro possono

Quanto allo studio che costituisce l'ultimo capitolo del libro, esso può anche essere considerato a sé stante, poiché intende sviluppare in modo consapevolmente unilaterale il problema della forma già affrontato sotto varie angolature nei capitoli precedenti. L'accostamento che si propone è quello tra forma e *fare creativo: fare costruttivo*, o "*poietica*", nel senso profondamente platonico attribuito a questa parola da Paul Valéry. Ovviamente, l'indicazione che il capitolo contiene non può che rimanere, in questa sede, allo stato di abbozzo. Credo tuttavia che non sia impossibile immaginare a partire da essa uno sviluppo filosofico ulteriore, attento in special modo al campo dell'etica, la fenomenologia della quale verrebbe dunque illuminata dal problema del «costruire formale», ovvero da un'attività umana fondamentale che nelle sue leggi necessarie sfugge all'arbitrarietà decisionistica, e tocca evidentemente quel che il platonico Valéry avrebbe definito l'«inumano».

accontentarsi dei loro doveri e dell'adempiere ad essi. Anzi, per essi l'adempiere agli obblighi è l'unica possibilità di elevare la vita. Perché ogni etica è formale: il dovere è postulato, forma - e quanto più è perfetta una forma, tanto più vive una vita propria, tanto più cade lontano da ogni immediatezza. La forma è un ponte che ci distanzia; ponte in cui andiamo e veniamo e arriviamo sempre in noi stessi, senza incontrarci mai» (G. LUKÁCS, *Von der Armut am Geist*, 1912).

PARTE PRIMA

ESTETICA E POLITICA NEL SEICENTO EUROPEO.
LA DISGREGAZIONE DELLA FORMA CLASSICA

I. L'INDECISIONE DEL LIBERTINO.

STORIA DELLE IDEE E DOTTRINA DECISIONISTICA DELLO STATO (*)

1. *Sovranità, storia, decisione.*

«Il sovrano rappresenta la storia. Tiene in mano l'accadere storico come uno scettro. Questa concezione è tutt'altro che una prerogativa della gente di teatro. Alla sua base stanno concetti rientranti nella dottrina giuridica dello Stato». Questa frase di Walter Benjamin¹⁷ costituisce forse il punto di partenza più adeguato per comprendere l'enorme rilevanza del rapporto esistente tra storia e sovranità nel pensiero giuridico decisionista. In Benjamin il sovrano - suprema volontà decidente - appare in un'immagine tipica dell'iconografia barocca: quale forza risolutiva di ogni situazione dubbia, realtà capace di introdurre l'ordine nel caos, la pace provvisoria (*pax apparens*) nel dissidio storico, dove lo scettro testimonia il possesso effettivo della violenza legittima.

*A proposito di R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963 (trad. it. Milano 1979).

¹⁷ *Il dramma barocco tedesco*, Torino 1971, p. 51. (Per il testo originale: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, cfr. *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Bd. I, 1, Frankfurt a.M. 1974, p. 245). Sulla connessione concettuale tra storia e teatro, cfr. anche C. SCHMITT, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln 1956 (trad. it. a cura di C. Galli, Bologna 1983).

Il decisionismo - vero e proprio modo originario, nel senso di Schmitt - del pensiero giuridico¹⁸ - ruota attorno a tre concetti chiave: il primo di essi è quello di *eccezione*, momento genuinamente significativo della conoscenza giuridica, in cui il pensiero è sospinto lontano dalla regola e verso il concetto-limite, ovvero verso il «concetto relativo alla sua sfera più esterna»¹⁹. Il secondo è il concetto di *dittatura*, come schema d'attuazione della 'sostanza' del diritto nella situazione concreta (*Rechtsverwirklichung*), nella sospensione provvisoria della 'forma' giuridica²⁰. Il terzo è infine il

¹⁸ C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934 (trad. it. in *Id.*, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 247-275).

¹⁹ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922 (trad. it. in *Id.*, *Le categorie del 'politico'*, cit., spec. p. 33: «Definizione della sovranità»). Così pure Benjamin inizia la parte dedicata a *Trauerspiel und Tragödie* della sua opera sul dramma barocco tedesco parlando di «die notwendige Richtung aufs Extreme, als welche in philosophischen Untersuchungen die Norm der Begriffsbildung gibt» [«il necessario tendere verso l'estremo, che nelle ricerche filosofiche costituisce la norma della formazione del concetto»] (W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 1, p. 239; trad. it. cit., p. 42). Cfr. anche R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus*, cit., p. 44: «Die Uneinsichtigkeit der Streitenden führt zum Extrem: den Konformen ist alles normal, der Regel gemäß; für die Nicht-Konformen ist alles Interessante außergewöhnlich, vom Ausnahmefall her bestimmt» [«Il disaccordo tra i contendenti porta alla situazione estrema: mentre per i conformisti vi è sempre normalità, conformità alla regola, per i non conformisti invece tutto ciò che è interessante è inconsueto, determinato dal caso d'eccezione»] (trad. it. cit., pp. 47-48).

²⁰ C. SCHMITT, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München-Leipzig 1921; trad. it. Bari 1975, p. 9: «Che ogni

concetto di *storia* come spazio secolarizzato - ma pur sempre tale da lasciar intravedere un'oscura divinità incombente - su cui la volontà sovrana è chiamata a decidere in ultima istanza²¹.

Diversamente da ogni forma di pensiero giuridico-politico ancora interna all'idealismo o alle vuote metafisiche razionalistiche, che sostengono il prevalere di un 'valore' disincarnato sulla positività della mediazione storica, i tre concetti descritti non ammettono la preesistenza di un criterio o unità di misura (*Maßstab*) capace di sovrapporre una razionalità armonica al duro gioco del 'politico'. Lo stato d'eccezione costituisce invece l'«incommensurabile», quel che risulta assolutamente incomprensibile alle dottrine normativistiche dello Stato²². Occorre ricordare come l'«incommensurabile» caratterizzi profondamente la sensibilità manieristica e barocca - sensibilità che segna il momento genetico, tra la fine del XVI e i principi del XVII secolo, dell'esperienza del decisionismo giuridico europeo. È

dittatura contenga l'eccezione rispetto a una norma, non significa che sia una negazione casuale di qualsivoglia norma. L'interna dialettica del concetto sta in questo, che la negazione riguarda proprio quella norma che si vuole attuare e il metodo adottato per attuarla. Dal punto di vista della filosofia del diritto qui è l'essenza della dittatura, cioè nella possibilità generale di una separazione tra norme del diritto e norme di attuazione del diritto [*Rechtsverwirklichung*].

²¹ «Il sovrano in quanto esponente della storia, e perciò automaticamente deputato a costituirne l'incarnazione» (W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 48).

²² C. SCHMITT, *Politische Theologie*, cit. (trad. it., p. 40). Cfr. inoltre il capitolo III di *Individualismus und Absolutismus* di Schnur, intitolato «*Die Suspension. Der Zerfall des Außenhalts und seine Folgen*» [«La sospensione. La dissoluzione del sostegno esterno e le conseguenze di essa»].

significativo che il fine di quest'ultima, lontano dagli ottimismo idealistici, sia quello di penetrare i chiaroscuri dell'esistenza politica, la perenne collocazione di questa - dato centrale del *Trauerspiel* barocco - sull'orlo dell'abisso della guerra civile²³.

Quali caratteri teologico-storici alimentano il decisionismo manierista-barocco? Innanzitutto il fatto che in esso l'uomo è vincolato all'esistenza terrena e suo prigioniero senza via di scampo: la dialettica sacro/profano non apre alcuna prospettiva escatologica ed ogni «liberazione» resta esclusa. La situazione è quella descritta con vigore espressivo ancora da Benjamin: «l'aldilà è svuotato di tutto ciò in cui spira il benché minimo alito del mondo, e ad esso il barocco attinge una serie di cose che prima usavano sottrarsi a qualsiasi intervento formante e, al suo culmine, le espone alla luce del mondo in forma drastica, per sbarazzare un ultimo cielo e per porlo, quale un vuoto, nello stato di poter un giorno annientare dentro di sé, con catastrofica violenza, la terra»²⁴.

²³ Su questo tema, che sfocia poi nella problematica politica dell'*Abgründiges*, insiste ripetutamente SCHNUR, *op. cit.*, spec. capitoli V e VI.

²⁴ W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit. p. 53: «Es gibt keine barocke Eschatologie; und eben darum einen Mechanismus, der alles Erdgeborene häuft und exalziert, bevor es sich dem Ende überliefert. Das Jenseits wird entleert von alledem, worin auch nur der leiseste Atem von der Welt webt und eine Fülle von Dingen, welche jeder Gestaltung sich zu entziehen pflegten, gewinnt das Barock ihm ab und fördert sie auf seinem Höhepunkt in drastischer Gestalt zu Tag, um einen letzten Himmel zu räumen und als Vakuum ihn in den Stand zu setzen, mit katastrophaler Gewalt dereinst die Erde in sich zu vernichten» (*Ges. Schr.*, I, 1, p. 246). Delle «analogie» esistenti tra il proprio pensiero e quello di Schmitt parla lo stesso Benjamin in più d'una occasione (cfr. ad es. *Ges. Schr.*, I, 3, pp. 886-887).

Benjamin traduce con ciò in forma linguistica i toni caratteristici di un quadro barocco, dove l'idea della morte e della corruzione della carne vale anche come allegoria della precarietà del mondo storico-politico, che vede la «crisi» come realtà del tutto inevitabile.

Tale allegoria può essere riconosciuta ad es. dietro al problema del *vuoto*, che è dominante non solo nell'anima più inquieta del XVII secolo - dalle interpretazioni dell'arte figurativa barocca a Pascal -, ma anche in quella 'costruttiva' di Cartesio. La sensibilità europea del manierismo e del barocco non concede alcun segnale di speranza oltre il profano e riporta costantemente alla condizione di partenza, alla realtà cioè di un mondo regolato dai soli rapporti di forza e dalla capacità risolutiva delle decisioni politiche del sovrano.

Il pensiero decisionista appare così come il segnale dell'avvenuta teorizzazione nichilistico-libertina - del tutto interna all'ambito intellettuale del 'moderno' - che potrebbe essere definita «*anti-Prinzip-Hoffnung*». Il decisionismo infatti si regge, 'avviene', solo là dove il principio-speranza blochiano, la generosa e irrequieta tensione giusnaturalistico-rivoluzionaria è giunta ormai a deperimento e dove nessun valore o idea soprasensibile illude più l'uomo storico, agitandogli davanti lo spettro della «liberazione».

Il libertino seicentesco è l'élite intellettuale che teorizza fino in fondo questa disillusione e sostituisce il principio-speranza con il principio-piacere, nella spiegazione meccanicistica delle leggi che presiedono alle categorie del 'politico'. Il contesto teoretico «*Abgrund*-elitismo politico», cui accenna felicemente Schnur²⁵, acquista qui il suo

²⁵ «Auch ist Ordnung nur ein Waffenstillstand der sich befehdenden Parteien, der Abgrund des politischen Menschen läßt sich allenfalls für kurze Zeit zudecken, beseitigen läßt er sich nicht,

significato più proprio. Le élites politiche infatti - artefici e utenti del sapere-potere che consente il governo delle masse - intuiscono la presenza, nel fondo (*Ab-grund*) dell'esistenza dell'uomo, di forze oscure e potentissime che costituiscono i veri e propri principi di un'antropologia politica. La sete di piacere, la volontà di potenza, nell'insieme delle loro ambigue molteplici articolazioni appaiono come un nucleo irrazionale, irriducibile a forma concettuali ma invece ricco di rinvii verso il territorio inesplorato del mito politico. Questo *Abgrund* irrazionale deve essere controllato e diretto dall'uomo con criteri d'azione razionali rispetto allo scopo. Nessuna Razionalità come idea metafisica può intervenire ed influire attivamente in questo processo. L'uso del *mito* per fini politici è infatti esclusivamente strumentale, emancipato dal Valore e diretto alla soddisfazione della volontà 'potente'. È questo il «demoniaco» della ragion di Stato barocca, acutamente individuato da Enrico Castelli²⁶, visto però non tanto sotto il

und darauf hat man sich einzustellen» (SCHNUR, *op. cit.*, p. 40) [«Anche l'ordine è solo un momento di tregua nella lotta tra i partiti, d'altra parte la natura abissale dell'uomo politico si lascia penetrare solo per breve tempo: non può venire eliminata mai del tutto e con essa si devono dunque fare i conti» (trad. it. cit., p. 42). Ma cfr. anche i capitoli V e VI per la connessione - per la verità soltanto implicita in Schnur - di *Abgrund* e «nichilismo»: si può dire che tale connessione è motivata dalla necessità di riconoscere da una parte il carattere *esclusivo* dell'esperienza storica mondiale, e dall'altra il fatto che quest'ultima si trova costantemente posta in bilico su un abisso che può nullificarla. Di qui l'ironia e la «non totale serietà» in cui sfocia il disincanto manierista, di cui parla Gehlen (SCHNUR, *op. cit.*, p. 41).

²⁶ Cfr. la fondamentale seconda parte di *Cristianesimo e Ragion di Stato*, Atti del II Congresso internazionale di Studi umanistici, a cura di E. Castelli, Roma-Milano 1953, intitolata *L'Umanesimo e il demoniaco*. - A proposito della ragion di Stato, va

profilo - esteriore - della storia delle dottrine, ovvero delle ideologie 'pubbliche' poste a giustificazione di comportamenti, quanto sotto quello 'interno' dell'antropologia politica.

La discesa nell'*Abgrund* del 'politico' attraversa un numero infinito di stratificazioni, ricostruibili archeologicamente portando l'analisi dietro alla licente variegatura delle ideologie e delle enunciazioni delle dottrine politiche, fin nei filoni sotterranei che motivano antropologicamente l'agire politico: dai teorici libertini a Hobbes - si è detto - anzitutto il principio-piacere e la volontà di potenza.

Si tratta di filoni posti costantemente in ombra dall'indagine idealistica europea otto-novecentesca, ancorata - sia pure con svolgimenti di notevole pregio - al dilemma giusnaturalismo-storicismo. Roman Schnur ha il merito, nelle pagine iniziali del suo lavoro, di far brevemente il punto sul vasto insieme delle ricerche condotte nell'ambito della storia delle idee. È infatti dal complesso interferire delle prospettive di indagine che - come Schnur intuisce - può derivare il consolidamento di un ambito di analisi fino ad oggi consegnato alla vaga *felicitas* delle tentazioni interdisciplinari: questo ambito, come afferma Schnur richiamandosi a

ricordato che Roman Schnur è il curatore di *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs* (Berlin 1975), che riproduce gli atti del convegno tenutosi a Tübingen nell'aprile del 1974 e che costituisce ormai, assieme alle *Hobbes-Forschungen* curate da R. Koselleck e R. Schnur (Berlin 1969), una delle migliori documentazioni della ricerca sul pensiero politico-giuridico seicentesco. (Su cui vedi l'equilibrata recensione di P. SCHIERA in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 5/6, 1976-77, pp. 970-982).

Gehlen²⁷, ha come oggetto l'antropologia del politico nella sua storia intellettuale e - si vorrebbe aggiungere - ha nel metodo più attinenze con l'archeologia foucaultiana che con la mappa senza profondità della storia delle dottrine idealistica.

Walter Benjamin e Carl Schmitt sono in questo senso due nomi particolarmente significativi. Pensiamo anzitutto al capitolo - cui si è accennato - *Trauerspiel und Tragödie* dell'*Ursprung*: esso contiene aperture illuminanti, autentici squarci di luce sulla storia «interna» della teoria della sovranità. Tematiche quali «L'incapacità di decidere», «Il tiranno in quanto martire, il martire in quanto tiranno», «Gioco e riflessione», «Il sovrano in quanto creatura»²⁸, curando il lato in ombra del 'politico' barocco, costituiscono il versante opposto all'indagine idealistica e risultano tipi di trattazione totalmente estranei alla tradizionale storia delle idee, rappresentando quel torbido dello stile di Benjamin che non poteva essere assolutamente compreso dal lineare Panofsky²⁹.

²⁷ *Individualismus und Absolutismus*, pp. 23-24.

²⁸ Questi i sottotitoli del capitolo in questione, che svolgono nello stile inconfondibile dell'autore un materiale a metà strada tra l'estetica e la dottrina dello Stato. (Da segnalare, in questo contesto, l'interessante lavoro di A. GÓMEZ-MORIANA, *Derecho de resistencia y tiranicidio. Estudio de una temática en las «Comedias» de Lope de Vega*, (Biblioteca Hispánica de Filosofía del derecho), Santiago de Compostela 1968).

²⁹ La parte dell'*Ursprung* benjaminiano che era stata pubblicata sulla rivista «Neue Deutsche Beiträge», diretta da Hugo von Hofmannsthal (seconda serie, quaderno 3, agosto 1927, pp. 89-110) aveva subito la 'comprensibile' stroncatura di Panofsky, autore in quegli anni con Saxl della *Dürers Melancholia*, e tipo intellettuale assai distante da Benjamin. Cfr. W. BENJAMIN, *Lettera a Hugo von Hofmannsthal*, 8 febbraio 1928, in ID., *Lettere 1913-1940*, Torino 1978, p. 161.

In questa stessa direzione si muove il pensiero di Schmitt, la cui personalità di giurista è sempre riconoscibile, anche nelle trattazioni apparentemente più lontane dal «centro» tematico schmittiano: la storia e il destino dello *jus publicum Europaeum*. Alle analisi di Schmitt, delle quali si avverte il segno indelebile nelle pagine migliori di Schnur³⁰, occorre rifarsi per comprendere a fondo anche i *limiti* insiti nel pensiero decisionista. La decisione infatti, per riuscire ad essere veramente momento risolutivo delle situazioni 'estreme' e per poter quindi influire radicalmente sulla struttura del politico, deve scaturire da una dialettica profonda con le forze agenti nella società, senza di che essa viene rigettata e alla sua mancanza di effettività subentra nuovamente un conflitto cieco di potenze non guidate -: la guerra civile in nome di 'valori' idealisticamente fondati³¹.

Possiamo dire che il *Trauerspiel* barocco registra questa estrema difficoltà incontrata dalla decisione sovrana e rappresenta forse il momento cruciale del decisionismo: «Il principe, per il quale la risoluzione si basa su uno stato d'eccezione, mostra alla prima occasione che gli è quasi

³⁰ Non solo in *Individualismus und Absolutismus*, ma anche in *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, scritto apparso non a caso nella *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*, Berlin 1959. Cfr. tra l'altro R. SCHNUR, *Carl Schmitt und die deutsche Staatsrechtslehre*, in «Wort und Wahrheit», XIII, 1958.

³¹ Cfr. tutto il capitolo IV di *Individualismus und Absolutismus*, dal titolo *Der «manieristische Ordnungsversuch». Ordnung als einzige tragende Idee*. Circa i «limiti» insiti in una *waltende Entscheidung*, vanno ricordate le parole di Rodolfo II sul punto di rinunciare al regno, nel dramma di GRILLPARZER, *Bruderzwist in Habsburg*, atto IV: «Regni pure Mattia. Imparerà che [...] è difficile l'azione in quanto realtà che deve accordarsi con ogni realtà» (trad. it. di E. Pocar, Parma 1977).

impossibile prendere una decisione. Come la pittura dei manieristi non conosce minimamente la composizione pacatamente illuminata, i personaggi teatrali dell'epoca sono presentati sempre nelle luci crude delle loro mutevoli decisioni»³². È nei quadri del Greco che questa situazione allarmante si rende visibile³³.

La necessità di decidere si presenta insomma contestualmente alla 'paralisi' della decisione, determinata dal rischio della sua ineffettualità e dall'incertezza prodotta dalla critica scettica dei valori che la dovrebbero motivare³⁴.

Le analisi teologico-politiche tradizionali del concetto di decisione sono note³⁵. È impossibile non rilevare la loro notevole intelligenza (accompagnata sempre da un non meno intelligente mascheramento della realtà) nell'approfondire le

³² «Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmezustand ruht, erweist in der erstbesten Situation, daß ein Entschluß ihm fast unmöglich ist. So wie die Malerei der Manieristen Komposition in ruhiger Belichtung gar nicht kennt, so stehen die theatralischen Figuren der Epoche im grellen Scheine ihrer wechselnden Entschliebung» (W. BENJAMIN, *Ges. Schr.*, I, 1, pp. 250-251; trad. it. cit., p. 59).

³³ Sul «caos apparente» («*scheinbares Chaos*») e sulla «catastrofe spirituale del secondo Cinquecento» nel Greco, cfr. MAX DVORÁK, *Über Greco und den Manierismus*, in Id., *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, München 1928, p. 270.

³⁴ Su tale critica scettica, v. M. HORKHEIMER, *Montaigne und die Funktion der Skepsis* (1938), trad. it. cit., pp. 196-253.

³⁵ Cfr. ad es. J.B. METZ, *Entscheidung*, in *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Fries, Bd. I, München 1963; E. PRZYWARA S.J., *Humanitas. Der Mensch, gestern und morgen*, Nürnberg 1952 (spec. pp. 597 ss.); inoltre, su un diverso piano, Chr. Graf VON KROCKOW, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958.

vere ragioni dell'ingovernabilità degli uomini, a partire da quel ricchissimo paradigma storico-concettuale che è il Seicento barocco europeo. Il fatto è che - come si esprime Benjamin - gli uomini non sono determinati in ultima analisi da pensieri, bensì da «discontinui impulsi fisici»³⁶, che si rivelano fattori ineliminabili di dissidio e di lotta. Il conflitto dunque non potrà certamente mai essere rimosso, ma solo controllato e trasformato con gli strumenti tipicamente politici della volontà di decisione.

2. Il problema della soggettività politica tra individualismo e assolutismo.

Possiamo ritrovare in *Individualismus und Absolutismus* due filoni tematici fondamentali, cui anche i temi minori (ma non perciò meno rilevanti, se è vero, con Valéry, che «il n'y a point de détails dans l'exécution») fanno implicito riferimento.

Il primo filone è costituito dall'approfondimento teorico, che Schnur cura con particolare attenzione nel suo lavoro, dell'opposizione esistente tra le categorie giuridico-politiche dell'*assolutismo* e del *totalitarismo*. L'assolutismo si afferma infatti come esigenza tecnica e scelta necessitata da parte di quell'individualismo che intende evitare gli esiti perfettamente disperati del radicalismo anarchico (che resta sempre tuttavia l'altro sbocco possibile dell'individualismo). Hobbes a questo proposito pone in un quadro sistematico ben costruito embrioni di pensiero già largamente correnti nella cultura libertina e *politique* seicentesca. Come Schnur osserva

³⁶ «Denn nicht Gedanken, sondern schwankende physische Impulse bestimmen sie» (BENJAMIN, *Ges. Schr.*, I, 1, p. 251; trad. it. cit., p. 59).

segnalando il lavoro chiarificatore di Buchheim³⁷, nessuna «confusione concettuale» è più ammessa tra pensiero autoritario e pensiero totalitario, il primo prodotto necessitato (e profondamente ‘sofferto’ dalle élites intellettuali) della *soggettività* posta di fronte al pericolo del proprio annientamento nella guerra civile; il secondo istanza unanimizzante e priva di ogni considerazione per il pensiero che cresce *in interiore sphaera*³⁸.

«Un meccanismo non può infatti mai essere totalizzante. Esso è qualcosa di esteriore, cioè di utilizzabile per ottenere dai cittadini un’obbedienza esteriore, senza che con ciò venga mai toccata la loro interiorità, la coscienza»³⁹. Né Mersenne, né il cinismo libertino, né Cartesio - né, verosimilmente, Hobbes - possono dunque essere piegati ad interpretazioni minimamente allusive ad esiti «totalitari». Non Hobbes, anche se qui si aprirebbe la formidabile questione dell’interpretazione schmittiana del Leviatano, tendente a considerare «un’ammissione pericolosa» quella

³⁷ H. BUCHHEIM, *Totalitäre Herrschaft. Wesen und Merkmale*, München 1962 (cfr. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus*, cit., p. 24). Si consideri ciò che afferma esattamente G. OESTREICH, *Problemi di struttura dell’assolutismo europeo*, in AA.VV., *Lo Stato moderno*, I, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Bologna 1976², p. 175: «Non si può assolutamente parlare di un controllo totale della sfera pubblica e personale da parte dello Stato assoluto».

³⁸ La desolata piattezza di questa istanza è il vero *Feind* per il pensiero. «Il deserto cresce; guai a colui che cela in sé un deserto!». Enrico CASTELLI riprese in un suo saggio («Archivio di filosofia», 1962) questa frase nietzscheana stabilendo un inatteso parallelo Pascal-Nietzsche: l’«automa», la «macchina» che l’uomo costruisce contro la grande paura, può portare alla distruzione della sfera interiore. Ma il pensiero negativo che vi si oppone corre continuamente il rischio di ricadere in posizioni moralistiche.

³⁹ R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus*, p. 75.

dell'indifferenza rispetto alle convinzioni interiori dei cittadini manifestata dal sapere-potere statale⁴⁰. Come sostiene Franz Neumann, «laddove, come nella monarchia assoluta, il potere viene esercitato principalmente attraverso gli strumenti burocratici tradizionali di coercizione, il suo esercizio è regolato da norme astratte e prevedibili, anche se possono essere applicate in modo arbitrario. L'assolutismo quindi contiene già i principi istituzionali del liberalismo moderno; la dittatura totalitaria invece è l'assoluta negazione di questi principi in quanto i principali agenti repressivi non sono le corti e i corpi amministrativi, ma la polizia segreta e il partito»⁴¹.

Ma va riconosciuto tuttavia che che Neumann - nel riconsegnare, in questo contesto, con troppa facilità il fenomeno della dittatura al principio del totalitarismo⁴² - non contribuisce a chiarire ulteriormente la complessità concettuale implicita nell'interpretazione schmittiana. La «sospensione» provvisoria del diritto che prelude alla costituzione di un nuovo ordinamento - dittatura «sovrana», non «commissaria», - non si oppone infatti necessariamente allo sviluppo interiore della soggettività, solo ne delimita la portata *critica*, ovvero ne scongiura l'effetto di *crisi* sull'ordinamento istituzionale, eludendo con ciò i pericoli che una sua uscita allo scoperto necessariamente comporta⁴³.

⁴⁰ C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, cit., spec. pp. 50-60.

⁴¹ F. NEUMANN, *Note sulla teoria della dittatura*, in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Bologna 1973, p. 345.

⁴² Cfr. invece quanto osservato sopra, alla nota 4.

⁴³ Pericoli mostrati con efficacia da R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959 (trad. it. Bologna 1972).

Si apre qui una via traversa che conduce al secondo filone tematico fondamentale di *Individualismus und Absolutismus*, cui si è fatto cenno. Esso è costituito dal rapporto che Schnur rileva tra «sospensione» (dei valori, in seguito alla scempi relativistica; del diritto, in seguito alle modalità decisionistiche di uscita dalla guerra civile di religione) e «tentativo di un ordine manieristico» (*manieristischer Ordnungsversuch*). Come riuscire infatti a conciliare la sospensione soggettivistica dei valori con la necessità di un ordine istituzionale? Come fondare, in altre parole, un ordine politico *convenzionale* evitando il corto circuito «critica-crisi»? Schnur mostra come i teorici del manierismo politico - soprattutto i libertini francesi del Seicento - intuiscono già la reale portata di questo problema.

Nel punto in cui l'estremistico soggettivismo manierista scopre le *necessità di un ordine* (ma pur sempre di un ordine uscito dalla critica del tradizionale-tramandato) inizia a profilarsi la lenta *Bildung* che accompagna, dal lato dell'interiorità borghese, l'esistenza dello Stato moderno. Essa consiste essenzialmente in una versione secolarizzata della *rinuncia* (alla soddisfazione immediata dei bisogni - individuali e sociali), dell'*educazione* e della *civilizzazione* come repressione e incanalamento funzionale degli istinti vitali.

Questo problema, ben interno alla storia intellettuale del Seicento europeo, della ricerca della «forma interna» della coscienza borghese -: del suo funzionale modellamento contemporaneo all'emersione dell'enorme potenziale critico della morale (Koselleck), - aiuta a comprendere su quale fondamento reale avvenga il trapasso, che Schnur non si stanca di ricercare sulla strada di Hocke⁴⁴, dal mondo

⁴⁴ Cfr. particolarmente G.R. HOCKE, *Manierismus in der Literatur* (trad. it. cit., spec. il capitolo intitolato *Manierismo e*

manierista a quello barocco. Si può dire a questo proposito che là dove l'estremismo soggettivistico è ancora condannato alla ripetizione ossessiva e priva di innovazione del proprio comportamento, il manierismo politico non è ancora giunto alla sua fase più matura, che sarà segnata dal successivo «tentativo di un ordine manieristico», inteso come forma ideologica del trapasso alla Ragion di Stato barocca.

Hobbes è in questo senso il primo sistematizzatore di una teoria politica compiutamente barocca: in lui «la non disponibilità al *Wertobjektivismus* non potrebbe essere più integrale: la dispersione sensoriale infatti è espressione di una completa anarchia microcosmica che non ammette eccezioni né trova in sé correttivi. Il creduto come vero è invece incredibile, è illusione, inganno, superstizione o pazzia; quello che un nostro contemporaneo chiamerebbe “valore” è convenzionale e per di più condizionato allo scopo per cui è creduto tale. Nulla, quindi, è accettabile, se non risponde alla concreta utilità di chi l'accetta»⁴⁵. Il libro di Schnur termina là dove la problematica hobbesiana comincia ad addensarsi. Schnur ha il merito però di condurre il lettore esattamente sulla soglia di essa, lasciando intravedere l'importanza cruciale, in Hobbes, dell'opposizione «conformismo-anticonformismo» ai fini della fondazione del nuovo ordine mondano, questione che - è da ritenere - non potrebbe essere chiarita senza un'attenta analisi del rapporto Hobbes-Controriforma cattolica (Hobbes-Bellarmino?)⁴⁶.

barocco, pp. 174 ss.).

⁴⁵ G.M. CHIODI, *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, cit., p. 32.

⁴⁶ L'intero discorso si riallaccia poi al problema delle recezioni cinque-seicentesche dell'«anticonformismo» machiavellico ed alla sua critica. Cfr. le osservazioni di P.G. CAUCCI nel saggio introduttivo all'edizione italiana di P. DE RIBADENEYRA, *Il*

Già in Hocke esistono tuttavia discrete indicazioni per uno studio in questo senso: «Il fenomeno complessivo del “barocco” si colloca in una nuova aspirazione culturale e politica all’“ordine”, condizionato dalle conseguenze della Controriforma e dalle convenzioni della cultura aulica assolutistica, che si andava da poco consolidando, e della società dei tre stati [...]. Il manierismo puro, che continua a crescere rigoglioso accanto, nel e sotto il “barocco”, rimane sempre soggettivo, eterodosso, anticonformistico. Lo spirito barocco aspira, spesso con mezzi espressivi manieristici (Gesuiti), agli ordini oggettivi (Chiesa, filosofia, Stato, società), cioè alla loro rappresentazione»⁴⁷

«Soggettivismo manieristico» ed «elementi classici» commisti al concetto di ordine barocco⁴⁸ sono pertanto, al di là delle apparenze, riconducibili ad una medesima radice: l’individuo, dopo aver provato il piacere estremistico dell’intelletto libertino e manierista, non resiste alla permanenza nell’inquietudine e cerca quindi l’ordine, che potrà accettare questa volta soltanto in forma ipotetica e convenzionale, riservandosi di appartenere - nell’interiorità - «ad un altro mondo». Reciprocamente però, l’ordine dovrà risultare utilizzabile dalla «volontà di decisione» dell’élite politica, che assumerà sempre di più il carattere di «interprete» e di «filtro» delle esigenze dei dominati. Le stesse regole formalizzate dell’ordine - seppure usate secondo la propria logica, secondo il senso interno del «gioco» cui esse appartengono - andranno tuttavia costantemente piegate alla *vita* di chi le possiede, conoscendone il funzionamento.

principe cristiano, Siena 1978, pp. 5-32.

⁴⁷ G.R. HOCKE, *op. cit.*, pp. 175-176.

⁴⁸ Su questi ultimi cfr. E. TRUNZ, *Weltbild und Dichtung im deutschen Barock*, in *Aus der Welt der Barock*, Stuttgart 1957 (cit. da HOCKE, *op. cit.*, p. 177).

3. *L'allegoria della bilancia.*

Ecco dunque riemergere ancora una volta, tra i principi fondamentali del sapere-potere proprio della dottrina dello Stato barocco, l'elemento originario della «volontà di decisione». Ma questa teoria del potere è consapevolmente esente da ogni trionfalismo: i limiti della decisione, cui già sopra si è accennato, appaiono sotto ogni punto di vista insuperabili, né la *pax apparens*, quale immagine svuotata di ogni contenuto di valore e «modernamente» sradicata sul piano ontologico, riesce a sostituire appieno la funzione che un tempo era svolta dal mito teologico-politico della *pax vera*⁴⁹. Va dato atto che alcuni valori, anche se resi - dopo la scepsi libertino-nichilista - «indimostrabili», e depurati quindi da ogni «aura» tradizionale, continuano pur sempre a facilitare fortemente (il libertino direbbe: come altrettanti «miti» politici) il conseguimento dell'integrazione sociale. Il «compromesso» che si attua tra realistica Ragion di Stato barocca ed esigenza idealistico-classicista di un «estremo valore» prevede dunque certamente, su un piano metateorico, l'eliminazione del cognitivismo etico ingenuo, ma anche - sul piano pratico - la conservazione di una parte dell'etica dei valori come indispensabile funzione di governo e di controllo *in extremis* delle emozioni della massa dei dominati.

Se nel suo intimo il manierista politico sorride pertanto di ogni idea di Valore, che egli ha ampiamente superato, il suo

⁴⁹ Su questi temi, cfr. A. BIRAL, *La genesi dell'opposizione tra 'pubblico' e 'civile'*, in AA.VV., *Per una storia del moderno concetto di politica*, cit., pp. 22-23, in cui l'autore ricorda la sentenza di S. TOMMASO: «Sine gratia faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens» (*Summa theol.*, IIa IIæ, qu. 23, cit. 2).

sorriso è senza gioia, perché Behemoth può travolgere anche lui. Questo sembra tra l'altro il senso politico della *Melancholia* di cui parla Benjamin. L'allegoria della bilancia - lo storicismo agnostico eternamente indeciso, nella prassi, tra i due pesi dell'«umanesimo residuo» e del «completo nichilismo»⁵⁰ - testimonia la profondità del dilemma tra distacco disincantato dall'idealismo giusnaturalista e continua permanenza di una teologia politica. È facile vedere come tale dilemma possieda, nella fase critica della modernità in cui la nostra esperienza storica si situa (riconciliabile con tutta evidenza alla *Zwischenzeit* nietzscheano-heideggeriana), una sua estrema rilevanza vitale.

⁵⁰ Al di là di ogni abusato oggettivismo e di ogni processo *sans sujet*, il momento della decisione soggettiva torna ad emergere insopprimibile.

II. LA CREATURA BAROCCA

Stranamente seicentesca suona la conclusione del secondo *Faust*: «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis»¹, che racchiude in sé il problema del creaturale - il creaturale come problema.. Forse per l'attinenza con le tematiche fondamentali del grande *Trauerspiel* europeo, ma forse - più ancora - perché quella che potremmo chiamare una teoria del *Gleichnis* -: della metafora, del difficile legame o rinvio dalla creatura al creatore - costituisce una vera e propria chiave di comprensione del rapporto che l'uomo del Seicento ha con il problema metafisico.

In questo capitolo mi limiterò a svolgere qualche osservazione sulla rappresentazione barocca del mondo creaturale, e quindi su quelle che vorrei chiamare «tecniche dell'illusione costruttiva» (arte della dissimulazione, dell'oblio, della «piccola morte») elaborate dallo stesso intelletto seicentesco per «dar forma» alla spiritualità del proprio tempo, riempiendo, mediante artifici, il vuoto seguito alla dissoluzione post-scolastica del concetto tradizionale di «verità».

¹ GOETHE, *Faust II*, 12104-5. Nella traduzione italiana di F. Fortini: «Ogni cosa che passa è solo una figura». Cfr. le note introduttive di V. MATHIEU a *Neoplatonismo e religione*, «Archivio di filosofia», 1983 e quelle di F. RELLA, *Il silenzio e le parole*, Milano 1981, cap. II, per il rapporto *Vergänglichkeit*-psicoanalisi.

1. *Fenomenologia del Gleichnis.*

È stato detto: «barocco come mondo creaturale senza creatore». In effetti, rispetto al problema del legame che riferisce la creatura al creatore l'intelletto barocco procede in maniera ambigua, criticando perlopiù i presupposti dell'ontoteologia classica². La spiritualità ama esprimersi piuttosto come *mistica*³, rinuncia al potere della parola (nel senso che era già stato di Giovanni della Croce e di Teresa d'Avila), o

² Come la critica ha esattamente osservato, il frutto più alto e maturo della filosofia scolastica nell'età barocca era stato quello della costruzione di un'ontologia indipendente sia dalla teologia, sia dalla fisica aristotelica: «Nella scolastica dell'età barocca viene dissolta l'unificazione tra la scienza dell'essere e la scienza di Dio, che era il modo in cui il medioevo aveva assimilato la *Metafisica* di Aristotele. La scienza dell'essere viene costituita ad ontologia indipendente. La scienza di Dio viene abbandonata alla teologia sovranaturale. La teologia naturale o viene abbandonata, o viene sottoposta a tali e tante condizioni di ontologia generale, da rendere veramente difficili a conseguirsi i suoi risultati speculativi ed i suoi intenti apologetici» (P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze 1968). Si potrebbe aggiungere che, se è vero che nel moderno, a seguito della critica radicale dei fondamenti metafisici della filosofia tradizionale, «dall'universo si ritrae il senso, o non vi rimane che come mito o metafora» (L. LOMBARDI VALLAURI, *Filosofia, diritto e politica*, in «Testimonianze», 238-240, 1981), è nella riflessione del barocco che si ha, nel modo più evidente, una «trattazione metaforica» degli argomenti centrali dell'ontologia.

³ Cfr. per tutti H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, voll. IX, Paris 1923 ss.

come *metaforica*, via dell'immagine, parola per traslato sulla *Veritas* (non più però attraverso il *simbolo* cristiano medioevale, ma attraverso l'uso moderno dell'*allegoria*)⁴, sempre nella consapevolezza che la *Veritas* non tollera alcun discorso 'diretto' su di sé.

Va notato che questa attività metaforico-allegorica - esaltata da tutto il Seicento europeo e in particolare da chi, come Baltasar Gracián, radicalizza le forme espressive del secolo, - non esclude l'attenzione mistica, e pur ponendosi su un piano diverso rispetto ad essa, è in accordo con la scelta per il silenzio contemplativo⁵. Ciò che per entrambe risulta invece - come mostra la storiografia filosofica - perlopiù posto alle spalle è il sapere metafisico-fondamentale, il sistema filosofico che pretende di classificare con esattezza, *per relationem* e finalisticamente, ogni ente: l'onto-teologia nella sua versione aristotelico-tomista.

Quest'ultima - avendo perso sostanzialmente, già in seguito alle sistemazioni complessive medioevali, la seria tensione, portatrice di *thaumázein*, verso l'essere, - era diventata una rassicurante ontica descrittiva, disposta a riassumere il miracolo (quel miracolo che nel barocco torna a farsi pieno mistero) nei toni neutri di una casistica oggettiva. Più nessuna sorpresa da essa, e quindi il massimo dubbio su di

⁴ Se il simbolico indica «l'intima unità di idea e fenomeno, l'allegorico invece dà luogo volta per volta a tale unità significativa mediante l'indicazione di qualche altra cosa. Il simbolo è la coincidenza di sensibile e non sensibile, l'allegoria è il riferimento significativo del sensibile al non sensibile» (H.-G. GADAMER, *Symbol und Allegorie*, in *Umanesimo e simbolismo*, a cura di E. CASTELLI, Padova 1958, p. 30). Ma sul tema si consideri ancora W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, cit.

⁵ Cfr. particolarmente BRÉMOND, *op. cit.*, spec. vol. II: *L'invasion mystique (1580-1660)*, appendice, pp. 585-605.

essa, sulla sua capacità di contrapporre al momento di verità che è proprio dell'ateismo un vero risveglio metafisico.

La frase che definisce il mondo del Seicento, dominato dalle forme spirituali del barocco, quale mondo creaturale «senza creatore» va assunta pertanto come reazione alla completa descrivibilità del mondo creaturale, sostenuta dal sapere onto-teologico tradizionale. In ogni caso, deve essere intesa non già nel senso meramente ateistico di negazione consapevole (libertina? Ma i rapporti tra libertinismo e barocco andrebbero a loro volta indagati meglio) della divinità, bensì nel senso di uno 'svuotamento', constatato e sofferto, della presenza del divino nelle cose terrene. La *Veritas* divina esiste: quello che sfugge (e che forse non può esistere è il *legame conoscitivo* con essa, la dicibilità formale di questo legame. Tutto ciò fa sì che, esclusa - almeno in via dominante - la strada del totale distacco contemplativo dal mondo (ma si pensi alla complessità di questo problema nell'ambito speculativo del giansenismo!), all'uomo barocco, che non rinuncia facilmente al proprio radicamento nel profano, non resti altro che il *virtuosismo del caduco*, - scelta ontologicamente 'non seria' proprio perché 'virtuosistica', ma capace di nobilitarsi quando (e quanto più) il profano indica l'orlo dell'abisso che è in grado di annullarlo, rivelando della vita nel mondo la natura di 'gioco'. Questo virtuosismo, che è la veste barocca del *Gleichnis*, è ben visibile nei quadri di Velázquez e de La Tour. Cercherò di definirne meglio i contorni su un piano teoretico.

2. *Veste sensibile ed essenza intelligibile.*

È tipicamente neoplatonico lo schema che pone in relazione la *veste sensibile* del reale con la sua *essenza intelligibile*. Esso sembra esprimere la più completa

teorizzazione della superiorità della seconda sulla prima, e - contemporaneamente - l'inevitabilità, per il pensiero che va al fondo della cose, di considerare ogni forma o veste sensibile *sub specie intelligibili*.

In realtà occorre riconoscere invece, dietro i termini di questa formulazione neoplatonica, la presenza di un meccanismo teoretico più articolato, - un meccanismo del quale lo schema diadico sensibile/intelligibile appare solo il nucleo semplificato e l'allusione.

Porre la veste sensibile delle cose in connessione con qualcosa che 'sta oltre' non significa infatti togliere ad essa ogni valore, ma *salvare i fenomeni* trasponendoli in una sfera più pura. (Si pensi qui all'impostazione husserliana, e all'implicito platonismo che uno studioso del barocco come Benjamin rilevava in essa nella *Premessa gnoseologica* del suo libro sul *Trauerspiel*). I fenomeni sono 'salvati' perché riconosciuti nella loro irrinunciabile, ovvero non guaribile, profanità, che conferisce una relativa autonomia al loro apparire.

Per chiarire ciò è bene forse riportare il discorso anche al modo in cui questa tematica neoplatonica veniva storicamente recepita e svolta nei secoli XVI e XVII, nel corso dei quali - come è stato convincentemente argomentato⁶ - era ad essa riservata la massima attenzione critica.

In questo periodo si tende infatti a ridimensionare il potere esercitato dall'intelligibile: ora le zone del conoscere e

⁶ Cfr. per tutti R. KLEIN, *La forme et l'intelligible*, in *Umanesimo e simbolismo*, cit. (ora trad. it. in ID., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Torino 1975), specialmente per quanto riguarda il manierismo nell'arte italiana del XVI secolo. Ma le tesi di Klein sul neoplatonismo si possono estendere anche ad alcuni aspetti fondamentali del barocco, come cerco di mostrare.

dell'agire che, come l'etica e la politica, sono maggiormente legate all'aspetto sensibile dei fenomeni, al comportamento umano nella sua veste esteriore, si modellano definitivamente secondo uno statuto di (relativa) autonomia. Nel sottolineare, più che nel passato, il loro carattere di *arte* (nel senso di artificialità, o anche di artificiosità, di *artificio*), il barocco evidenzia l'elemento sensibile che le rende specifiche. L'impostazione ancora platonica interna al barocco (qui sta il punto che va evidenziato) *non svaluta* insomma la veste apparente del reale nel riconoscerla come mera illusorietà. La concepisce bensì come limitata e illusoria, ma nello stesso tempo attribuisce all'illusorio una funzione positiva e costruttiva, ne fa una tecnica e un'arte, tese a raccogliere e a far maturare i frutti 'creaturali' del sensibile-vitale.

Illusione dunque, perché consapevolezza della caducità-vanità della veste sensibile, ma costruttiva perché capace di 'salvare' provvisoriamente, quasi di trattenere, il caduco (*das Vergängliche*) dei fenomeni e l'intera area profana dell'apparire: la presenza e l'agire 'politico' dell'uomo, in una parola la sua vita in mezzo agli altri uomini.

La paradossalità di questa teoria seicentesca dell'illusione 'costruttiva' sta principalmente nel fatto che essa, pur situandosi all'interno della svalutazione nichilistica moderna delle tematiche ontologiche classiche, non rinuncia a cercare di costruire nella positività dell'illusione qualcosa che sia capace di surrogare, *par provision*, il fondamento riconosciuto inaccessibile.

3. *Il fondamento perduto, l'«illusione costruttiva» e Michelstaedter.*

Ma come configurare questi 'freni' che, secondo quanto intende la spiritualità barocca, dovrebbero alleviare la

disperazione per la caducità; e - prima ancora - come rendere intersoggettivamente evidente questa necessità dell'illusione costruttiva, tenuto conto che ogni discorso esplicito, ogni aperto interrogarsi su di essa, rischia di non poter essere compreso, per la costante 'strategia di occultamento' imposta nei suoi confronti nel pensiero occidentale? Sarà opportuno, in questo senso, mantenere sempre vivo il riferimento a quegli autori che - in modo diretto o indiretto, come autentiche eccezioni lungo l'arco di sviluppo della riflessione filosofico-morale, - hanno curato questo lato in ombra dello spirito europeo.

Penso innanzitutto a Baltasar Gracián e a Nietzsche, il rapporto tra i quali - *geistesgeschichtlich* mediatore Schopenhauer - è stato già felicemente posto in luce⁷, e a quelle altre considerazioni 'inattuali' sull'illusione volontaria - definita *rettorica* - svolte sotto il segno di Nietzsche da Michelstaedter, che proseguono, ad un livello altissimo di pensiero e trasponendole in un ben diverso stile di riflessione, l'attenzione per l'essenza caduca del mondo creaturale tipica del barocco. Ma procediamo con ordine.

Che per sopportare la vita nel mondo occorra un legame dicibile tra il profano e Dio: questo il motivo che rende 'necessaria' la teoria barocca dell'illusione. Ma è veramente

⁷ Da V. BOUILLIER, *Baltasar Gracián et Nietzsche*, in «Revue de littérature comparée», 1926, pp. 381-401. Cfr. anche E. MELE, *Gracián e il Nietzsche*, in «La Cultura», VII, 1927. Schopenhauer era stato il traduttore dell'*Oráculo manual* di Gracián, che Nietzsche aveva letto e apprezzato, rilevando in esso notevoli affinità con il proprio sentire: *Baltasar Gracián's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, aus dessen Werken gezogen von Don Vincencio Juan de Lastanosa und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer*, Leipzig 1861.

necessaria? In altre parole: occorre davvero, per sopravvivere, ridursi a surrogare la *Veritas* indicibile con una certezza fittizia. buona per l'*Allzumenschliches*, una *rettorica* che pretenda di sostituire la *persuasione* inatingibile⁸? Michelstaedter, che in tempi assai vicini in ogni senso a noi affronta con inumana lucidità queste tematiche, è nella sua risposta situato perfettamente agli antipodi della spiritualità barocca, di cui condivide tuttavia gli interrogativi.

Non ci deve essere illusione. Questa la risposta di Michelstaedter. Nulla deve mascherare, dissimulare, la realtà dello sradicamento. Lo sradicamento - l'indicibilità del legame e forse la sua stessa inesistenza - deve essere vissuto e sofferto fino in fondo. Deserto di ghiaccio senza possibilità di orpelli, - anche del minimo orpello, cui la richiesta di calore, speranza e consolazione, ovvero la debolezza dell'uomo, porterebbe disastrosamente⁹.

⁸ Cfr. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica* (1910), Milano 1982.

⁹ «Ma gli uomini si stancano su questa via, si sentono mancare nella solitudine: la voce del dolore è troppo forte. Essi non sanno più sopportarla con tutta la loro persona. Guardano dietro a sé, guardano intorno a sé, e chiedono una benda agli occhi, chiedono di essere per qualcuno, per qualche cosa [...]. Essi hanno bisogno per la loro *filopsychía* d'attribuir valore alle cose nell'atto stesso che le cercano, e nello stesso tempo bisogno di dir la loro vita non essere in queste, ma esser libera nella persuasione e fuori di quei bisogni» (MICHELSTAEDTER, *op. cit.*, pp. 93-94). «Come il bambino nell'oscurità grida per farsi un segno della propria persona, che nell'infinita paura si sente mancare; così gli uomini, che nella solitudine del loro animo vuoto si sentono mancare, s'affermano inadeguatamente fingendosi il segno della persona che non hanno, "il sapere" come già in loro mano. Non sentono più la voce delle cose che dicono loro "tu sei", e nell'oscurità non hanno il coraggio di permanere, ma cerca ognuno la mano del compagno e dice: "io

Anche la soluzione mistica - sostiene Michelstaedter - non promette stabilità né suggerisce 'illusioni'. Se infatti Isaia e l'Ecclesiaste si soffermano sulla vanità del mondo e sulla *attenzione (prosoché)* per il Dio indicibile¹⁰, è pur vero che l'attenzione non serve a costituire un legame stabile, una 'religione' che prometta la connessione tra piani irrimediabilmente distinti e separati. Essa è invece attimo miracoloso e tensione giunta allo spasimo.

Tutto questo quando invece il barocco - nell'assumere lo stesso problema - si nutre costruttivamente della tensione (che resta però sempre irrisolta) tra i due piani, 'crea discorsi' su di essa. Le allegorie controriformistiche conservano in ciò ancora molto del *simbolo* medioevale.

4. Innaturalità dell'esistenza.

L'arte barocca della dissimulazione naviga a mezza costa, rifiutando sia la chiarezza 'antica' dell'onto-teologia, sia quella propria della risposta smascheratrice di un Michelstaedter. Essa tuttavia elabora vasti saperi e vaste aree di consonanza e di complementarità con queste chiare risposte.

Nell'assumere, ad esempio, la morte come unico serio oggetto di speculazione, nel proliferare della trattatistica *de*

sono, tu sei, noi siamo"; ed insieme ripetono: "noi siamo, noi siamo, perché sappiamo, perché possiamo dirci le parole del sapere, della conoscenza libera e assoluta". Così si stordiscono l'un l'altro» (p. 99).

¹⁰ Sui libri di Isaia e dell'Ecclesiaste sono da vedere le splendide pagine del commento di G. CERONETTI, il cui tono esegetico, che sembra quello di una lunga 'conversazione con il barocco', rende il testo biblico particolarmente significativo per queste note.

arte bene moriendi, il barocco esalta la limitatezza e la vanità del mondo, la contingenza di ogni accadere e di ogni fare. Se *simulare* è esibire ciò che non è, costruire quindi un'etica sociale *sobre la rena* di un mondo di relazioni fittizie, *dissimulare* è nascondere ciò che è, ovvero la realtà per cui la vita dell'uomo è un percorso obbligato verso la morte, unico evento certo e significativo dietro il paravento della *naturalità* dell'esistenza.

Il cristianesimo è assunto così come esempio di una grandiosa illusione consolatrice e dispensatrice di speranza, di cui il situazionismo e la casistica controriformistica sono solo la veste espressiva colorata ed appariscente.

Volersi illudere sulla naturalità del vivere nel mondo è una necessità per la sopravvivenza comune. Già nella crisi etica radicale del Seicento, nel Gracián 'cattolico' che però «non ama *spontaneamente* l'uomo» è chiaro infatti che chi intende smascherare fino in fondo la non-naturalità del vivere dell'uomo, l'inimicizia spaventosa della natura, o peggio la sua letale indifferenza¹¹, presto o tardi paga duramente il proprio vizio gnostico: destinato ad aggirarsi tra le cose divenute *soltanto per lui* inanimate, mentre la vita fa il vuoto tutt'attorno, il suo destino è l'isolamento totale. È questo il destino di Nietzsche quale appare nei bellissimi versi di Saba¹².

¹¹ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, in ID., *Opere*, a cura di G Colli e M. Montinari, vol. VI, t. II, Milano 1976, p. 13.

¹² «Intorno a una grandezza solitaria / Non volano gli uccelli, né quei vaghi / Gli fanno accanto il nido. Altro non odi / Che il silenzio, non vedi altro che l'aria» (*Nietzsche*, 1948). - Ma è vero che chi smaschera il nulla ontologico su cui si fonda l'etica della convivenza comune in realtà *non vuole* sopravvivere. Lo smascheramento della realtà del male in autori del barocco che - come Gracián - si avvicinano al Nietzsche dei *Frammenti postumi*,

Tale senso di isolamento si rispecchia nella sofferenza, tipica del barocco, dovuta al distacco dell'esistenza storica da ogni ambito ancora 'naturale'. Ma è pur vero che l'isolamento è anche necessario, poiché l'uomo - come lo spirito radicale del Seicento sa (e la perfetta consapevolezza di un Hobbes è solo la punta emergente di un vasto iceberg) - è nella sua parte di natura 'bruto bestiale'; in lui domina la ferocia e la volontà di sopraffazione per autoconservarsi. (E questo stadio non è un relitto affiorante dalla preistoria della specie: esso al contrario si è appropriato di quelle stratificazioni della cultura che erano state ritenute inizialmente l'antidoto efficace). Ancora una volta, con Hobbes, cultura e cristianesimo sono visti però alla fine come l'espressione vincente della legge naturale (*lex naturalis*, *natural law*) contro la libertà arbitraria e la ferocia naturale (*jus naturale*, *natural right*).

E in effetti di religione civile e di *Bildung* vi è necessità per l'esistenza collettiva: l'etica sociale seicentesca è concorde nel ritenere che se Dio non ci fosse, bisognerebbe inventarlo. Dio-esigenza, Dio-bisogno. Ma tutto questo è davvero - come si potrebbe pensare - solo ipocrisia della fede pubblica, della *confession* contro la *faith*, in termini hobbesiani? O ciò non indica invece qualcosa di più profondo: la possibilità per l'uomo di avere a che fare con la sola *confession* (ovvero con la verità artificiale, *costruita su misura* per l'uomo) di fronte all'impossibilità della fede, che nella sua purezza è luce fredda, inabitabile dall'uomo¹³?

fa sì che non si riesca a comprendere, tra l'altro, quanto uno studioso come J.A. Maravall sostiene circa il preteso antropocentrismo di questi autori: cfr. J.A. MARAVALL, *Antropología y política en el pensamiento de Gracián*, in *Estudios de historia del pensamiento español*, vol. III: *Siglo XVII*, Madrid 1976, p. 215.

¹³ Cfr. in questo senso E. SEVERINO, *L'impossibilità della fede*, in *Id.*, *Gli abitanti del tempo*, Roma 1978, pp. 145 ss.

La *confession* può essere forse soltanto un frutto 'necessitato' dell'ipocrisia, ai fini della realizzazione di un'etica sociale, ma allora - non diversamente - anche tutti gli altri enunciati fondamentali del sapere primo, gli assiomi della conoscenza scientifica, dovranno essere riconosciuti non già *veri*, ma solo *voluti come veri* dall'uomo per autorassicurarsi sulla naturalità e sulla comprensibilità ultima del proprio vivere.

5. La «filosofia dell'oblio».

La salvezza è dunque tutta nell'artificio: nel *dimenticare* l'infondatezza e la non-naturalità dei fenomeni che formano la vita dell'uomo. Di qui l'operazione (proprio nel senso in cui si parla di 'operazione chirurgica') tipicamente barocca - ed esaltata infatti da quel versante di ombra, interno al cristianesimo controriformista, che è il sapere 'mondano' dei gesuiti, - del «procurato oblio» e della «piccola morte».

Questi sottili procedimenti di trasformazione interiore si ricollegano al grande mutamento che avviene sul piano epistemologico, al principio del Seicento, con il *fenomenismo*.

L'epistemologia fenomenistica dissolve ogni concezione realistica della sostanza e introduce prepotentemente il soggettivismo - il carico arbitrario delle percezioni slegate - in ogni risvolto dell'attività conoscitiva. Sulla verità del Dio garante dell'oggettività della conoscenza finiva così per prevalere quella vecchia allucinazione di Cartesio (appartenente al lato barocco della sua anima) che lo faceva dubitare se gli uomini che passavano sotto la sua finestra fossero davvero *res cogitantes* o non invece «uomini di

vetro», manichini e macchine sotto l'apparenza umana dei vestimenti e dei mantelli¹⁴.

Chi è interessato alle origini della corrente fenomenistica in epistemologia non può non essere colpito dalle sorprendenti affinità rilevabili, sotto il segno del barocco, tra il puro teoreta Cartesio e il Gracián virtuoso dell'immaginazione leggendo ricostruzioni storiografiche come questa: «Le percezioni dei fenomeni naturali e dei comportamenti degli altri uomini divennero luoghi nei quali ciascuno costituiva un mondo privato e differente da quello di tutti gli altri. Ognuno ebbe non un universo, ma dati di senso, atomi percettivi, privati e inaccessibili per ciascun altro dal momento che nessuno poteva vivere l'esperienza percettiva altrui [...]. Ci si cominciò a domandare se esistevano le *menti altrui*, di quali fondamenti e ragioni probative si disponeva per accordare sentimenti, sensazioni, in breve un mondo interiore, a ciascun altro uomo. Le scuole filosofiche del fenomenismo, dal secolo XVII fino ad oggi, hanno posti i problemi della percezione del mondo esterno in termini di dati di senso, *sense-data*, *Erlebnisse*, privati, inaccessibili, della conoscenza delle "menti altrui" sul fondamento di una scena di differenze che,

¹⁴ «[...] Quasi concluderei che si conosce la cera per mezzo della visione degli occhi, e non per la sola ispezione dello spirito, se per caso non guardassi da una finestra degli uomini che passano nella strada, alla vista dei quali non manco di dire che vedo degli uomini, proprio come dico di vedere della cera. E, tuttavia, che vedo io da questa finestra, se non dei cappelli e dei mantelli, che potrebbero coprir degli spettri o degli uomini finti, mossi solo per mezzo di molle? Ma io giudico che sono veri uomini [...]» (R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, in *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, vol. VII, Paris 1904, p. 32; trad. it., *Opere*, a cura di E. Garin, Bari 1967, vol. I, p. 212).

prima che nella filosofia, era entrata nell'immaginazione sociale e nella forma di vita degli uomini»¹⁵.

Ebbene, il barocco - che dopo il disordine manieristico cinquecentesco ricerca nuovamente una forma di ordine e, a suo modo, di 'classicità' - propone non già di negare, ma solo di *dimenticare* la realtà di questa enorme incertezza, di questa 'simulazione del vero' che mina alla base il valore e la fondatezza metafisica della vita dell'uomo.

Con Klossowski: se l'oblio non nascondesse all'uomo il carattere simulatorio di tutte le azioni, avrebbe questi la forza di continuare a vivere¹⁶? Ma Klossowski eccede poi nel sostenere - secondo le sue tesi note - il carattere risolutamente antimetafisico (e negatore di ogni dualismo) proprio di questa posizione problematica barocca, affermando che «anche se l'oblio fornisce all'uomo l'illusione di vivere e di compiere in modo originale ed autentico ciò che invece *simulacro*, copia di una copia, ogni dualismo della rappresentazione è qui soppresso; ma non perché si presenti e si mostri alcunché di originario, bensì al contrario perché l'immagine rimanda vertiginosamente ad un'altra immagine, senza che si riesca mai a ritrovare un prototipo. Il concetto di copia è abolito perché non esiste il modello»¹⁷. La 'filosofia dell'oblio' sostenendo che *non si deve ricordare*, e che comunque quello

¹⁵ A. GARGANI, *Scienza e forme di vita*, in «Nuova corrente», 72-73, 1977, pp. 112-113. Cfr., dello stesso autore, *Il sapere senza fondamenti*, Torino 1975.

¹⁶ P. KLOSSOWSKI, *Un si funeste désir*, Paris 1963, p. 22 e ss. In questo stesso senso, cfr. l'aforisma 262 dell'*Oráculo manual*: «Saber olvidar».

¹⁷ M. PERNIOLA, *Fenomeno e simulacro*, in Id., *La società dei simulacri*, Bologna 1980, p. 68, riassume così il pensiero di Klossowski con riferimento specifico al *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris 1969.

che i neoplatonici ritengono essere il ricordo è ontologicamente falso, sembrerebbe pertanto - nell'interpretazione di Klossowski - il perfetto opposto di quella dell'anamnesi.

6. *La «piccola morte» e il nichilismo.*

Ma come riuscire a dimenticare il carattere simulatorio e di finzione proprio del vivere nel mondo, una volta raggiunta questa consapevolezza nichilistica? Come conciliare un progetto di vita con l'assunzione della sua infondatezza e vanità?

Mediante una riserva mentale. Nella riserva mentale che assume la vanità ultima di ogni operare mondano e di ogni desiderio vitalistico di autoaffermazione consiste infatti la «piccola morte» barocca, che non è già una pura e semplice indicazione per l'ascetismo ma, al contrario, una spinta a vivere con egual determinazione, dopo aver scontato *in interiore homine* la vanità dell'accadere.

Paradossalmente, le azioni compiute da chi vive nella vita naturale e quelle compiute da chi vive nella piccola morte sono, nella loro apparenza esteriore, le stesse. È solo la *trasfigurazione interna* che, nel secondo caso, ne fa mutare profondamente il valore. Rilke è il poeta più vicino a noi capace di assumere in tutta la sua serietà questo difficile atteggiamento¹⁸. Trasfigurare il mondo è l'unico modo di introdurvi un senso, poiché il senso non preesisteva. Il senso è il 'non-naturale' per eccellenza.

¹⁸ Pagine interessanti su questo punto in F. JESI, *Rilke*, Firenze 1971; cfr. anche V. MATHIEU, *Dio nel «Libro d'ore» di R.M. Rilke*, Firenze 1968.

I fatti accadono, il tempo trascorre. Si può ancora 'progettare' quando l'ombra della caducità ha oscurato definitivamente ogni *Prinzip-Hoffnung*? Quando, dato il valore solo contingente dei fatti, da essi 'non ci si attende più nulla'? La risposta eticamente più significativa contenuta nel controverso nichilismo barocco è proprio questa: 'immobilizzare' le cose nell'attimo del loro declinare (cfr. Gracián, *Oráculo manual*, af. 39), sfruttare la superiorità data dalla consapevolezza dell'illusorio. In realtà, sembra che si possa seriamente progettare solo quando si è 'lucidamente disperati'⁵¹⁹.

Come non cogliere in ciò una certa affinità con quella che è l'analisi heideggeriana del concetto di 'progetto' (*Entwurf*)? Secondo quanto essa intende, il nichilismo imporrebbe di continuare a progettare nel quadro della 'morte di Dio', e - aggiungerei, oltre Heidegger, - in quello della 'morte dell'esperienza'²⁰. Un simile mondo costituirebbe l'esatto inverso di quello - descritto da Max Weber in *Wissenschaft als Beruf* - in cui viveva il vecchio contadino biblico che, giunto alla fine della giornata (e della vita) poteva dirsi sazio di essa. La morte di Dio invece, dissolvendo l'originarietà di ogni accadere, riducendo l'esperienza a mera ripetizione, ha sostituito alla sazietà la stanchezza.

Si tratta forse di una condizione non oltrepassabile (e dobbiamo forse davvero rassegnarci a vedere il gesto nobile con cui Zarathustra 'mandava in pensione' il vecchio *pontifex*

⁵¹⁹ Numerosi i passi in questo senso dell'*Oráculo manual* di Gracián. Come nota Perniola, si tratta di «trasformare l'umanità stessa in una simulazione, pronta a giocare qualsiasi gioco, a recitare qualsiasi parte, ad essere felice e a vincere qualsiasi cosa succeda» (M. PERNIOLA, *op. cit.*, p. 65).

²⁰ Insiste felicemente su questo punto G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Saggio sulla distruzione dell'esperienza*, Torino 1978.

consumato in mille modi e mille ripetizioni farsesche dal nichilismo di massa). Ma è allora alla luce di questa condizione che le teorie barocche della dissimulazione tornano a farsi particolarmente significative, imponendo di nuovo all'attenzione del pensiero la sapienza sottile della «piccola morte» e delle altre tecniche seicentesche dell'illusione trasformatrice. Queste hanno l'effetto di mostrare con evidenza sempre maggiore l'aspetto grottesco della moltitudine di coloro che, falsamente integri, si credono *solo* vivi, e solo abitanti naturali di qui.

EMANUELE CASTRUCCI

PARTE SECONDA

**IL TEOLOGICO E IL POLITICO:
WALTER BENJAMIN E CARL SCHMITT**

LA FORMA E LA DECISIONE

EMANUELE CASTRUCCI

I. DIRITTO COME MITO. SUL GIOVANE BENJAMIN

1. *La concezione 'liberale' del linguaggio e dell'interazione.*

«...die eigentliche Sphäre der Verständigung,
die Sprache».

(W. BENJAMIN, Zur Kritik der Gewalt)

Vi è un'impressione di fondo che può sorgere, con ogni probabilità, dalla rilettura degli scritti di filosofia della storia di Walter Benjamin⁵²: essa riguarda la combattuta centralità dell'elemento mitico nell'immanenza storica, e - più ancora -

⁵² Prescindendo per il momento dalle *Tesi di filosofia della storia* (1940), l'attenzione va concentrata sul saggio *Per la critica della violenza*, trad. it. in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino 1976. La prima edizione italiana (1962) seguiva di sette anni l'edizione tedesca delle *Schriften*, a cura di T.W. Adorno, Frankfurt a.M., in due volumi. L'opera completa di Benjamin è contenuta nelle *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1972 ss. - *Zur Kritik der Gewalt* era apparso per la prima volta nell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» weberiano, 47 (1920-21). Sulla filosofia di Benjamin vanno considerati, tra gli altri, i contributi di R. TIEDEMANN, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt a.M. 1965; AA.VV., *Zur Aktualität Walter Benjamins*, ivi 1972; AA.VV., *Über Walter Benjamin*, Beiträge von T.W. Adorno, E. Bloch, M. Rychner, G. Scholem, J. Selz, H.H. Holz, E. Fischer, ivi 1968; nonché le brevi pagine di Max BENSE, *Die Philosophie. (Zwischen den beiden Kriegen)*, ivi 1951, spec. pp. 250-255.

il particolare uso teologico-politico che del mito viene fatto nella storia.

È possibile rilevare a questo proposito come l'interesse, in ultima analisi razionalistico⁵³, manifestatosi nella cultura tedesca dell'immediato primo dopoguerra per gli aspetti «mitici» di teoria del potere (*Macht*) conduca spesso ad una prospettiva che privilegia i caratteri di *Gewalt*, dando luogo ad un tipo di approccio al problema «potere» che, sul piano delle dottrine politiche, non si esiterebbe a definire «antiliberal». Alla base di tale approccio, che risulta condiviso negli anni di Weimar da posizioni teoriche peraltro tra loro non apparentabili (basti pensare, da una parte, al filone utopistico in cui si muovono Bloch o Benjamin e, dall'altra, alla metafisica *lato sensu* reazionaria sottesa alla teoria politica di un Carl Schmitt), credo possa essere ravvisata la consapevolezza e la critica di una vecchia deformazione liberale: quella secondo cui il linguaggio è in grado di *parlare di tutto*. Il linguaggio neutralizzerebbe cioè *in toto* lo spazio della violenza, della trasgressione, della possibilità dell'«assolutamente altro / assolutamente ostile», usando funzionalmente le proprie categorie pratiche: lo scambio, la conversazione informativa, la discussione non violenta. L'essenza del «non dicibile perché non ricomponibile» verrebbe cancellata già in quanto possibilità: di tutto si potrebbe «dire» e, dicendo, tutto si potrebbe mediare. La

⁵³ Nelle varie sfumature che questo termine - di per sé polivalente - può avere: e che non si esauriscono certo nell'ambito, pur centrale nel primo novecento tedesco, delle correnti neokantiane, contro cui anzi si innesta una fondamentale polemica antiformalista (ma non perciò antirazionalista!). Cfr. oltre, parte III: *Forma come «Rechtsidee». Il pensiero giuridico di Erich Kaufmann*, per uno svolgimento più specifico, interno all'ambito della scienza giuridica.

descrivibilità dell'essenza del totalmente altro ridurrebbe - mediante il linguaggio - la natura catastrofica della violenza a gioco-convenzione, *fair play* illimitato ed onnipotente.

L'oggetto di polemica del giovane Benjamin presenta, almeno sotto questo profilo, diverse analogie con quello che è proprio di Carl Schmitt: la volontà di liberazione del primo è il *Dezisionismus* corrispondente e opposto alla volontà di razionalizzare la coazione che è del secondo. Occorre dunque sottolineare che la divergenza nelle intenzioni soggettive espresse da questi filoni culturali di comune ascendenza weimariana, già definiti molto approssimativamente «antiliberali», si accompagna ad una convergenza oggettiva nell'identificazione del problema, ad una viva attenzione - che percorre il senso *razionalistico* le nervature interne dell'argomentazione filosofico-politica - per il significato ultimo dell'ambiguo fenomeno 'irrazionale' del mito⁵⁴. Ai nostri fini si dovrà, in questo senso, tenere sin da principio ben fermo come il pensiero del giovane Benjamin non vada assolutamente scisso dal contesto spirituale e ideologico - in verità assai mutevole - proprio dell'ambiente weimariano degli anni venti. Ambiente che riconosce al proprio interno,

⁵⁴ Si verifica un meccanismo ricorrente nelle formulazioni di quella teoria politica del primo novecento, fondata sulla critica alla concezione liberale dello Stato di diritto: si teorizza cioè la produttività in senso *razionalistico* (*Rationalisierung*) di un elemento *irrazionale* introdotto in un sistema i cui elementi (norme) sono a loro volta supposti tutti razionali. In altre parole, ed attraverso un esempio: l'attuazione del diritto (*Rechtsverwirklichung*) in un ordinamento normativo-razionale dato può essere assicurata in alcuni casi solo mediante un'introduzione *funzionale* di un elemento eterogeneo al sistema: mitico appunto, o «carismatico»: comunque extranormativo. E qui la critica di Weber si congiunge a quella di Carl Schmitt.

quale nucleo problematico mai del tutto risolto concettualmente, il permanere nella struttura del 'politico' dell'ultimo riflesso di una *theologia politica perennis*⁵⁵.

2. «Per la critica della violenza».

Per la critica della violenza - saggio già nel titolo riecheggiante la tematica soreliana⁵⁶ - è forse tra le opere giovanili di Benjamin quella che, sia per l'oggetto suo proprio, sia per il particolare stile della trattazione⁵⁷,

⁵⁵ L'uso in senso «mitico» della teologia è proprio ciò contro cui combatte Walter Benjamin. Come per Enrico Castelli, «que toute théologie à caractère eschatologique doive assumer la forme d'une théologie politique, c'est ce qui a été soutenu avec des arguments non négligeables; mais que cette théologie [...] soit quelque chose d'autre que le césarisme, est difficile à démontrer» (E. CASTELLI, introduzione al Colloquio internazionale su *L'Herméneutique de la Sécularisation*, Roma 1976, p. 4). Sul problema, invece, dei complessi rapporti intercorrenti tra teologia e rivoluzione e, contemporaneamente, sull'effettualità storica in senso rivoluzionario di un nucleo di pensiero mitico-utopico, cfr. E. BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Berlin 1921.

⁵⁶ Le *Réflexions sur la violence* giungevano nei primi anni venti, nei quali si situa appunto *Per la critica della violenza*, alla quinta (1921) e alla sesta (1923) edizione, e potevano essere annoverate tra i testi politici più noti e dibattuti del periodo. Sugli *erste Nachkriegsjahre* sino al '23, come pure sul 'periodo svizzero' benjaminiano (1918-19), cfr. i ricordi di G. SCHOLEM, *Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M. 1975, pp. 69 ss., 111 ss.

⁵⁷ Stile del tutto eccezionale per Benjamin, come fa notare acutamente R. SOLMI nella sua introduzione all'edizione italiana di *Angelus Novus*. Infatti mentre in Benjamin «oggetto della trattazione saggistica non è mai, di regola, direttamente un determinato "aspetto" della realtà (come accade nella letteratura di

percepisce in modo più immediato quell'atmosfera politica tedesca attratta dal mito della «rivoluzione redentrice». Gli avvenimenti politici del periodo sono, in altre parole, tutti impliciti al discorso che nel saggio viene svolto. E ciò anche se l'autore mantiene la propria analisi ad un livello inoltrato di astrazione, mirando più ad approfondire speculativamente le connessioni filosofiche esistenti tra i concetti presi in esame, che non a descrivere storicamente la novità dei fatti politico-costituzionali su cui, pure, il discorso critico si regge⁵⁸. Così è significativo che il saggio si apra su un concetto ancora del tutto destoricizzato di violenza - intesa come *mezzo* diretto a fini giusti o ingiusti e nei suoi rapporti con le sfere del diritto

ispirazione fenomenologica)», nel saggio su diritto e violenza invece, così come in alcuni altri testi del periodo giovanile, l'autore formula le proprie tesi filosofiche al di fuori di una precisa occasione ermeneutica, sembrando quasi tralasciare per un momento la propria preoccupazione caratteristica, cioè che «le affermazioni sulla vita [siano] sempre mediate dall'analisi e dall'interpretazione di un determinato “paesaggio culturale”» (pp. IX-X).

⁵⁸ Il che non era d'altra parte nelle intenzioni dell'autore, considerate anche le dimensioni del saggio. LUKÁCS, in uno scritto del 1920: *Legalità e illegalità* (in *Storia e coscienza di classe*), proponeva una ben diversa impostazione ideologica, nel sostenere la necessità di ricorrere ad un'analisi dei «moventi» che presiedono ad un comportamento legale o illegale, e nell'inserire l'indagine su questa problematica nel campo più vasto dell'analisi di «ogni questione attinente alle forme dell'agire» (*op. cit.*, p. 317). Ma tra i due saggi, quello lukacsiano e quello benjaminiano, nonostante la tematica a prima vista vicina (violenza, legalità, illegalità), vi è ben poco in comune. (Friedrich PODSZUS ritiene che la lettura, avvenuta in ogni caso non prima del 1924, di *Geschichte und Klassenbewusstsein* fu determinante per l'avvicinamento di Benjamin al marxismo).

e della giustizia⁵⁹. Benjamin introduce, in altre parole, solo in margine gli elementi storiograficamente più pregnanti, alla luce dei quali il discorso potrebbe essere ben altrimenti ravvivato (così, ad es., il diritto di sciopero, l'evoluzione/involuzione del potere rappresentativo, lo Stato, ecc.). Questi appaiono infatti, quando si presentano nella trattazione, quasi dematerializzati, e comunque assunti a conferma di tesi già decise in sede metafisica. Insomma: già nell'impostazione di partenza è chiaro come l'attenzione per il fine soteriologico sia nel giovane Benjamin destinata ad intrecciarsi con l'interesse per l'aspetto storico-concreto dei concetti politici presi in esame, prevalendo frequentemente su quest'ultimo. Ma tralasciando per ora ogni ulteriore annotazione critica di portata più generale, è essenziale seguire i tratti salienti del discorso svolto in questo 'minore' benjaminiano.

Il problema di Benjamin è inizialmente un problema di fondazione teoretica della propria critica, che Benjamin imposta situando anzitutto concettualmente la violenza nel rapporto mezzo-fine, definito come «rapporto fondamentale e più elementare di ogni ordinamento giuridico» (p. 5). La ricerca del criterio decisivo per la critica della violenza parte così dall'osservazione secondo cui quest'ultima appartiene solo al regno dei mezzi, e non a quello dei fini. E qui il diritto naturale, che si interroga sul fatto se la violenza sia mezzo teso a fini giusti o ingiusti, tradisce già per Benjamin la sua insufficienza critica, in quanto esso non vece alcun problema nell'uso - ritenuto appunto 'fisiologicamente' naturale («*Nach seiner Anschauung, [...] ist Gewalt ein Naturprodukt, gleichsam ein Rohstoff...*»: p. 6) - di mezzi violenti purché diretti a fini giusti (si pensi, oltre che all'esempio

⁵⁹ *Per la critica della violenza*, cit., spec. pp. 5-7.

benjaminiano del Terrore nella Rivoluzione francese, alle teorie dei monarcomachi sul tirannicidio nella fase storica della prima modernità), ed evita forzatamente una critica della violenza secondo il concetto stesso, in senso 'essenziale', - una critica che si eserciti cioè *al solo livello dei mezzi*, trascurando in quanto 'inessenziale' la questione della giustezza dei fini cui questi mezzi sono rivolti.

Ma, così come il diritto naturale, neppure (tantomeno) il diritto positivo riesce a fissare una solida prospettiva critica, caratterizzato com'è dalla sua attenzione per il potere «storicamente divenuto» (*historische Gewordenheit*: p. 6), ovvero per la fonte storica di legittimazione (lo Stato) assunta come criterio esclusivo di valutazione della violenza. «Come il diritto naturale può giudicare ogni diritto esistente solo nella critica dei suoi fini, così il diritto positivo può giudicare ogni diritto diveniente solo nella critica dei suoi mezzi». In ogni caso, per Benjamin, «le due scuole si incontrano nel comune dogma fondamentale: fini giusti possono essere raggiunti con mezzi legittimi, mezzi legittimi possono essere impiegati a fini giusti. il diritto naturale tende a “giustificare” (*rechtfertigen*) i mezzi con la giustizia dei fini, il diritto positivo a “garantire” (*garantieren*) la giustizia dei fini con la legittimità dei mezzi» (*ibid.*). Stando dunque le cose nei termini fin qui osservati, cioè di una contemporanea separazione-integrazione tra *rechtfertigen-Gerechtigkeit* e *garantieren-Rechtmäßigkeit*, allora per Benjamin non si potrebbe uscire dall'*impasse* in cui finisce inevitabilmente per cadere la ricerca di un criterio fondamentale per la critica della violenza se non a patto di abbandonare il campo vero e proprio della filosofia del diritto - positivo o naturale poco

importa -, e di penetrare nei confini, per la verità ancora poco definiti, di una filosofia della storia (p. 7)⁶⁰

Il discorso sulla violenza si fa più approfondito solo quando viene posto in luce il problema dei rapporti intercorrenti tra potere statale di legittimazione della forza (cfr. Max Weber) da una parte, e soggettività giuridicamente considerata, dall'altra. L'analisi dei limiti "giuridicamente" posti all'esercizio individuale della violenza (violenza «che il diritto attuale cerca di togliere al singolo in tutti i campi della prassi»: p. 9), conduce Benjamin ad osservare come la forza, «quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente, rappresenti [...] una minaccia non a causa dei fini che essa persegue, ma della sua semplice esistenza al di fuori del diritto (*durch ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts*) (*ibid.*).

Dove i dati salienti sono: (a) l'affermazione del carattere già in sé delegittimante insito nell'interesse individuale potenzialmente violento⁶¹; (b) la conseguente necessità per

⁶⁰ «Für diese Kritik gilt es dann den Standpunkt außerhalb der positiven Rechtsphilosophie, aber auch außerhalb des Naturrechts zu finden. Inwiefern allein die geschichtsphilosophische Rechtsbetrachtung ihn abgeben kann, wird sich herausstellen». Benjamin cerca conferire un carattere meno impreciso a quest'esigenza allorché introduce, subito dopo, come «criterio ipotetico di suddivisione dei vari tipi di autorità» quello della «presenza o [della] mancanza di un riconoscimento storico universale (*allgemeine historische Anerkennung*)» per i fini propri di un determinato potere giuridico: sarà in base alla presenza o alla mancanza di questo riconoscimento che i fini verranno considerati rispettivamente «giuridici» o «naturali» (*Rechtsw Zwecke, Naturzwecke*) (p. 8).

⁶¹ Si mostra qui evidente il parallelo con Sorel, in cui si trovano gli sviluppi più noti - e spesso più abusati, nel periodo - di questo concetto di violenza come potenzialità immediatamente

l'ordinamento giuridico di saper dosare - alternando opportunamente limiti ed espansioni, repressione e riconoscimento - gli ambiti dei diritti soggettivi, intesi questi ultimi come altrettante trasposizioni nella sfera rassicurante del 'giuridico' dei c.d. *fini naturali* (*Naturzwecke*), degli interessi e dei bisogni - altrimenti determinabili solo negativamente come entità conflittuali - dell'individuo. La giuridicizzazione contiene cioè in sé una radicale neutralizzazione della dell'esteriorità violenta insita nel 'fine naturale', che a tale giuridicizzazione resiste: «si può formulare come principio universale della presente legislazione europea che tutti i fini naturali di persone singole entrano necessariamente in collisione con fini giuridici quando vengono perseguiti con violenza più o meno grande» (p. 8).

Pertanto il significativo rovescio del riconoscimento giuridico dei 'fini naturali' risiede nella regolazione della violenza, cioè del modo, che è proprio del diritto e dello Stato, di considerare «la violenza nelle mani di una persona singola come un rischio o una minaccia di scalzare l'ordinamento giuridico» (*ibid.*). (Concetti non molto diversi presupponeva Sorel in un capitolo delle *Réflexions* intitolato «Lotta di classe violenza»: vale qui osservare una volta per tutte come il saggio di Benjamin riprenda di questo libro in diverse occasioni la tematica, ma trasponendola in un più approfondito ambito speculativo, depurandola sempre degli intenti polemici soreliani più immediati ed appariscenti, testimoniando altresì con maggiore efficacia e capacità di suggestione la radicalità della crisi filosofico-politica europea).

delegittimante.

3. Benjamin e Horkheimer.

Va dunque riconosciuto che ancora molto Sorel vi è dietro alle notazioni sulla violenza nello sciopero - meglio: sullo sciopero come forma di azione violenta - che percorrono il saggio giovanile di Benjamin. Qui si tratta infatti ancora di distinguere, sulle orme dell'anarchismo delle *Réflexions*, tra forme di sciopero «generale politico» e forme di sciopero «generale proletario», che Benjamin definisce «antitetiche anche in rapporto alla violenza» («*so ist die zweite als ein reines Mittel gewaltlos*») (pp. 19-20). Certo, il concetto di «mezzo puro» è, in questo contesto, assai problematico. Esso sembra prescindere comunque - nell'intento di negare da sé ogni deteriore realtà cruenta - dalle eventuali «conseguenze catastrofiche» che fattualmente possano verificarsi nel corso della propria manifestazione, dato che «si può giudicare della violenza di un'azione altrettanto poco dai suoi effetti (*Wirkungen*) che dai suoi fini (*Zwecke*), ma solo dalla legge dei suoi mezzi» (p. 20). E sul piano dei mezzi è violenta, nella sua essenza, solo l'azione di quel potere che, tradendo la giustizia, «pone o conserva il diritto» («*rechtsetzend oder rechtserhaltend*») (p. 15), che contribuisce cioè a ripristinare ed a rafforzare una situazione giuridica intimamente coercitiva.

La componente anarchico-ingenua del pensiero benjaminiano giovanile viene esaltata, poi, nella critica del «diritto della polizia» (pp. 14 ss.), dal cui contesto, malgrado la tensione emotiva pervadente, emerge una notevole capacità di approfondimento speculativo di quelle che il dibattito interno alla *Staatslehre* degli anni venti aveva mostrato essere le aporie che il pensiero liberaldemocratico inevitabilmente sviluppa scontrandosi con il problema della «attuazione del

diritto» (*Rechtsverwirklichung*)⁶². La polizia - osserva Benjamin - «è bensì un potere a fini giuridici (con potere di disporre), ma anche con la facoltà di stabilire essa stessa, entro vasti limiti, questi fini (potere di ordinare) [...]. In essa è soppressa la divisione tra violenza che pone e violenza che conserva la legge [...] e non si può tuttavia fare a meno di riconoscere che il suo spirito è meno distruttivo dove esso incarna (nella monarchia assoluta) il potere sovrano, in cui si congiunge la pienezza del potere legislativo ed esecutivo, che nelle democrazie dove la sua presenza, non sollevata da un rapporto del genere, testimonia della massima degenerazione possibile della violenza» (p. 15).

In ogni caso la critica del giovane Benjamin - pur nel suo utopismo - non si perde mai nella deplorazione moralistica della realtà coercitiva caratterizzante i rapporti sociali, ma tenta di formulare in modo più chiaro il proprio concetto filosofico di «mezzo puro», giungendo a chiedersi apertamente: «È, in generale, possibile il regolamento non violento dei conflitti?» (p. 17). A questa domanda Benjamin risponde subito in senso positivo: «I rapporti tra persone private ne offrono esempi a iosa. L'accordo non violento ha luogo ovunque la cultura dei sentimenti (*die Kultur des Herzens*) ha messo a disposizione degli uomini mezzi puri di intesa (*reine Mittel der Übereinkunft*). Ai mezzi legali e illegali di ogni genere, che sono sempre tutti insieme violenza, è lecito quindi opporre, come puri, i mezzi non violenti. Gentilezza d'animo, simpatia, amor di pace, fiducia e tutto quanto si potrebbe aggiungere ancora, sono la loro premessa

⁶² Cfr., sul punto, C. SCHMITT nella sua premessa al testo (del 1921) di *Die Diktatur*, cit. - Ma è sempre Schmitt ad occuparsi di Sorel come teorico del mito politico, nello stesso periodo: cfr. *Die politische Theorie des Mythos* (1923), in *Id.*, *Positionen und Begriffe*, Hamburg 1940.

soggettiva [...]. Il loro esempio più calzante è forse la conversazione (*Unterredung*), considerata come una tecnica di civile intesa [...]. Ciò significa che c'è una sfera a tal punto non violenta di intesa umana da essere affatto inaccessibile alla violenza: la vera e propria sfera dell'«intendersi», la lingua» (*ibid.*). Ma certamente - Benjamin riconosce - se un tempo, in una fase ancora primitiva dell'espansione della comunicazione sociale e, complementariamente, ad un livello arcaico dello sviluppo del diritto, poteva essere pensata questa «zona del linguaggio» come spazialità del «mezzo puro» - affrancata dalla violenza e quasi ritagliata dalla vasta realtà del conflitto -, in seguito invece la sanzione giuridica «è penetrata anche in questa sfera, dissolvendola dall'interno. Prova ne sia - continua Benjamin - il passaggio dall'impunità della menzogna (ovvero dall'irrilevanza giuridica, propria degli ordinamenti arcaici, dell'atto con cui il linguaggio disattende la propria funzione sociale di comunicazione del 'vero') alla punibilità dell'inganno (ovvero alla sussunzione nell'area sanzionatoria del giuridico degli effetti dell'uso 'falso' di un mezzo non violento).

Del resto la comunicazione giuridica, intesa come tecnica e come mediazione sociale, non può che presupporre un meccanismo di tutela del riconoscimento comune delle proprie regole (e, alla radice, un meccanismo di legittimazione politica della fonte di produzione delle proprie regole). E questo meccanismo non può che consistere, in fondo, per Benjamin, in assoluta *Gewalt*⁶³. La più radicale critica

⁶³ Ciò è tanto più visibile se si considera il caso della «fissazione dei confini», la quale, «come è attuata dalla “pace” di tutte le guerre dell'età mitica, è l'archetipo della violenza creatrice di diritto. In essa appare nel modo più chiaro che è il potere (più del guadagno anche più ingente di possesso) che deve essere garantito dalla violenza». Infatti, «dove si stabiliscono confini, l'avversario

francofortese degli anni trenta è già largamente avvertibile dietro queste pagine anticipatrici del giovane Benjamin. Sembra anzi che Benjamin si ponga qui come *trait d'union* tra la riflessione anarchica degli inizi del secolo - con il suo referente obbligato in Sorel - e le tendenze successive del pensiero negativo, sfociati appunto nelle lucide intuizioni del primo Horkheimer, tutte tese a cogliere i limiti ultimi dell'ordinamento politico esistente, senza arrestare l'indagine prima che la teoria abbia percorso l'intero sviluppo della sua critica immanente. E forse proprio in quest'ultimo dato - quello dell'«immanenza» della critica - si trova uno dei motivi più evidenti della differenza esistente tra il pensiero del giovane Benjamin e quello del giovane Horkheimer. Se infatti Horkheimer è l'intellettuale che giunge a porsi nella prospettiva di un superamento del sistema liberale borghese svolgendo - proprio dall'interno di questo orizzonte liberale - concetti che non mancano di mostrare ben presto la loro portata dirompente⁶⁴, in Benjamin spunti critici di contenuto analogo a quello horkheimeriano sono assunti invece quali altrettante proiezioni di una trascendenza assoluta, di una luce

non viene semplicemente distrutto; anzi, se il vincitore dispone della massima superiorità, gli vengono riconosciuti certi diritti. *E cioè, in modo demonicamente ambiguo, pari diritti: è la stessa linea che non deve essere superata dai due contraenti*», il vinto e il vincitore (p. 23, corsivo mio).

⁶⁴ Sull'importanza e sui limiti di Horkheimer, cfr. le osservazioni di H.-J. KRAHL, *Da una discussione sulla teoria critica di Horkheimer*, in *Id.*, *Costituzione e lotta di classe*, Milano 1974. Ma cfr. anche il quadro delineato a proposito del pensiero di Franz Neumann da N. MATTEUCCI nella sua introduzione a F. NEUMANN, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, Bologna 1973, pp. VII-XX, quadro che - fatte le debite precisazioni - vale anche per la posizione teorica di Horkheimer.

messianica rispetto alla quale il divenire storico e la dialettica dell'immanente mantengono un'apertura, un momento 'eccezionale' di ricezione. In questa luce teologia e materialismo dovrebbero stringere esplicitamente, nella successiva riflessione di Benjamin⁶⁵, la loro improbabile alleanza.

4. Benjamin e Kraus. Il diritto come mito.

Ora, malgrado tutto ciò - tornando alle questioni iniziali - credo che la componente soreliana di Benjamin non vada affatto sopravvalutata. Se infatti in *Per la critica della violenza*, nonostante la vibrata polemica contro i *politiciens*, un'interpretazione 'soreliana' risulta già fortemente riduttiva, quest'interpretazione appare addirittura priva di fondamento rispetto alla produzione benjaminiana immediatamente successiva. Una radice teorica ben diversa hanno le considerazioni contro le «ambiguità costruttive» del diritto che concludono il saggio su Karl Kraus⁶⁶. In questo saggio Kraus, il battagliero pubblicista che dalle colonne di *Die Fackel* non si stancava di colpire con articoli incandescenti le mode letterarie della Vienna del primo novecento, si erge fuori dal tempo (e ciò anche in un particolare senso metaforico, vale a dire: anacronisticamente) come potenza distruttiva e

⁶⁵ Cfr. W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, cit., p. 72.

⁶⁶ W. BENJAMIN, *Karl Kraus* (1931), in Id., *Avanguardia e rivoluzione*, Torino 1974, p. 131 e ss. - Ma, parlando di Kraus, è impossibile non ricordare le pagine intense di Elias CANETTI: *Karl Kraus, scuola di resistenza*, in Id., *Potere e sopravvivenza*, a cura di F. JESI, Milano 1974, pp. 37-54. Cfr. inoltre, in generale, le osservazioni di L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, vol. III/2, Torino 1971, p. 1021 e ss.

purificatrice, fornendo a Benjamin l'occasione di sottoporre a critica spietata l'ideologia dell'«europeo medio», piattamente e positivisticamente creatrice. «Troppo a lungo l'accento è caduto sulla creatività. Così creativo è solo chi evita ogni incarico e controllo. Nel lavoro assegnato, controllato - che ha il suo modello in quello politico e tecnico - ci sono sporcizia e scorie, esso interviene distruttivamente nella materia, logora ciò che è stato fatto, critica le proprie condizioni, e in tal modo è il contrario di quello del dilettante, che sguazza nella creatività. L'opera del dilettante è innocua e pura; quella del maestro è distruttiva e purificante. È per ciò che l'inumano sta tra noi come messaggero di un più reale umanesimo. Egli è colui che supera la frase. Non solidarizza con lo snello abete, ma con la pialla che lo consuma, non solidarizza col nobile metallo, ma col crogiuolo che lo depura. L'europeo medio non ha saputo unire la sua vita con la tecnica perché è rimasto fedele al feticcio della vita creatrice»⁶⁷. Ben altro è il retroterra teorico cui Benjamin fa riferimento in questo suo krausiano messaggio di distruzione purificatrice: si viene a formare ora una rete di allusioni che rinvia ben oltre al vago sorelismo di *Per la critica della violenza*: «Bisogna avere già seguito la lotta di Loos col drago 'ornamento', bisogna avere udito l'esperanto astrale delle creature di Scheerbart o avere scorto l'«angelo nuovo» di Klee, che preferirebbe liberare gli uomini prendendo loro quello che hanno che renderli felici donando, per poter comprendere un'umanità che si afferma nella distruzione»⁶⁸.

⁶⁷ W. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 132.

⁶⁸ *Ibid.* Ma già negli anni trenta Benjamin usa una certa ironia nei confronti del «nichilismo romantico» francese e, ancor più, delle rielaborazioni «maurrasiane» di questo in tema di teoria del mito politico (cfr. W. BENJAMIN, *Sull'attuale posizione sociale dello scrittore francese* (1934), in *Id.*, *Avanguardia e rivoluzione*, cit.).

Eppure, proprio in ciò un elemento tematico continua ad accomunare i due saggi: - *Per la critica* e il *Karl Kraus* - stabilendo tra essi un rapporto logico che colma in qualche modo il decennio che li divide. Si tratta dell'elemento del «distruggere per purificare», della possibilità di riconoscere nella voce di Kraus, tragicamente impotente, l'imitazione di quella dell'*Angelus Novus*⁶⁹, tanto lontana da ogni mito storicistico della continuità e del progresso, quanto vicina all'uso liberatorio della violenza, alla giustizia del Dio

Resta da dire tuttavia che Benjamin non tratterà mai un netto confine tra le disparate componenti del proprio pensiero filosofico-politico: la sostanza utopistica della sua tensione anarchica giovanile sarà conservata anche dopo il suo incontro col marxismo. Ma la forza e l'attualità del pensiero di Benjamin va soprattutto ricercata nel validissimo contributo dato allo sviluppo della riflessione sull'estetica contemporanea, sulla teoria del linguaggio e della comunicazione nell'«età tecnologica», come in questa sede non si può svolgere più diffusamente. Considerazioni convincenti circa quest'ultimo punto sono presenti in G. PASQUALOTTO, *Avanguardia e tecnologia. Walter Benjamin, Max Bense e i problemi dell'estetica tecnologica*, Roma 1971.

⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 132-133. Dove tutto sembra rinviare alla nona delle *Tesi di filosofia della storia* (in *Angelus Novus*, cit., pp. 76-77): «C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus Novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il volto rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più richiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiameremo il progresso, è questa tempesta»

veterotestamentario. La violenza divina si pone infatti più che mai, nel Benjamin degli anni venti (e quindi già un ventennio prima delle *Tesi di filosofia della storia*) come il *mostrarsi* ultimo della volontà del Dio terribile dell'Antico Testamento⁷⁰ - come l'apparire nella storia, attraverso i conflitti del 'politico', ma risolutamente fuori del 'giuridico' e delle sue forme, dei segni di una volontà *toto coelo* esterna. Esterna: perché la volontà divina distrugge ogni diritto - ogni 'interno' coattivo - nell'attuazione della propria giustizia. In ciò consiste il suo governare *als waltende Gewalt*: nel fatto che essa agisce in uno stato di perenne *eccezione* extragiuridica; mentre il diritto è per sua essenza *regola*, emanazione da un principio mitico incumbente, conseguenza di un destino separato e nemico infinitamente potente. L'attuazione della giustizia divina - simboleggiata dal giudizio di Dio sulla tribù di Korah⁷¹ - avviene così fuori dal diritto e dalla regola e *non già* come caso limite della regola stessa. Più che attuazione, essa è manifestazione: il suo mostrarsi, lungi dal costruire una qualsiasi sorta di ordinamento, vanifica ogni ordinamento posto dalla violenza mitica⁷².

(Cfr. su tutto ciò P. SZONDI, *Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin*, in ID., *Satz und Gegensatz. Sechs Essays*, Frankfurt a.M. 1964).

⁷⁰ Mentre la violenza mitica - instauratrice del diritto - è diretta proiezione del rifiuto umano di Dio come «governante». Si potrebbe aggiungere che il contesto concettuale 'violenza mitica - diritto' si connette qui al fatto che «l'uomo ha dominato l'uomo a suo danno» (*Eccl.*, 8, 9).

⁷¹ *Num.*, 16 (cfr. *Per la critica della violenza*, cit., p. 25).

⁷² «Come in tutti i campi al mito Dio, così alla violenza mitica si oppone quella divina. Che ne costituisce l'antitesi in ogni punto. Se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga e espia, se quella

Si consideri a questo proposito la parte conclusiva del saggio: «Di nuovo sono a disposizione della pura violenza divina tutte le forme eterne che il mito ha imbastardito con il diritto. Essa può apparire nella vera guerra come nel giudizio divino della folla sul delinquente. Ma riprovevole è ogni violenza mitica, che pone il diritto, e che si può chiamare dominante (*schaltende*). Riprovevole è pure la violenza che conserva il diritto, la violenza amministrata, che la serve. La violenza divina, che è insegna e sigillo, mai strumento di sacra esecuzione, è la violenza che governa (*waltende*)» (p. 28). I nuclei di legittimazione ('Diritto' *versus* 'Giudizio divino'; 'violenza mitica' *versus* 'violenza divina') si oppongono, a questo punto, con evidenza l'uno all'altro. In chi riconosce l'autorità suprema della violenza divina - violenza «che governa» - è implicita la volontà di delegittimare ogni emanazione dell'ordinamento giuridico, ogni realtà che colga cioè il diritto come mito. La violenza divina - manifestazione 'esterna' della terribile presenza di Dio - sfocia così necessariamente nel concetto di *rivoluzione contro il diritto*⁷³. Nessuna interazione è ammessa tra i due nuclei: concetti non chiaramente riferentisi all'uno o all'altro di questi due nuclei di legittimazione sarebbero nient'altro che contraddittori. Nel punto in cui il giovane Benjamin valorizza la lotta contro il diritto come attuazione suprema della giustizia divina, la Tradizione si ricongiunge all'Utopia rivoluzionaria, innestandosi così direttamente nel filone di quella cultura nichilistica del primo novecento di cui il giovane Benjamin recepisce la profonda suggestione ideale.

incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale senza sangue» (*op. cit.*, pp. 24-25).

⁷³ Cfr. su questo concetto le osservazioni di V. MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione*, Milano 1972, spec. ai capitoli IV e V.

5. *Destino, colpa, diritto. Il «Frammento teologico-politico».*

Ma la natura del nichilismo benjaminiano resterebbe ancora insufficientemente determinata se non venisse approfondito un altro concetto fondamentale di *Per la critica della violenza*: il concetto di destino. Il «destino» (*Schicksal*), che è sempre «alla base del potere giuridico» (p. 23), affonda le sue radici in un tempo mitico, in un tempo in cui si rilevano i segni più propri dell'universo ebraico: la separatezza (*Trennung*), l'estraneità mai riconciliata di Dio e l'immagine stessa di Dio come luogo di rapporti assolutamente oggettivi che incombono potenti sull'uomo.

La nuda vita naturale si mostra così «muto sostegno della colpa» (*ivi*) (il mito di Niobe ne è testimone nell'universo mitologico classico), e ciò anche se il vivente - ben scisso concettualmente dalla nuda vita - è innocente. La colpa ricade oggettivamente sull'uomo, sul vivente innocente, e - se il sangue è simbolo della nuda vita - la liberazione da questa colpa deve passare attraverso la purificazione dal sangue (p. 25), potendo richiedere il ricorso alla violenza dell'uomo sull'uomo, ed anche all'uccisione, che resta comunque talora legittima, poiché il quanto comandamento «non è un criterio del giudizio (*Maßstab des Urteils*), ma una norma dell'azione (*Richtschnur des Handelns*) per la persona o comunità agente, che devono fare i conti con esso in solitudine, e assumersi, in casi straordinari, la responsabilità di prescindere da esso» (p. 26). Il sentimento della colpa e del destino sembra qui riportare al *Prozess* kafkiano, interpretato questa volta «senza kafkismi» (Mittner) e tenendo presente una famosa frase di

Hermann Cohen, che Benjamin fa sua nel saggio su Kafka⁷⁴, secondo cui è «una cognizione a cui è impossibile sottrarsi» quella che indica come gli stessi ordinamenti del destino debbano «originare e produrre» la propria infrazione, il proprio deviamto: il che è quanto vale, in altre parole, «per la giustizia che procede contro K.»⁷⁵. È la struttura mitica del diritto che fa sì che la condanna preceda la colpa, indipendentemente dall'avverarsi dell'azione umana colpevole, ma solo in seguito all'intervento terribile e paradossale - proprio perché apparentemente gratuito - del diritto. La violazione (necessariamente inconsapevole) della legge non scritta non conduce così ad una pena (*Strafe*), ma a un castigo (*Sühne*). «Ma per quanto crudelmente possa colpire l'ignaro, il suo intervento non è, dal punto di vista del diritto, un caso, ma un destino» (p. 24). Né separatezza, colpa, pena, devono essere intesi quali concetti peculiari del cosmo ebraico: il loro senso è universale; in essi resiste e affiora la traccia degli «dèi fuggiti» heideggeriani, di una condizione che l'estraneità ostile e confusa della natura rispecchia fedelmente⁷⁶.

⁷⁴ W. BENJAMIN, *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte* (1934), in ID., *Angelus Novus*, cit., pp. 261-189. (La citazione, che appare anche in *Per la critica*, è tratta da H. COHEN, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1907², p. 362).

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 264. Cfr. anche, su ciò, G. SCHOLEM, *Quelques remarques sur le mythe de la peine dans le Judaïsme*, in AA.VV., *Il mito della pena*, a cura di E. CASTELLI, Roma 1967.

⁷⁶ Come per lo Hölderlin di Heidegger, «Dioniso [...] lascia questa traccia ai privi di Dio che giacciono nelle tenebre della notte del mondo» (M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?* [1926], in ID., *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950; trad. it. Firenze 1968, p. 249). Ma questa traccia, questo segno che «custodisce nella vite e nel frutto l'appartenenza reciproca di Terra e Cielo come il luogo della celebrazione dell'unione di uomini e dèi», non allude ad alcuna

Ma, tenuto conto di tutto ciò, come può essere definito allora, concettualmente, il destino? Benjamin, in altro luogo⁷⁷, dà acute indicazioni (fondate su intuizioni egualmente felici) sulla relazione che lega ciò che è 'destinato' a ciò che è 'storico', accostabili per molti versi alle pagine heideggeriane su *Geschick/Geschichte*. Così Benjamin: «Le leggi del destino, infelicità e colpa, sono poste dal diritto a criteri della persona [...]. Il diritto appare quindi quando si considera una vita come condannata, e in fondo tale che prima è stata condannata e solo in seguito è divenuta colpevole [...]. Il diritto non condanna al castigo, ma alla colpa. Il destino è il contesto colpevole di ciò che vive («*der Schuldzusammenhang des Lebendigen*»)»⁷⁸. Ma se destino e colpa sono tra loro inscindibilmente connessi, nessun rapporto può sussistere invece - proprio a causa di questa inscindibile connessione - tra destino e *felicità*: «sotto la pesante sfera del destino ogni

speranza di redenzione: essa testimonia solo una dura realtà, la cui espressione-descrizione artistica più alta è ancora in Kafka, con Rilke, dopo Hölderlin, heideggerianamente «poeta nel tempo della povertà».

⁷⁷ In *Destino e carattere* - saggio anch'esso del 1921 - ora in *Angelus Novus*, cit., pp. 29-36. Tornano qui a proposito le fondamentali pagine hegeliane francofortesi, nelle quali lo spirito del giudaismo appariva, dopo Abramo, «o nella forma del ricorso alle armi e alla lotta oppure in quelle della sottomissione alle catene del più forte. Quest'ultima forma si chiama destino» (G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Hegels theologischen Jugendschriften*, hrsg. v. H. NOHL, Tübingen 1907, p. 243; trad. it. in G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, Napoli 1972, p. 353). Cfr. in questo contesto anche Ernst BLOCH, *Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a.M. 1968; trad. it. Milano 1971.

⁷⁸ W. BENJAMIN, *Destino e carattere*, cit., pp. 32-33, corsivi miei.

felicità è colpa», dove il dominio è quello di «una bilancia su cui beatitudine e innocenza risultano troppo leggere e si librano in alto. Questa bilancia è la bilancia del diritto»⁷⁹.

Proprio contro il contesto ‘destino-colpa-diritto’ si inserisce la lotta dell’uomo per la felicità, intesa quest’ultima come fondamento, come obiettivo finale cui tende l’«ordinamento del profano» (*Ordnung des Profanen*)⁸⁰. Il regno di Dio è certo un esito, nel senso etimologico del termine (*exitus, ex-eo*), un’uscita finale (in Benjamin *Ende*,

⁷⁹ *Ivi*, pp. 31-32. La lingua italiana, traducendo *schweben/Waage*, può presentare il nesso *librarsi/libra*: una combinazione che non avrebbe mancato di incuriosire Benjamin.

⁸⁰ È in un brevissimo scritto - datato da Scholem 1920-21 (cfr. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin*, cit., p. 117, nonché l’edizione francese di Benjamin: *Œuvres*, a cura di M. DE GANDILLAC, Paris 1971, vol. I, p. 149) - che viene illuminato il senso del concetto di ‘felicità’, nel rapporto che lega messianismo e storia. Si tratta del c.d. *Frammento teologico-politico*, la cui importanza è pari soltanto all’ermetismo della scrittura e all’estrema concentrazione dei concetti che in esso vengono svolti. Di questo testo, inedito in italiano, si dà in questa nota la seguente traduzione (cfr., per l’originale, W. BENJAMIN, *Schriften*, cit., I, pp. 511-512): «Soltanto il messia determina il compimento di ogni divenire storico, nel senso che egli soltanto libera, compie e produce la relazione tra questo divenire e il messianismo stesso. È per questo che nessuna realtà storica può, in sé e per sé, volersi riferire al messianismo. È per questo che il regno di Dio non costituisce il *telos* della *dynamis* storica; esso non può essere posto come un fine. Storicamente non costituisce un fine, ma un esito. È per questo che l’ordinamento del profano non può essere costruito sull’idea del regno di Dio, come pure è per questo che la teocrazia non possiede alcun senso politico, ma soltanto un senso religioso. (Il grande merito di Bloch, nel suo *Geist der Utopie*, sta proprio nell’aver negato con forza il significato politico della teocrazia). L’ordinamento deve fondarsi sull’idea di felicità. Nella sua relazione con il messianico sta uno

non *Ziel*) rispetto alla quale il corso profano della storia si pone come qualcosa di totalmente estraneo, di radicalmente altro. Tuttavia questa ricerca «profana» della felicità, pur nella sua estraneità al flusso del messianismo, lungi dal contrastare, può invece facilitare l'attuazione messianica. Nella felicità, infatti, il profano aspira «al proprio declino, ma è nella felicità soltanto che esso può trovare il proprio declino». Può forse dirsi dunque che la lotta «profana» per la felicità è condizione del regno di Dio: in questo senso l'epigrafe hegeliana posta da

degli insegnamenti essenziali della filosofia della storia, la cui problematica può essere rappresentata per mezzo di un'immagine. Se si rappresenta con una freccia la direzione con cui si esercita la *dynamis* del profano, e con un'altra freccia la direzione dell'intensità messianica, sicuramente la ricerca di felicità dell'umanità libera trova il proprio impulso in quest'argomento messianico; ma, così come una forza può, con la sua traiettoria, facilitare l'azione di un'altra forza agente su una traiettoria diversa, allo stesso modo l'ordinamento profano del profano può favorire l'avvento del regno messianico. Il profano, in tal modo, non risulta una categoria di questo regno, ma nondimeno una categoria, e delle più efficaci, del suo più agevole avvicinarsi. Perché nella felicità tutto ciò che è terreno aspra al proprio declino, ma è nella felicità soltanto che esso può trovare il proprio declino. - Malgrado tutto questo, certamente, l'intensità messianica immediata del cuore, dell'interiorità dell'uomo singolo, passa attraverso l'infelicità, attraverso il senso del dolore. Alla *restitutio in integrum* spirituale, che conduce all'immortalità, corrisponde una *restitutio* temporale, che conduce all'eternità di un declino, - ed il ritmo di questa temporalità eternamente passeggera, totalmente passeggera nella sua totalità spaziale, ma anche temporale, è la felicità. Perché messianica è la natura nel suo carattere eternamente e totalmente passeggero. Sforzarsi di cogliere un simile carattere, anche per quei livelli dell'uomo che appartengono alla natura, questo è il compito di quella politica mondiale il cui metodo deve chiamarsi nichilismo».

Benjamin alla quarta tesi di filosofia della storia: «Cercate dapprima cibo e vestimento; e il regno di Dio vi arriverà da solo»⁸¹. La ricerca umana, immediata e materiale, di felicità e soddisfazione è in altre parole un'esaltazione del bisogno placato e, contemporaneamente, un riconoscimento che dietro di esso «è una lotta per le cose rozze e materiali, senza le quali non esistono quelle più fini e spirituali»⁸².

6. *La lotta per la felicità e il nichilismo.*

Ma la lotta per la felicità è anche lotta per la riappropriazione del 'passato': tema che ritorna con insistenza nelle *Tesi di filosofia della storia*⁸³. Dietro alle *Tesi* si intravede ancora qualcosa di quel clima spirituale tedesco informato dalla disperata volontà rivoluzionaria di un'azione politica liberatrice, volontà che viene filtrata però da Benjamin, a decenni di distanza dal sanguinoso 1919 berlinese, attraverso i toni vividi di un'attesa messianica. La discontinuità della storia, l'eccezione che sconvolge la possibilità di una forma, accenna infatti sempre a qualcosa che sta oltre, contro ogni ipotesi storicistico-progressiva. Qui è anzi il centro filosofico dell'utopia benjaminiana delle *Tesi*:

⁸¹ *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 73.

⁸² *Ibid.*

⁸³ I caratteri specifici di questa lotta - e particolarmente il carattere sempre sfuggente del passato che deve essere 'riappropriato' - sono incisivamente evidenziati nella tesi 5: «La vera immagine del passato passa di sfuggita. Solo nell'immagine, che balena una volta per tutte nell'attimo della sua conoscibilità, si lascia fissare il passato» (*op. cit.*, p. 74). Si intravede, in questo passo, l'immagine blochiana del «sogno di una cosa» (cfr. E. BLOCH, «*Traum von einer Sache*», in *Id.*, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1969, pp. 163-9).

nella polemica rivolta tutta contro l'*Historismus* trascendentale fatto proprio dalla socialdemocrazia tedesca, contro «la concezione per cui il tempo si presenta come un decorso “rettilineo e vuoto”, privo di salti qualitativi e di emergenze irripetibili»⁸⁴.

Un tale concetto di temporalità sempre uguale a se stessa ha forse le sue manifestazioni più proprie nel kantismo giuridico, là dove il mondo delle norme è concepito come una rete di forme in grado di racchiudere saldamente l'essere (il *Sein*) sociale, ponendosi su un piano trascendentale rispetto ad esso (il dovere, il *Sollen*). In quest'universo di rapporti formali non vi sarebbe più spazio alcuno per il salto, la discontinuità - ovvero per l'«eccezione», lo «stato d'emergenza» o «di necessità»: tutti concetti di provenienza filosofico-giuridica che appaiono come il demone da scongiurare⁸⁵ e per i quali non vi è neppure linguaggio capace di rappresentazione. Tali concetti sono infatti protesi verso il margine più esterno della conoscenza⁸⁶, allusivi ad un 'fuori' che si ripercuote

⁸⁴ R. SOLMI, *Introduzione*, cit., p. XXXIII.

⁸⁵ Con Benjamin, Ernst Bloch ritiene la storia universale «spezzata da salti, [...] piena di resistenza. Piena di avversità, piena di male, piena di ciò che un tempo veniva detto demoniaco, satanico» (E. BLOCH, *Hegel als Novum*, trad. it. in *Enciclopedia '72*, Roma 1972, p. 334).

⁸⁶ In un senso ben diverso, tuttavia, l'*Ausnahmezustand* benjaminiano, da quello che rivestono nell'ambito della conoscenza storico-giuridica i concetti di *Notfall*, *Notwendigkeit*, di Carl Schmitt, concetti in cui l'eccezione è intesa come «sospensione» del diritto e «concetto limite», precisando che «concetto limite non significa un concetto confuso, come nella terminologia spuria della letteratura popolare, bensì un *concetto relativo alla sfera più esterna*» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 33, corsivi miei). *Politische Theologie* risale al 1922, dunque agli stessi anni weimariani di *Zur Kritik der Gewalt*.

comunque sugli avvenimenti dell'esistenza storica, che nel *Frammento teologico-politico* Benjamin dichiara «profani». Nell'universo formalista l'eccezione è follia⁸⁷: i suoi *segni* devono essere lasciati cadere nel vuoto, attutiti e neutralizzati nella sordità infinita del *continuum* storico. Così l'immagine che potrebbe essere richiamata a questo proposito è quella di un tessuto, debole ma unitario, fatto di piccoli anelli - le molecole della storia, tutte uguali tra di loro perché perfettamente formalizzate, - che si rinsaldano l'uno nell'altro formando un *continuum*. È questa l'immagine che, in Benjamin, il filosofo della storia (perfetta antitesi in ogni punto dello storico dell'*Historismus*) è chiamato a spezzare ad ogni costo. Così il pensiero, titanico ed angelico, del filosofo della storia rivuole per sé il passato, depurato dall'*acedia* della storiografia storicista, dall'intima tristezza di un'interpretazione che si fonda sull'immedesimazione nel passato⁸⁸. *Jetztzeit* è il tempo in cui il pensiero dell'Angelus

⁸⁷ Michel Foucault ha acute osservazioni sulla necessità, per il pensiero razionalista-formalista, di presupporre per la propria validità immanente l'assenza dell'Altro. «La storia dell'ordine delle cose sarebbe la storia del Medesimo - di ciò che, per una cultura, è a un tempo disperso e imparentato, e quindi da distinguere mediante contrassegni e da unificare entro identità» (M. FOUCAULT, *Le mots et les choses*, Paris 1966; trad. it. Milano 1970, p. 14).

⁸⁸ W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, cit., tesi 7: «La natura di questa tristezza si chiarisce se ci si chiede in chi propriamente "si immedesima" lo storico dello storicismo. La risposta suona inevitabilmente: nel vincitore» (*ibid.*). Ed ancora: «Il concetto di progresso dev'essere fondato nell'idea di catastrofe. La catastrofe è che tutto continui come prima. Essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato» (Ib., *Parco centrale*, in *Angelus Novus*, cit., p. 136). Già Nietzsche aveva illuminato l'intreccio, sempre mascherato dagli storicisti di ogni genere, tra teoria della storiografia e volontà di dominio:

Novus vive, si contrappone alla falsa unità di un'epoca «omogenea e vuota», si manifesta allegoricamente quale vera violenza divina in un istante biblico⁸⁹. Ma il tempo degli «attimi significativi» non può che rimandare ad una realtà da cui questo tempo è generato e inverato, ad un continente-madre che è la dimensione teologica dei lunghi periodi, delle ere. E qui va ricordato che il «pensare per ere» è ciò che Benjamin riconosce di più proprio a Kafka.

La critica della violenza approda così, a compimento dell'analisi benjaminiana, al simbolo di Kafka. In esso assumono particolare significato i caratteri di cui si diceva in apertura -: la lucida consapevolezza di non poter «descrivere tutto» attraverso il mito di un linguaggio onnipotente, come pure di non poter «mediare tutto» attraverso il mascheramento liberale del conflitto⁹⁰. Kafka esprime cioè con acutezza, come Benjamin non manca di notare, la realtà necessaria, nella riflessione radicale del novecento, di una zona trascendente il linguaggio e la comunicazione sociale, di un «oltre» di cui ci

costoro «credono che il senso dell'esistenza verrà sempre più alla luce nel corso del suo *processo*, essi guardano perciò indietro soltanto per comprendere il presente nella prospettiva del processo svolto fino ad allora e per imparare a desiderare il futuro con maggiore impeto; non sanno affatto quanto essi pensino e agiscano non storiograficamente nonostante tutta la loro storiografia, e quanto anche il loro occuparsi di storia non sia al servizio della conoscenza pura, ma della vita» (F. NIETZSCHE, *Werke*, a cura di K. Schlechta, München 1960², vol. I, p. 217).

⁸⁹ Cfr. *Tesi di filosofia della storia*, cit., tesi 14.

⁹⁰ «Poiché la lingua non è mai soltanto comunicazione del comunicabile, ma anche simbolo del non comunicabile» (W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*, in *Id.*, *Angelus Novus*, cit., p. 67). Indicazioni assai incisive sono formulate da F. RELLA, *Per Wittgenstein*, in «Nuova Corrente» 72-73, 1977, spec. pp. 5-6.

appaiono (o da cui ci provengono) solo segni slegati, contraddittori, non ricomponibili/ricostruibili formalmente. Sono questi segni - il cui carattere violento è, come per Foucault⁹¹, sinonimo della loro profonda indecifrabilità - che alimentano la critica del mito e del diritto, ingenuamente inteso quest'ultimo, in Benjamin, senz'altro come «produzione mitica». Dei segni sono gli stessi «studenti» di Kafka⁹², gli uomini che non riconoscono la propria voce, i non redenti.

Benjamin osserva come il mondo alienato della presenza mitica trovi la sua allegoria più efficace nell'accostamento alla preistoria: nella preistoria, oscurata la memoria della specie⁹³, l'oblio espropria l'uomo anche del suo passato. La preistoria, lungi dall'essere priva di significato per il presente, è mito vivente, luogo simbolico della reificazione. «Che questo stadio sia dimenticato, non significa che esso non riaffiori nel presente. Anzi, esso è presente proprio in virtù di questa dimenticanza»⁹⁴. La critica della violenza del mito consiste

⁹¹ Esempolari sono, in questo senso, i saggi contenuti nell'edizione italiana degli *Scritti letterari*, Milano 1971, tra cui particolarmente *Il linguaggio all'infinito* e *Il pensiero del di fuori*.

⁹² «Nell'epoca della massima estraniamento degli uomini tra loro, dei rapporti infinitamente mediati che sono ormai i loro soli, sono stati inventati il film e il grammofono. Nel film l'uomo non riconosce la propria andatura, nel grammofono non riconosce la propria voce [...]. La situazione del soggetto di questi esperimenti è quella di Kafka. È questa situazione che rimanda allo studio» (W. BENJAMIN, *Franz Kafka*, cit., p. 287).

⁹³ «Il dimenticato - e con questa cognizione siamo a una soglia ulteriore dell'opera di Kafka - non è mai puramente individuale. Ogni oggetto particolare di oblio si confonde col dimenticato della preistoria [...]. L'oblio è il recipiente da cui urge alla luce l'inesauribile mondo intermedio delle storie di Kafka» (*ivi*, p. 281).

⁹⁴ *Ivi*, p. 280.

quindi, per l'uomo «espropriato», anzitutto in una tensione di enorme potenziale che sprigiona dal punto di vista della giustizia per condurre fuori dalla 'preistorica' estraniamento. Qui la prospettiva di *Per la critica della violenza* riemerge con chiarezza in quello che potremmo chiamare l'ingenuo e fragile (ma anche acuto e paradossale) *giusnaturalismo senza il diritto* (o *contro il diritto*) del giovane Benjamin. Dice Benjamin, riferendosi ad un'affermazione di Werner Kraft: «La parola 'giustizia' [...] non è adoperata da Kafka; eppure è la giustizia da cui avviene qui la critica del mito»⁹⁵. Benjamin, interprete di Kafka e sosia perfetto di Kafka, vede nella giustizia divina l'allegoria di un mondo in cui la completa neutralizzazione dell'«altro» è mera ideologia impraticabile: così la giusta violenza divina *als waltende Gewalt* sembra non escludere la possibilità di un'interpretazione che la veda allegoricamente tesa ad annientare questa ideologia. La violenza dell'«altro», che secondo Benjamin emerge dalla conversazione liberale, dai lati bui del linguaggio, riflette allora implicitamente il bisogno di un pensiero che rispecchi e renda visibili le contraddizioni insorgenti dal «particolare non redento», fuori da ogni tentativo, ormai solo regressivo, di operare su di esse, mediante il linguaggio onnipotente, una sintesi definitiva, una mitica *reductio ad unum*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 288.

EMANUELE CASTRUCCI

II. IL PROBLEMA DELLA TEOLOGIA POLITICA

1. *Prime definizioni.*

Possiamo dire, in una prima più ampia approssimazione, che la teologia politica pone il problema dei rapporti tra la dimensione del 'politico' e la *Veritas* trascendente. In Hobbes - come sostiene l'interpretazione schmittiana¹ - è ammessa (o addirittura postulata) un'apertura 'eccezionale' del sistema del politico verso la *Veritas* rivelata dalle Scritture.

«La verità secondo cui *Gesù è il Cristo* che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte. Nella bocca di Hobbes ciò non suona affatto come semplice affermazione tattica, come menzogna strumentalizzata e dettata dalla necessità di preservarsi dall'incriminazione e dalla censura. Si tratta anche di qualcosa di diverso dalla *morale par provision* con la quale Descartes aderì alla fede tradizionale. Nella trasparente costruzione del sistema politico del *Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, questa verità costituisce anzi l'elemento di chiusura, e l'espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico. La spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane solleva però subito il problema: chi interpreta e perfeziona in modo

¹ Esposta principalmente in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938. Vero è che il problema hobbesiano della *Veritas* risulta trattato più da vicino in altri testi di Schmitt (cfr. le note successive).

giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero Cristianesimo? Si tratta dell'inevitabile *Quis interpretabitur?* dell'insopprimibile *Quis iudicabit?* Chi conia la verità in monete aventi valore legale? A questo problema risponde la massima: "Auctoritas, non veritas facit legem". La verità non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi coercibili. A realizzare ciò è chiamata una *potestas directa* che - a differenza di una *potestas indirecta* - consiste nell'attuazione del comando, ottiene obbedienza e può difendere chi le obbedisce. In tal modo si crea una catena dall'alto verso il basso, dalla verità del culto pubblico fino all'obbedienza e alla protezione del singolo. Se invece si parte dal basso e non dall'alto, cioè dal sistema dei bisogni materiali del singolo, allora la catena inizia dall'esigenza di protezione e di sicurezza dell'uomo singolo, "per natura" bisognoso di consiglio e di aiuto, e dalla obbedienza che ne consegue, e conduce, lungo il medesimo cammino ma in una successione rovesciata, alla porta aperta sulla trascendenza»².

Il sistema dei bisogni materiali - che trova la sua più chiara espressione 'politica' nella necessità di obbedire per ottenere protezione - pur essendo ispirato ad una logica autonoma rigorosa, non si esaurisce sul suo piano, ovvero non rimane un'entità chiusa e irrelata, ma viene forzatamente in contatto con un diverso piano di significati. La *Veritas* costituisce il nucleo del 'teologico': il punto dove si sviluppa pienamente la *Sinnfrage* dei molteplici ordinamenti della vita. Tra 'teologico' e 'politico' c'è analogia, *imitatio*³, ma non

² C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* (testo del 1936), trad. it. in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 150-151. Rinvio su questi punti ai miei *Ordine convenzionale e pensiero decisionista*, cap. IV, e *Il logos della potenza*, parte IV.

³ Cfr. C. SCHMITT, *Politische Theologie*, cap. III del saggio omonimo, trad. it. cit. in Id., *Le categorie del 'politico'*, pp. 61 ss.

solo (e non tanto) nel senso di una teologizzazione del politico, ovvero di un movimento dall'alto verso il basso dalla *Veritas* all'*Auctoritas*, ma anche (e soprattutto) nel senso di una politicizzazione del teologico, dove l'*Auctoritas*, mediante una onnipotente interpretazione, può riuscire persino a stravolgere il senso iniziale della *Veritas* (e del diritto naturale), la sua lettera.

La logica del politico diviene ermeneutica della *Veritas*, ma nel senso molto particolare per cui quest'ultima - una volta

Cfr. anche *Der Begriff des Politischen*, trad. it. cit., p. 149: «La connessione delle teorie politiche con i dogmi teologici del peccato che si presenta particolarmente chiara in Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés e F.J. Stahl, ma che è presente altrettanto intensamente in innumerevoli altri autori, si spiega in base all'affinità di alcuni necessari presupposti del pensiero. Il dogma teologico fondamentale della peccaminosità del mondo e degli uomini conduce - nella misura in cui la teologia non si sia ancora dissolta nella morale meramente normativa o nella pedagogia e il dogma in mera disciplina -, esattamente come la distinzione di amico e nemico, ad una divisione degli uomini, ad un 'distacco', e rende impossibile l'ottimismo indifferenziato proprio di un concetto universale di uomo. Appare quindi chiaramente la connessione metodologica dei presupposti di pensiero teologici e politici». - Sulle radici teologiche di altri concetti giuridici, tra cui quello importantissimo di rappresentanza, la letteratura filosofico-politica è molto vasta: basti ricordare le indagini avviate a partire dal classico di E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, Chicago 1952 (il titolo, assai significativo, del capitolo II di questo libro è *Rappresentanza e verità*). Interessanti annotazioni sul rapporto tra giurisprudenza e teologia in generale si trovano poi nel saggio di K. Th. BUDDENBERG, *Gott und Souverän. Über die Führung des Staates im Zusammenhang rechtlichen und religiösen Denkens*, in «Archiv des öffentlichen Rechts», N.F., 1937, spec. parte I: *Rechtswissenschaft und Theologie*. Da ricordare infine la dissertazione di A. MARXEN, *Das Problem der Analogie zwischen*

vista *sub specie politica* - cessa di esistere in quanto tale per apparire filtrata nel linguaggio dell'*Auctoritas*. La *Veritas* dà i contenuti, l'*Auctoritas* la forma della decisione, ma i contenuti dopo la decisione non sono più gli stessi⁴. Solo una seconda fonte di sovranità, una *potestas indirecta*, potrebbe riproporli mediante una nuova, diversa interpretazione, ma proprio per questo una *potestas indirecta* è nel sistema hobbesiano duramente combattuta.

Volendo fare il punto di quel che si è detto finora, possiamo - mi sembra - distinguere tra loro tre diversi livelli semantici del concetto di teologia politica, che designeremo con l'esponente 1, 2 e 3:

teologia politica¹: (politicizzazione del teologico) è la teologia del (=genitivo soggettivo) potere politico, ovvero quella concezione della verità che ha il sovrano del momento.

den Seinsstrukturen der grossen Gemeinschaften. Dargestellt im engeren Anschluß an die Schriften von Carl Schmitt und Eric Peterson, Würzburg 1937 e, assai più recentemente, nella letteratura di lingua italiana, la trattazione di G. Duso, La rappresentanza: un problema di filosofia politica, Milano 1988.

⁴ L'*Auctoritas* risponde alla domanda sul 'chi', la *Veritas* sul 'cosa': quest'ultima è *Scriptura sacra* che presta il contenuto normativo, ma che consegna alla storia profana gli esiti dell'attività di decisione. «[Locke] - sostiene Schmitt - non vede che la legge non dice *a chi* dà l'autorità. Eppure non è che chiunque possa eseguire e realizzare ogni possibile norma giuridica. Ma questa ultima in quanto norma di decisione dice solo *come* si deve decidere, non anche *chi* deve decidere. Chiunque potrebbe appellarsi alla giustezza del contenuto, se non vi fosse un'ultima istanza. Ma l'ultima istanza non deriva dalla norma» (C. SCHMITT, *Politische Theologie*, trad. it. cit., p. 57).

teologia politica²: (teologizzazione del politico) è la teologia del (= genitivo oggettivo) potere politico, ovvero quel che la teologia dice sulla natura del potere politico.

teologia politica³: è la teoria della trasformazione (*Umbesetzung*), sulla base del principio di analogia, di concetti teologici in concetti giuridici (specialmente di diritto costituzionale e di dottrina dello Stato) e politici.

È evidente che il senso schmittiano del concetto si avvicina molto di più al senso del primo che non a quello del secondo livello. Meglio: il concetto di t.p. è in più contesti adoperato nel primo senso, mentre non risulta mai interpretabile *soltanto* nel secondo. Quanto al terzo livello, esso è senza dubbio sempre presente nell'analisi schmittiana, ma non sembra tuttavia che possa esaurire il concetto di t.p.: esso è esatto ma parziale⁵.

⁵ Come si comprende già fin d'ora, la nostra analisi del concetto di teologia politica si astiene deliberatamente dal considerare il dibattito tedesco degli anni sessanta-settanta sulla c.d. «nuova teologia politica» (J.B. METZ, J. MOLTSMANN, ecc.), che appare perlopiù viziato da una chara incomprendione del concetto classico (considerato «vecchio»?) di t.p., che è quello posto in luce dalla linea interpretativa hobbesiano-schmittiana. Tale dibattito si svolge meramente *innertheologisch*. - Cfr. comunque comunque su tutto ciò l'informata rassegna di C. RUINI, *La nuova «teologia politica» tedesca*, in «Il Mulino», 6, 1980, pp. 894-926. Ruini osserva che Moltmann intende la t.p. come «critica della 'religione civile' che era stata teorizzata nelle vecchie (*sic*) forme di teologia

2. *La fondazione ultima della legittimità in politica.*

La teologia politica, nei suoi tre livelli finora individuati, risulta apparentemente compatibile solo con un modello monistico di rappresentazione del potere. Monarchia e monoteismo, in quanto forme 'pure' di manifestazione della volontà, costituiscono lo sfondo indispensabile dell'analisi, sorrette dal presupposto che «quanto più puro è il volere, tanto più certo è il comando e tanto maggiore l'ordine»⁶. Si tratta di una teoria della politica che ritiene di poter ricondurre ogni forma di pluralismo sociale e politico ad una concettualizzazione più netta, fino a sublimarne decisamente i caratteri nella figura dell'organismo. Quest'ultima elimina il *pluriversum* e mostra la radice inscindibile della sovranità. In questo senso,

«il termine di 'sovranità' viene qui usato in senso buono, come il termine 'unità'. Nessuno dei due vuol dire che ogni singolo momento dell'esistenza di ogni uomo che fa parte di un'unità politica debba essere determinato e

politica e si ritrova sotto sembianze diverse, aperte o mascherate, in tutti i regimi politici (compresi i socialismi atei). Essa rappresenta una politicizzazione della religione nel senso della ragion di Stato e serve all'integrazione simbolica e al consolidamento mitico-sacrale di una società» (*ivi*, p. 914). Le considerazioni di Metz, Moltmann, ecc. possono essere semplicemente ricondotte alla definizione di t.p.². Ma qui, Alberico Gentile insegna: «Silete theologi in munere alieno!». - Per una posizione problematica analoga a quella qui presentata, cfr. invece gli scritti compresi nel fascicolo n. 2 (maggio-agosto 1981) della rivista «Il Centauro», fascicolo dedicato appunto al tema «Teologia e politica».

⁶ Tale il punto di vista del decisionismo politico europeo già durante il «manieristischer Ordnungsversuch» seicentesco, secondo la pregnante espressione di R. SCHNUR, *Individualismus und Absolutismus*, cit.; trad. it. Milano 1979, p. 77.

comandato dal 'politico', o che un sistema centralistico debba annullare ogni altra organizzazione o corporazione. Può darsi che considerazioni economiche siano più forti di ogni volontà del governo di uno Stato sedicente neutrale in campo economico; allo stesso modo il potere di uno Stato sedicente neutrale in campo confessionale trova in ogni caso facilmente un limite nelle convinzioni religiose. Ciò che importa è sempre solo il caso di conflitto. Se le controforze economiche, culturali o religiose sono così forti da determinare da sé sole la decisione sul caso critico, ciò significa che esse sono diventate la nuova sostanza dell'unità politica»⁷.

Il problema classico di una teoria della legittimità degli ordinamenti giuridico-politici viene affrontato, da questo punto di vista, in modo affatto particolare: la teologia politica non intende tanto affermare il carattere sacro dell'autorità⁸, quanto piuttosto ricollegarsi, sul piano della storia delle teorie politiche, ad alcuni presupposti impliciti già nella dottrina del diritto divino, tra i quali appunto quello della preminenza metafisica della forma monarchica⁹ o, comunque, della rivendicazione del *momento personalistico* nei procedimenti di governo: «In ogni trasformazione è presente una *auctoritatis interpositio*»¹⁰.

⁷ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, trad. it. cit., p. 122.

⁸ Secondo il rinvio al noto passo dell'*Epistola ai Romani* di S. PAOLO (cap. XIII): «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit».

⁹ Per la differenza tra la dottrina del carattere sacro dell'autorità e la dottrina del diritto divino, il rinvio è a A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Torino 1962, pp. 258 ss.

¹⁰ C. SCHMITT, *Politische Theologie*, trad. it. cit., p. 55. In questo senso rigorosamente personalistico procede la polemica di

Il che si traduce, nell'epoca in cui «non ci sono più re» (Donoso Cortés), in una necessaria propensione verso il principio della dittatura, come elemento risolutivo delle decisioni politiche fondamentali, nel quadro delle moderne democrazie di massa. Va ricordato infatti che

«la forma naturale dell'immediata espressione del volere di un popolo è la voce che consente o che rifiuta della folla unita, l'*acclamatio*.

Nei grandi Stati moderni l'acclamazione, che è una naturale e necessaria manifestazione di vita di ogni popolo, ha cambiato la sua forma. Qui essa si manifesta come "pubblica opinione" [...]. Sempre però un popolo può in generale dire soltanto sì o no, consentire o rifiutare, e il suo sì o no diventa tanto più semplice ed elementare quanto più si tratta di una fondamentale decisione sulla propria esistenza di popolo»¹¹.

Schmitt contro i vari Kelsen, Krabbe, Preuß, Wolzendorff, che occupa quasi per intero il secondo capitolo della *Politische Theologie*, intitolato «*Il problema della sovranità come problema della forma giuridica e della decisione*».

¹¹ C. SCHMITT, *Verfassungslehre* (1928), Berlin 1954², pp. 83-84 (su cui è da considerare la critica di E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien*, in «*Zeitschrift für öffentliches Recht*», II, 1931, pp. 89 ss). Ma si considerino anche le osservazioni di G. Burdeau: «Nous avons des expériences quotidiennes qui nous sont présentées à un rythme accéléré où le peuple adhère à des actes imputés à sa volonté sans qu'il ait participé à leur rédaction. J'étais en Egypte lorsque la Constitution a été adoptée; j'ai vu que l'on mettait des haut-parleurs sur les lampadaires et le lendemain matin le peuple a été convié à entendre la Constitution dont on lui affirma qu'il était l'auteur. Il en fut si bien convaincu qu'il s'est acclamé lui-même. Avec une société de masse c'est ce que l'on peut attendre aujourd'hui d'un procédé

Sembra utile a questo punto, anche alla luce di questo passo, proporre un quarto livello semantico del concetto di teologia politica, che nel quadro delle considerazioni sviluppate fin qui appare il più interessante e comprensivo:

teologia politica⁴: è la concezione generale della fondazione ultima della legittimità in politica. La teoria della legittimazione è vista qui come forma di sapere avente ad oggetto il rapporto ultimo esistente tra 'politico' e *Veritas*.

Qui di seguito cercherò di verificare la centralità, nell'uso schmittiano ma non solo in esso, di questo livello semantico.

3. *I presupposti metafisici della teologia nichilista. Jus reformandi o jus revolutionis.*

Uno dei problemi teologico-politici centrali, recepito come tale dalla dottrina costituzionale e dello Stato, risiede senz'altro nella costruzione dell'«immagine dell'uomo»

démocratique; ce n'est peut-être pas rationnellement ce que l'on pourrait en souhaiter, mais c'est en fait ce qui est possible. Dans un match de football, il n'y a jamais que deux fois onze garçons qui envoient des coups de pieds dans un ballon, mais il y a cependant 50.000 spectateurs qui jouent et qui gagnent. Ils ont participé. Je ne me fais pas d'illusion, entre nous, sur la qualité de cette participation, mais j'ai très sincèrement, quoiqu'avec quelque regret, la conviction que c'est le seul type de participation auquel nous puissions prétendre aujourd'hui» (G. BURDEAU, *Le plan comme mythe*, in AA.VV., *La planification comme processus de décision*, «Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences politiques», Paris 1965, pp. 43-44).

(*Menschenbild*)¹². Si tratta di un problema che trae origine dagli svolgimenti classici dell'antropologia filosofica e che trova formulazione nell'interrogativo sulla possibilità o meno di una trasformazione infinita, mediante il 'politico', della natura umana.

È senz'altro possibile oggi, tecnicamente, la modificazione su scala planetaria dei livelli di coscienza e di vita di masse enormi. La realtà dell'«uomo collettivo» come macchina lavorante consente ormai ben poco all'ottimismo marxiano dei *Grundrisse*¹³. E ciò ovunque: il restringimento tendenziale degli spazi dell'individualità non è un fenomeno proprio dei soli regimi totalitari.

Il nichilismo non è opzione ideologica, scelta soggettiva da parte di singoli o collettività sociali: esso è tendenza oggettiva, presenza incombente (anche se talora rimossa) sulle forme del pensiero occidentale. Staccare decisamente la dimensione del 'teologico' da quella del 'politico', negare - come fa Bloch¹⁴ e assieme a lui, Benjamin¹⁵ - che l'ordinamento del profano possa costituirsi in rapporto o in analogia al regno di Dio, ha l'effetto di negare la praticabilità di ogni strategia di resistenza degli individui tesa ad arrestare

¹² Per il dibattito nella letteratura costituzionalistica tedesca, mi limito a ricordare E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung* (1985), in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1991, pp. 58-66.

¹³ K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, trad. it. Firenze 1970, vol. II, pp. 84-94, 399 ss. (circa il libero sviluppo dell'individuo collettivo).

¹⁴ E. BLOCH, *Geist der Utopie*, München 1918, Berlin 1923² (trad. it. Firenze 1980).

¹⁵ W. BENJAMIN, *Theologisch-politisches Fragment*, in Id., *Schriften*, I, pp. 511-512.

(o quantomeno a tardare, secondo il significato del *katechon* paolino¹⁶) il compimento apocalittico.

E in questo caso non si tratta certamente di accomunare, senza ulteriori distinzioni, Schmitt e Benjamin in quella che è «la religione degli atei, la politica»¹⁷: la metapolitica schmittiana procede anzi, nel quadro della polemica weberiana matura contro la neutralizzazione tecnicistica della lotta tra i valori, ad ipotizzare la crescita provvidenziale - come una forza vivificante all'interno dell'organismo

¹⁶ S. PAOLO, *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, 2, 6 e ss. In questo enigmatico passo S. Paolo accenna al futuro manifestarsi dell'Anticristo, dove *katechon* indica ciò che trattiene l'Anticristo dal manifestarsi pienamente, irrompendo apocalitticamente nella storia umana. «Voi sapete - dice Paolo ai Tessalonicesi - che cosa sia quel che lo trattiene dal suo manifestarsi a suo tempo. Perché è già all'opera il *mysterium iniquitatis*, ma è necessario che sia tolta di mezzo la forza che finora lo trattiene» (*ibid.*). Per Schmitt, che interpreta in chiave neognostica questi passi paolini in *Der Nomos der Erde*, è stata la *respublica* cristiana medioevale, nella forma politica dell'impero, l'esempio storico più evidente dell'azione esercitata da questa «forza frenante» (*Aufhalter*). «Impero significa qui il potere storico che riesce a *trattenere* l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'èone attuale» (C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum Europaeum*, Milano 1991, p. 43). Infine considerazioni illuminanti si trovano in J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Milano 1997, che resta uno dei libri più stimolanti sulla problematica filosofico-teologica paolina complessivamente intesa.

¹⁷ Così P. PASQUALUCCI, *Felicità messianica. Interpretazione del Frammento teologico-politico di Benjamin*, in «Riv. internaz. di filosofia del diritto», 3, 1978, p. 588. Vanno considerati, in questo contesto, il saggio di M. RUMPF, *Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt*, in AA.VV., *Walter Benjamin. Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg/Ts. 1976, nonché nella letteratura italiana i volumi di F. DESIDERI, *Walter Benjamin: il*

tecnicistico-totalitario - di «nuove élites provenienti dall'ascesi e da una più o meno volontaria povertà, nel che la povertà significa soprattutto il rifiuto della sicurezza garantita dallo *status quo*»¹⁸.

In Benjamin invece, la dissoluzione del tramite tra l'ordinamento del profano e il regno di Dio è condotta con estremo rigore. La sintesi non esiste, perché «ciò che è storico» non può innalzarsi mai alla dimensione messianica, né il Dio-giustizia è in alcun modo riferibile al Dio-amore¹⁹.

tempo e le forme, Roma 1980 (spec. pp. 107 ss., 163 ss.), e di G. SCHIAVONI, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo 1980.

¹⁸ C. SCHMITT, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen*, trad. it. in ID., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 181. Così prosegue Schmitt: «Ogni rinascita autentica con il suo ritorno al principio elementare della propria natura, ogni autentico *tornare al principio* [...] appare, di fronte al comfort e all'agio dello *status quo* esistente, come nulla culturale o sociale. Sono tutti fenomeni che crescono silenziosamente e nell'ombra e, nei loro primi inizi, uno storico o un sociologo non saprebbero scorgere altro che nulla [...]. L'ordine delle cose umane scaturisce dalla forza di una coscienza integra. *Ab integro nascitur ordo*» (pp. 181-183).

¹⁹ Il problema è presente, in tutto il suo significato anche politico, nell'ultimo Schmitt, che nella *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie* (Berlin 1979) osserva: «Il dualismo gnostico pone un Dio dell'amore, un Dio estraneo al mondo, come il Dio redentore contro il Dio giusto, il signore e creatore di questo mondo malvagio. Entrambi agiscono se non in un'attiva reciproca inimicizia, di sicuro in un'inconciliabile estraneità, una sorta di rischiosa guerra fredda, in cui l'inimicizia può essere più intensa dell'inimicizia che si manifesta apertamente e quasi ingenuamente sul campo di battaglia. [...] Ma il problema strutturale essenziale del dualismo gnostico [...] è immanente in maniera inestirpabile in ogni mondo

La conciliazione tra questi due poli, implicita nel 'simbolo' cattolico, entra in contrasto con l'idea ebraica della lontananza del Messia, del 'non-ancora-venuto'. Come è stato esattamente osservato, «Benjamin, che esaspera la prospettiva del messianesimo ebraico, intende l'avvento del Regno in termini di teocrazia, una dimensione di governo e di potere, di liberazione del Popolo, non escatologica. [...] L'ebraismo di Benjamin favorisce quindi la confusione tra teologia e teocrazia»²⁰, con la conseguenza di rendere praticabile soltanto una prospettiva ateistica a chi sente, secondo giustizia, di doversi ribellare alle implicazioni teocratiche della teologia.

Tale prospettiva ateistica comporta la legittimità dello *jus revolutionis* quale principio fondamentale di trasformazione politica e, inscindibilmente, teologica. Lo *jus revolutionis* esprime una profonda tensione verso il *novum* assoluto, nel senso di Hans Blumenberg²¹, e si pone pertanto quale esatto

in cui si presenti un bisogno di mutamento e di rinnovamento. Non si può eliminare l'inimicizia tra gli uomini vietando le guerre tra Stati condotte secondo l'antico stile, propagando una rivoluzione mondiale e cercando di trasformare la politica mondiale in polizia mondiale. Il concetto di rivoluzione, a differenza di quelli di riforma, revisione ed evoluzione, implica una disputa ostile. Il signore di un mondo da cambiare, ossia di un mondo sbagliato (cui viene imputata la necessità di un cambiamento, senza che egli vi voglia sottostare, anzi ad essa opponendosi) e il liberatore, che produce un nuovo mondo cambiato, non possono evidentemente essere buoni amici» (C. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 119-121).

²⁰ P. PASQUALUCCI, *Felicità messianica*, cit., p. 596, n. 9.

²¹ Cfr. in particolare H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, cit. - Osserva Schmitt che «per Blumenberg la secolarizzazione è una categoria dell'ingiustizia storica. Egli cerca di smascherarla in quanto tale, sperando di superare le sue traduzioni e trasformazioni in quella che egli configura come legittimità del moderno. Con il suo libro dal titolo *Die Legitimität*

contrattare dello *jus reformandi*, che è invece strettamente collegato al concetto - formulato da Schmitt nella *Politische Theologie II* - di *Umbesetzung*, di lento processo di secolarizzazione-deteologizzazione di schemi religiosi in corrispondenza ad una *Struktur-Verwandschaft* inquadrabile nel contesto teorico della sociologia del sapere scheleriana²². Un processo non privo di ripercussioni per quanto riguarda la teoria politica del conflitto ed il suo momentaneo superamento giuridico-statuale. Secondo Schmitt infatti «le guerre civili confessionali dell'epoca della Riforma del XVI e XVII secolo interessano lo *jus reformandi* della Chiesa cristiana; esse riguardano controversie teologiche interne, talora cristologiche interne. Il Leviatano di Thomas Hobbes è il frutto di un periodo in modo specifico teologico-politico. A ciò doveva seguire un'epoca di *jus revolutionis* e di totale secolarizzazione»²³.

der Neuzeit Blumenberg impugna un vessillo giuridico. La sua sfida appare tanto più grande se si pensa che il termine 'legittimità' per oltre un secolo ha indicato il monopolio della legittimità dinastica, nel continuo ricorso a concetti come durata, antichità, discendenza e tradizione, in nome di una giustificazione 'storica' del passato e di una 'scuola storica del diritto' cui gli avversari progressisti e rivoluzionari rimproveravano il fatto di servire a giustificare il torto di oggi con il torto di ieri. Adesso sembra che tutto ciò sia diventato facile da capovolgere, grazie ad un'inedita autogiustificazione del nuovo» (C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, cit., p. 111). Va ricordato che Blumenberg ha poi inserito nella seconda edizione, ampliata e rielaborata, del suo libro sulla legittimità del moderno, un capitolo in cui sottopone a discussione le tesi schmittiane della *Politische Theologie I e II*: il titolo è *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. (spec. pp. 103-118).

²² Cfr. oltre, § 6, punto IV.

La teologia politica (specialmente la t.p.³ e la t.p.⁴) sarà dunque quella forma di sapere adeguata a porre come proprio oggetto i problemi della *Umbesetzung* e della *Struktur-Verwandschaft*? Alcuni punti della *Politische Theologie II* ci aiutano a rispondere affermativamente a questo interrogativo.

4. *Legittimità versus legalità. Il c.d. «bisogno di legittimazione».*

«La mia opera sulla teologia politica - sostiene Schmitt - non si muove nell'ambito di una qualche diffusa metafisica, ma riguarda il classico caso di una trasformazione (*Umbesetzung*) che avviene con l'aiuto di concetti specifici, emersi nel quadro del pensiero sistematico di entrambe le strutture storicamente più evolute del razionalismo occidentale, vale a dire la Chiesa cattolica, con la sua razionalità giuridica, e lo Stato dello *jus publicum Europaeum*, che nel sistema di Hobbes è ancora pensato come cristiano»²⁴. La realtà di una simile *Umbesetzung* è appunto un «classico caso», e forma un campo centrale della conoscenza storico-giuridica che - come Schmitt sottolinea ripetutamente - non deve essere posto in ombra da metodologie scientifiche fondate sul principio di legalità gettato come un'arma contro quello di legittimità.

²³ *Politische Theologie II*, p. 92. Thomas Hobbes, nel quadro di questa interpretazione, appare colui che aveva «portato a compimento» la Riforma, esaurendo le possibilità dello *jus reformandi* e aprendo la strada a quelle - moderne e incontrollabili - dello *jus revolutionis*: cfr. C. SCHMITT, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat», I, 1965; su cui *Politische Theologie II*, p. 121.

²⁴ C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 110.

Teologia e scienza giuridica non solo operano, per Schmitt, «mit strukturell-kompatiblen Begriffen»²⁵, ma hanno creato ormai, nel loro interagire, dei contesti complessi «tra i quali diventano ammissibili e ricchi di significato perfino scambi enarmonici»²⁶. Tali contesti iniziano ad essere analizzabili soltanto ampliando l'area della metodologia scientifica fino a ricomprendere il problema del rapporto con la *Veritas* trascendente. Un simile rapporto positivo con la *Veritas* - sostiene Schmitt contro le restrittive metodologie positivistiche - può essere praticabile: «è solo questione di riuscire a temperare esattamente gli strumenti»²⁷.

Si è detto poco sopra: le moderne metodologie scientifiche gettano il principio di legalità come un'arma contro quello di legittimità. Occorre riprendere e approfondire questo concetto, richiamando un breve ma denso passo di *Das Problem der Legalität* (1950):

«La trasformazione del diritto in legalità è una conseguenza del positivismo: conseguenza inevitabile non appena un sistema politico si differenzia dalla Chiesa. Dal punto di vista sociologico essa costituisce una parte dello sviluppo dell'epoca tardo-industriale. Dal punto di vista storico-filosofico essa rientra nella trasformazione del pensiero rivolto alla sostanza in pensiero rivolto alla funzione: una trasformazione che, fino a poco tempo fa, ci era stata decantata come un grande progresso scientifico e culturale. Il quadro tremendo che deriva da un'incessante funzionalizzazione dell'umanità è stato illustrato in modo ammirevole, ancora di recente, da Serge Maiwald nel suo

²⁵ *Op. cit.*, p. 98.

²⁶ «...zwischen denen sogar enharmonische Verwechslungen zulässig und sinnvoll werden» (*op. cit.*, p. 101).

²⁷ «Das ist nur eine Frage der richtigen Temperierung der Instrumente» (*ibid.*).

periodico di Tübingen “Universitas”. Ma già più di trent’anni fa un grande sociologo tedesco, Max Weber, aveva pronunciato correttamente la diagnosi e la relativa prognosi»²⁸.

Il principio di legalità produce così l’effetto di neutralizzare ogni riferimento alla problematica del valore. Legalità versus legittimità, amministrazione versus valore, *novum* versus *Umbesetzung*, *subjektive Werte* versus *Seins-Werte*: questi i termini dell’attacco mosso con grande aggressività, sul piano della metodologia scientifica, dal positivismo *lato sensu* ad ogni dimensione residua della metapolitica. Auguste Comte riconoscerebbe in ciò «un argomento aggiuntivo per la sua tesi, in base alla quale il legista è succeduto al canonista come, già in passato, il metafisico al

²⁸ C. SCHMITT, *Das Problem der Legalität* (1950), trad. it. in ID., *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 287 (corsivi miei). Così prosegue Schmitt: «Alla trasformazione del diritto in legalità fece immediatamente seguito la trasformazione della legalità in un’arma della guerra civile. Anche questa non fu una scoperta tedesca, Lenin l’aveva già proclamata con piena consapevolezza e a tutta forza. La sua opera del 1920, *L’estremismo, malattia infantile del comunismo*, è a tal proposito un documento così decisivo che qualsiasi discorso sul problema della legalità, senza conoscere quell’opera, appare anacronistico. Lenin afferma: “I rivoluzionari che non capiscono la necessità di collegare le forme della lotta illegali con *tutte* (la sottolineatura è dello stesso Lenin) quelle legali, sono chiaramente dei cattivi rivoluzionari”» (*ivi*, pp. 287-288). E ancora: «In un romanzo di Bertolt Brecht alla fine il capo dei gangster comanda ai suoi seguaci: il lavoro deve essere legale. La legalità finisce qui come parola d’ordine di un gangster. Essa aveva cominciato come ambasciatrice della divinità della ragione» (C. SCHMITT, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin 1958, p. 347; trad. it. in ID., *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 290.

teologo». Dove va però notato che «da Comte in poi abbiamo fatto molte nuove esperienze, che riguardano l'insopprimibile bisogno di legittimazione (*Legitimierungsbedürfnis*) che è insito in ogni uomo»²⁹.

Questo inesauribile «bisogno di legittimazione» produce l'effetto di ricondurre alle serie tematiche scheleriane del valore oggettivo le smalziate metodologie scientifiche uscite dalla scepisi del criticismo kantiano. Anche in un mondo demitizzato e «senza profezia» (nel senso weberiano di *Wissenschaft als Beruf*) permane quanto mai forte la tensione al superamento di un'etica soltanto formalista-convenzionalista³⁰. E alla 'tirannia' esercitata dai valori soggettivi, al loro esplicito arbitrarismo, è possibile sfuggire: a) *in interiore homine*, riconsiderando con attenzione le classiche tematiche dell'ontologia, che tornano a mostrarsi ineludibili (si pensi alla prognosi heideggeriana circa l'*Unverborgenheit* dell'Essere)³¹; b) sul piano delle istituzioni,

²⁹ C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, p. 101, n. 1.

³⁰ Circa la genesi seicentesca europea di questa etica, rinvio ancora al mio *Ordine convenzionale e pensiero decisionista*, in questo volume.

³¹ Cfr. soprattutto gli *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950 (trad. it. Firenze 1968). Sul delicato rapporto teoretico tra le metafisiche di Schmitt e di Heidegger, cfr. il lavoro di Ch. GRAF VON KROCKOW, *Die Entscheidung*, cit., nonché - anch'esso da un punto apertamente critico - K. LÖWITH, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in ID., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960 (versione ampliata, rispetto al problema del rapporto Schmitt-Heidegger, di un saggio del 1935); trad. it. cit., spec. pp. 149-161. Per una adeguata interpretazione del senso di quest'ultimo saggio, importanti osservazioni sono svolte da C. GALLI, *C. Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», I, 1979, pp. 81-160.

considerando ancora seriamente la possibilità di un *mito politico effettivo*, che agisca sul piano della psicologia sociale, orientando la società verso modelli riveduti di comunità³².

5. 'Oggettivismo' teologico-politico?

Non si tratta tuttavia, certamente, di evocare teorie politiche non-conflittualistiche. Il 'politico' è dominato dal conflitto ed una rimozione di questo mediante l'uso di pur potenti meccanismi ideologici appare impensabile. La pace consentita non sarà mai *pax vera*, ma solo *pax apparens*, tuttavia il mito politico, per essere efficace, deve sostenere come *vera* questa *pax apparens*. Il simbolo della *existenzielle Ordnung* sta a testimoniare questa profonda esigenza di ancorare il 'politico' ad una metapolitica che non trascuri l'aspetto mitico emergente da ogni dimensione di senso.

Vi è forse qualche ragione, per la verità, in chi segnala il carattere di «espedito» che informa il ricorso che Schmitt fa ai concetti della teologia, «prendendoli a prestito» onde giustificare la propria concezione del politico³³, ma questa

³² Cfr., per alcune precisazioni, i miei *Appunti su Tönnies*, oltre, parte IV.

³³ Così Ilse Staff osserva che «poiché in epoca moderna non esiste un consenso generale su valori assoluti, dal momento è la ragione stessa a presentarsi come individualizzata, occorre allora prendere a prestito un assoluto, prenderlo a prestito dalla teologia, al cui apparato concettuale appartiene tradizionalmente l'assolutezza di una verità divina, che tutto può legittimare. Quando Schmitt trasferisce sul piano del politico il concetto di verità proprio della teologia cristiana, chiamando secolarizzazione questo trasferimento, la secolarizzazione si rivela allora anzitutto come un atto di forza concettuale, posto in atto al fine di sostituire la realtà del pluralismo con l'ideologia di una unità sostanziale» (I. STAFF, *Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt*, in AA.VV.,

critica si rivela a ben vedere superficiale, in quanto trascura di considerare i motivi che determinano l'intima necessità logica di questo «prestito». Contro l'aggressività dissolutiva dei valori soggettivi di massa, contro l'auto-autorizzazione (*Selbstermächtigung*) estesa ad ogni soggetto nell'ambito della massa del diritto a valutazioni, comportamenti e giudizi inizialmente consentiti solo in un ambito ristretto, non travalicabile se non con la conseguenza di scalfire l'equilibrio dell'ordine, la scelta per il freno, l'*Aufhalter*, il *katechon*³⁴, è 'politica' in senso forte. Essa costituisce la condizione di possibilità (il «sostegno esterno», *Außenhalt*, secondo la felice espressione di Roman Schnur) per lo sviluppo di ogni interiorità coltivata, sottratta agli esiti inevitabilmente cruenti del conflitto e destinata ad ambiti circoscritti, cui il *Weltbürgerkrieg* non si estenda.

Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno, Milano e Baden-Baden 1981, p. 724, corsivo mio).

³⁴ Vedi sopra, nota 16. «Eine Kraft quae tenet», come è detto nel paragrafo del *Nomos der Erde* dedicato all'impero cristiano medioevale come «forza frenante», (*Aufhalter*), *katechon*. «L'impero del Medioevo cristiano dura fintanto che è viva l'idea del *katechon*. Non credo che la fede cristiana originaria possa avere in generale un'immagine della storia diversa da quella del *katechon*. La fede in una forza frenante in grado di trattenere la fine del mondo getta gli unici ponti che dalla paralisi escatologica di ogni accadere umano conducono a una grandiosa potenza storica quale quella dell'impero cristiano dei re germanici. L'autorità di padri della Chiesa e di scrittori come Tertulliano, Gerolamo e Lattanzio Firmiano, e la continuazione cristiana di profezie sibilline, concordano nel ritenere che soltanto l'*imperium Romanum* e la sua prosecuzione cristiana spieghino il sussistere dell'eterno e il suo mantenersi saldo contro lo schiacciante potere del male» (C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, trad. it. cit. p. 44). Cfr. oltre, *Naphta, o un katechon per l'Europa*, cap. III.

6. *Alcune tesi finali e un dubbio conclusivo.*

È possibile a questo punto cercare di formulare sinteticamente, a partire da quanto si è detto finora, alcune tesi relative alla natura della teologia politica. Esse non pretendono di giungere a risultati concettuali definitivi, né sostanziali né metodologici, riguardo ad un tema così vasto e sfuggente come è quello - assunto fin dall'inizio - dei rapporti tra la dimensione del 'politico' e la *Veritas* trascendente (intesa quest'ultima nel significato che le attribuisce il lessico hobbesiano). Quel che si vuole ottenere è invece qualche argomento supplementare³⁵ a favore della legittimità teorica

³⁵ Per gli argomenti 'fondamentali' cfr., nella nostra letteratura, la presentazione di G. MIGLIO all'edizione italiana di C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, con cui mi trovo pienamente a concordare. Ma cfr. anche gli interessanti §§ XIV e XV di C. GALLI, *op. cit.*, dedicati rispettivamente al bilancio e alle prospettive derivanti dalla presenza di Schmitt nella teoria politica contemporanea. - Posizioni teoriche curiosamente quasi 'neolabandiane' sono state assunte, nella dottrina costituzionale italiana, da C. ROEHRSEN, nel breve scritto *Critiche della destra weimariana a Kelsen. Risvolti culturali del contrastato ingresso del mondo borghese nell'ambito culturale tedesco*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 1980. Le tesi sostenute in questa sede da Roehrsen appaiono discutibilissime. In particolare, risulta poco convincente la formulazione di alcuni giudizi circa la critica al 'moderno' di cui fu portatrice la c.d. 'destra weimariana', - critica che l'evoluzione storica, secondo l'a., avrebbe «battuto in breccia» (*sic*, p. 481). - Ad un genere letterario del tutto particolare, non scientifico, malgrado l'impressionante documentazione bibliografica, né (tantomeno) filosofico, appartengono poi i due recenti ponderosi volumi dell'opera di A. PREDIERI, *Carl Schmitt, un nazista senza coraggio*, Firenze 1998, che intendono offrire il

della teologia politica (specialmente la t.p.⁴ e la t.p.³) come forma di sapere adeguata all'analisi di una siffatta area di rapporti.

i) Il 'politico' esige un rapporto positivo con il 'teologico': un rapporto che consente di tematizzare conoscitivamente l'area dei significati simbolici che ruotano intorno al sacro, delimitandone l'impatto di violenza. Se è vero, come per Girard, che «i procedimenti che permettono agli uomini di moderare la loro violenza presentano tutti delle analogie, in quanto nessuno è estraneo alla violenza», e se è vero altresì che «si ha motivo di ritenere che essi siano tutti radicati nel momento religioso», nel cui quadro «il sistema giudiziario si rifà ad una teologia che garantisce la verità della sua giustizia»³⁶, allora il contesto teologico-politico fornisce elementi di indagine insostituibili ai fini della comprensione del simbolismo che presiede alla legittimazione sociale degli ordinamenti.

La comprensione scientifica del 'politico' - contrariamente a quanto richiede l'impostazione positivista cui viene erroneamente ricondotta la metodologia scientifica - esige che si instauri una positiva connessione di senso con il 'teologico' non solo perché di fatto i problemi di potere e di governo concernono necessariamente *res mixtae*, quanto perché è

punto di vista di un giurista di diritto positivo su tematiche e situazioni storico-culturali a lui sostanzialmente estranee. I due volumi valgono maggiormente a informare gli appassionati del genere circa la personalità e le preferenze del loro autore, che non si fornisce un vero e proprio contributo sul tema preso ad oggetto. Cfr. le puntualizzazioni, utilmente polemiche, contenute nella recensione di A. CARACCILO, *Il nazismo di Carl Schmitt ed un suo critico. Sul volume di Predieri*, in «De Cive» 1999.

³⁶ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano 1980, p. 40.

ormai chiaro che la questione della legittimazione simbolica degli ordinamenti torna a farsi tanto più pressante nelle civiltà post-industriali dominate dai sub-sistemi politico-sociali e dalla frammentazione dei gruppi di interesse, che tessono una rete di potere effettivo (esoterico) al di sotto delle rappresentazioni giuridico-formali del potere valido (essoterico), di cui Stato di diritto e democrazia sono le icone più evidenti. Ma la stessa idea di democrazia (come del resto quella - solo negativo-procedurale - di Stato di diritto) non sfugge alla possibilità di essere fatta oggetto di indagine teologico-politica. Si può dire anzi che:

ii) Porre la democrazia come valore supremo è anch'esso un postulato di teologia politica (t.p.⁴). Come osserva Schmitt:

«Su un piano teoretico - e in tempi critici anche pratico - la democrazia appare impotente di fronte all'argomento giacobino, vale a dire di fronte alla decisiva identificazione di una minoranza con la totalità del popolo e di fronte al passaggio dello stesso concetto dalla sfera del quantitativo a quella del qualitativo. L'interesse si rivolge ora all'attività di costruzione e di formazione della volontà popolare, e *la fede che ogni potere provenga dal popolo contiene in sé un significato analogo alla fede che ogni potere supremo provenga da Dio*. Queste due proposizioni consentono sul piano delle realizzazioni politiche svariate soluzioni di governo e lasciano aperte numerose conseguenze giuridiche. *Una trattazione scientifica della democrazia dovrà riferirsi a quel particolare campo di studio che io ho designato con il nome di teologia politica*. Poiché nel secolo XIX parlamentarismo e democrazia erano concetti collegati tra loro a tal punto da apparire pressoché equivalenti, queste osservazioni sulla democrazia finirono per essere ignorate. Va tuttavia considerato che può benissimo esistere in ogni momento una democrazia senza moderno parlamentarismo e

ed un parlamentarismo senza democrazia. Allo stesso modo la dittatura costituisce tanto poco l'opposto della democrazia, quanto la democrazia della dittatura»³⁷.

All'inizio del § 2 ho detto che «apparentemente» la teologia politica è compatibile solo con un modello monistico di rappresentazione del potere. Posso ora precisare che essa (e in particolare la t.p.⁴) non cessa di rivestire un senso là dove le forme storico-spirituali della monarchia e del monoteismo sono state oscurate. La validità di un sapere teologico-politico continua a sussistere immutata nel *pluriversum* sociale e culturale del presente, perché essa trae origine dal problema intramontabile dell'*unità politica*. Nelle democrazie si sviluppa anzi con più forza la problematicità di questo concetto di «unità politica», poiché il vincolo d'unione tra i consociati conosce un'intensità minore di quella delle comunità organiche³⁸.

³⁷ C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1926), Berlin 19613, pp. 41-42, corsivi miei. Ha richiamato l'attenzione su questo passo schmittiano, pur senza approfondirne ulteriormente il significato, P. TOMMISSEN, *Carl Schmitt e il «renouveau» cattolico nella Germania degli anni venti*, in «Storia e politica», 1975, p. 496. A proposito del discusso «cattolicesimo politico» di Schmitt, va ricordato K.M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts «Politische Theologie»*, Stuttgart-Berlin 1973, spec. p. 109.

³⁸ «L'unità politica è, per sua essenza, l'unità decisiva senza che importi da quali forze essa trae i suoi ultimi motivi psichici. Essa esiste oppure no. Se esiste, è l'unità suprema, cioè quella che decide nel caso decisivo» (C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, trad. it. cit., p. 126). Secondo Schmitt è confermata da tutto ciò l'inadeguatezza delle teorie associazionistiche dello Stato, «la cui acutezza si esaurisce nella polemica contro le precedenti sopravvalutazioni dello Stato, contro la sua 'superiorità' e 'personalità', contro il suo 'monopolio' dell'unità suprema, mentre

Il concetto fondamentale di «unità politica» non deve essere tuttavia ipostatizzato: esso sorge dal conflitto e 'ridiviene' nel conflitto. La filosofia della storia che sottende un simile concetto di «unità politica» non potrà mai essere dunque semplicemente assimilabile ad una dottrina «dell'armonia del mondo»³⁹, ma semmai ad una dottrina cristologica⁴⁰ che costituisca un serio ripensamento delle possibilità di salvezza 'mondana' dal disordine (anche politico) successivo alla caduta. Risulta comunque per sempre perduta - nel quadro di una teologia politica - la *Stimmung* serena, lontana dall'idea di un 'male radicale', che pervade il brano seicentesco di John Donne, che Spitzer cita:

«God made this whole world in such an uniformity, such a *correspondency*, such a *concinnity* of parts that it was an *Instrument, perfectly in tune*: we may say, the trebles, the highest strings were desordered first; the best understandings, angels and men, put this instrument *out of tune*. God rectified all again, by putting in a *new string, semen mulieris*, the seed of the woman, the Messiah: An onely by sounding that string in your ears, become we *musicum carmen*, true *musick*, true *harmony*, true peace to you»⁴¹.

permane oscuro che cosa debba essere, in generale, l'unità politica stessa» (*ivi*, p. 127).

³⁹ Nel senso di Leo SPITZER, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimora 1963 (trad. it. Bologna 1967).

⁴⁰ Per Schmitt, il tema centrale gnostico del Cristo che si distacca dall'unità divina originaria può far pensare a una teologia politica come cristologia, ed anzi, secondo l'idea contenuta nel passo di GREGORIO NAZIANZENO: «L'uno - *tò Hen* - è sempre in lotta - *stasiatson* - con se stesso - *pròs heautòn*» (*Oratio theol.*, III, 2), ad una *stasiologia* (cfr. *Politische Theologie II*, pp. 116 ss., 122 ss.).

⁴¹ J. DONNE, *Sermons*, Berkeley 1955, vol. II, p. 170 (cit. in SPITZER, *op. cit.*, trad. it., p. 175).

iii) Una teologia politica (t.p.⁴, ma anche t.p.³ e t.p.¹) appare collegata piuttosto ad una dottrina dell'«armonia dell'irregolare»: nel senso attribuito con precisione da Mersenne a questa espressione⁴². Come osserva Schnur a questo proposito, «il pensiero di Mersenne [...] esprimeva l'impossibilità ultima, nel mondo, di una regolarità realmente 'armonica', la quale risultava letteralmente sommersa da contraddizioni del tutto inconciliabili. Mersenne si rifaceva in questo contesto all'idea di una «armonia dell'irregolare», alla concezione che scorgeva un'armonia segreta dietro all'irregolarità empiricamente osservabile [...]. [Tutto ciò] *si sottraeva alla discussione pubblica e al riconoscimento da parte della gran massa*, con il risultato che *soltanto al 'sapiente' era riservato il compito di svelare il vero significato dell'«armonia dell'irregolare» e di indicarlo dunque al sovrano*»⁴³.

Quest'ultima allusione al sovrano torna a confermare la funzione anche pratica svolta dalla teologia politica (specialmente t.p.⁴ e t.p.¹) tra le «scienze dei consiglieri dello Stato»: a partire dal conflitto, il compito è quello di ripristinare l'ordine accettando realisticamente la fine del «campo unitario» dei significati (Spitzer).

«La storia di come cessò di esistere tale campo unitario (armonia del mondo - temperato equilibrio) non è che la storia della civiltà moderna; della weberiana “*Entzauberung der Welt*” o decristianizzazione; e la nostra indagine ci mostra come sia necessario dare un nuovo assetto alla storia occidentale. La distruzione del “campo” omogeneo iniziò nel corso del Seicento e si compì nel Settecento. Proprio questo

⁴² MERSENNE, *Harmonie universelle*, 2 voll., Paris 1636-1637; e in particolare: *La vérité des sciences*, Paris 1626, p. 419 e ss.

⁴³ R. SCHNUR, *Individualismo e assolutismo*, cit., pp. 84-86.

periodo, e non il Rinascimento, rappresenta la grande cesura della storia occidentale; in effetti dovremmo contrapporre ai due periodi, antichità pagana e cristianesimo [...], l'epoca della decristianizzazione (dal diciassettesimo secolo in poi), nella quale il nostro campo viene radicalmente distrutto. Alla fine del diciottesimo secolo, la parola *Stimmung* appare cristallizzata, ormai priva della sua vita in rigoglio. Non si può errare attribuendo questo effetto allo spirito illuministico, l'azione mortificante del quale è stata così bene illustrata da Novalis nel suo trattato *Christenheit oder Europa* (1798); ed è significativo che quello storico dell'europeismo (ch'egli identificava con il Cristianesimo), il quale auspicava il ritorno all'*heiliger Sinn* (il senso del divino), nel raccontare come la Riforma e l'Illuminismo avessero distrutto la pietà medioevale, accennasse precisamente alla *musica mundana* che il meccanicistico spirito moderno aveva distrutto:

“L'odio che all'inizio si appuntava specialmente contro la fede cattolica divenne a poco a poco odio contro la Bibbia, contro la fede cristiana, e infine contro la religione. Inoltre l'odio di religione si estese, come era logico e naturale, a tutti gli oggetti di entusiasmo, mise al bando la fantasia e il sentimento, la moralità e l'amore dell'arte, il futuro e il passato; sottopose l'uomo, come tutti gli altri esseri naturali, alla necessità e mutò l'infinita musica creativa dell'universo mondo negli uniformi stridori di un mulino mostruoso, sospinto dalla corrente del caso e su di essa galleggiante, *un mulino a sé, senza architetto né mugnaio*, e propriamente un vero perpetuo mobile, un mulino che macini se stesso” (*Novalis' Schriften*, ed. Kluckhohn und Samuel, Leipzig 1929, p. 75)⁴⁴.

Il recupero di un «campo unitario» di significati resta comunque un fine - un'«idea regolativa» in senso kantiano -

⁴⁴ L. SPITZER, *op. cit.*, pp. 99-100.

che non può non ispirare il comportamento di chi è in grado di riconoscere che il problema della verità è qualcosa di incommensurabile e di irriducibile alla logica «assemblearistica» dei valori soggettivi. Il relativismo, quale impostazione epistemologica dominante nella modernità, mostra qui i suoi più evidenti limiti.

iv) Una teologia politica in generale implica la seria riconsiderazione delle tematiche scheleriane relative ad un'«etica materiale» e al superamento dell'arbitrarismo derivante dal confronto-scontro tra meri valori soggettivi.

Nella *Tyrannei der Werte*⁴⁵ Schmitt esamina questo complesso problema e la sua consueta critica antiliberale sembra coniugarsi a quella scheleriana, rivolta contro l'«invadenza» del soggettivismo. L'interrogativo che Schmitt pone a chiusura della sua *Politische Theologie II* potrebbe apparire quale il frutto di un'argomentazione comune: «A quale delle seguenti tre libertà è immanente il più alto grado di aggressività: alla libertà scientifica, a quella di produzione tecnico-industriale, o a quella di giudizio del libero consumo umano?»⁴⁶.

Ognuna di queste libertà contiene sicuramente l'embrione di uno sviluppo incontrollato. Resta il serio problema di definire in concreto quale forza possa oggi costituire un freno alla auto-autorizzazione dell'uomo ad *ogni* comportamento. È inutile nascondersi che la risposta più decisa e al tempo stesso più realista a questa domanda è ormai da tempo: nessuna forza, nessuna *Auctoritas*. Lo spazio normativo per la teologia politica della tradizione culturale ebraico-cristiana è con tutta probabilità così filosoficamente terminato. Nessuna

⁴⁵ In *Säkularisation und Utopie - Ebracher Studien*, cit. (trad. it. in «Rassegna di diritto pubblico», I, 1970).

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 126.

LA FORMA E LA DECISIONE

Auctoritas, nessun *katechon*. Quale nuova teologia politica sarà capace di interpretare questa disincantata consapevolezza del pensiero negativo?

EMANUELE CASTRUCCI

III. NAPHTA, O UN KATECHON PER L'EUROPA

1. *Uno strano gesuita.*

Chi è Naphta? Questa domanda, appena formulata, abbandona la suggestiva veste dell'allegoria letteraria per investire i nuclei essenziali del pensiero politico occidentale. Con essa deve probabilmente confrontarsi, credo, un'indagine sulla storia della cultura europea che intenda muoversi ad un livello di analisi non superficiale.

Naphta è il personaggio più ambiguo della *Montagna incantata* di Thomas Mann, il gesuita il cui pensiero inconsueto e paradossale fa saltare le banalità democratiche dell'illuminista Settembrini. Yvon Bourdet nel saggio centrale del suo libro¹ tenta una problematica identificazione di Naphta con György Lukács, assumendo come argomento decisivo, come questione determinante, quella costituita dal 'mistero' del *sacrificium intellectus* dell'ultimo Lukács - la sua 'gesuitica' sottomissione all'autorità dell'ortodossia comunista, incarnata nella 'buona' totalità del partito.

Ma l'esteriorità ed il criterio riduttivo degli argomenti addotti da Bourdet a sostegno della sua tesi non possono soddisfare. Non ha, credo, eccessiva importanza, ed anzi rischia di essere fuorviante, cercare di sapere *a chi* Thomas Mann pensasse nel caratterizzare il proprio Naphta; ciò che

¹ Y. BOURDET, *Lukács, il gesuita della rivoluzione*, Milano 1979.

conta è quel che *oggettivamente* Naphta finisce per significare, a prescindere dalla scelta soggettiva dei modelli da parte di Mann. Occorre, in altre parole, lasciar parlare liberamente Naphta, ascoltandone il discorso nella sua torbida complessità.

Nel capitolo in cui il personaggio compare per la prima volta i temi classici dello *jus publicum Europaeum*, lo stato di natura, la guerra, l'arbitrato, sono già tutti dispiegati e svolti in un'ottica sorprendentemente antiliberalista - quella stessa ottica ad un tempo collettivistica ed interna allo *jus divinum*, comunista e fautrice di soluzioni teocratiche per i problemi centrali della *Weltpolitik*, che caratterizza in maniera inconfondibile la figura del gesuita.

«Il signor Settembrini dimentica di aggiungere [...] che l'idillio alla Rousseau è un infelice rimaneggiamento, sulla base della ragione, della dottrina ecclesiastica che ci insegna l'originaria innocenza dell'uomo, il suo primitivo immediato contatto con Dio, la sua origine, diremo così, divina, alla quale deve tornare. Ma la restaurazione del regno di Dio, dopo lo scioglimento di ogni forma terrestre, si trova là dove terra e cielo, sensibile e soprasensibile, si uniscono. La salvezza è trascendentale, e per quanto riguarda la sua repubblica capitalistica, [...] è chiaro che la sua mania nazionale aborre il cosmopolitismo ecclesiastico conquistatore del mondo. Vorrei soltanto sapere come lei

possa metter d'accordo tale mania con il suo orrore della guerra».

«L'arbitrato! Straordinario! Un arbitrato borghese che decide di questioni vitali, che si fa intermediario della volontà divina e decide la storia dei popoli. In ogni modo questo corrisponderebbe alle ali della colomba, ma dove restano i vanni dell'aquila?».

Quanto alla morale borghese, essa

«non sa che cosa si voglia. Grida che bisogna combattere la diminuzione delle nascite, che si deve diminuire il costo dell'educazione dei figli e della loro preparazione alle varie professioni. E con tutto ciò, tutte le professioni sono così rigurgitanti di addetti, che la lotta per i bisogni materiali della vita sorpassa in orrori tutte le guerre del tempo passato»².

La giustizia si ricongiunge con l'«esattezza» solo le pensata in relazione alla trascendenza:

«Mi permetto di osservare che ogni giustizia penale e cruenta, che non scaturisca da una credenza nell'aldilà, non è che inesattezza bestiale. E per quanto riguarda la degradazione dell'uomo, essa si verifica storicamente in concomitanza con la degradazione dello spirito cittadino. Il Rinascimento, il progresso, le scienze naturali ed economiche del diciannovesimo secolo non hanno tralasciato di insegnare nulla di quanto sembrava loro atto a promuovere questa degradazione, a cominciare dalla nuova astronomia che fece del centro dell'universo, del nobile teatro sul quale Dio e il diavolo combattono per il possesso dell'uomo

² Th. MANN, *La montagna incantata*, trad. it. di B. Giachetti-Sorteni, Milano 1976, vol. II, pp. 46-48.

ardentemente bramato da ambedue, un piccolo pianeta qualsiasi»³.

È curioso notare come questa prospettiva spiritualistica e teocentrica si intrecci con un volontarismo che, in tema di teoria della conoscenza, tende a farsi nichilismo. Sostiene infatti Naphta «con calma urtante»:

«Caro amico, non esiste conoscenza pura. La legalità della dottrina scientifica ecclesiastica che si riassume nella frase di S. Agostino: “Credo per conoscere”, è assolutamente inattaccabile [...]. La verità è ciò che è utile all’uomo»⁴.

Specialmente in questi ultimi brani l’ombra del nichilismo si proietta su enunciazioni dettate da un nominalismo di ispirazione solo apparentemente spiritualistica. È una situazione che riporta indietro a Nietzsche, alla «grossolana confusione» ingenerata dalla credenza di poter cogliere, attraverso la conoscenza diretta delle cose, il *simplex sigillum veri*. «Da dove lo si sa, che la vera natura delle cose sta in *questo* rapporto con il nostro intelletto? Non è possibile che la situazione sia diversa? Che l’ipotesi che maggiormente gli dà il senso della potenza e della sicurezza venga da esso massimamente *preferita, apprezzata e quindi detta vera?*»⁵. Da raffrontare con Naphta: «Il concetto di un mondo materiale esistente per se stesso non era forse la più ridicola delle contraddizioni?»⁶.

³ *Ivi*, II, p. 60.

⁴ *Ivi*, II, pp. 61-62.

⁵ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi, 1887-1888*, in *Id.*, *Opere*, vol. VIII, t. II, Milano 1971, pp. 44-45.

⁶ Th. MANN, *La montagna incantata*, II, p. 379.

Utilitarismo, pragmatismo («Lei insegna qui un pragmatismo - replicò Settembrini - che non ha bisogno se non di essere trasportato in politica perché se ne possa constatare tutta la perniciosità»), teoria della conoscenza e della politica apparentemente *auf Gott*, ma sostanzialmente *auf Nichts gestellt*: tutto ciò si coniuga con una teologia della storia il cui oggettivismo può essere spiegato soltanto pensando alla condizione radicalmente egualitaria che - dal punto di vista cristiano, cui essotericamente Naphta si richiama, - è propria di *tutti* gli uomini di fronte al problema della salvezza.

Ma anche se le asserzioni del gesuita sono dogmaticamente ineccepibili («L'uomo è la natura delle cose, e la sua salvezza è il criterio della verità. Una conoscenza teorica che manca di riferimento pratico all'idea di salvezza dell'uomo è tanto poco interessante che le va contestato ogni valore di verità ed è permesso impedirle l'ingresso nel mondo»; «Lattanzio, che Costantino il Grande elesse come maestro di suo figlio, chiese a voce alta e apertamente quale beatitudine avrebbe potuto conquistare se avesse saputo da dove scaturisce il Nilo, o conosciuto tutte le elucubrazioni dei fisici a proposito del cielo. Glielo risponda lei»; «Le posso assicurare che l'umanità sta tornando a questo punto di vista, sta persuadendosi che compito di vera scienza non è quello di rincorrere conoscenza inutili alla salvezza, ma di eliminare quanto v'è di dannoso o soltanto di idealmente inutile»), - si diceva, malgrado la perfetta ortodossia di queste affermazioni, resta sempre il sospetto, alimentato dalla fondamentale ambiguità del personaggio, che in Naphta l'assunzione della salvezza come criterio ultimo di valutazione delle cose possa essere del tutto ipotetica, *convenzionale*. Il criterio di valutazione, la sua misura (*Maßstab*) potrebbe in altre parole rivelarsi un vuoto involucro, colmabile tanto dall'idea di Dio e

dalla salvezza (ma in ogni caso la teologia generale sarebbe subordinata alla teologia politica), quanto dal Nulla. Solo una *decisione convenzionale* farebbe allora sì che le cose siano ordinate secondo una certa scala di valutazioni anziché secondo un'altra. «Un gesuita vero. Anzi, vorrei dire: è proprio vero?» si chiede Hans Castorp. «Può egli essere 'vero' con tutto quello che ha detto intorno al comunismo e allo zelo divino del proletariato che non deve trattenere la mano dal sangue?». E Settembrini aggiunge: «Il signor Naphta [...] è un uomo di talento (se così non fosse non cercherei la sua compagnia), e come tale va alla ricerca di *nuove combinazioni*, di adattamenti, di mutamenti accordantisi con l'epoca»⁷. Del resto, sul rapporto esistente tra morale lassista e decisionismo nichilista, valgono in particolar modo le osservazioni di Hocke: «Il probabilismo casistico - questo antenato teologico-individuale dell'esistenzialismo - conduce ad una dissoluzione di ogni valore e legge assai più totale di ciò che incontriamo negli sviluppi della cosiddetta arte "moderna" di ieri e di oggi. L'ordine giuridico degli uomini, la loro primitiva sicurezza nella legge, insomma la loro sicurezza vitale empirica, sono minati e irrimediabilmente relativizzati. Il risultato di questa dottrina è e deve essere: non solo soggettivismo estetico, ma nichilismo etico, *totale soggettivistica libertà di decisione dinanzi alle leggi, norme e convenzioni di ogni genere*, sia pure in un gioco a rimpiattino dietro eterni paraventi»⁸.

Vi è contraddizione, dunque, tra l'estremo volontarismo spiritualistico del *credo ut intelligam* e il nichilismo mosso da una metafisica collettivista che vede nei movimenti di massa proletari «la sospensione temporanea dell'antagonismo tra

⁷ *Ivi*, II, p. 75, corsivo mio.

⁸ G. R. HOCKE, *Il manierismo nella letteratura*, cit., p. 309, corsivo mio.

spirito e potenza», la «vittoria sul mondo per mezzo di una sovranità mondiale, trapasso, trascendenza, regno»⁹? Le contraddizioni, risponderebbe Naphta, possono accordarsi. Ciò che non si potrebbe mai ammettere sono invece le vie di mezzo, il mediocre individualismo di Settembrini, che prende un po' di questo e un po' di quello, un po' di Stato liberale e un po' di cristianesimo senza giungere al fondo dei rispettivi concetti.

Ma non ci troviamo allora nel bel mezzo della critica neoautoritaria al vuoto formalismo liberale ottocentesco? Non sembra, riguardo almeno a questo punto, di sentir parlare Carl Schmitt contro i vari Krabbe, Kelsen, Wolzendorff? L'argomentazione decisionistico-convenzionalista cui si è alluso poco sopra lo confermerebbe, ma esistono diversi altri elementi di consonanza, omologie ulteriori interne al discorso, che vale di la pena di esaminare.

In primo luogo, la struttura rigorosamente *dualistica* del pensiero di Naphta richiama in modo abbastanza chiaro l'andamento - fatto di luci e ombre, del tutto alieno dai 'grigi' del monismo illuminista, - dell'argomentazione neoautoritaria e nichilista propria di determinati filoni teorici post-weimariani. Il dualismo schmittiano *Freund/Feind* costituisce il miglior esempio in questo senso. «Lo spirito [...] è originariamente dualista. Il dualismo, l'antitesi, è il principio commovente, passionale, dialettico, spirituale. Il vedere il mondo *diviso in parti nemiche*: questo è lo spirito. Ogni monismo è noioso»¹⁰. Il programma «ascetismo e sovranità» (*Askese und Herrschaft*) che «sospende provvisoriamente» (in maniera omologa all'*Ausnahmezustand* schmittiano?) il

⁹ Th. MANN, *La montagna incantata*, II, p. 68.

¹⁰ *Ivi*, II, p. 37.

dualismo di spirito e potenza¹¹, è tanto poco inscrivibile nel 'prassismo' lukacsiano, che ignora consapevolmente il problema dell'ascesi (le pagine lucidissime della critica di Schopenhauer a Hegel cadrebbero qui a proposito), che non si riesce a sfuggire all'impressione di una costante forzatura esercitata da Bourdet per avvalorare la sua ipotesi interpretativa.

In secondo luogo (a parte il carattere ben curioso - se si accettasse l'identificazione con Lukács proposta da Bourdet - di un Hegel «pensatore cattolico» che Naphta sostiene)¹², come potrebbe essere spiegata la decisa critica reazionaria della Rivoluzione francese, «spiacevole infortunio della storia», come ogni voce radicalmente critica della *Zivilisation* in maniera conseguente rispetto al proprio punto di vista la definisce? Così Naphta a Settembrini:

«Qui le nostre vie si dividono. La sua scuola deduce il diritto rivoluzionario del popolo di fronte al trono innanzitutto dal fatto che ogni signoria e potenza risiedeva originariamente nel popolo, e che questo trasmise al principe, allo Stato, ogni suo diritto a legiferare e ogni suo potere. Noi al contrario...»¹³.

«Il risultato della tanto lodata Rivoluzione francese era lo Stato borghese capitalista fondato sul principio della sicurezza [...] che i legislatori speravano di migliorare rendendo universale quell'abominio. La repubblica mondiale, quella era la felicità! Progresso? Ah, non si trattava purtroppo che del celebre malato il quale crede di aver sollievo ai suoi dolori mutando continuamente posizione»¹⁴.

¹¹ II, p. 66.

¹² II, p. 110.

¹³ II, p. 65.

¹⁴ II, p. 378.

Donoso Cortés (lo schmittiano Donoso Cortés) avrebbe potuto essere l'autore delle affermazioni di Naphta sull'intreccio indissolubile di cattolicesimo e politica, dove «katholikòs» («universale») rimanda al concetto di *Weltpolitik*, di 'grande' politica: «il concetto di politica era congiunto psicologicamente con quello di cattolicesimo, ed ambedue insieme formavano una categoria che comprendeva ogni cosa obiettiva, operante, attiva, realizzatrice, agente verso l'esterno. A tale categoria si opponeva la sfera protestante, pietistica, emanata dal misticismo»¹⁵.

Si consideri dunque la provocazione: Leo Naphta è Carl Schmitt. Come nota acutamente W.R. Dallmayr, Schmitt «vide (o credette di vedere) a quali conseguenze conduce inevitabilmente un rigoroso relativismo morale e politico. Il problema che determina l'intero corso del suo pensiero è questo: dove possiamo trovare l'oggettivo elemento unificatore in mezzo al dissolvimento morale e politico?»¹⁶. Si confronti con Naphta: «L'individualismo è romantico-medioevale nella sua concezione dell'infinito e dell'importanza cosmica del singolo [...]. D'altra parte l'individualismo è una circostanza dello spirito umanitario che tende all'anarchia e cerca con ogni mezzo che il caro individuo non sia sacrificato alla comunità. [...] Forse che il misticismo non aveva nulla a che fare con la libertà? Non era forse sempre stato per sua natura antiscolastico, antidogmatico, antisacerdotale? Certo bisognava vedere nella gerarchia una potenza di libertà, poiché essa aveva opposto un argine alla monarchia senza limiti...»¹⁷.

¹⁵ II, p. 110.

¹⁶ W.R. DALLMAYR, *Epimeteo cristiano o Prometeo pagano?*, in «Riv. internaz. di filosofia del diritto», 1958, p. 658.

¹⁷ Th. MANN, *La montagna incantata*, II, pp. 383-384.

Sia per Naphta che per Schmitt lo spirito è alla ricerca di un rifugio, un difficile *ubi consistam* nella realtà istituzionale, tale da porre l'umanità al riparo dalla tendenza alla disgregazione, che costituisce un abisso pericoloso e invitante al tempo stesso. La politica è il mezzo ambiguo di propagazione del (oppure: di salvezza dal) nichilismo, se è vero, con Heidegger lettore di Hölderlin, che «dove è il pericolo, cresce anche ciò che salva». Altro che il Naphta 'spoliticizzatore' (!) che Bourdet sembra proporre descrivendo l'ideale universale del comunismo con le parole di Thomas Mann. Che Bourdet, pensando a Naphta, citi quelle parole («Il comunismo come lo intendo io contiene molto di buono e di umano. Il suo obiettivo finale è la dissoluzione dello Stato in genere, che sarà sempre uno Stato di forza, l'umanizzazione, il disintossicamento dell'universo mediante la sua spoliticizzazione»)¹⁸, sarebbe incomprensibile qualora si prescindesse dall'allusione all' 'impolitico' *Linkskommunismus* del giovane Lukács. Il personaggio di Naphta mette a nudo, al contrario, del 'politico' il fondo torbido (la nafta: simbolo degli «oscuri fermenti dei visceri della terra») e demoniaco (nel senso di Gerhard Ritter).

Nessuna 'spoliticizzazione' è certamente presente in Naphta. Anzi, nel personaggio è rilevabile (si pensi a quanto egli dice circa il problema del nichilismo di massa, di cui sono portatori i movimenti dell'internazionalismo proletario) una scarna consapevolezza della realtà politica, nonché la posizione - che non si potrebbe non definire in qualche modo schmittiana - di un interrogativo fondamentale.

Come creare un freno, rifondare un limite e quindi un obbligo, dopo che la discesa nel nichilismo ha corrosato alla base tutte le possibilità precedenti di stabilire metafisicamente

¹⁸ *Ivi*, II, p. 104.

un principio di convivenza? Non si sa più se sia Schmitt o sia invece Naphta (in ogni caso non certamente Lukács) a rispondere: «Senza l'idea di un *katechon*, l'Europa è perduta»¹⁹.

2. *Naphta, Schmitt e la crisi europea.*

Leo Naphta, Carl Schmitt. Sullo sfondo il dramma storico dell'Europa. L'accostamento non è nuovo: alcune buone ragioni per una almeno parziale identificazione tra i due personaggi sono infatti già state addotte in un vecchio saggio di Delio Cantimori²⁰, saggio richiamato di recente, proprio a questo proposito e forse non a caso, da alcuni studiosi italiani²¹. Naphta e Schmitt delimitano il vero problema, che è quello di un *katechon* per l'Europa. Ma, ci si può chiedere, quale *katechon*, se manca ogni possibilità di giungere ad una *forma*? La storia europea si mostra 'informe', ed è perfettamente disperato e regressivo il tentativo del visionario Spengler - denso di «stridula angoscia, in un vaniloquio tetro», come si esprime R. Calasso²² - di delineare, proprio attorno agli anni dello *Zauberberg*, una «morfologia della storia mondiale». Ciò nonostante lo spenglerismo giunge - per

¹⁹ C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Köln 1950, p. 31.

²⁰ D. CANTIMORI, *Politica di Carl Schmitt*, in «Studi germanici», 1935.

²¹ Cfr. G. SASSO, *Leo Naphta e Hugo Fiala*, in «La cultura», 1974, che trae pretesto dal lapsus in cui incorse Cantimori confondendo in un suo scritto Naphta con Fiala, pseudonimo quest'ultimo di Karl Löwith. Cfr. inoltre M. CILIBERTO, *Intellettuali e fascismo. Saggio su Delio Cantimori*, Bari 1977, p. 54.

²² R. CALASSO, *Un tramonto che non finisce mai*, in ID., *I quarantanove gradini*, Milano 1991, p. 353.

questa sua capacità allusiva di indicare reali problemi di senso (cfr.: «la massa è la fine, è il nulla radicale», come si esprime Spengler) - all'apice della sua fortuna: è del 1920 il 'riconoscimento' tributato dall'accademica rivista *Logos*, che propone un interessante *Spenglerheft*²³.

Il quadro è dunque quello di un'Europa attraversata da fermenti vitalistici che spingono a rileggere la dimensione del politico in termini di «demoniaca ragion di Stato», in netta contrapposizione all'istanza classica e formale contenuta nell'etica umanistica. Quest'ultima istanza si esprime nell'esigenza di nette distinzioni concettuali: il classicismo umanistico è in questo senso tutto un 'tendere verso il concetto'. Va ricordato che proprio in questi anni si situano, significativamente, i *Gedanken im Kriege* manniani, e in particolare gli scritti *Von deutscher Republik* (1922) e *Pariser Rechenschaft* (1926)²⁴, carichi di senso e di impotenza, nella loro non politica *Humanität*. Come lo stesso Mann osserva, «lo stimolo che li fece nascere non era in realtà di natura politica, bensì pienamente spirituale»²⁵. È l'amara scissione tra questi due poli dell'esperienza, riconducibile alla meineckiana distinzione di *kratos* e di *ethos*, che percorre la sensibilità degli 'spiriti liberi' europei - non «filosofi e giornalisti», come notava ancora Delio Cantimori, bensì «quel ristretto mondo colto internazionale, per il quale parlavano e scrivevano Th. Mann e J. Huizinga, E.R. Curtius e M. de Unamuno; e poi, citando a caso, Salvador de Madariaga, Ortega y Gasset, Benda e Lucien Febvre; Stefan Zweig e anche I. Ehrenburg (in scritti come *Julio Jurenito* e *D.E. [Destroying Europe]*); una

²³ «Logos. Internationale Zeitschrift für die Philosophie der Kultur», IX, 1920-21; soprattutto i saggi di K. JOËL, L. CURTIUS, E. METZGER, ecc.

²⁴ Trad. it. in Th. MANN, *Scritti storici e politici*, Milano 1959.

²⁵ *Scritti*, cit., p. 193.

respublica di ‘spiriti liberi’ al di sopra della mischia. La lista di costoro potrebbe continuare con nomi illustri e meno illustri: Thibaudet, Cajumi, Drieu La Rochelle, Bernanos, Gide, Valéry, C. Antoni, Adriano Tilgher, L. Giusso, e così via, in una strana mescolanza»²⁶.

La crisi delle nazionalità - gli Stati nazionali che si mostrano come meri amministratori della violenza legittima - ha l'effetto di alimentare l'intelligente scetticismo, circa i valori ‘pubblici’ della politica, presente in questa piccola repubblica dell'Europa colta. Il loro scetticismo è pregevole, perché lo smascheramento è sempre salutare; ma la crisi spirituale esprime anche altre inquietudini: la metafora-Naphta, potremmo dire, oltre che al nome di Schmitt si congiunge a quello di Jünger, specialmente avendo riguardo a passi come questo:

«L'epoca presente esige soprattutto una sola virtù: la decisione. Quel che importa è l'essere capaci di volere e di credere, senza riguardo ai contenuti che questo volere e questa fede si danno [...]. Noi abbiamo lavorato per alcuni anni, in rigido nichilismo, con la dinamite. Abbiamo rinunciato anche alla minima foglia di fico di un vero e proprio problema, radendo al suolo con le nostre artiglierie il XIX secolo: noi stessi. [...] Noi abbiamo dichiarato la guerra attorno a una roulette, che aveva un solo colore - quello dello zero che in ogni caso dà la vincita al banco. Noi tedeschi non avevamo dato all'Europa nessuna possibilità di perdita. Ma togliendo ogni possibilità di perdita non davamo in sostanza neppure nulla da guadagnare: giocavamo contro il banco con il suo proprio capitale [...]. Da questa posizione si può lavorare molto bene. Questo prender la norma dal misterioso primo metro della civilizzazione, conservato a Parigi - per

²⁶ D. CANTIMORI, *Nelle ombre del domani*, in J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, Torino 1962, pp. X-XI.

noi significa portare a compimento la nostra sconfitta [...]. La nostra marcia è da lungo tempo diretta verso un magico limite zero, al di qua del quale scamperà solo chi disponga di altre invisibili sorgenti di energia. La nostra speranza dipende da quel che rimarrà, poiché non può essere misurato sull'Europa, ma esso stesso è creatore di misura»²⁷.

Il paradosso europeo nelle pagine di Jünger («lucido visionario» come Spengler) si fa evidente: è *il nulla il creatore della misura*. Karl Löwith, il 'Fiala' che cita questi passi jüngeriani, commenta: «Lo Jünger sa che questo consapevole nichilismo fa tutt'uno con la risoluta anarchia, che agisce solitaria e chiusa in sé»²⁸. Il disancoramento jüngeriano (che tuttavia si esiterebbe a definire compiutamente 'nichilistico') dei criteri del giudizio dalla razionalità giusnaturalistica propria della tradizione filosofica europea spiega i motivi per cui Jünger appare malvisto a uomini dall'intelletto aperto come Mittner²⁸, così come a suo tempo fu malvisto dall'idealista dialettico Marcuse, che tuttavia in vari punti della sua critica sembra ripetere i pregiudizi 'progressisti' dell'illuminista Settembrini²⁹.

È certamente illusorio concepire il nulla come «creatore di misura» e artefice indiretto del *katechon*. L'attivismo di questi uomini «risoluti, ma non decisi» - come osservava Cantimori - non produce infatti un ordine nuovo, e tantomeno

²⁷ E. JÜNGER, *Das abenteuerliche Herz*, Berlin 1929.

²⁸ K. LÖWITH, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt* (1935), in ID., *Critica dell'esistenza storica*, Napoli 1967, p. 127.

²⁸ Cfr. L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, cit., tomo II, pp. 1447 ss.

²⁹ Cfr. H. MARCUSE, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (1934), in ID., *Cultura e società*, Torino 1969.

riesce a disancorare l'Europa dalla tirannia del valore³⁰. La discussione sul valore - benché ineliminabile dalla coscienza critica europea - non può comunque approdare ad una *forma*, trasformare il materiale caotico della storia secondo un modello ordinatore. Le trasformazioni del politico dipendono infatti, ben più che da una *ratio*, da una *auctoritatis interpositio*, e la teoria finisce forzatamente per astenersi dallo stabilire «che cosa è» *das Rettende*, ciò che heideggerianamente potrebbe «salvare». Di fronte a questa realtà sembra non esservi per l'Europa un destino favorevole, una soluzione storicamente proponibile³¹. Il sapere occidentale non sa ricostruire la forma, ricomporre la 'fiala', ovvero il recipiente usato dallo scienziato nel laboratorio, dentro al quale - al tempo in cui era ancora possibile procedere a distinzioni concettuali univoche e 'classiche' come quella tra ordinante e ordinato, forma e materia - decantava il liquido informe, il carburante, la 'nafta'. La trasparenza del vetro illudeva allora circa la possibilità di una distaccata osservazione dei fenomeni.

Crede che preesista una forma: questa la supposizione che reggeva la perdita metafora giusnaturalistica della 'fiala'. In relazione a ciò il lapsus di Delio Cantimori appare ancora oggi estremamente significativo.

³⁰ Nel senso schmittiano: cfr. *Die Tyrannei der Werte*, trad. it. cit.

³¹ In questo stesso senso, cfr. il 'dubbio' finale espresso in conclusione al precedente capitolo.

EMANUELE CASTRUCCI

LA FORMA E LA DECISIONE

PARTE TERZA

PERCORSI OLTRE LA FORMA E LA DECISIONE:
ROBERT MUSIL E LA VITA BUONA

EMANUELE CASTRUCCI

I. «EKSTATISCHE SOZIETÄT».

NOTE FILOSOFICO-POLITICHE SU ROBERT MUSIL

Il problema specifico di questo capitolo è il senso filosofico-politico di quell'immensa rete di metafore che forma *L'uomo senza qualità*⁹⁶. Il primo Novecento europeo conosce una crisi sociale profonda, che investe l'intero

⁹⁶ La letteratura filosofica su Musil non è certo priva di contributi di valore. Basti citare alcuni tra i saggi della fondamentale *Robert Musil: Leben - Werk - Wirkung - im Auftrag des Landes Kärnten und der Stadt Klagenfurt*, hrsg. v. K. DINKLAGE, Zürich-Leipzig-Wien 1960: rilevanti ad esempio quelli di J. LOEBENSTEIN, *Das Problem der Erkenntnis in Musils künstlerischem Werk*; J. VON ALLESCH, *Robert Musil in der geistigen Bewegung seiner Zeit*; J. STRELKA, *Robert Musil und die Frage des rechten Lebens - Zu den Entwicklungsstufen von Musils Religiosität*. - Si dà comunque qui di seguito un breve cenno dei lavori che sono maggiormente validi a suscitare aperture sul nostro taglio di indagine: F. HANSEN-LÖVE, *Robert Musils 'Kakanien'*, in «Wort und Wahrheit», VIII/4, 1953; H. UHLIG, *Die Periode der Erschütterung*, in «Die Frankfurter Hefte», VIII/10, 1953; W. BOEHLICH, *Untergang und Erlösung*, in «Akzente», I/1, 1954; W. BRAUN, *Musil's 'Erdensekretariat der Genauigkeit und Seele', a Clue to the Philosophy of the Hero of Der Mann ohne Eigenschaften*, in «Monatshefte für deutschen Unterricht» (Wisconsin), 46, 1954; J. HÖSLE, *Utopia e realtà ne 'L'uomo senza qualità'*, in «Rivista di letterature moderne e comparate», XII/2, 1959; E. HEINTEL, *Der Mann ohne Eigenschaften und die Tradition*, in «Wissenschaft und Weltbild», 1960; W. BERGHAIN, *Robert Musil - Interpretationen und 'Parallelaktionen'*, in «Neue Deutsche Hefte», 81, 1961; W. LEPPMANN, *Zum Goethebild bei Robert Musil, Hermann Broch und Ernst Jünger*, in «Monatshefte», LIV/14, 1962; C. MAGRIS, *La sociologia religiosa in Robert Musil*, in ID., *Il mito absburgico*

orizzonte del valore. In tale contesto la soggettività politica borghese viene dissociandosi, ponendo in questione la compattezza del proprio agire corporeo, l'unitarietà dei suoi punti di riferimento, - basi necessarie di una teoria politica. Quello della possibilità logica di un rapporto incontrastato col mondo è ora un mito assai lontano: esso ispira talora, riproponendosi, toni di nostalgia profonda (su cui prevale comunque la consapevolezza dell'impossibilità di una ricerca - che potrebbe svolgersi solo sul piano dell'aperta utopia⁹⁷ - del luogo dell'unitarietà razionale, del controllo 'esatto' sul mondo sociale).

La tesi che qui si sostiene è che la complessa problematica de *L'uomo senza qualità* può essere letta e interpretata quale significativa metafora di tale realtà politica: le singole intuizioni musiliane alludono infatti con forza *oltre* il senso immediato del proprio ambito discorsivo, venendo ad essere seri elementi espressivi del quadro in cui si situa la

nella letteratura austriaca moderna, Torino 1963. Tali scritti - citati senza pretesa di completezza tematica - presentano, dietro ad un approccio critico fondato prevalentemente su un interesse letterario, non trascurabili elementi di analisi filosofica su quella che potrebbe dirsi una 'fenomenologia dell'istituzionale'. (È tuttora comunque insostituibile, da noi, la trattazione di L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, Torino 1971, spec. vol. III/2, nonché la monografia di A. RENDI, *Robert Musil*, Milano 1961, cui farò ampio riferimento).

⁹⁷ Come per Foucault, «*le utopie consolano*: se infatti non hanno luogo reale si schiudono tuttavia in uno spazio meraviglioso e liscio; aprono città dai vasti viali, giardini ben piantati, paesi facili, anche se il loro accesso è chimerico» (M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1967; trad. it. Milano 1970, p. 7). Musil sa tutto questo e il concetto stesso del Regno millenario riflette appieno, come si vedrà, il carattere problematico di questa sua consapevolezza.

crisi filosofico-politica europea⁹⁸. A questo proposito credo in particolare che, una volta che il fitto tessuto delle immagini musiliane si sia in qualche misura diradato, il simbolo dell'*Ekstatische Sozietät* che domina la vicenda finale di Ulrich e Agathe possa essere inteso come viva allusione al tramonto della sfera individualistico-possessiva 'liberale' -: vera e propria trasposizione ascetica di questo tramonto.

Si definiscano dunque i caratteri filosofico-politici dell'universo musiliano⁹⁹: si vedrà allora che tale universo ha acquistato tali e tanti elementi di complessità rispetto al mondo classico dell'affermazione borghese, da rendersi del tutto illeggibile in qualsiasi prospettiva ancora 'goethiana', - da non conoscere più alcuna esattezza che non sia quella funzionale della 'misurabilità'.

Inoltre, le radici sociologiche dell'intero problema

⁹⁸ Del resto il contesto discorsivo proprio della riflessione filosofico-politica si presenta già in sé ricco di valenze metaforiche. È possibile anzi dire con P. COSTA (*Il progetto giuridico*, Milano 1973, p. XIII) che la situazione ricorrente nell'ambito di tale riflessione è quella di «parlare di metafore per metafore, rimanendo chiusi nel cerchio magico dell'equivocità» (corsivo mio). - Ma un rinvio d'obbligo va fatto generalmente, sul tema della metafora, agli studi di P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975, nonché al saggio di H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, cit.

⁹⁹ Sugli argomenti centrali toccati da queste note, cfr. M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976. Cacciari rileva nel pensiero negativo europeo novecentesco e in particolare nella «seria apocalisse viennese» un forte elemento di «effettualità» (p. 8). Si tratta cioè di considerare il *negatives Denken* quale realtà 'effettualmente' razionale, volta tutta al fine della rifondazione post-dialettica dell'ideologia tardo-illuminista dominante nella cultura austro-tedesca del primo Novecento.

appariranno in piena luce qualora la vicenda corporea di Ulrich - che si dispiega in tutto il primo volume del romanzo di cui *Seinesgleichen* e 'Azione parallela' sono efficaci nuclei concettuali¹⁰⁰ - venga vista all'interno dell'imponente processo di massificazione (*Vergesellschaftung*) dell'orizzonte scientifico e filosofico-sociale.

I paragrafi 1 e 2 di questo capitolo sono dedicati rispettivamente al contesto ampio e ad alcuni personaggi chiave della realtà in cui Ulrich-Robert Musil si muove; i paragrafi 3 e 4 cercano di cogliere il senso dell'improbabile Società estatica.

1. *Soggetto-oggetto. La Cacania come microcosmo filosofico-politico.*

Come si pone il rapporto soggetto-oggetto - tradizionale *Hauptproblem* della ragione teoretica - rispetto al progetto di dominio corporeo (e quindi anche politico, giuridico) dell'uomo sul mondo? È questo - posto in tutta la sua complessità - l'interrogativo che alimenta con forza, ancorché in maniera talora implicita, la ricchissima problematica culturale mitteleuropea propria degli inizi del secolo¹⁰¹.

Va sottolineato che, alle radici di questa problematica, la

¹⁰⁰ Il primo concetto sembra rinviare metaforicamente agli elementi della 'tipicità' e della 'ripetizione'; il secondo all'impossibilità di un agire fondato su vecchi valori riproposti: entrambi, come si vede, concetti profondamente 'politici'.

¹⁰¹ Quanto alle base teoretiche di questo problema, basti rinviare ad esempio, nell'ambito del neokantismo, alla classica trattazione di Ernst CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1906-1920, o alle considerazioni di Georg SIMMEL negli *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1910 (cfr. in particolare il capitolo 3).

ratio illuministica si mostra sempre viva e riconoscibile, giungendo, nella letteratura della crisi, sino alle ultime esperienze dell'insignificanza del segno. In Hofmannsthal ad esempio, al margine estremo del rapporto soggetto-oggetto, la percezione di uno sgomento che non è certo solo linguistico-esistenziale, ma che è soprattutto 'politico' e pratico in senso forte, si sarebbe fatta completa: Lord Chandos - ultima incarnazione di un io-sostanza il cui progetto autoaffermativo viene dissolvendosi nell'impenetrabile mondo oggettivo - si sarebbe limitato a dire in tutta semplicità: «Il mio caso, in breve, è questo: ho perduto ogni facoltà di pensare o di parlare coerentemente su qualsiasi argomento»¹⁰².

¹⁰² HUGO VON HOFMANNSTAHL, *Lettera di Lord Chandos*: «Mein Fall ist, in Kürze, dieser: es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen». (Cfr. comunque da ultimo, sul Chandos, P.Y. PETILLON, *Chandosbrief, Hofmannsthal: le règne du silence*, in «Critique», 339-340, 1975). - Lord Chandos ha un presupposto necessario, sul piano della sensibilità teoretica, nel Benito Cereno melvilliano, personaggio ricco di risonanze filosofico-politiche. Il solido linguaggio 'delle essenze' - delle corrispondenze metafisiche rassicuranti, definitivamente oggettivanti ogni attività pratico-corporea - è proprio infatti di un mondo che non conosceva ancora la tragica figura di Benito Cereno, la cui 'incapacità di agire' è diretta proiezione dell'incapacità di descrivere sperimentata dal seicentesco Lord Chandos. Era questo un mondo in cui l'incorrotta spazialità - ad un tempo geografica e simbolica - dei territori dominati dall'io *eurocentrico* e *possessivo* consentiva di credere al mito della piena definibilità degli oggetti facenti parte di questo mondo, fin nella loro essenza. Dopo, infatti, la storia è da questo punto di vista segnata da un profondo mutamento epistemologico: la dissoluzione dell'unità dei rapporti, la disgregazione della sfera geometrica dell'individuo - che si scopre via via non più legittimato 'nelle essenze' - consente su un piano pratico solo un agire 'come

Così deve dirsi che, da un punto di vista filosofico-politico, la riuscita ultima di ogni progetto corporeo dell'io-sostanza - di ogni potere di significazione dell'oggetto nel sociale - si rivela tanto più lontana e utopica quanto più si fa vivo il carattere propriamente post-romantico e 'post-eroico' che nutre la coscienza novecentesca¹⁰³. Occorre infatti notare come, nelle rappresentazioni di questa, venga a compiersi definitivamente il lungo processo di deperimento storico-politico di una *Selbstbehauptung* fondata *su basi individuali*, di una pienezza autoaffermativa dell'io corporeo recante in sé il carattere della razionalità.

Ora, invece, con la crisi dell'universo europeo, l'autoaffermazione pratica del soggetto sconta sino in fondo l'incapacità di costruirsi su quelli che un tempo erano stati ritenuti i principi universali della razionalità, mentre l'antico

se' il valore legittimante fosse fondato su una base essenziale: solo la *convenzione* è in grado di sorreggere la soggettività borghese nella sua caparbia volontà di riproporsi. La cultura europea 'relativista' del primo novecento, attraverso infinite trasformazioni ideologiche, è l'ultima testimone di questo processo. In essa la 'silenziosità' del mondo - il silenzio delle essenze - si dibatte così tra completa rinuncia alla metafisica e disperata ricerca di elementi di un metalinguaggio *esatto* che sia capace di 'parlare del silenzio'.

¹⁰³ Di questa situazione la figura del Lord Chandos hofmannsthaliano appunto emblema: come si esprime Claudio MAGRIS, nel Chandos «si attua la dissoluzione del soggetto quale principio ordinatore della realtà», cosicché il mondo si rivela «un brulicare di essenze incoercibili ad ogni sistemazione» (introduz. all'ediz. it. del *Chandos*, Milano 1974). Ma se il problema diviene quello di inseguire - eppure di riconoscere l'impossibilità di cogliere esattamente - la trama sterminata della vita in ogni suo minimo particolare, che viene riconosciuto come «essenziale e insostituibile», ci troviamo allora visibilmente sullo stesso terreno in cui si agita la sensibilità del giovane Musil.

dualismo - mai sedato - di Ragione e di Individualità torna a riemergere dovunque con più forza, mettendo in discussione ogni ipotesi 'riconciliata', ogni ipotesi che porti in sé l'impronta del sacrificio individuale nella dimensione trans-soggettiva.

Non si deve credere tuttavia, con ciò, che il clima culturale tedesco degli inizi del secolo esprima ovunque, con chiarezza ed univocamente, la rinuncia alla sintesi in quanto valore metafisico, ovvero viva la fine definitiva della speranza idealistica di vedere, nella sintesi sociale, la proiezione storica di un valore assoluto; anzi, il principio sintetico nella sua generalità - quale finalità ideologica, obbiettivo pratico da conseguire nella storia - non avrebbe cessato di riproporsi, sul piano delle rappresentazioni etiche, nelle forme variamente rinnovate del valore giusnaturalistico.

Ma d'altra parte, di contro a tale non del tutto sopita permanenza metafisica, viene ponendosi nell'ambito del neopositivismo mitteleuropeo una ben nuova prospettiva teoretica - ultimo frutto della riflessione 'radicale' contemporanea. Questa prospettiva sarebbe culminata nella consapevolezza dell'impossibilità di una trasposizione della *Ordnung* etica nell'immanenza. Adesso il valore è, in altre parole, inattuabile quale absolutezza etica fondante; esso non può abitare nella storia, «ma dev'essere fuori dal mondo»¹⁰⁴,

¹⁰⁴ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di A. G. Conte, Torino 1964, 6.41. (L'anno del *Tractatus* è il 1918). - Così, ancora, Wittgenstein: «Se un valore che ha valore v'è, dev'essere fuori da ogni avvenire ed esser-così. Infatti ogni avvenire ed esser così è accidentale» (6.41). «Né, quindi, vi possono essere proposizioni dell'etica», poiché «le proposizioni non possono esprimere nulla ch'è più alto» (6.42). Ma sul 'silenzio dell'etica' si esprime incisivamente soprattutto Heidegger: «Che cosa dice la coscienza nel suo chiamare il richiamato? Esattamente:

restando vano ogni sforzo sistematico di ‘comprendere-assieme’ al suo interno Ragione e Individualità, in una forma etica stabilmente recuperata.

Il ‘qui’ della storia non potrà essere adesso, nella prospettiva di Wittgenstein, che nettamente separato dalla sfera ‘etica’ del valore, che pone la propria *Ordnung* fuori dal comunicabile e fuori dal mondo, poiché «come il mondo è, è affatto indifferente per ciò ch’è più alto», e il valore «non rivela sé nel mondo». Quanto al soggetto, «ove, nel mondo, vedere un soggetto metafisico?»; esso «non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo»: venendo a deperire in quanto ‘realtà estesa’ corporea, si trasforma in un’essenza puntiforme che trasmette ad ogni cosa conosciuta la propria ‘silenziosità’¹⁰⁵.

È così che, sulla strada che segna la percezione dell’impossibilità di una *Ordnung* etica, procede l’individuo Ulrich-Robert Musil, deciso a vivere sino in fondo gli ultimi eventi della fine novecentesca del valore. La parabola che *L’uomo senza qualità* descrive - dall’Azione parallela alla Società estatica - vede agitarsi senza posa le ombre di una società austriaca in sfacelo, di una Kakanien giallo-nera che non sa più proporre alcun modello ‘vivibile’ all’operare

nulla. La chiamata non afferma nulla, non dà alcuna informazione sugli avvenimenti mondani, non ha nulla da dire... *La coscienza parla unicamente e costantemente nel mondo del silenzio*» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 56, tr. it. di P. Chiodi, Torino 1969, pp. 407-408).

¹⁰⁵ *Ibid.*, rispettivamente: 6.432, 5.632, 5.633. Ma cfr., su questa ‘silenziosità’ della conoscenza, le acute pagine di M. CACCIARI, *op. cit.*, p. 135 e *passim*. V. inoltre già il saggio di E. PACI *Silenzio e libertà del linguaggio nel neopositivismo*, in *Semantica* («Pubblicaz. dell’Istituto di Studi filosofici di Roma»), 1955.

mondano¹⁰⁶. È di fronte a ciò che Ulrich e Agathe sperimentano - per pochi attimi - la pienezza dell'unificazione, che annulla ogni rapporto nell'annullare l'oggetto al proprio interno; ma a ciò fa da aspro contrappunto l'impossibilità di comunicare *oltre* il loro piccolo cerchio, di fondare un comportamento che sia anche diretto all'esterno, verso la trans-soggettività, di sciogliere nell'amore la barriera del possesso. La corporeità esige infatti tipicità, consolidamento, mentre «l'io in quelle notti non trattiene nulla, nessuna condensazione del possesso in sé...». Proprio in questa *assenza di possesso*, peraltro, «la notte chiude tutte le contraddizioni nelle sue fulgide braccia materne» e «ogni comunicazione è una spartizione senza insidia»¹⁰⁷.

Il mancato raggiungimento di un rapporto stabile con l'oggetto, inteso quale estraneità corporea irriducibile, si stravolge ben presto nella completa dissociazione - o forse, più ancora, 'diffusione' - della soggettività.

I due momenti sono inseparabili. Dice Ulrich: « Non c'è più un uomo completo di fronte ad un mondo incompleto, ma un qualche cosa di umano che si muove in un comune liquido nutritivo»¹⁰⁸. In lui questa soggettività diffusa 'non agisce', ma si limita a vivere nella possibilità. Il senso della complessità è infatti eticamente paralizzante: «ogni azione e il suo rovescio trovano nell'intelletto le più sottili ragioni perché si possano tanto difendere quanto condannare. Io non capisco come tu possa giustificare questo»¹⁰⁹ protesta il wagneriano Walter, ma

¹⁰⁶ «... Si era nel punto centrale dell'Europa, dove si intersecano gli antichi assi del mondo...» (R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Torino 1962, trad. it. di A. Rho [d'ora in poi = *USQ*], p. 28).

¹⁰⁷ *USQ*, p. 1051.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 209.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

Ulrich alza le spalle: egli rifiuta ogni restaurazione meccanica del valore; per lui non si tratta tanto di ‘giustificare’ in qualche modo la morte dell’individuo goethiano, quanto di ‘partirne’ risolutamente verso altri orizzonti.

Anche nella vicenda del pazzo Moosbrugger si riflette l’immagine frantumata di quello che un tempo era stato il «libero arbitrio»¹¹⁰. La *personalità* del diritto penale si sbriciola sotto il peso dell’ironia in una *Götzendämmerung* rinnovata¹¹¹, dove l’alternativa è ormai posta direttamente tra Moosbrugger e l’*Übermensch* - unici soggetti ‘verosimili’ -, scavalcando letteralmente il concetto di ‘individualità umana integra’, che è dissolto sotto la lente di un potente microscopio e ridotto a mera impossibilità. Ma il Musil maturo evita a questo proposito ogni compiacimento. Egli non si sofferma sulla descrizione ad effetto della dissociazione. Anzi, tale debolezza ‘espressionistica’ - di cui pure qualche traccia è ancora presente nelle prime stesure del romanzo - gli appare alla lunga come una sorta di semplicistica demistificazione. Anche per questo, nonostante il trasporto iniziale, con il passare del tempo non si risolve a liberare Moosbrugger: invece, con estrema ironia, già «a colloquio con Walter e Clarisse, Ulrich si mostra reazionario»¹¹².

¹¹⁰ Cfr. il capitolo successivo di questa parte: *Il diritto e Moosbrugger*.

¹¹¹ È del tutto evidente, nei capitoli su Moosbrugger, il nesso con una delle ultime opere di Nietzsche: la *Götzendämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, del 1888. Cfr. anche il capitolo di questo volume segnalato nella nota precedente.

¹¹² Così il capitolo 54 della prima parte dell’*USQ*. Per C. CASES «la rinuncia all’identificazione autore-Moosbrugger [...] non è solo il primo passo sulla via che porterà infine alla soluzione mistica, ma altresì la premessa perché la problematica personale di Musil potesse oggettivarsi e diventare romanzo, analisi della sua società e

Ma l'esplosione dell'irrazionale è dura realtà non ignorabile, anche se - e qui sta la difficoltà fondamentale - dal considerarla non si ricava nulla: la considerazione della realtà irrazionale non suggerisce comportamenti, viceversa - spinta all'estremo logico - relega tutto nell'atmosfera fluttuante di una *società onirica*, in cui manca «un mondo reale comune da condividere»¹¹³. Si può dire realmente, in questo senso, che di fronte a questo Musil e a questo Hofmannsthal sembra certa una sola legge: quella per cui al crescere degli spazi pluridimensionali della vita, al moltiplicarsi della complessità, il *condividere* deperisce¹¹⁴. Così in *Andrea o i Ricongiunti* di Hofmannsthal la forzata assenza di una materialità regolata (per così dire: 'giuridicamente' regolata) impedirà ogni vicenda, lasciando spazio solo per l'allusione dei simboli e delle analogie. Nello stesso *Uomo senza qualità*, infatti, questo è il destino della sfera comunicativa: ridursi alla mera *forma* della relazione, senza saper qualificare il *contenuto* del rapporto comunicativo in quanto possesso, ossia radicamento nel corporeo.

Stabilire nella macrograndezza sociale le leggi esatte dell'agire corporeo (le leggi dell'agire corporeo 'esatto'): tale sembrerebbe il progetto ambizioso del primo Ulrich, - e in

del suo tempo». (Introduz. all'*USQ*, p. XXVII).

¹¹³ Cfr. a questo proposito le osservazioni di L. LOMBARDI VALLAURI, *Communisme matérialiste, communisme spiritualiste, communisme concentrationnaire*, in «Archives de philosophie du droit», 1973, pp. 181-211. Qui la società sarebbe cioè pensata in modo tale da supporre, alla sua base, un possesso corporeo assegnato fantasticamente «ad ognuno, senza limiti, secondo i suoi bisogni, o anche i suoi desideri».

¹¹⁴ Condividere cose, diritti, interessi, sensazioni (cfr. su questi concetti le pagine illuminanti di D. CARGNELLO, *Alterità e alienità*, Milano 1966, spec. pp. 23-105).

verità l'unica condizione teorica in grado di dar significato ad una Azione parallela. Quest'ultima verrebbe intesa allora, in questo senso, come simbolo non già di una vieta restaurazione 'austriaca' del valore, bensì come metafora di un *operare mondano effettivo* posto sotto nuove condizioni storiche: quelle stesse condizioni che una società in via di massificazione necessariamente presenta.

Non si tratta certo - e qui le ironie di Musil sono evidenti - di ricercare nel *Volk*, come crede la vecchia Austria del conte Leinsdorf, il Valore univoco e necessario; perché il *Volksgeist* non può che rivelarsi frantumato, contraddittorio¹¹⁵ e - nella sua 'generalità' - muto. Al suo interno soltanto la 'particolarità' si mostra infatti dotata di senso. Occorrerebbe invece saper definire nuovamente - e questa volta a partire dal livello sociologico della *Vergesellschaftung* inoltrata - le modalità 'esatte' di affermazione corporea del proprio io¹¹⁶. Il problema fondamentale dell'Ulrich 'pre-ascetico' - oggetto di continua allusione metaforica - risulterebbe, in ciò, essere quello di una individualità 'potente', ovvero orientata verso il potere corporeo (*zur Macht*, in senso nietzscheano), che sappia però fondare *su basi esatte* la propria *Selbstbehauptung*. Ma proprio qui stanno le difficoltà più

¹¹⁵ Così la metafora dell'«inventario dello spirito». Come pure il capitolo 37 della prima parte: «Il conte Leinsdorf aveva stabilito che la sua opera doveva essere una poderosa manifestazione sorta in seno al popolo [...], e poiché la sua cultura era politica e filosofica, ma per nulla scientifica né tecnica, non riusciva proprio a raccapezzare se in quelle proposte c'era qualcosa di sensato oppure no». (*USQ*, p. 134).

¹¹⁶ Qui il lato 'nietzscheano' di Musil si discosta con più forza da quello 'ascetico' e si afferma con maggior violenza. Qui, con Gottfried BENN, «mir klebt die süsse Leiblichkeit, wie ein Belag am Gaumensaum».

grandi¹¹⁷. Proprio su questo punto la consapevolezza della forza montante dell'irrazionale - nella natura così come nella storia - diviene evidente, mentre gli stessi grandi sistemi della filosofia razionalistica risultano dilacerati da quel che non è infine ricomponibile in forme.

La riflessione filosofico-morale e filosofico-politica che da Schopenhauer procede sino a Nietzsche e oltre Nietzsche si trova vigorosamente radicata sotto questa tematica, che vede distrutta l'immagine di una individualità integra e autosufficiente, kantianamente capace di agire *da sola e liberamente* nel mondo. Ora, sulle ceneri di ogni ottimismo razionalistico, il simbolo di Zarathustra deride la povera soggettività politica appartenente all'*Allzumenschliches*, e disprezza la sua impotenza nei riguardi dell'impenetrabile mondo massificato, cosmo altro-dal-soggetto. La miseria dell'essere su scala individuale, l'impotenza del suo agire immediatamente corporeo, si aprono sulla realtà di un mondo estraneo, che sembra andare per conto proprio¹¹⁸. «Si sarebbe detto che il tempo presente incominciasse a svalutare il singolo individuo, senza poter sostituire la perdita con nuove creazioni collettive»¹¹⁹. «Magari si potesse di tutto ciò scoprire

¹¹⁷ Cfr. ancora, in chiave metaforica, tutta la discussione tra Ulrich e Clarisse al capitolo 82 della prima parte: «*Clarisse vuole l'anno di Ulrich*», discussione che introduce al '*Seinesgleichen geschieht*' (cap. 83).

¹¹⁸ «Il mondo è indipendente dalla mia volontà» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 6.373). - «Anche se tutto ciò che desideriamo avvenisse, tuttavia ciò sarebbe solo, per così dire, una grazia del fato, poiché non v'è, tra volontà e mondo, una connessione *logica* che garantisca tale connessione...» (*Tractatus*, 6.374).

¹¹⁹ *USQ*, p. 1054.

la causa e il meccanismo segreto!»¹²⁰ conclude Ulrich riferendosi alle contraddizioni sperimentate dall'agire mondano su scala individuale. Così, una volta che «abbiamo preso le mosse dall'inutilità delle sublimi aspettative e ci è sembrato che essa fosse un mistero maligno», forte è la tentazione di inchinarsi all'enorme violenza dell'irrazionale e chiamare in gioco il caso, poiché «ogni cosa è tanto possibile quanto l'altra» e «lo svolgimento rimane abbandonato a se stesso, non sottoposto a leggi spirituali ordinatrici»¹²¹.

Ma nonostante tale impenetrabilità dello «svolgimento» mondano, tale viva percezione della mancanza di «leggi spirituali ordinatrici», la prospettiva dell'uomo senza qualità sarà sospinta verso il limite della propria esperienza 'dicibile'. E per pochi attimi il miracolo della pienezza sarà sperimentato: il rapporto con il mondo tenderà a riflettere qualcosa del nucleo estatico centrale, dell'unità raggiunta di Ulrich e Agathe. Ma in realtà la comunicazione trans-soggettiva dell'*unio mystica*, il rapporto tra *unio mystica* e mondo, resteranno costantemente elusi¹²², e con essi la speranza di un ricongiungersi nella stabilità del mondo reale, sotto le leggi dell'agire corporeo, che è regolato 'giuridicamente' dal *dissidio* e dalla *separazione*¹²³.

¹²⁰ *USQ*, p. 23. Ma sarà il grottesco generale Stumm a esclamare infine sconcolato: «Noi abbiamo meditato quasi per un anno e poi è successo tutto diverso!» (*Capitoli dal volume in bozze del 1937-38, USQ*, p. 1344).

¹²¹ *USQ*, p. 1065.

¹²² «... la parte maggiore del sentimento la si paga con una mancanza di comprensione, vale a dire con una mancanza di realtà» (*USQ*, p. 878). «Sembrava che... non vi fosse una 'conoscenza', ma l'amore con i suoi attributi di traboccante pienezza e di maturante rigoglio fosse la legge unica e perfetta.» (*ivi*, p. 1455).

¹²³ *L'anderer Zustand* è destinato a svanire come neve al sole

2. *Il tramonto dell'individualismo possessivo. L'uomo «senza proprietà».*

«... perché la nostra anima è creata perciò che si ripete, e non per ciò che esce interamente dalle file...» (USQ, p. 1057).

Ma se dunque sintesi utopica, trasparenza, perfetta coesione avvengono tutte nell'irripetibile, è certo che dissidio e separazione sembrano comparire là dove «le stesse cose ritornano», ovvero con la *tipicità* degli avvenimenti¹²⁴.

È questa la situazione che la grande Cacania vive per la

nello scarto di dimensione - e di percezione temporale - che lo separa dal mondo corporeo e possessivo della società; senza possibilità alcuna cioè di interpretarne l'immagine in termini di pura metafora di un' *Ordnung* di tipo giusnaturalistico, da proiettare in quanto tale in campo storico. Per Musil, invece, la società estatica non avrebbe potuto essere 'garantita' da alcun valore positivo. Come si esprime Rendi: «il nuovo mondo resta ridotto a due sedie a sdraio dietro una cancellata» (*op. cit.*, p. 194)

¹²⁴ Questo è forse uno dei significati ultimi del '*Seinesgleichen geschieht*'. Per MITTNER (*Robert Musil e l'unità irripetibile del tempo perduto*, in *Id.*, *La letteratura tedesca del Novecento*, Torino 1960, p. 327) sono «le cose sempre dello stesso genere» che serbano tuttavia un carattere «approssimativo, provvisorio, fortuito» dal momento che potrebbero essere «un po' o anche del tutto diverse», come pure «le stesse o quasi le stesse cose potrebbero succedere agli altri personaggi del romanzo o anche ad uomini d'altra età». (Il regno in cui «le stesse cose» accadono esclude ormai ogni irripetibilità del destino individuale). - RENDI (*op. cit.*, p. 53, nota 16) osserva invece che «*Seinesgleichen* (= 'la gente pari a lui') ha in Musil il senso di 'la gente' del francese 'tout le monde', *il mondo della vita associata e della realtà esteriore*» (corsivo mio).

prima volta, riconoscendosi quale spazio metaforico di una fenomenologia sociale radicalmente nuova quanto a soggetti storici e proporzioni. L'individualità politica possessiva costituisce nel conflitto il dato sociologico dominante: l'io possessivo deve accettarlo apertamente se intende perpetuare se stesso *in quanto tale* fuori dall'utopia, nella modalità pura del 'diritto privato dei beni esclusivi'¹²⁵; infatti, come è stato efficacemente notato, «dove il mondo è inteso come oggetto del dominio dell'uomo, l'altro per l'individuo è solo un concorrente nel padroneggiamento del mondo»¹²⁶, una estraneità che elude tendenzialmente ogni sintesi.

Ma la nuova fase storico-economica della 'cooperazione lavorativa' - meglio: della generale socializzazione dei rapporti materiali, che nei primi decenni del secolo andava profilandosi già su un piano istituzionale -, lungi dall'attenuare, acuisce questa condizione conflittuale di sempre, fondata sulla frantumazione delle individualità possessive, proiettandola su dimensioni massificate. La 'cultura della contesa' pone più saldamente le sue radici in questo nuovo substrato sociale, che ha il suo referente economico nella struttura del monopolio.

Occorre perciò riconoscere che la vecchia cultura del conte Leinsdorf, ancora formalmente alla guida dello Stato, rimane a lungo disorientata di fronte a tale improvviso e massiccio esplodere novecentesco delle difficoltà politico-sociali: «Naturalmente io so tutto - ribatté il conte Leinsdorf paziente -. Ma ecco quel che non capisco: s'è sempre saputo che gli uomini devono amarsi l'un l'altro e che perciò lo Stato deve avere una mano forte; perché tutto questo deve diventare

¹²⁵ Ma sulla debolezza insita in questa ipotesi 'pura' cfr. L. LOMBARDI VALLAURI, *op. cit.*, p. 188 e *passim*.

¹²⁶ F. GENTILE, *Utopia e Stato moderno*, in AA.VV., *La società criticata*, a cura di E. OPOCHER, Napoli 1974, p. 14.

un aut-aut?»¹²⁷.

Quello del conte Leinsdorf era infatti un 'amore-coesione' *comandato*, dotato di ferrea sanzione, che viveva la felice mitica condizione di essere ritenuto contemporaneamente, e senza intimo contrasto, valore naturale e statale: una vera espressione 'etica' del dispotismo illuminato austriaco. Ed ora esso veniva a sfaldarsi sotto il peso del sentire politico novecentesco che, ponendosi dal punto di vista 'estremistico' dell'interesse soggettivo, faceva letteralmente esplodere la vecchia *Ordnung* etico-politica.

Ma in particolare, è proprio attorno alle singole figure del conte Leinsdorf, di Arnheim, di Walter e Clarisse, che sembrano concentrarsi i più evidenti spunti di carattere immediatamente filosofico-sociale presenti nell'intera vicenda del *Seinesgleichen*. Tali figure possono essere considerate tutte sotto il simbolo tematico della *Vergesellschaftung*, processo inarrestabile di massificazione del vecchio universo europeo

Osserviamo il conte Leinsdorf, con la sua barba a ventaglio alla Wallenstein, «conte non mediatizzato» e «nient'altro che patriota» nella cattolica Austria. Il suo motto è «Cultura e capitale», ma la sua sofferenza intima è legata al processo di deperimento subito dal concetto teologico-politico di sovranità. Egli si colloca con ciò a tutti gli effetti tra feudalesimo e capitalismo, e di questa condizione la sua stessa dimora è simbolo: «essa veniva considerata... come il primo tentativo di tendere la pelle di un largo e comodo castello di campagna sull'armatura borghesemente ridotta di una casa cittadina, e quindi uno dei più importanti esempi di transizione dallo splendore feudale allo stile democratico borghese»¹²⁸.

¹²⁷ *USQ*, p. 986.

¹²⁸ *USQ*, p. 85.

A Leinsdorf la *Vergesellschaftung* si presenta come problema¹²⁹ in una forma particolare: si mostra cioè intrecciata con le rimanenti possibilità di giustificazione del potere aristocratico. Leinsdorf detesta, tutto sommato, più la borghesia che si impadronisce poco alla volta dello Stato che non il socialismo, con cui anzi concorda sotto molti aspetti. In fondo, tanto per lui quanto «per la vera alta nobiltà, non c'è poi una così gran differenza tra un fabbricante e il suo operaio»¹³⁰. La sua concezione del cristianesimo come dottrina politica è filtrata attraverso il sentire della nobiltà di sangue ed è pienamente esaltata solo dalla missione civilizzatrice dello stato austriaco, cui egli dedica ogni sforzo. In quanto orientata 'all'esterno', verso le istituzioni, tale concezione è del tutto diversa da quell'etica forzata dell'equilibrio interiore (che può dirsi pedantemente cristiano-kantiana) impersonata da Lindner, il compassionevole¹³¹.

Arnheim, invece, è la *Vergesellschaftung*. La monografia

¹²⁹ Con i 'sintomi' della *Vergesellschaftung* Leinsdorf si scontra, tra l'altro, proprio nel tentativo di dare impulso all'Azione parallela: «Si ebbe così un grande impulso in avanti e il conte Leinsdorf incominciò a sentirlo. Inforcava lo stringinaso e leggeva tutta la corrispondenza da cima a fondo con estrema gravità. Non erano più le proposte e i desiderata di gente ignota e passionale, che lo inondavano in principio, prima che l'Azione fosse instradata su un binario regolare; anche se quelle richieste o domande venivano dal seno del popolo, erano però firmate da presidenti di società alpinistiche, di leghe del libero pensiero, congregazioni femminili, circoli artigiani, associazioni sportive, club di cittadini, e quegli altri *goffi raggruppamenti che precorrono il trapasso dall'individualismo al collettivismo* come i mucchietti di spazzatura precorrono i turbini di vento» (*USQ*, p. 216, corsivo mio).

¹³⁰ *USQ*, p. 84.

¹³¹ Particolarmente significativo su questo punto il capitolo 39 della seconda parte del romanzo: «*Dopo l'incontro*».

di Rendi¹³² documenta esaurientemente come Musil abbia preso a modello per questo personaggio la figura di Rathenau, protagonista della storia economico-sociale weimariana. Nessuna simpatia per Arnheim-Rathenau da parte di Ulrich-Musil: Arnheim è «solo di questo mondo», «per lui non era mai questione di rinnovamento spirituale, di sovvertimento di principi, i suoi problemi erano soltanto dell'inserimento in ciò che già esiste, la *presa di possesso*»¹³³. I libri di Rathenau - e tra questi anche i più disparati, apparentemente, tra loro -: *Die neue Wirtschaft* come *Zur Mechanik des Geistes oder vom Reich der Seele*¹³⁴ modellano efficacemente il loro tempo, leggendo i fatti attraverso il solo «senso della realtà», secondo l'espressione di Musil. Le conversazioni di Arnheim con Diotima aprono squarci illuminanti sulla *Vergesellschaftung*; in esse il significato delle metafore musiliane 'della complessità' si fa più trasparente: «Quando un'impresa si estende come le pochissime di cui sto parlando, non v'è più un fatto della vita con cui non sia connessa. È un piccolo cosmo. Lei non può credere quante questioni in apparenza niente affatto commerciali, questioni artistiche, morali, politiche, io debba discutere nei miei colloqui con il direttore...»¹³⁵.

Ma è forse con Walter e Clarisse assorti nella musica dell'Inno alla gioia beethoveniano¹³⁶ che Musil ci parla con più forza - ancorché in obliquo, indirettamente - della *Vergesellschaftung* e della complementare frantumazione dell'agire individuale. Ci si provi ad interpretare in questa chiave Walter e Clarisse visti da Ulrich: «da essi irradiava un

¹³² *Op. cit.*, pp. 147-151.

¹³³ *USQ*, p. 375, corsivo mio.

¹³⁴ Rispettivamente: Berlino 1918 e 1925.

¹³⁵ *USQ*, p. 260.

¹³⁶ Così il capitolo 14 della prima parte: «*Amici di gioventù*».

sentimento sempre nuovo nell'immane tumulto individuale». È su quest'ultimo «individuale» che cade - pesante - l'accento. I due costituiscono senza dubbio un'altra, ennesima, 'possibilità', ma questa possibilità è rinchiusa in una dimensione angusta: si tratta ancora della vecchia *Individualität* sorta dall'universo politico umanistico-liberale.

La decadenza di tale universo Walter e Clarisse registrano accuratamente loro malgrado, portandola dentro di sé nella ricchezza disordinata di un sentire irrazionalistico. Ulrich - rispetto a loro - è già più oltre: se Clarisse intende incarnare 'letteralmente' la possibilità-Nietzsche, per Ulrich è appunto la letteralità di questa interpretazione l'elemento disturbante. Quella di Walter e Clarisse va considerata, in altre parole, una 'esecuzione' troppo facile, perché spontanea reazione di chi vive il disgregarsi del proprio tempo *dal suo interno*, di chi si dibatte entro i margini ristretti dell'eroismo individuale (che è poi l'unica forma *concessa* di partecipazione alla morte dell'universo politico umanistico-liberale).

Ma poiché «in Cacania c'era anche velocità, ma non troppa» e dunque anche la coscienza dello sviluppo storico procedeva tra brusche accelerate ed altrettanto bruschi arresti, persino Ulrich - è da dirsi - non va oltre la semplice intuizione della *Vergesellschaftung*. Malgrado questo limite, sarà proprio di fronte alla sua critica che risalterà l'estrema impotenza della musica di Walter¹³⁷, «impalpabile cenere di suoni che, poche centinaia di passi più in là, cadevano al suolo senza peranco raggiungere la collina»¹³⁸.

E così il pianoforte di Walter e Clarisse - vero megafono dell'individualità distrutta - continua a produrre rumore

¹³⁷ «Per Walter e Clarisse la musica era in quel periodo suprema speranza e angoscia» (*USQ*, p. 44).

¹³⁸ *Ibidem*.

facendo «rintronare la casa». Ora, a tutti gli effetti, ci si accorge che la frantumazione delle singole esistenze, viventi nella separazione, rappresenta l'unico dato avvertibile dietro al suono disperato del pianoforte: nella musica di Walter «l'anima grida nell'universo come un cervo in amore, senz'altra risposta che le identiche emule grida di mille altre anime che bramiscono nel gran tutto», tutte quante protese - senza speranza - verso l'*Ohnmacht*¹³⁹.

Di fronte a tutto ciò si staglia «la salda posizione di Ulrich»: egli definisce la musica «un'impotenza della volontà e una perturbazione del cuore»¹⁴⁰, riconoscendo come ormai l'agire singolo riproduca, nella sua 'mancanza di peso', la lieve futilità della musica. La condizione del singolo è ormai definitivamente quella di essere sommerso da un fitto intrecciarsi di eventi a capo dei quali non si pone alcuna spiritualità direttiva¹⁴¹. Tuttavia, per Ulrich, la coscienza di 'esser qui' - nella *Vergesellschaftung* subita - è tutto, e manca ogni volontà ulteriore di raggiungere forme conoscitive più calzanti della nuova fenomenologia storico-sociale¹⁴².

¹³⁹ Cfr., per un'originale trattazione di questo concetto (*Macht-Ohnmacht*) nella riflessione filosofica e nella storia sociale tedesca tra otto- e novecento, il saggio di M. CACCIARI, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, introduzione a E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, Padova 1973.

¹⁴⁰ *USQ*, p. 44.

¹⁴¹ Il destino delle individualità sembra esaurirsi in un brulicare indaffarato, il cui senso è altrove: «Forse siamo sulla strada dello Stato-formicaio o di qualche altra divisione anticristiana del lavoro» (*USQ*, pp. 209-210).

¹⁴² Non senza ragione osserva quindi, a questo proposito, C. MAGRIS (*op. cit.*, p. 308) che «non c'è storia nell'*Uomo senza qualità* [...], non c'è il senso del concreto cammino dell'uomo, del divenire storico, della dinamica immanente a una società. Ci sono

Ma si ritorni per un attimo alla problematica iniziale della *Ekstatische Sozietät*, dove il possesso non esiste ed «ogni concezione è intrecciata in mille modi con la commozione della notte»¹⁴³. Qui Ulrich può veramente dirsi uomo *senza proprietà*: egli sa infatti che solo l'amore senza possesso, trasposto fuori dal mondo come mera pensabilità, potrebbe aspirare alla piena unificazione, all'*unio mystica*. Nel mondo invece, «il sogno di essere due creature e una sola» viene subito a degradarsi in fantasticheria sentimentale, in urto con il solido statuto del reale: «era innanzi tutto *l'insindacabile struttura dei corpi* che respingeva il sentimento indietro nella realtà»: «è una cosa intollerabile che non si possa veramente essere parte di una persona amata, eppure è così semplice...»¹⁴⁴.

pagine acutissime sulla struttura sociale dell'Austria, che fanno testo per ricostruire la fisionomia dell'epoca, ma [...] *invano si cercherebbe in esse il senso dello spazio concreto dell'umano agire, che è sempre quello storico*» (corsivo mio).

¹⁴³ *USQ*, p. 1051.

¹⁴⁴ *USQ*, pp. 1027-28. (È comunque significativo accostare alcuni punti della riflessione musiliana sull'amore-coesione ad un contesto speculativo della filosofia tedesca culturalmente assai lontano, ma illuminante rispetto al nostro discorso. Mi riferisco in particolare ad uno scritto giovanile hegeliano: il cosiddetto «frammento sull'amore», in cui il giovane Hegel così si esprime: «...l'unificazione dell'amore è bensì completa, ma lo può essere completamente in quanto il separato sol così è opposto, che l'Uno è l'amante e l'Altro è l'amato; di modo che, dunque, ogni separato è l'organo di un vivente. Ma, oltre a ciò, gli amanti stanno ancora in congiunzione con molto *mortuum*: a ciascuno appartengono molte cose, vale a dire esso sta in rapporto con opposti che anche per il rapportante stesso sono ancora opposti, oggetti; e così essi sono ancora capaci di una molteplice opposizione nel molteplice acquisto e possesso della proprietà e dei diritti». Commenta

Occorre pertanto chiedersi - una volta riconosciuto come la perfetta trasparenza viva nello spazio della mera pensabilità, della pura riflessione sui limiti dell'agire corporeo -: quali sono i presupposti che sospingono il machiano Musil verso il «misticismo chiaro come il giorno», portandolo ad urtare 'dall'interno' contro i margini imposti dalla comunicazione mondana? Inoltre: quella che nutre tale esperienza musiliana è poi davvero - come può sembrare - un'ispirazione in qualche modo irrazionalistica o non ci troviamo piuttosto di fronte all'estremo confine illuministico dell'autocritica occidentale, all'ultima vivisezione del reale, resa irriconoscibile forse proprio dal suo deciso avvicinarsi al limite del dicibile? In questa direzione - che dovrebbe approdare idealmente al rapporto Musil-Wittgenstein¹⁴⁵ - va

acutamente DE NEGRI: «L'osservazione che il corpo - che la corporeità - sfugge ad una unificazione totale, induce [...] a considerare come gli amanti possano comportarsi di fronte a quel prolungamento della corporeità individuale che è la *proprietà*. Per via della proprietà, dunque, ciascuno degli amanti sta ancora in congiunzione con un *mortuum* (*ein Totes*): l'oggetto materiale resta un *mortuum* finché esso non viene incluso e avvivato in un sistema di rapporti che ne determinino la validità. Il mero possesso diviene proprietà nel rapporto giuridico. *Ma l'amore non è un unificazione tale che possa investire della sua forma i beni di cui gli amanti dispongono*» (G.W.F. HEGEL, *I principi*, Firenze 1940, a cura di E. De Negri. In questa ediz. it. il frammento porta il titolo: «*L'amore, la corporeità, la proprietà*»). Quanto invece all'ispirazione musiliana per i 'dialoghi sacri' di Ulrich e Agathe sull'amore, RENDI (*op. cit.*, p. 190) ricorda che essi sono stati tratti in gran parte da un'antologia di testimonianze mistiche: *Ekstatische Konfessionen* (gesammelt v. Martin BUBER), Jena 1909.

¹⁴⁵ Ma la complessa analisi di questo rapporto esula ovviamente dallo spazio di queste note. Basti comunque osservare che si aprirebbe qui, parallelamente, anche la questione

fatta proseguire l'analisi.

3. *Ekstatische Sozietät. Il deperimento del «tempo della corporeità».*

«Saulo non ha riparato a tutte le conseguenze dei suoi peccati trascorsi, ma è diventato Paolo!» (USQ, p. 844).

Musil non cessa dunque di tendere ad un livello più alto e completo di 'esattezza', giungendo così ad approfondire la propria consapevolezza dei limiti insiti nel neokantismo machiano.

L' 'altro stato' (*anderer Zustand*) si presenta qui come metafora del mondo esatto, come spazialità di cui si scopre protagonista l'uomo 'non-appetitivo'. Questi tende a riconoscere nella corporeità il luogo in cui ha subito la crisi e la sconfitta, in quanto soggettività politica che non sa più ricomporre unitariamente il mondo e gli assetti sociali a partire da se stesso. Il complesso rapporto intercorrente tra

interpretativa di quei luoghi del *Tractatus* che corrispondono, in particolare, alle proposizioni 6.4 e successive. Su questo punto indicazioni assai incisive sono fatte da M. CACCIARI (*Krisis*, cit., spec. capitoli 2 e 3). Mi sembra tuttavia che Cacciari, nel calcare con energia - e con motivata sicurezza - i caratteri fondamentali del proprio Musil 'wittgensteiniano', finisca per trascurare la presenza nel romanzo di altri caratteri fittamente intrecciati a quelli rilevati, e di segno assai differente. Essi mostrano come - specie in alcuni luoghi del *Regno millenario* e dei *Tagebücher* - la vicenda non si presti ad essere interpretata nel senso univoco del «rasoio wittgensteiniano» (*Krisis*, p. 141), riemergendo talora una innegabile tensione al «profondo», oltre il «mistico» (uso questi termini nel senso di *Krisis*, p. 122). Ma cfr. ad es., su ciò, anche RENDI, *op. cit.*, p. 58 e ss.

uomo possessivo-appetitivo e uomo contemplativo-non appetitivo viene così a rispecchiare in Musil una problematica ben viva e sentita nella cultura europea, traducendosi subito in bisogno urgente di rimodellare i concetti di *esattezza* e di *vita*, alla continua ricerca di una sintesi - ancorché provvisoria - tra i due poli dell'alternativa. Nella stessa ipotesi della *Zwillingschwester*¹⁴⁶ si avverte una traccia non irrilevante di tutto ciò. Va però subito aggiunto che il Regno millenario, lungi dal poter essere inteso nei termini di una pura 'metafisica ritrovata', sarà sempre considerato da parte di Musil con un residuo ultimo di diffidenza razionalistica: il suo concetto in Ulrich non risulterà meno problematico della situazione originaria di smembramento conoscitivo da sanare.

Così se, per quanto detto, il Regno millenario - e in esso l'ipotesi di una Società estatica - non conquista (non riesce a conquistare) la stabilità che sarebbe propria di una metafisica recuperata, deve dirsi tuttavia che profonde suggestioni in questo senso non mancano di essere suscitate. Sembra cioè che il comprendere, con Mittner, che Musil non è Proust, e che «l'esperimento fallisce, perché non si realizza uno stato definitivo, ma soltanto singoli attimi di pienezza»¹⁴⁷ non impedisce al lettore di subire un'innegabile fascinazione per l'universo problematico ruotante attorno all'«altro stato», per quel mito musiliano di un mondo concavo che - sempre adombrato, mai elevato a sintesi¹⁴⁸, - vive in «una solitudine e un'immobilità piena di continui eventi di puro cristallo».

¹⁴⁶ Cfr. l'intera seconda parte del romanzo: «*Verso il Regno millenario - (I criminali)*».

¹⁴⁷ L. MITTNER, *Robert Musil e l'unità irreperibile del tempo perduto*, cit., p. 332.

¹⁴⁸ Così J. HÖSLE, *art. cit.*, p. 128, afferma giustamente che Ulrich «in definitiva è troppo leale per piegare forzatamente a una sintesi le antitesi del suo tempo, nel quale non vede sintesi alcuna».

Si è come di fronte ad un mutamento radicale del significato conferito *alle stesse cose*: il soggetto 'contemplativo' opera una *Sinnesänderung* che è fondata sulla consapevolezza del limite della conoscenza e sulla proiezione di questo limite su ogni cosa del mondo, presa come oggetto di conoscenza. In questo senso, mi sembra, va anche la citazione del 'visionario' Swedenborg, fatta in un capitolo non definitivo del romanzo che reca il titolo indicativo di «Ulrich e i due mondi del sentimento»¹⁴⁹.

Con Mittner, va dunque riconosciuto ancora una volta che in Musil ci troviamo agli antipodi di ogni «stato definitivo» proustiano, le cui emanazioni si estendono all'io, quali epifanie dell'essenza¹⁵⁰. In Musil l'alone di luce che la situazione 'mistica' proietta sulle cose, parte dall'io stesso ('io' che coincide ancora illuministicamente con la totalità del principio attore, ma che avverte' contemporaneamente il processo inarrestabile, e ormai avanzato, della propria disgregazione), che non riceve luce da alcuna esternità preesistente¹⁵¹, da alcuna essenza «da reintegrare».

Così del resto, già in un punto fondamentale del *Törless*, il giovane Musil descriveva con accenti psicologistici questa esperienza conoscitiva, della quale molti elementi

¹⁴⁹ *USQ*, p. 1371. Ma cfr. anche, in tema di fenomenologia delle forme percettive (*Sinnesänderung*, metánoia), le importanti osservazioni di L. LOMBARDI VALLAURI, *Voeux religieux et perception du temps*, in «Archivio di Filosofia», 1975, p. 249 ss.

¹⁵⁰ Per G. Deleuze, in Proust «il mondo implicato dall'assenza è sempre un principio del Mondo in generale, un inizio dell'universo, un cominciamento radicale assoluto» (G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, Torino 1967, p. 45).

¹⁵¹ Sulle valenze metaforiche dell'immagine della luce, cfr. l'interessante saggio di H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit*, in «Studium Generale», x (1957), p. 432 ss.

preannunciano il concetto successivo di *anderer Zustand*: «...non quelle cose vivono, non Basini ha due facce; ma io avevo una seconda vista e vedevo tutto questo non con gli occhi della ragione. Come sento un'idea venire in vita nella mia mente, così sento anche che qualcosa vive in me alla vista delle cose, quando tacciono i pensieri. Sotto tutti i miei pensieri, io ho in me qualcosa di oscuro che non posso misurare razionalmente, una vita che non può essere espressa con le parole e che tuttavia è la mia vita...»¹⁵².

Resta da notare qui che le immagini dell'uomo 'appetitivo-possessivo' e dell'uomo 'non appetitivo-contemplativo' che compaiono negli ultimi capitoli dell'*Uomo senza qualità* sono in realtà ipostatizzazioni da un medesimo tipo di uomo occidentale. Vale a dire: non esiste certo un uomo appetitivo separato da un uomo non appetitivo, ma solo un uomo, ora appetitivo ora non appetitivo, che vede talora questi propri attributi sovrapporsi nella medesima attività¹⁵³. L'io è «campo di forza» di eventi appetitivi/non appetitivi a se stesso estranei.

Ma il tempo stesso 'della corporeità', cui Musil fa implicito riferimento nel teorizzare la parte 'possessiva'

¹⁵² R. MUSIL, *I turbamenti del giovane Törless*, Torino 1975, p. 207.

¹⁵³ Così Musil, secondo cui «in ogni uomo v'è una fame e si comporta come una bestia feroce; e non v'è fame, bensì qualcosa che matura delicatamente come un grappolo d'uva al sole autunnale, esente da sazietà e brama. Anzi, in ognuno dei suoi sentimenti vi è tanto l'una che l'altra cosa» (*USQ*, p. 1092, corsivo mio), nonché le ultime parole del romanzo: «...ma nichilisti e attivisti sì, lo erano, e ora l'uno ora l'altro, secondo i casi» (*USQ*, p. 1096). - Sull'insieme di queste tematiche, v. più recentemente anche R. ESPOSITTO, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988, parte III («Potere e silenzio») e IV («Politica dell'ascesi»), in particolare su Musil a p. 199.

dell'io, è al proprio interno doppio e cela in questa sua duplice natura una ambiguità profonda. In esso sembra di poter distinguere infatti, da una parte, un «tempo della formazione», nel senso della *Bildung* classica, della riflessione condotta dallo spirito occidentale sulla propria attività (di cui la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e il *Wilhelm Meister* goethiano sono state le massime interpretazioni teoriche); dall'altra parte un tempo «tecnico», destoricizzato, sempre uguale a se stesso in quanto proiezione delle unità di misura del processo lavorativo globale¹⁵⁴.

Si condensano in questo modo all'orizzonte dell'uomo appetitivo due accezioni tra loro assai differenti del medesimo concetto, quello dell'*operare corporeo rispetto ad un bisogno*, dell'agire in senso «predatorio» al fine di saziare un impulso originario¹⁵⁵. Si può dire che mentre il tempo goethiano 'della formazione' corrisponde ad un livello di riflessione che assume un rapporto ancora individualistico tra l'uomo e la natura, il tempo «tecnico», o «tecnico-lavorativo», segna il dominio completo dell'uomo «collettivo» sulla natura; su di esso è fondata la regola di un agire che si ponga dentro ad un sistema di bisogni massificato e «spiritualmente impenetrabile»: il problema 'sociologico' che abbiamo visto già di fronte al primo Ulrich.

¹⁵⁴ Ironicamente, Musil: «L'utopia dell'esattezza trionfa già»: se non altro «nelle ore di lavoro» (cit. da RENDI, p. 95).

¹⁵⁵ È da tenere presente, per la chiarezza del nostro discorso, l'intero capitolo 52 del romanzo, che è l'ultimo: «*Respiri di un giorno d'estate*». È Musil stesso a sottolineare - in un foglio di diario datato 8 novembre 1939 - l'importanza di questo aspetto 'predatorio': «Il fatto che i dialoghi sull'amore hanno preso una tale estensione ha il difetto cruciale che il secondo pilastro della vita, quello del male, dell'elemento appetitivo e così via, compaia sulla scena :troppo poco, e troppo tardi!» (cit. da RENDI, p. 60).

Quanto al carattere peculiare dell'io contemplativo musiliano - che scopre l'irrazionale al limite estremo di un processo conoscitivo ancora 'illuministico' - deve dirsi che esso viene ancor più evidenziato in contrapposizione alla figura del filosofo irrazionalista Klages. Nel vitalismo di Klages lo spirito è ritenuto semplice negazione distruttiva, sia in quanto *operare mondano corporeo*, sia addirittura in quanto *pura riflessione*: esso si troverebbe infatti in entrambi i casi a negare l'assunzione immediata del flusso vitale¹⁵⁶. L'inizio della storia è la fine dell' 'uomo pelasgico' primigenio, vivente in un universo naturale denso di immagini simboliche - ed è contemporaneamente l'avvento dell' 'uomo eracleico', «nelle sue due forme: come mera teoretica negazione della vita quale appare in oriente nel buddhismo e nel taoismo, o come volontà di potenza spirituale, praticità attiva, quale trionfa nella civiltà occidentale»¹⁵⁷. Così in Klages non solo la *tecnica*, ma qualsiasi attività dello spirito deve considerarsi un delitto contro la vita: questo l'assunto che sta alla base della concezione del 'pensiero indicativo'¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Così sull'argomento A. Banfi, che nel suo *Ludwig Klages e irrazionalismo* (in A. BANFI, *Filosofi contemporanei*, vol. V di *Id.*, *Opere*, Firenze 1961) ha a questo proposito pagine interpretative assai lucide: «Il conflitto tra mondo tecnico-meccanico e mondo ideale romantico è assoluto e ineliminabile proprio perché essi nascono da una medesima radice, proprio perché nel loro contrasto s'esprime l'assoluta volontà di negazione dello spirito che contro la vita crea i suoi due mondi per gettarli l'uno contro l'altro, giustificandoli insieme nel comune fondamento teoretico» (pp. 237-238).

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 238-9.

¹⁵⁸ Che sarebbe invece l'unica forma di pensiero in grado di seguire il ritmo 'vivente' del reale. Ma sulle inconseguenze, già sul piano 'filosofico' di questa rappresentazione, v. ancora BANFI, *op. cit.*, p. 240 e ss.

Paradossalmente, dunque, il lavoro e la rinuncia, l'operare corporeo e la contemplazione ascetica, vivrebbero insieme - allo stesso polo dell'opposizione - di fronte al vivere immediato, orgiastico e cieco, alieno da ogni 'sapersi vivere', ma assunto come valore esclusivo.

Appaiono chiari, così, i motivi della 'resistenza' di Musil a Klages cui accenna Gustav Donath, il Walter de *L'uomo senza qualità*¹⁵⁹. Musil non intende ripudiare in alcun modo il solco tracciato dall'esperienza speculativa occidentale -: quello che Klages definisce sommariamente il *Geist*¹⁶⁰. Se è vero che il *Geist* «uccide la vita», non è tuttavia ricercando nuove e problematiche vie di espressione (di «conoscenza espressiva») che la vita si epifanizza. (E qui appaiono anche più chiare le ragioni del mancato interesse di Musil per le 'nuove' tecniche di espressione letteraria)¹⁶¹.

Musil sa che la mistica non possiede il mondo, ma ha per sé solo uno 'stato'. E questo *anderer Zustand* conferisce il senso del limite agli interrogativi mondani, a quel regno scientifico della 'domanda' che non a caso si estende solo a quegli spazi «ove qualcosa può essere detto»¹⁶². Non si deve pertanto attribuire - come si è già accennato - all'*anderer Zustand* funzioni di compimento positivo, seppur ideale, della vicenda del romanzo¹⁶³. Questo solo si può dire: che con esso

¹⁵⁹ Cfr. A. RENDI, *op. cit.*, p. 145.

¹⁶⁰ In questo senso anche J. HÖSLE, *art. cit.*, p. 122: per Musil lo spirito non è (come per l'epigono nietzscheano Meingast-Klages) un sospetto 'antagonista dell'anima'.

¹⁶¹ Cfr. R. MUSIL, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, Hamburg 1955, p. 705.

¹⁶² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 6.51. Ma su questi punti cfr. ancora l'interpretazione di M. CACCIARI, *Krisis*, cit., p. 136.

¹⁶³ Cfr. invece il cap. 9 dell'*op. cit.* di RENDI, intitolato appunto «*L'altro stato*».

siamo all'ultima tappa di una ricerca che il giovane Musil aveva iniziato sulla strada di Mach, ricerca avente per oggetto le condizioni di possibilità di una *vita* (dunque di un divenire, di un fluire dell'irrazionale) che fosse anche *esatta* (dunque deducibile, calcolabile, misurabile a partire dalla mente). Mach aveva fatto intravedere al giovane Musil la possibilità di un'esistenza retta prevalentemente dall'intelletto e *tuttavia* dotata di un alto significato. Nessuna illusione irrazionalistica, certamente, in tutto ciò, ma anche - nello stesso tempo - nessuna 'paura' nel contatto con l'irrazionale, con il 'nero assoluto' del pensiero occidentale. Sempre e dovunque, invece, il tentativo di svolgere sino in fondo il patrimonio speculativo *alt-europäisch*, senza facili fughe per l'oriente. «Non abbiamo troppo intelletto e troppo poca anima, ma troppo poco intelletto nelle cose dell'anima»¹⁶⁴.

Ad ulteriore conferma dell'improponibilità, nel romanzo, di una dimensione finale definitivamente raggiunta si pone il «Viaggio in paradiso». Il «Viaggio in paradiso» - come risposta impossibile ad una domanda impossibile - può forse essere letto in chiave di verifica di un *Satz* del *Tractatus*: «...anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono stati ancora neppure toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta»¹⁶⁵. Alla 'domanda', infatti, di un compimento positivo della vicenda - che è pur tentata da Anders e Agathe, malgrado nulla riuscisse più ad essere detto, - la risposta è una dura alternativa: o vivere fuori dal linguaggio, autoescludendosi dal mondo trans-soggettivo, sperimentando quel che non si potrà poi mai esprimere, permanendo altresì nella felicità di chi non serba per sé la speranza di alcun potere, di alcuna influenza sul mondo; o

¹⁶⁴ *Tagebücher*, p. 638.

¹⁶⁵ *Tractatus*, 6.52.

restare nell'ambito della 'scienza' e rispettare rigorosamente i margini di formulazione di ogni domanda. Questo secondo corno dell'alternativa è *la via della Società*, in cui la realtà è costituita dalla risposta a tutte le domande possibili, e dalla condanna, accettata con coraggio, ad ignorare «quel che più conta».

Così, ancora una volta, il «Viaggio in paradiso» non può che rimanere staccato dal romanzo: nessun ripiegamento nel mitico-inesprimibile è infatti consentito. Anders non è Ulrich: è solo una sua remota possibilità non realizzabile 'storicamente'. La storia infatti conosce solo mediazioni e la purezza del viaggio in paradiso, dell'incesto consumato, della riunificazione ultima delle parti costitutive dell'io che erano disperse o «dimenticate», non può fondarsi positivamente nella struttura trans-soggettiva, bensì è destinata a rimanere «solo per pochi» del tutto interna al *modus amoris*¹⁶⁶.

4. *Il problema della vita buona e la «nostalgia dell'essenza».*

«Che è il carattere obiettivo della vita felice, armonica? Anche qui è chiaro che non può esservi un tale carattere, che si possa descrivere».

¹⁶⁶ «Era però una realtà stranamente insostanziale, ben poco tangibile quella di cui si sentivano in attesa; ed una mezza verità, tanto familiare quanto ineffettuabile, che ambiva ad essere creduta: una realtà ed una verità non buona per tutti, solo per amanti» (*USQ*, p. 1074). D'altra parte, nei *Tagebücher* (p. 284) Musil osservava esplicitamente che «non si tratta di fare dell' 'altro stato' il pilastro della vita associata. È troppo fugace. Io stesso riesco appena a ricordarmene. Tuttavia esso lascia tracce in tutte le ideologie, e [...] in esso si fonda la vita di questi fenomeni, che stanno pietrificandosi» (cit. in RENDI, p. 176).

«... e la vita buona è il mondo visto sub specie aeternitatis».

(L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, 30 luglio 1916; 7 ottobre 1916).

Musil tende a pensare il Regno millenario come una spazialità regolata di cui non si può tuttavia dire la regola, esprimere la legge, descrivere l'*Ordnung*¹⁶⁷. Il confine che impedisce al 'pensabile' - alla condizione estatica del *modus amoris*¹⁶⁸ - di farsi fonte di valore e di significato, con facili effetti consolatori, non può essere valicato.

Nel reale, intanto, continua ad esservi urgenza di ordinare particolarità fisiche tra loro necessariamente 'urtanti' e conflittuali. Così lo *Stilleben* (= 'vita ferma'), di cui si parla in uno degli ultimi capitoli¹⁶⁹, è a questo proposito immagine assai significativa: esso allude al fatto che l'*Ordnung* sarebbe praticamente possibile solo se tutto rimanesse fermo, in un mondo mitico in cui la società umana non esistesse ancora. Il concetto di *Stilleben* introduce in un mondo senza tempo,

¹⁶⁷ «Supponiamo una comunità in cui tutti si amino di un amore puro, totale e disinteressato. Una tale comunità non risulterà forse ordinata? Certo, meglio di qualsiasi altra. E tuttavia il suo ordine non sarà esterno alle cose ordinate: sarà identico ad esse, cioè alle volontà dei singoli in rapporto le une con le altre». Questa considerazione sulle caratteristiche «ordinatrici» del *modus amoris* è «sufficiente a mostrare la *direzione* in cui dobbiamo guardare, per cercare un ordine non più esterno alla cosa ordinata» (V. MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione*, Milano 1972, p. 82). Tutto ciò si adatta particolarmente a quel che Musil sembra pensare dell'*Ekstatische Sozietät*.

¹⁶⁸ Per un'acuta analisi fenomenologica del *modus amoris*, cfr. ancora D. CARGNELLO, *op. cit.*, p. 33 ss.

¹⁶⁹ Cfr. il cap. 51 della seconda parte: «*Amare è tutt'altro che semplice*».

meglio: senza percezione interna del tempo: «In fondo, tutte le nature morte dipingono la vita al sesto giorno della creazione: quando Dio e il mondo erano ancora soli, senza gli uomini!»¹⁷⁰. Allusione (nostalgica e ironica ad un tempo) ad un livello in cui il problema non si è ancora presentato: questo sembra essere il senso paradossale nascosto nella metafora della natura morta, mondo in cui l'io possessivo - artefice del conflitto - non è ancora sorto.

Simbolo di un mondo *senza azione sociale* - assai più che di una totale assenza umana - è pertanto l'immagine della natura morta. In essa la materia, nella sua fissità, è 'valore d'uso' assoluto, dato assunto nella sua immediatezza corporea fuori da ogni 'scambio sociale', da ogni astrazione concettuale indirizzata a fini pratico-operativi. Dire che «l'uomo non è ancora apparso» equivale così, nella metafora, a supporre una figura umana totalmente immersa nella materialità naturale e da essa indifferenziata, un «profilo costruito di frutti» come un'Estate dell'Arcimboldo¹⁷¹ - voracità senza mediazione

¹⁷⁰ *USQ*, p. 1087. Assai suggestive, a questo proposito, le immagini di Musil: «In quell'idea c'era qualcosa che pareva sedurlo. Avrebbe potuto svilupparla in molti modi e con molti esempi: ma mentre li stava cercando, qualcosa che non s'aspettava ma che animava di viva attesa il cammino previsto, come un profumo che giungesse attraverso i campi, spostò quasi per sbaglio il suo pensiero su ciò che in pittura si chiamava *Stilleben*, o in altre lingue, secondo un procedimento opposto ma altrettanto valido, natura morta». (*USQ*, p. 1086).

¹⁷¹ A.M. RIPELLINO (*Praga magica*, Torino 1973, spec. pp. 100-109) ha pagine assai efficaci su questo «pittor fantastico» barocco - vissuto forse non a caso tra Vienna e Praga - in cui non si ha più a rigore - è vero - 'natura morta', ma qualcosa di ben diverso: un'unica immagine per rendere natura e uomo. Del resto, un'osservazione assai acuta sulle affinità rilevabili tra il barocco e l'immagine del silenzio in Ulrich e Agathe è già in RENDI, *op. cit.*,

nella eclissi del tempo storico.

Invece, trascorsa l'immobilità felice del sesto giorno della creazione, l'azione sociale introduce il possesso corporeo, e il possesso corporeo a sua volta provoca il fissarsi di una forma antropologica possessivo-appetitiva, che «urge all'azione, al moto, al godimento; [...] per suo effetto il sentimento si tramuta in un'*opera*... oppure si incapsula e muta la sua forza viva in una forza immagazzinata»¹⁷².

A parte ogni altra considerazione, vale comunque ribadire qui che l'universo possessivo-appropriativo, risultando l'ambito in cui si sviluppa, per eccellenza, la conoscenza concettuale della natura, orientata a fini tecnico-pratici, non può che essere tendenzialmente totalizzante, ovvero non può che volgere a sé - là dove si afferma - ogni tensione conoscitiva, subordinando dovunque l'*uti* e il *frui* corporeo alla mediazione universale data dalla pratica lavorativa¹⁷³.

Allora, nella prospettiva di Musil, il problema fondamentale sembra divenire piuttosto un altro. Considerato

p. 201.

¹⁷² *USQ*, p. 1093.

¹⁷³ Si sofferma sulla differenza tra lo *scire* e l'*uti* aventi ad oggetto la natura H. BLUMENBERG, *Paradigmi*, cit., p. 30 ss. Egli osserva, in breve ma acutamente, le variazioni avutesi nel rapporto tra questi due concetti nella storia del pensiero. All'avvertimento talmudico contro la gnosi (*Chagigah*, II, 1): «Chi indaga su molte cose, sarebbe meglio per lui non essere mai nato: cos'è sopra cos'è sotto, cosa fu prima e cosa sarà poi» - su cui Blumenberg nota come «per il rigore di questo verdetto» non vi sia «alcun parallelo cristiano» -, si contrappone la nozione della «violenza che l'uomo deve fare alla verità per impadronirsene», la macchina, il momento in cui «il verosimile si converte nel parer-vero. Tutto il vero è acquisizione, non più dono; la conoscenza assume il carattere di lavoro».

infatti che nell'universo possessivo la conoscenza, proprio perché strumentale, è forzata a conformarsi sull'apparenza esteriore dei rapporti fisici - a costruire il linguaggio in funzione delle esigenze di dominio esteriore -, ne consegue che i margini della descrivibilità verranno inevitabilmente tracciati in modo da riprodurre la necessaria struttura logica dell'esistente, nell'impossibilità pertanto di 'nominare' quel che non rientra per sua tensione materiale in tale progetto di dominio¹⁷⁴.

Questa la condizione incontrata dalla speculazione di Musil, il quale, di fronte al solido statuto del linguaggio, eviterà d'altra parte di interpretare quel che esso non può esprimere come una via aperta alla metafisica, quasi una estrema legittimazione di questa in quanto *Lebensphilosophie*¹⁷⁵. Si è già notato in precedenza come l'«altro stato» musiliano si ponga quale immagine metaforica del *bisogno di una conoscenza più profonda* di fronte alla varietà sterminata dell'esperienza, quale campo di quella tensione contemplativa che è rivolta - per dirla con Mittner - verso un vasto «universo senza Dio»¹⁷⁶. Il senso dell'intuizione di Musil viene inoltre confermato dal recupero e dalla rilettura che sono fatti della

¹⁷⁴ «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 5.6).

¹⁷⁵ E ciò in netto contrasto con le tendenze filosofiche irrazionalistiche del periodo, perlopiù falsanti, in polemica con la scienza, l'esigenza sentita di una eliminazione del 'limite negativo' dal processo conoscitivo. Ma in Musil l'anima è 'scientifica' vive sempre accanto all'altra, senza mai accennare ad un deperimento.

¹⁷⁶ In Musil si ha - come in Rilke - una «mistica delle cose assai più che di Dio» (MITTNER, *La letteratura tedesca*, cit., p. 179). (Su questa problematica in Rilke cfr. comunque, in particolare, il penetrante studio di V. MATHIEU, *Dio nel 'Libro d'ore' di R.M. Rilke*, cit.).

tematica appartenente alla letteratura mistica tradizionale (Plotino, Meister Eckhart, Jakob Böhme). I mistici sono letti, in altri termini, come altrettanti sintomi della profonda tensione compenetrativa rivolta verso il lato nascosto dell'esperienza, come interrogativi non risolti su quella faccia delle cose che è posta perennemente in ombra. E qui, riguardo alla società estatica, non convince la nettezza con cui Rendi afferma che in Musil «l'elemento mistico non vuole essere quello di cui parla Wittgenstein, in netta opposizione con l'esperienza comunicabile, l'inesprimibile' per definizione, bensì vuol essere esprimibile come parte essenziale della vita umana»¹⁷⁷. Infatti nel romanzo la percezione del silenzio nel senso di Wittgenstein fa sì che Ulrich e Agathe, due soggettività che hanno vissuto sino in fondo la crisi del valore, giungano in ultimo ad incontrarsi con la necessità di porsi 'oltre l'etica', riconoscendo il carattere indicibile di una vita che sia contemporaneamente *esatta e silenziosa*, - in altre parole, di una dimensione estatica.

La vicenda di Ulrich e Agathe procede tutta in questa direzione: è in questo senso - mi sembra -: nel senso della presenza e pure dell'indicibilità della 'regola' -, che Mittner parla, a proposito della parte finale de *L'uomo senza qualità*, di «speranza di una grande conquista mistica che né il protagonista né l'autore riescono a conseguire»¹⁷⁸, conquista

¹⁷⁷ *Op. cit.*, p. 191. Si avvierebbe così una decisa contrapposizione tra il concetto di mistica che è in Musil e quello che è in Wittgenstein, quando invece il silenzio del giardino è carico di dubbi sulla comunicabilità ultima di quella «parte essenziale della vita umana».

¹⁷⁸ *Storia della letteratura tedesca*, cit., III/2, p. 1476. Secondo CACCIARI (*Krisis*, cit., p. 139 e ss.) neppure di «speranza» si potrebbe parlare, essendo il confine dicibile-indicibile, parola-silenzio, nel Musil de *L'uomo senza qualità* univocamente

intravista e sempre sfuggente, come il materiale dei sogni. È significativo a questo proposito che Musil lasci l'idea della società estatica appena abbozzata, consegnata a pochi appunti nei fogli di diario¹⁷⁹. Non vi è dubbio, infatti che è dalla 'mancanza', dall'indefinità ultima di questa idea, che viene illuminato in negativo il successivo sviluppo spirituale di Ulrich: il suo percepire nettamente la 'silenziosità' delle cose, fissate in un luogo (*Ort*) ascetico. Spazialità del conoscere e dell'agire da una parte (le cosiddette spazialità 'attive') e spazialità estatica dall'altra non sarebbero più scindibili neppure logicamente, ma la dimensione mistica aperta da quest'ultima costituirebbe il limite estremo cui ogni attività razionale inevitabilmente conduce.

Come Heidegger osserva a proposito di Trakl¹⁸⁰, *Ort* è in origine la punta della lancia, il 'punto' per eccellenza, il 'luogo' in cui culmina la spazialità, nella cui direzione ogni flusso vitale si convoglia. Così la società estatica - questo luogo delimitato, i cui margini stanno a indicare l'arresto di ogni 'discorso' sul percepito - viene esaltata dall'esistenza di un polo, di un nucleo simbolico di attrazione -: è il nucleo Ulrich-Agathe che, riprendendo un'immagine fatta ad altro proposito da Mittner, può definirsi «*témenos*» rispetto al mondo, nucleo irradiante ma nello stesso tempo consapevole dei limiti del proprio flusso, rilevabili in quella barriera della comunicazione, opacità dei rapporti intersoggettivi, che divideva dagli altri uomini»¹⁸¹.

Ma che dire dunque, arrivati a questo punto, del problema da cui ci si è mossi inizialmente -: quello di Ulrich e

interpretabile nel senso di Wittgenstein.

¹⁷⁹ R. MUSIL, *Tagebücher*, cit., p. 478.

¹⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Georg Trakl*, in «Merkur», 1953, p. 226 (cit. anche da L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, cit., p. 1242).

¹⁸¹ *USQ*, p. 1062.

del proprio mondo corporeo, o - più ancora - quello di Robert Musil e dell'incapacità di fissare, nella propria epoca, le leggi di un agire esatto? Si sbaglierebbe certo se - osservando la lontananza ascetica in cui tende a sfumare la vicenda del romanzo - si considerasse la soluzione mistica in senso letterale ed univoco, quasi fosse negata ogni possibilità di cogliere da essa, significative allusioni riguardanti il mondo storico, le radici del *Seinesgleichen*. Abbiamo visto viceversa il percorso di Ulrich denso di indicazioni metaforiche, nettamente rilevabili ad una lettura che non trascuri il lato filosofico-politico del romanzo.

È stato detto che Ulrich trasferisce nell'utopia ascetica la tormentata vicenda della crisi moderna della soggettività. Si può ora precisare come non di utopia si tratti, ma di consapevolezza dell'indescrivibilità del limite estremo della conoscenza, laddove la società estatica si pone come 'luogo' in cui questo limite estremo si rivela. Ma la non-trasparenza, la negazione del carattere incontrastato del possesso mondano, è realtà dolorosa: se infatti il mondo si fa enigma, e il rapporto individuo-società immagine riflessa di nodi impenetrabili agli occhi del singolo, allora l'individuo isolato si scoprirà incline alle fughe, esposto alla «nostalgia dell'essenza»», alla ricerca tragica dell'unitarietà del mondo¹⁸² - consapevole, malgrado tutto, di doversi sempre arrestare qualche passo prima della riproposizione utopica del valore.

¹⁸² Tema su cui insiste, acutamente, Mittner. (Cfr. L. MITTNER, *Robert Musil e l'unità irreperibile del tempo perduto*, cit.). Il carattere puramente consolatorio dell'utopia, cui si era accennato in partenza, si rivela a questo punto definitivamente, potendo significare soltanto, se mai, per il soggetto, l'inutile volontà di permanere in un'illusione improduttiva.

EMANUELE CASTRUCCI

II. IL DIRITTO E MOOSBRUGGER^(*)

Mi sembra che in Moosbrugger, l'«assassino folle» dell'*Uomo senza qualità* musiliano, sia raffigurato con estrema semplicità il distacco - tendente sempre a farsi opposizione polare - tra la *vita*, vista come insieme di situazioni soggettive in continuo divenire, e i modi della *conoscenza* e della *organizzazione* intersoggettiva della vita, così come questi si pongono nelle varie articolazioni del sapere occidentale (scienza naturale, morale, diritto, ecc.).

Cercherò di dedicare questo breve capitolo alla ricerca di alcuni significati presenti nell'allegoria-Moosbrugger, forse non del tutto immediatamente evidenti.

1. *Ulrich, la scienza e Moosbrugger.*

Come è ancora possibile mantenere un *continuum* tra vita e conoscenza della vita proprio oggi, quando gli ordinamenti dell'esistenza umana si sono articolati e suddivisi a tal punto in microcosmi a sé stanti, che solo una conoscenza specialistica - e non certo un principio metafisico totalizzante - è in grado di riprodurre fedelmente i frammenti, senza però nulla aggiungere su 'come' indirizzare con esattezza il comportamento? Il prezzo dell'esattezza del sapere scientifico è questa sua frammentarietà, vale a dire questa sua rinuncia al recupero di un meta-principio capace di orientare e dar senso ai saperi locali.

Il sentimentalismo e l'approssimazione inevitabilmente

^(*) Testo tratto da una comunicazione al Convegno su «Il ruolo della scienza nella letteratura austriaca nel secolo ventesimo» (Trieste, 12-15 novembre 1981).

contenuti nella *teoria morale*, che era stata la grande risposta della metafisica classica occidentale - da Platone, attraverso il cristianesimo, fino a Kant e oltre - vengono avvertiti con insofferenza da chi, come Musil, è passato attraverso la scepri machiana e, senza accontentarsene, è giunto a riconoscere - nella «mistica senza Dio» (Mittner) del Regno millenario - il luogo in cui porre il problema dell'anima e della 'vita buona'. Questo problema - vera presenza costante, benché talora oscurata, nella storia dello spirito, - merita davvero di essere considerato un problema ontologico, anche se a potersene occupare non è più una 'scienza della morale' tradizionalmente intesa.

La questione della verità e della 'vita buona' è troppo seria perché ci si possa accontentare dell'inevitabile approssimazione di una *Massenmoral*. Quanto a Ulrich, egli «odiava, secondo le parole di Nietzsche, gli uomini incapaci di "patir fame nell'anima per amore della verità", coloro che tornano sui propri passi, che si perdono di coraggio, i fiacchi che si consolano l'anima con vaniloqui sull'anima, e la nutrono - perché l'intelletto, si dice, le dà sassi invece di pane - di sentimenti religiosi, filosofici e fittizi, simili a panini ammolli nel latte. La sua opinione era che in questo secolo si fa tutti parte di una spedizione, e l'orgoglio impone di rispondere a ogni domanda inutile un 'non ancora' e di condurre una vita con principi provvisori [...]. La verità è che la scienza ha sviluppato un concetto della dura, fredda forza intellettuale che rende semplicemente insopportabili le vecchie idee metafisiche e moralistiche del genere umano, quantunque non possa sostituirle se non con la speranza che in un giorno lontano una razza di conquistatori ideali discenderà nelle valli feconde della spiritualità»¹⁸³.

¹⁸³ *L'uomo senza qualità*, cit., trad. it. di Anita Rho, p.41.

Dunque i vaniloqui della morale, intrisa di sentimentalismi religiosi e filosofici, non sono più (se mai lo sono stati) il linguaggio adatto a porre il problema del comportamento 'esatto', ovvero della vita giusta. Là dove la vita si fa più complessa e impenetrabile, la scienza incontra il suo *limite* e il suo potere cessa: di questa situazione, posta ai confini della regola e della norma, Moosbrugger è l'emblema.

Moosbrugger è l'essenza che non vuole essere sistemata o sistematizzata, il limite di ogni formalismo (formalismo giuridico compreso, come vedremo). Per questo, più ch  per ogni motivo di ordine romantico da *Monsieur le vivisecteur*, Ulrich avverte che «Moosbrugger lo concerneva pi  da vicino che la vita stessa ch'egli conduceva; lo ossessionava come una poesia oscura, dove tutto   un po' spostato e stravolto e rivela un senso che fluttua smembrato nel profondo dell'animo»¹⁸⁴.

Ulrich considera ancora questa vicinanza a Moosbrugger come dettata da una «ragione ignota» e, in alcuni momenti, si ribella illuministicamente a questa sua propensione 'ambigua': «- Romanticismo da Grand Guignol! - esclama ad un certo punto. - Ammirare l'orrido o l'illecito nella forma permessa dei sogni e delle neurosi gli sembrava assai calzante all'umanit  dell'epoca borghese. "Aut aut! - egli pens  - O mi piaci o non mi piaci! O ti difendo in tutta la tua nefandezza, oppure dovrei schiaffeggiarmi perch  mi trastullo con essa!"»¹⁸⁵. Ma questa sua riduzione del problema nei termini dell'alternativa   destinata a non reggere a lungo, poich  il formalismo della ragione non   in grado di riportare ogni materia a s  senza residuo. Del resto, dice in un altro punto Ulrich: «Se l'umanit  fosse capace di fare un sogno collettivo, sognerebbe Moosbrugger»¹⁸⁶: Moosbrugger   infatti forza

¹⁸⁴ *USQ*, pp. 114-5.

¹⁸⁵ *USQ*, p. 115.

¹⁸⁶ *USQ*, p. 71.

onirica, immaginazione, passione, libera associazione delle idee al loro stato larvale. E tutto ciò naturalmente contro la concettualità (la pesante *Begrifflichkeit*) del conscio e della comunicazione intersoggettiva 'da svegli'. Nessuna facile interpretazione romantica, dunque, ma semplicemente quest'interrogativo: chi è, e quale linguaggio usa Moosbrugger?

2. *Il linguaggio di Moosbrugger.*

«Da ragazzo Moosbrugger era un povero diavolo, pastore in una borgata così piccola che non aveva neanche una strada, e tanto straccione che non aveva mai parlato con una ragazza. Le ragazze le 'vedeva' soltanto; anche dopo, mentre imparava il mestiere e più tardi da falegname ambulante. Ora, è facile immaginare che cosa questo significhi. Qualcosa di cui si ha un bisogno naturale, come di pane o di acqua, poterlo sempre soltanto vedere. Dopo un po' di tempo il bisogno diventa innaturale. Cammina, e le gonne le ondeggiano attorno alle gambe. Scavalca una siepe, e si vede fino al ginocchio. Si guarda negli occhi, e diventano impenetrabili. Si sente ridere, ci si volta in fretta e si vede un viso inespressivo come un buco nella terra, dove un topolino s'è rimpiazzato or ora.

Era dunque comprensibile che Moosbrugger fin dalla prima volta che uccise una ragazza si difendesse col dire che era perseguitato da spiriti che lo chiamavano giorno e notte. Lo buttavan giù dal letto quando dormiva e lo disturbavano mentre lavorava; e a tutte le ore egli li udiva parlare e litigare tra loro. Quella non era una malattia mentale, e Moosbrugger non tollerava che la si chiamasse così; a volte però l'abbelliva lui stesso con reminiscenze di prediche udite in chiesa e la costruiva secondo i dettami della simulazione che s'imparano in carcere, ma il materiale era sempre quello,

solo un po' stinto, se non ci si faceva attenzione»¹⁸⁷.

Moosbrugger vive le forti sensazioni del suo mondo interno come qualcosa di nemico che lo imprigiona e lo rende grottesco agli occhi di tutti non appena egli cerca di parlare, di esternare se stesso, come giustificandosi. Perché Moosbrugger deve sempre giustificarsi, 'render ragione' di sé e rivestire di giustizia (attitudine che egli per primo riconosce falsa) i propri comportamenti. La sua posizione è sempre di debolezza, e non solo nei confronti degli psichiatri e dei giuristi inquirenti, ma anche all'interno della propria testa, dove egli vede con sofferenza ogni meccanismo 'logico' essere sopraffatto sul nascere dalla potenza delle associazioni. Per Moosbrugger ciò significa estrema sofferenza, perché sa che ogni associazione condotta (come egli è portato a fare) oltre i limiti del 'consentito' è destinata ad essere punita, presto o tardi, con la totale confusione e con l'oscuramento della propria coscienza.

«Gli psichiatri facevan tanto d'occhi quando mostravano a Moosbrugger l'immagine di uno scoiattolo e lui rispondeva: - Questa è una volpe e forse una lepre; ma può essere anche un gatto o altro [...]. Secondo l'esperienza e la convinzione di Moosbrugger non si poteva mai spiccare completamente una cosa dal resto, perché tutto era interdipendente [...]. La vita si copre di una superficie che si atteggia a dover essere giusto com'è; ma sotto l'epidermide le cose spingono e urgono. Moosbrugger stava sempre con i piedi su due zolle e le teneva insieme, ragionevolmente sforzandosi di evitare tutto ciò che poteva turbarlo; ma qualche volta una parola gli prorompeva in bocca, e quali rivoluzioni, quali sogni sbocciavano da una parola doppia spenta e raffreddata come un gallo di roccia o labbra di rosa! [...]. Le cause, le riflessioni di cui si ricordava, le aveva già

¹⁸⁷ *USQ*, p. 65.

ripetute alle udienze; ma quello che era accaduto in realtà gli appariva come se all'improvviso egli avesse detto fluentemente in una lingua straniera qualcosa che lo aveva reso molto felice ma che non riusciva più a ripetere»¹⁸⁸.

Il linguaggio di Moosbrugger è il linguaggio della solitudine, vista come unica condizione 'vera': gli anarchici, suoi fratelli virtuali, sono da lui definiti «quelli falsi»¹⁸⁹ poiché si riuniscono in leghe e si associano. La giustizia per Moosbrugger: «Da ragazzo, aveva rotto le dita a un padrone che Io voleva picchiare. Un altro egli lo aveva piantato in asso portandosi via il denaro "per giustizia necessaria", diceva lui»¹⁹⁰. E in un altro punto: «L'ingiustizia, quella deve essere presa a base della mia brutalità. Da uomo semplice e ingenuo mi sono presentato davanti al tribunale pensando che i signori giudici tanto sanno tutto. Ma son rimasto deluso!»¹⁹¹.

Il mondo di Moosbrugger richiama indirettamente - per opposizione - il mondo del diritto, verso il quale è, quanto a struttura fenomenologica, in aperto continuo conflitto. Ma come definire nella sua essenza il mondo del diritto e, *a contrario*, il mondo della vita inconscia, il mondo di Moosbrugger?

3. *Fenomenologia del diritto e 'vita'*.

Il diritto è - come si è detto - ciò che è oggettivo, tecnica sociale collettivamente condivisa, luogo del conscio, relazione razionalizzata tendente ad assicurare il carattere della 'prevedibilità', l'eliminazione dell'ambiguo. Una analisi

¹⁸⁸ *USQ*, pp. 231-233.

¹⁸⁹ *USQ*, p. 66.

¹⁹⁰ *Ivi*.

¹⁹¹ *USQ*, p. 112.

fenomenologica conferma questa rappresentazione: si può giungere anzi, secondo alcuni¹⁹², a definire una serie di enunciati che contribuiscono a fondare a priori, su un piano ontologico, il diritto e, in generale, il campo più esteso del formalismo giuridico. Si provi ad elencare alcuni dati, sulla base degli «assiomi» di Gardies:

a) il diritto ha bisogno di presupporre una *pluralità di soggetti personali*, ovvero un mondo in cui i soggetti siano *persone*;

b) la comunicazione tra le persone è dotata di un *senso*, di una *direzione univoca*: la complessità dei rapporti della vita, per essere interpretata (filtrata) giuridicamente, deve essere 'ridotta', depurata dalle cd. 'plurivalenze', - di sicuro teoreticamente impoverita, e comunque ricondotta ad elementi settoriali di senso, ognuno dei quali sia - *per fictionem* - analizzabile a sé;

c) i soggetti personali hanno coscienza di essere essi stessi, in quanto soggetti, *oggetti per altri*;

d) i soggetti personali hanno coscienza di esistere in un *tempo intersoggettivo*;

¹⁹² Così ad es. J.-L. GARDIES, *Le droit, l'«a priori», l'imaginaire et l'expérience*, in «Archives de Philosophie du Droit», VII, 1962, pp. 171-197. Le fonti filosofico-giuridiche di Gardies sono essenzialmente A. REINACH, *Die aprioristischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 1913 (riedito in ID., *Zur Phänomenologie des Rechts*, München 1953), e Gerhart HUSSERL, *Rechtskraft und Rechtsgeltung*, Berlin 1925. - Cfr. infine, per il metodo d'analisi, l'interessante saggio di un giurista austriaco su un argomento tradizionalmente 'letterario': P. PERNTHALER, *Das Bild des Rechts in drei Werken von F. Kafka. Amerika, Strafkolonie, Prozess*, in AA.VV., *Dimensionen des Rechts. Gedächtnisschrift für René Marcic*, Berlin 1974.

e) i soggetti personali sono dotati di una *memoria imperfetta*: una volta postulato il tempo, infatti, non si può pensare ad un diritto se non postulando contemporaneamente un minimo di questa capacità di ‘evocare il passato’ riconoscendolo come passato in rapporto al presente in cui viene evocato. Vengono insomma escluse sia le *mentes perfectae* che le *mentes momentaneae*: le prime renderebbero il diritto inutile (si pensi al caso esemplare della testimonianza), le seconde impossibile;

f) nell’esperienza intersoggettiva, accanto ai soggetti, si ritrovano degli *oggetti*, ovvero delle realtà indipendenti rispetto al punto di vista che ognuno dei soggetti assume su di esse, e resistenti nel tempo. Questi oggetti sono suscettibili di *attribuzione*, e i soggetti a loro volta sono capaci di *possesso*.

L’insieme di questi enunciati (o «assiomi»), finora elencati, mi sembra riflesso con buona approssimazione nel personaggio del padre di Ulrich, che racchiude in sé il quadro psicologico del «vecchio giurista», personificandolo. Si pensi al brano in cui questi compare:

«Egli, mentre era studente e poi sostituto in uno studio legale, aveva fatto il precettore presso illustri famiglie patrizie e ciò senza necessità, poiché la sua famiglia godeva di buona agiatezza. Più tardi, quando divenne docente universitario e professore, ebbe la sua ricompensa, perché grazie a quei rapporti *diligentemente* coltivati egli divenne a poco a poco il consulente giuridico di quasi tutta la nobiltà feudale del suo paese [...]. Anche ora gli avvenimenti che riguardavano i suoi protettori di un tempo venivano da lui *accuratamente* registrati e riportati con estrema *esattezza* di padre in figlio; [...] altrettanto *puntualmente* giungevano ogni volta brevi risposte che ringraziavano il caro amico e illustre

giureconsulto»¹⁹³.

Il quadro descritto è senza dubbio volutamente grottesco, ma gli elementi psicologici che vi compaiono vanno oltre la descrizione di una calcata psicologia individuale, per giungere a delineare alcuni caratteri costanti: la diligenza, l'accuratezza, l'esattezza, la puntualità, la prevedibilità, sono il risvolto soggettivo del diritto visto come tecnica di comunicazione e organizzazione oggettiva.

Gli assiomi enunciati in partenza costituiscono - per meglio dire - le condizioni a priori di pensabilità del fenomeno-diritto: vediamo di confrontarli con quanto emerge dal modello 'puro' della vita inconscia, riflesso in Moosbrugger:

a') in Moosbrugger la pluralità degli uomini non è pluralità di soggetti personali: ogni uomo è la risultante di un fascio di sensazioni staccate le une dalle altre, di cui è, attivamente, artefice e, passivamente, proiezione. La donna uccisa è il prototipo della non-persona: ogni personalismo umanistico è dissolto dal potente microscopio dell'inconscio in passi come questo: «Così il girovago Moosbrugger quando attraversava villaggi o anche per le strade di campagna, incontrava intere processioni di donne [...]. Moosbrugger aveva sempre provato avversione per quelle donne. Nel rapporto con ciò che vive, si muove, rotola o guizza si tocca qui un'avversione segreta per il proprio simile contenuto di sé. E insomma che cosa fare se quella strillava? O ritornare in sé, oppure, se questo è impossibile, premerle il viso contro il suolo e riempirle la bocca di terra»¹⁹⁴.

¹⁹³ *USQ*, p. 10, corsivi miei.

¹⁹⁴ *USQ*, p. 66.

b') in Moosbrugger manca ogni univocità nella direzione del senso: in lui ciò che è complesso rifugge dalla 'riduzione' in elementi semplici o settoriali. Moosbrugger 'si identifica' nelle cose, mentre le cose 'si animano' in lui: «Il tavolo era Moosbrugger. La sedia era Moosbrugger. La finestra con l'inferriata e la porta chiusa erano lui. Non c'era nella sua sensazione nulla di insolito o di insensato. Gli elastici erano spariti. Dietro ogni cosa o creatura, quando vorrebbe accostarsi ad un'altra, c'è un elastico che si tende. Se no le cose potrebbero magari confondersi tutte. E in ogni movimento c'è un elastico che non ti lascia mai fare proprio tutto quello che tu vorresti. E adesso ad un tratto gli elastici non c'erano più [...]. Non dev'essere facile fare distinzioni precise!»¹⁹⁵.

c') in Moosbrugger vi è una durezza, una mancanza di duttilità, che fa sì che egli non riesca a dominare volontariamente il proprio 'farsi oggetto' per gli altri. Moosbrugger è sempre, alla lettera, oggetto per gli altri, in un perenne stato d'eccezione. Ne consegue che, a causa della propria reificazione, egli non possa impostare le proprie azioni verso progetti intersoggettivi.

d') neanche il tempo può avere in Moosbrugger un senso intersoggettivo. Il tempo di Moosbrugger è generato dal suo solipsismo e genera a sua volta in lui una profonda sensazione di colpevolezza: Moosbrugger avverte di essere colpevole proprio perché non vive in un tempo intersoggettivo. Ovvero: la sua esclusione dal tempo intersoggettivo è simbolo della sua 'caduta' nella colpa originaria voluta non da lui stesso (Moosbrugger non si ritiene responsabile), ma da un 'destino' incumbente di cui egli è la vittima.

e') Moosbrugger è *mens momentanea, individuum*

¹⁹⁵ USQ, p. 382

ineffabile. La sua separazione dal mondo provoca la negazione della possibilità di ogni legame di causalità temporale. Invece, la coscienza pubblica - in cui si situa la comunicazione tra persone dotate di 'memoria imperfetta' - consiste per Moosbrugger nient'altro che in una «distesa opaca delle confuse idee generali»¹⁹⁶.

f) Moosbrugger non 'possiede' nulla, né è in grado di afferrare nulla. A rigore, è lui il vero *Mann ohne Eigenschaften*, uomo senza proprietà paralizzato dal proprio mondo plurimo, che gli preclude un contatto con gli (= un'appropriazione degli) oggetti reali.

Come si può dunque concludere di qui un discorso sulla rappresentazione del diritto e della giustizia nel personaggio paradossale-Moosbrugger?

4. *Giustizia - responsabilità - sconvolgimento dell'ordine.*

Mi sembra impossibile concludere senza tener presente che almeno altri tre concetti meritano di essere ricordati, perché capaci di aggiungere qualche ulteriore elemento al confronto tra i due mondi antagonisti della *tecnica* (tecnica giuridica, diritto come funzione oggettivante) e della *vita* (ovvero quello che abbiamo chiamato 'il mondo di Moosbrugger'). Si tratta dei concetti di 'giustizia', di 'responsabilità', di 'ordine' e del suo (necessario) sconvolgimento.

La trattazione, anche sommaria, delle tematiche che questi concetti sollevano richiederebbe ovviamente uno svolgimento ben più vasto ed articolato di quello che è consentito in questa sede. Mi limiterò pertanto ad esporre il nucleo essenziale di essi, soprattutto attraverso il richiamo dei

¹⁹⁶ *USQ*, p. 517.

passi de *L'uomo senza qualità* che li riguardano, e lasciando per il resto a chi legge la possibilità di completare il pensiero cui le metafore musiliane alludono.

a) Sulla *giustizia*: «Moosbrugger aveva stabilito che il suo addio al mondo doveva essere degno di lui, perché tutta la sua vita era stata una lotta per il proprio diritto. Nella cella di segregazione, egli cercò di definire che cos'era il suo diritto. Non sapeva dirlo. Ma era la cosa di cui era sempre stato defraudato, per tutta la vita. Mentre lo pensava si sentiva gonfiare il cuore. La sua lingua s'inarcò e prese le mosse come un cavallo al passo spagnolo, per accentuare solennemente l'idea. "Il diritto, - pensò con estrema lentezza per definire il concetto, e pensava come se stesse parlando con qualcuno, - il diritto è non essere dalla parte del torto, non è vero?" e a un tratto gli balenò in mente: "Il diritto è la giustizia". Era così: il suo diritto era la sua giustizia! Guardò il suo letto di legno per sedersi sopra, si voltò goffamente, tirò invano il pancaccio avvitato al suolo e si calò giù esitando. Gli avevano negato giustizia! [...] Così avevano beffeggiato e sprezzato il suo diritto, ed egli aveva ripreso il vagabondaggio. Si trovava giustizia per le strade? Su tutte le donne aveva già diritto qualcun altro, e sulle mele degli alberi e sui luoghi per dormire; e i gendarmi e i giudici erano peggio dei cani»¹⁹⁷.

b) Sulla *responsabilità*: «Per definire giuridicamente Moosbrugger bastava una frase. Moosbrugger era uno di quei casi limite che fuori della giurisprudenza e della medicina legale sono noti anche al profano come casi di diminuita capacità di intendere e di volere. Caratteristica di questi infelici è che essi non hanno soltanto una salute da poco ma

¹⁹⁷ *USQ*, p. 228.

anche una malattia da poco. La natura ha la strana mania di produrre in abbondanza tali individui; *natura non facit saltus*, la natura non fa salti, ama le gradazioni, e anche in scala più grande ama tenere il mondo in uno stato intermedio fra la sanità e l'idiozia. Ma la giurisprudenza non se ne dà per inteso. Essa dice: *non datur tertium sive medium inter duo contradictoria*, cioè: l'uomo è capace di agire illegalmente o non lo è, perché tra i due opposti non esiste un terzo ossia un medio. Per questa capacità egli diventa punibile, per questa punibilità diventa persona giuridica e come tale partecipa al beneficio superpersonale del giure»¹⁹⁸. E ancora: «S'intende che nella grande aula gremita non c'era una sola persona, compresi i due medici, che non fosse convinta che Moosbrugger era in qualche modo ammalato; ma non lo era in modo conforme alle condizioni poste dalla legge e accettabili da cervelli scrupolosi. Perché se si è parzialmente malati si è anche, secondo l'opinione dei maestri del diritto, parzialmente sani; essendo parzialmente sani si è, almeno in parte, responsabili; e se si è in parte responsabili, si è responsabili del tutto; perché la responsabilità, dicono loro, è lo stato in cui l'individuo possiede la forza di determinarsi da sé a uno scopo preciso indipendentemente da ogni necessità coercitiva, e una simile determinazione non la si può in pari tempo avere e non avere»¹⁹⁹.

Di fronte a tutto ciò, Moosbrugger non poteva che rassegnarsi: «Ulrich capiva bene la rassegnata filosofia con la quale Moosbrugger in tali momenti accusava la propria istruzione insufficiente che gli impediva di districare quella rete di incomprensione, il che però nel linguaggio del giudice suonava, in tono enfatico di rimprovero: - Lei riversa sempre la colpa sugli altri! - Quel giudice riuniva tutto in un fascio,

¹⁹⁸ *USQ*, p. 233.

¹⁹⁹ *USQ*, p. 233.

prendendo le mosse dai rapporti di polizia e dal vagabondaggio, e lo dava come colpa di Moosbrugger; per Moosbrugger invece era un insieme di singoli fatti non collegati fra loro, ciascuno con una causa diversa che stava al di fuori di lui, chi sa dove nel mondo. Agli occhi del giudice le sue azioni emanavano da lui, agli occhi suoi invece gli eran capitate addosso come uccelli che volano. Per il giudice Moosbrugger era un caso speciale; per sé egli era un intero mondo, ed è molto difficile spiegare un mondo in maniera persuasiva. Erano due tattiche che si combattevano, due unità e due logiche; ma Moosbrugger si trovava in svantaggio, perché nemmeno uno più intelligente di lui avrebbe saputo descrivere i suoi bizzarri fantomatici motivi. Derivavano direttamente dall'agrovigliata solitudine della sua vita, e mentre tutte le altre vite si fan valere cento volte - viste allo stesso modo da chi le vive e da chi ne è testimone - la sua vera vita esisteva soltanto per lui. Era come una nebbia che continuamente muta contorni e forma. Certo avrebbe potuto chiedere ai suoi giudici se la loro vita in sostanza fosse poi tanto diversa. Ma non gli venne neppure in mente. Davanti alla giustizia tutto ciò che nel suo succedersi era stato tanto naturale appariva ad un tratto in una simultaneità senza senso, ed egli si sforzava con gran fatica di introdurvi un senso che non doveva cederla in nulla alla dignità dei suoi illustri avversari»²⁰⁰.

c) Sull'*ordine* e sul suo sconvolgimento 'necessario':

«Clarisse mordicchiava la radice dell'amore. Essa è contraddittoria, ha baci e morsi, sguardi che s'agganciano e occhi che all'ultimo minuto si volgono via annoiati. "Il buon accordo trascina all'odio? - ella si chiedeva. - La vita decorosa

²⁰⁰ *USQ*, pp. 70-71.

anela alla volgarità? Il pacifico ha bisogno del brutale? L'ordine esige di essere sconvolto?" Era questo, e non era, quel che Moosbrugger le suggeriva»²⁰¹.

Forse davvero, se pensato a fondo, il concetto metafisico di ordine ha bisogno di essere posto sempre di fronte alla possibilità della sua trasgressione, del suo reale sconvolgimento. L'ordine non mostra, in altre parole, la vera immagine di se stesso nella norma, nella regola (elemento visibile da cui è costituito), bensì nell'eccezione, nel caso limite che minaccia di farlo crollare. (Walter Benjamin ha scritto pagine indimenticabili su questo punto).

Non sarà così che il volto armonioso dell'ordine, la sua *mathematica facies*, possa esprimersi con maggior compiutezza in chi obiettivamente è chiamato al compito di porlo in pericolo - trasgredendolo con sofferenza, come fa Moosbrugger - proprio per renderlo evidente alla moltitudine degli uomini, per farne rilevare, entro una lunga serie di sovvertimenti visibili, il carattere ultimamente indeperibile? Quello di Moosbrugger - individualità sacrificata che accetta di veder così usato il proprio sacrificio - sarebbe allora pienamente l' "altro nome" di Ulrich. È davvero soltanto paradossale interpretare in questo senso i pensieri di Clarisse (ma dunque anche quelli di Ulrich) sulla metafora-Moosbrugger?

²⁰¹ *USQ*, p. 137.

EMANUELE CASTRUCCI

PARTE QUARTA

UN ACCENNO DI RICOSTRUZIONE:
IL PLATONE DI PAUL VALÉRY
E IL PROBLEMA DEL «FARE CREATIVO»,
RIMODELLATORE DELLE FORME

I. DIOTIMA PARLA. FORMA E «FARE CREATIVO»

Quali mutamenti è in grado di provocare eros imprevedibile, quali assetti stabili del mondo è in grado di *costruire*? Questi interrogativi presuppongono evidentemente che la categoria filosofica del 'fare costruttivo' (*poieîn*) non si esaurisca nella semplice area dell'empirico e del misurabile secondo quantità, ma richieda un'analisi ben più approfondita delle proprie implicazioni metafisiche.

Centro tematico di queste note è dunque il concetto di *poiesis* (da cui 'poietica', 'poetica'), considerato come sinonimo - ma forse non a piena ragione (cfr. oltre, 2 *b*), - di 'agire produttivo', e distinto aristotelicamente dalla *praxis* 'agire morale' (*Top.*, Z VI, 145 e 16; *Metaph.*, E I, 1025 b 25; *Eth. Nic.*, B I, 1103 a-b). L'ipotesi da cui partiamo vede la storia della metafisica occidentale dopo Platone, nel suo complesso, come storia di un lungo oscuramento del significato originario della poietica. Tale significato appare cioè non pensato a fondo e confinato lontano, in un luogo invisibile ed irraggiungibile dalla riflessione filosofica, il cui percorso successivo - tanto nella versione onto-teologica dell'aristotelismo medioevale, quanto in quella 'moderna' cartesiana - avrebbe seguito una traiettoria sempre più divergente dalle intuizioni primitive della sapienza greca. L'ipotesi che ho appena formulato non è certamente nuova. Essa può considerarsi collegata alle note enunciazioni sul problema dell'oscuramento dell'essere contenute nei saggi di Heidegger (l'«ultimo» Heidegger) dedicati alla tecnica e, più

in generale, al nichilismo come «destino» dell'Occidente²⁰², nonché ai lavori di Jean Beaufret e di Emanuele Severino²⁰³. Malgrado le indicazioni sul nesso *eînai-poiên* innegabilmente presenti in tali opere, va riconosciuto che resta ancora da scriversi una storia dell'oscuramento del concetto di 'poietica' capace di dar conto dei vari passaggi intervenuti, e che - soprattutto - resta da esplicitare in quali modi, nei singoli ambiti del sapere occidentale, tale oscuramento ontologico abbia prodotto serie conseguenze, costringendo il pensiero a elaborare un concetto assolutamente riduttivo del 'fare'.

Come è ovvio, queste note possono soltanto toccare una minima parte del complesso problema delineato da ultimo, limitandosi a svolgere alcune osservazioni di ordine estetico dapprima, politico e giuridico poi, a partire da un brano estremamente significativo di Platone.

1. *Il discorso di Diotima.*

Assumerò come 'luogo' principale del discorso di Diotima - la «straniera di Mantinea» cui Platone affida il ruolo di prima interlocutrice di Socrate a proposito del mistero di *eros poietikós* - il passo 208e-209a del *Simposio*, che riporto qui per esteso:

²⁰² Cfr. M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 (trad. it. a cura di G. VATTIMO, Torino 1976). V., su questi punti, l'indagine filosofico-giuridica di B. ROMANO, *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano 1969.

²⁰³ Di BEAUFRET vanno considerati soprattutto i tre volumi del *Dialogue avec Heidegger*, Paris 1973-74; di SEVERINO *Destino della necessità - Katà tò chreón*, Milano 1980.

«Ma, credo, proprio in vista della virtù immortale e di questa fama gloriosa, ognuno *fa* di tutto, e tanto più quanto è migliore: perché ama l'immortalità. [...] Ma quelli che sono *fecondi nell'anima* - giacché vi sono naturalmente quelli che sono gravidi nello spirito ancor più che nel corpo - [si volgono] a quelle cose che è proprio dell'anima di concepire e di partorire. Quali cose? Il pensiero e ogni altra virtù. Delle quali sono *generatori* tutti i *poeti* e quanti degli *artisti* sono detti *inventori*, ma la forma più alta e più bella del pensiero concerne la *costituzione delle città e delle case*, che si chiama appunto saggezza e giustizia»²⁰⁴.

Nella parte finale del brano appare in piena luce il nesso che lega alla *poiesis* l'attività di costruzione-costituzione di città-Stato (*póleon*) e case (*oikéseon*). Tale nesso rivela la centralità della categoria del *poieîn* per la comprensione del concetto di *politeía*, o "costituzione" della città, intesa non tanto quale semplice testo giuridico - come anche le migliori ricostruzioni storiografiche del costituzionalismo antico (cfr. tra gli altri McIlwain) tendono a fare -, bensì nella sua portata *ontologico-politica* più profonda: in quanto costituzione materiale, 'sostanza' e 'costanza' dell'ordinamento spaziale, posta al di là della contingenza e del puro esser-così dei singoli assetti *giuridico-formali*. (A questo proposito va osservato ancora una volta quanto poco centrata appaia, rispetto a quest'area di problemi, la categoria del *práttein*, fornita quasi esclusivamente, nella tradizione metafisica occidentale, di connotazioni morali-comportamentali, che la allontanano da quella che chiamerei la radice materiale - nel senso della *hyle* - del 'corporeo' che la *poiesis*, invece, per sua natura richiama).

²⁰⁴ Si segue, con lievi modificazioni, la traduzione italiana di P. PUCCI (Bari 1966; 1982⁵). I corsivi nel brano citato sono miei.

Ma prima di giungere a questo livello d'analisi, conviene affrontare direttamente in concetto di *poiesis*, e con esso il significato ultimo della 'poietica', sia in relazione all'idea di eros che lo sostiene, sia in relazione all'idea di *techne* in cui ogni 'fare costruttivo' necessariamente confluisce. Procederò dunque articolando l'analisi in tre punti fondamentali:

- a) l'idea di *eros* come radice della *poiesis*,
- b) *poiesis* e *techne*,
- c) la costituzione materiale degli Stati come prodotto di una *poietica politica*.

a) Si deve anzitutto constatare - così osserva Platone - un errore nell'impostazione dei problemi:

«Noi stacciamo una sola specie d'amore, e la chiamiamo Amore (*Eros*) imponendole il nome dell'intero; mentre per le altre specie ci serviamo di altri nomi» (*Simp.*, 205b).

L'errore è quello per cui, muovendo da uno sguardo che si limita a considerare l'apparenza sensibile, la riflessione filosofica tende ad ignorare l'*unitarietà strutturale* del fare poietico sorretto da eros. Perché numerosi sono i nomi (*tà onómata*) mediante i quali i singoli settori della *poiesis* si contraddistinguono tra loro (poetica in senso stretto, musica, architettura, politica e così via), ma alla differenziazione nominale non ne corrisponde una reale o ontologica. Anzi: una tale differenziazione, inoltrata su un piano ontologico, sarebbe nient'altro che ipostasi, illusione, *eidolon*.

La verità è invece che il fare costruttivo è *unico* pur nei vari ambiti d'applicazione, nelle varie 'arti' in cui si manifesta, in quanto unico è eros - la «forma intermedia» (*metaxý ti*) che collega, come energia vitale, i due mondi:

dell'essere o *idea* da una parte, e dell'empiria, in cui si situa l'opera prodotta come oggetto sensibile, dall'altra.

Il brano che segue (205c) chiarisce pienamente quanto stiamo dicendo:

«Sai che creazione indica *qualcosa di complesso*: perché ogni atto per cui una cosa passa dal non essere all'essere è creazione, così che tutte le operazioni usate nelle singole *arti o mestieri (technais)* sono creazioni ed i loro artisti-artigiani (*demiourgói*) sono *creatori (poietái)* ».

Qui il significato della poietica è davvero il più esteso tra i significati pensabili: per esso *poiesis* designa ogni atto (così Pucci traduce *aitía*, la «causa» aristotelica) mediante il quale si abbia un passaggio dal non essere all'essere. E non è detto che il soggetto di questo 'atto', 'azione', 'causa', sia l'uomo, come una teoria antropomorfica - riduttiva! - del 'fare' sembrerebbe logicamente concludere. Si consideri inoltre che già nel passo del *Sofista* (219b) in cui veniva data una prima definizione del processo poietico, l'autore-attore di esso restava senza nome: «Possiamo dire che, in ogni caso in cui un non essere antecedente sia condotto ad un essere ulteriore, il condurre è produrre (*poieîn*) e l'essere condotto è essere prodotto (*poieîsthai*)».

È qui che l'interpretazione heideggeriana interviene, cercando di rendere evidente come la *poiesis*, più che l'attività di un soggetto che «ponga in essere» qualcosa che prima non era, indichi un *lasciar apparire*, un disvelare nella sua essenza e nella sua forma visibile (= in una delle sue molteplici forme visibili possibili) *ciò che era già da sempre*. Si tratta insomma di una trans-formazione, di un mutamento di *eîdos* mediante il quale l'ente «viene in presenza» entrando nel cerchio del

visibile, ovvero passando all'apparire²⁰⁵, che tocca solo indirettamente la sfera vera e propria dell'intenzionalità del soggetto agente.

Poiesis - si è detto - è certamente il nome dell'azione, della «causa che fa passare le cose dal non essere all'essere» (*ek tou mè ontos eis tò òn íonti otoûn aitía*). Ma l'uomo non sembra esserne l'autore diretto. Occorre dunque domandarsi: chi è il soggetto effettivo della *poiesis*?

A questa domanda il *Simposio* dà una risposta tanto chiara quanto non sempre pienamente compresa. Il soggetto reale, effettivo - da cui l'uomo, artefice solo apparente, è manovrato - non è l'io ma l'*eros*, il *daimon*²⁰⁶, di cui l'io creativo fuggevolmente rappresenta l'incarnazione: in cui l'io - in quanto «inventor» di nuove forme - diviene incarnazione grazie a Poros, l'«espediente».

L'*eros* qui si fa struttura trans-soggettiva di comunicazione di forme (*eíde*) costruite poieticamente in conformità partecipativa (*méthexis*) con le essenze immutabili. Non si tratta solo di un'attività ispiratrice, ma di un'attività che - connessa al *logos* e da questo rafforzata²⁰⁷ - esegue

²⁰⁵ Cfr. E. SEVERINO, *op. cit.*, spec. pp. 137 ss. («L'incominciare della terra»), pp. 137 ss. («Essere e ptôsis») pp. 145 ss.

²⁰⁶ «Un demone grande [...], e difatti ogni essere demonico sta in mezzo fra il dio e il mortale» (PLATONE, *Simp.*, 202 d-e).

²⁰⁷ Sul rapporto tra *eros* e *logos* come elementi fondamentali della struttura della sapienza, cfr. L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso di filosofia del diritto*, Milano 1981, pp. 408 ss., con interessanti notazioni critiche, tra l'altro, sull'importante libro di A. NYGREN, *Eros e agape* (1930). - Su *eros* e *logos* in Platone cfr. P. NATORP, *Logos-Psyche-Eros* (1920), saggio che corregge l'interpretazione immanentistica già data dall'a., nella *Platos Ideenlehre* (1922²), Darmstadt 1961, di cui costituisce il *Metakritischer Anhang*. - Per l'interpretazione del *Simposio* mi sono avvalso infine di P. KUCHARSKY, *Les chemins da savoir dans les derniers dialogues de*

concretamente l'opera, venendo a costituire quindi l'autentica radice ultima del fare creativo.

'Poietica' è così ogni costruzione di nuove forme che sia sorretta dall'*enérgeia*, ovvero da quella che potremmo definire l'attualità o 'attuosità' dell'eros: la 'poetica' in senso stretto così come la costituzione degli Stati, la costruzione di case e edifici (l'architettura) così come la composizione e l'esecuzione di melodie e di ritmi (la musica). Oltre che dalla struttura unitaria dell'eros che le pervade, queste attività sono accomunate dalla natura altrettanto unitaria dell'*opera* (*ergon*), che nei vari casi muta soltanto quanto a veste esteriore, ma che attinge alla medesima essenza qualitativa.

Un'opera letteraria possiede pertanto, considerata alla luce del *poiêîn*, una qualificazione ontologica non differente da quella che è propria di una costituzione politica: tra esse lo sguardo metafisico non deve insistere nella distinzione, poiché entrambe sono poste in luce in quanto 'prodotti' o opere *riuscite contro il tempo*, ovvero contro la potenza del dileguare, il dileguare stesso come potenza.

La distinzione va fatta piuttosto fra opera 'viva' e opera 'nata già morta', perché difettosa dell'eros o tecnicamente mal eseguita. Quest'ultima sarà addirittura priva dei caratteri tipici dell'*opera*: la durata nel tempo e il radicamento nello spazio. E il difetto nell'eros avrà pari rilievo al difetto nella *téchne*, giacché appartenente alla bassa empiria e quindi a rigore neppure 'opera', ma semplice prodotto perituro, va considerato non soltanto l'oggetto complesso (costituzione politica, edificio, poema; melodia: il *ti polý* del 205c) le cui parti siano, ad esempio, connesse tra loro con scarsa perizia²⁰⁸, ma anche - e forse soprattutto - l'oggetto la cui formazione-

Platon, Paris 1949 e, su un diverso piano, K. KERÉNYI, *Der große Daimon des Symposion*, in *Humanistische Seelenforschung*, München-Wien 1966.

individuazione *non* sia stata determinata da una tensione erotica fondata sulla *necessità* dell'evento, - necessità in cui sembra consistere più propriamente la giustizia, la *dikaiosýne* del 209a).

Un tale prodotto non sarà solo 'sradicato', ma 'sradicante'. Frutto della mera empiria, esso si allontanerà dalla propria idea fino a perderne le tracce. E gli effetti negativi saranno naturalmente tanto maggiori quanto maggiore sia il protrarsi nel tempo (da non confondersi con la durata ontologica) di un simile prodotto, poiché alla lunghezza temporale del suo protrarsi si accompagnerà una pari intensità sradicante. L'uomo che avrà vissuto per lungo tempo (e, *a fortiori*, l'uomo che sarà stato educato) in riferimento a tale costruzione falsa (falsa perché *ontologicamente* carente, e non già - sia chiaro - moralisticamente, in seguito ad un giudizio soggettivo di valore che ne abbia dichiarato l'insufficienza *assiologica*) vedrà sempre più allontanarsi la capacità di giungere ad un'esperienza creativa²⁰⁹.

Va rilevato qui che questo è il problema - a noi ben contemporaneo, ma in realtà esterno ad ogni tempo, - che Paul Valéry affronta nella sua estetica 'poetica', assumendo come oggetto della propria indagine il tema classico del fare costruttivo quale esperienza formante. Tanto che sarebbe interessante un tentativo di lettura comparata del *Simposio* (ma anche, come vedremo, del libro decimo della *Repubblica*) con i testi fondamentali della teoria del fare costruttivo di

²⁰⁸ Cfr. su questo punto anche le osservazioni contenute nella mia nota su *La costituzione dell'oggetto culturale*, in appendice a questo volume.

²⁰⁹ Cfr. anche le belle pagine di G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Saggio sulla distruzione dell'esperienza*, nel volume dallo stesso titolo (cit., pp. 3-62).

Valéry, quali in. primo luogo i dialoghi *Eupalinos, ou l'Architecte* e *L'âme et la danse*.

La pienezza dell'esperienza sta tutta nell'«aver cura» della materia, della solidità dei corpi come materia vivente. La metafisica occidentale ha perduto il senso «corporeo» del costruire e con esso ha dimenticato la portata dell'analogia tra pensiero filosofico e architettura, che solo una chiara teoria delle forme potrebbe ancora sorreggere. Così parla il Socrate di *Eupalinos*:

«L'homme, te dis-je, *fabrique par abstraction*; ignorant et oubliant une grande partie des qualités de ce qu'il emploie, s'attachant seulement à des conditions claires et distinctes, qui peuvent, le plus souvent, être simultanément satisfaites non par une seule, mais par plusieurs espèces de matière. Il boit du lait, ou du vin, ou de l'eau, ou de la cervoise, indifféremment dans l'or, dans le verre, dans la corne ou dans l'onyx; et que le vase soit large ou élancé, ou en forme de feuille, ou de fleur, ou bizarrement tordu sur son pied, *le buveur ne regarde guère que le boire*. Celui même qui a fait cette coupe, n'a jamais pu que grossièrement accorder entre elles sa *substance*, sa *forme* et sa *fonction*. Car la subordination intime de ces trois choses et leur profonde liaison ne pourraient être l'œuvre que de la nature naturante elle-même. L'artisan ne peut faire son ouvrage sans violer ou déranger un ordre, par les forces qu'il applique à la matière pour l'adapter à l'idée qu'il veut imiter, et à l'usage qu'il prévoit. Il est donc conduit inévitablement à produire des objets dont l'ensemble est d'un degré toujours inférieur au degré de leur parties»²¹⁰.

²¹⁰ P. VALÉRY, *Eupalinos, ou l'Architecte*, in Id., *Œuvres complètes*, édition établie et annotée par J. HYTIER, Paris 1960, vol. II, pp. 123-4, corsivi miei.

L'opera è un accordo di sostanza, forma e funzione. A questo punto l'ordine della *physis* viene a rappresentare qualcosa di diverso da un semplice modello cui si debba applicare uno sforzo mimetico: non si tratta infatti di 'imitare' la vita organica, ma di 'generare' forme la cui vitalità *non sia inferiore* a quella della vita organica. Poiché il 'modo poetico' in cui l'eros si manifesta è proprio il *generare* (*génésis* o *génnesis*: cfr. *Simp.* 206 c-d, 207 d): un generare *en tais psychais* (209 a), il cui legame con il corporeo la filosofia ha purtroppo dimenticato. «O matériaux, belles pierres! O trop légers que nous sommes devenus!»²¹¹.

Qui, riguardo al senso della corporeità, è soprattutto il pensiero di Alain che ci sovviene: Alain interprete degli *Charmes* ma anche di Platone, anima sottilmente affine a Valéry, ma più di Valéry amica della terra, ottimisticamente aperta all'uomo e robusta *radicatrice* della vita nel mondo. Come si esprime Sergio Solmi a proposito dell'estetica di Alain, confermando su questo punto la consonanza con Valéry, «l'arte non è, in fondo, che la brama di dare esistenza piena alla nostra insufficiente vita interiore, e a noi stessi, mancati e vivi soltanto per metà come ogni creatura. Socrate, nel dialogo di *Eupalinos*, paragonando alla pallida regione delle ombre il colorito mondo terrestre, rimpiangerà con Fedro gli ordini delle colonne tornite che reggono la fronte dei templi e chiudono nei loro rigidi archi l'aria delicata e la luce del cielo. Nostalgia inumana delle ombre impalpabili verso ciò che ha un peso ed una dimensione, che grava sulla terra e sopporta le stelle, per cui nessuna ombra, nessun fantasma potrà mai valere ciò che pienamente esiste, ed il regno dei morti è più labile di quello dei viventi...»²¹².

Il Socrate di Valéry, diversamente da quello platonico, è

²¹¹ *Ivi*, p. 82.

²¹² S. SOLMI, *Il pensiero di Alain*, Pisa 1976, pp. 66-67.

l'anima di un morto che ricorda la terra. E la ricorda con nostalgia, come appare fin dalle prime battute del dialogo con Fedro («Les vivants ont un corps qui leur permet de sortir de la connaissance et d'y rentrer. Ils sont faits d'une maison et d'une abeille»). Che cosa, più del legame concreto, 'poietico', con il corpo la metafisica avrebbe dovuto tematizzare, e quanto poco, invece, di diverso dalla mera astrazione razionalistica ha in effetti tematizzato? In quella che Fedro chiama «la bellissima preghiera al corpo» dell'architetto Eupalinos, Eupalinos *parla come Alain*. Vale la pena di riportare per intero le sue parole:

«EUPALINOS: O Phèdre, quand je compose une demeure (qu'elle soit pour les dieux, qu'elle soit pour un homme), et quand je cherche cette forme avec amour, m'étudiant à créer un objet qui réjouisse le regard, qui s'entretienne avec l'esprit, qui s'accorde avec la raison et les nombreuses convenances, ... je te dirai cette chose étrange, *qu'il me semble que mon corps est de la partie...* Laisse-moi dire. Ce corps est un instrument admirable, dont je m'assure que les vivants, qui l'ont tous à leur service, n'usent pas dans sa plénitude. Ils n'en tirent que du plaisir, de la douleur, et des actes indispensables, comme de vivre. Tantôt ils se confondent avec lui; tantôt ils oublient quelque temps son existence; *et tantôt brutes, tantôt purs esprits, ils ignorent quelles liaisons universelles ils contiennent, et de quelle substance prodigieuse ils sont faits [...]*».

«O mon corps, qui me rappelez à tout moment ce tempérament de mes tendances, cet équilibre de vos organes, ces justes proportions de vos parties, qui vous font être et vous rétablir au sein des choses mouvantes; prenez garde à mon ouvrage; enseignez-moi sourdement les exigences de la nature et me communiquez ce grand art dont vous êtes doué, comme vous en êtes fait, de survivre aux saisons, et de vous

reprendre des hasards. Donnez-moi de trouver dans votre alliance le sentiment des choses vraies; modérez, renforcez, assurez mes pensées. Tout périssable que vous êtes, vous l'êtes bien moins que mes songes. *Vous durez un peu plus qu'une fantaisie*; vous payez pour mes actes, et vous expiez pour mes erreurs: Instrument vivant de la vie, vous êtes à chacun de nous *l'unique objet qui se compare à l'univers. Vous êtes bien la mesure du monde, dont mon âme ne présente que le dehors*. Elle le connaît sans profondeur, et si vainement, qu'elle se prend quelquefois à ranger au rang de ses rêves; elle doute du soleil... Infatuée de ses fabrications éphémères, elle se croit capable d'une infinité de réalités différentes; elle imagine qu'il existe d'autres mondes, mais vous la rappelez à vous-même, comme l'ancre, à soi, le navire...»²¹³.

Questa la «preghiera» di Eupalinos al corpo. L'astrazione intellettuale allontana dall'essere; il corpo ristabilisce la misura. Ogni metafisica dovrebbe contenere quindi una seria 'ontologia della materia', e in primo luogo della materia vivente, in modo da riconsegnare ad *eros poietikós* ciò che gli è dovuto: il ruolo propulsivo nella genesi dell'opera (*ergon*), da cui il sapere *solo concettuale* sembrava averlo spodestato.

E, più ancora, è il *mondo intermedio* tra materia (corpo) e idea intelligibile ad entrare prepotentemente in gioco a questo punto, il *metaxý ti* che abbiamo già visto contraddistinguere i *daimones*, le «forme intermedie» del vivente che «in mezzo fra i due [elementi], colmano l'intervallo sicché il tutto risulti con se stesso riunito» (*Simp.*, 202 e).

Un intero mondo di forme fantasmatiche corre tra i due poli dell'essere e garantisce la compattezza della costituzione cosmica, il suo «essere come un tutto». Vale qui l'analogia

²¹³ *Eupalinos*, pp. 98-99 (escluso il primo, corsivi miei).

(che Platone riprenderà nell'*Epinomide*, 984-5) tra *kosmos* e *politeía*, che vede quest'ultima - intesa nel suo senso più ampio - come un «cosmo politico» costruito poieticamente da un *éidos ti metaxý*, vero *nomos* della terra (dove *nomos* non è semplicemente 'legge', ma ordine concreto e 'forma intermedia' di organizzazione politica della vita sulla terra)²¹⁴.

Il Socrate di Valéry rimpiange l'unità originaria di *costruire* e *conoscere* di cui l'*eros poietikós*, che ricerca sempre nel *logos* e nella *techne* i propri principi complementari, è la raffigurazione mitica centrale. Egli considera con nostalgia quell'altro Socrate che interrogava un tempo, desideroso di apprendere, la straniera di Mantinea. Tutta la vita è trascorsa, e il Socrate di *Eupalinos* dispera di poter ricomporre il dissociato: i due poli del costruire corporeo e del conoscere intellettuale. Questa dissociazione è forse il destino della metafisica occidentale, il suo punto d'approdo inevitabile:

«PHÈDRE: Je conçois maintenant comme tu as pu hésiter entre le *construire* et le *connaître*.

SOCRATE: Il faut choisir d'être un homme, ou bien un esprit. *L'homme ne peut agir que parce qu'il peut ignorer*, et se contenter d'une partie de cette connaissance qui est sa bizarrerie particulière, laquelle connaissance est un peu plus grande qu'il ne faut!»²¹⁵.

«Ignoranza» come condizione dell'imperfetto agire

²¹⁴ Mi riferisco esplicitamente a C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum Europaeum* (1950), Milano 1991. - Nomos non sarebbe semplice *táxis*, ma neppure *kósmos*. Il termine *diakósmesis* che compare in *Simp.*, 209a (ma cfr. anche *Leggi*, 853) ne costituisce una raffigurazione concettuale già più adeguata (v. comunque oltre, al paragrafo 2c).

²¹⁵ *Eupalinos*, p. 126 (corsivo mio).

umano! Con Socrate infatti - parlo questa volta del Socrate storico - è nato il sapere della *praxis*, ed è iniziato contemporaneamente l'oscuramento di quello della *poiesis*. Ma in Socrate il *daimon* della poietica, ancora più che mai vivo, consentiva sempre la consapevolezza del fatto che la nascita dell'opera non è questione di *forza* (fosse pure *forza morale*), ma piuttosto di ciò che ogni greco avrebbe chiamato *sapere*²¹⁶. Di qui la riaffermazione della radice unica di sapere e fare, ma di qui anche il rimpianto per non aver potuto realizzare concretamente tale unità - rimpianto che assume un tono lirico nel dialogo tra il Socrate di *Eupalinos* e Fedro:

«SOCRATE: ... J'eusse bâti, chanté... O perte pensive de mes jours! Quel artiste j'ai fait périr! Quelles choses j'ai dédaignées, mais quelles choses enfantées! [...] Je me sens contre moi-même le Juge de mes Enfers spirituels. Tandis que la facilité de mes propos fameux me poursuit et m'afflige, voici que je suscite pour Euménides *mes actions que n'ont pas eu lieu, mes oeuvres qui ne sont pas nées, - crimes vagues et énormes que ces absences criantes; et meurtres, dont les victimes sont des choses impérissables!...*»²¹⁷.

Ma va pur detto che Valéry, nel descrivere questo Socrate situato decisamente *dopo* la separazione tra sapere intellettuale e poietica, rischia di farne nient'altro che un 'moderno'. In realtà la poietica, il fare costruttivo di cui il concetto greco di *techne* è manifestazione, non cessa di essere anche *epistème*, ed in senso forte. Ma qual è allora il rapporto fra i tre concetti: *poiesis*, *techne* ed *epistème*? E quale il rapporto ulteriore fra questa problematica e la questione

²¹⁶ Cfr. J. BEAUFRET, *Dialogue*, cit., I, p. 125.

²¹⁷ *Eupalinos*, p. 140 (corsivo mio).

dell'organizzazione intersoggettiva della vita sociale, della costruzione di forme (*eîde*) per il suo mantenimento? (Ricordiamo qui tra l'altro come la poietica, in quanto arte di «dar costituzione» a città-Stato e di «dar costruzione» a case destinate all'abitazione di uomini e famiglie, costituisca della *techne* una delle forme fondamentali).

Occorre a questo punto approfondire il nesso che lega la *techne* (e, attraverso questa, il «sapere politico», *epistème politiké*) all'orizzonte della poietica, di cui abbiamo finora mostrato il fondamentale rapporto con *eros*.

2. Poietica e sapere politico.

b) È intuitivo, e può esser forse dato per scontato, il fatto che la *techne* abbia ben poco in comune con la tecnica moderna. Ciò che distingue innanzitutto i due fenomeni è la qualità del legame con l'*epistème*, dove *epistème* è naturalmente qualcosa di diverso da 'scienza': il concetto indica infatti piuttosto 'sapere riflesso', '(teoria della) conoscenza', luogo di un'attività dell'intelletto in qualche modo *esterna* rispetto alla totalità del processo di produzione-riproduzione materiale degli enti²¹⁸

²¹⁸ Come B. ROMANO riassume efficacemente il problema rispetto alle teorie di Heidegger, «fino all'epoca di Platone il termine *techne* si accompagna ad *epistème*, attenendo ambedue al fenomeno del conoscere che è un disvelare, mentre con Aristotele, pur designando entrambe dei modi del conoscere, si distingue tra *epistème* e *techne*. Quest'ultima disvela ciò che non si produce da se stesso, a differenza della *physis* che ha *en heauté* il disvelamento. Queste argomentazioni servono a Heidegger per insistere nella propria visione che vede il momento decisivo della *techne* nel disvelamento e non nelle azioni dell'approntare o dell'utilizzare mezzi per certi fini» (*op. cit.*, p. 35).

Il fatto è che la totalità degli enti, occupata dalla totalità della tecnica, può tollerare ormai soltanto una *epistème* completamente piegata all'organizzazione tecnica dell'esistenza. In tal senso può dirsi che il processo che subordina l'epistemologia alla tecnica, vista quest'ultima come orizzonte e come totalità, ha ormai raggiunto il suo pieno compimento.

Ci si può chiedere infatti: quale *epistème* potrebbe ergersi fuori dalla tecnica come totalità? L'interrogativo apparirebbe ozioso soltanto ammettendo come un dato indiscutibile la riduzione senza residuo dell'*epistème* a intelletto calcolante, ma tacendo in tal caso sul problema - che Heidegger stesso, pensatore «della tecnica», indica con energia²¹⁹ - del pensiero meditante.

Ora, lasciando necessariamente da parte il complesso problema - che comincerebbe così a delinarsi - del rapporto fra mondo della tecnica e pensiero meditativo, mi sembra che vada preliminarmente considerato come tanto la tecnica quanto il concetto greco originario di *technè* (i) non possano essere piegati ad un'interpretazione che li veda ridotti in chiave antropomorfa (= uomo come soggetto attore-autore del processo tecnico) e strumentale (= tecnica come semplice relazione 'neutrale' tra mezzo e fine), bensì (ii) richiedano di essere sottoposti ad un approfondimento sul piano ontologico, il che può avvenire solo attraverso il confronto con la categoria della *poiesis*.

Heidegger, in *Die Frage nach der Technik*²²⁰, sostiene apertamente che la *poiesis* non è tanto il mero «agire produttivo» riconducibile ad un soggetto-uomo, ma piuttosto

²¹⁹ Specialmente in *Wissenschaft und Besinnung*, saggio ricompreso nei *Vorträge und Aufsätze*, cit., ma il tema caratterizza un po' tutto l'ultimo Heidegger, compresi gli *Holzwege*.

²²⁰ M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, cit

il «far avanzare nella presenza (*Hervor-bringen*)» qualcosa «nel modo del disvelamento (*Entbergen*) della sua verità». Questa è la essenza stessa della *poiesis* in quanto tecnica: «Die Technik ist also nicht bloß ein Mittel. Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d.h. der Wahrheit»²²¹. Sottolineo qui come il problema dell'essenza della *poiesis* - per la cui definizione abbiamo già trovato numerose quanto importanti tracce nei passi del *Simposio* finora esaminati - sia da Heidegger riportato a quello della verità (*alétheia*) della cosa prodotta, che avviene nel modo del disvelamento (da *alantháno*). (Detto in termini solo apparentemente più radicali: uno dei modi centrali in cui la verità può essere pensata passa per il medium della poietica. La verità stessa è al culmine di un processo di *costruzione poietica*).

Ecco dunque pienamente prospettato il tema delle *forme (eîde) del fare umano* come *forme di verità*. Questo tema è l'oggetto del grande finale del discorso di Diotima (*Simp.*, 210a-212b) ed è altresì il nucleo ispiratore della *Settima lettera*, nel punto in cui Platone, ponendo in luce il nesso esistente fra logos (come *epistéme*) ed eros (come rivelazione mistica), polemizza contro l'incapacità di riconoscere, che è dei più, il *problema di verità* che sta dietro ad ogni costruzione politica, ad ogni *techne* della politica:

«Questo, comunque, io posso dichiarare di tutti coloro

²²¹ «La tecnica, dunque, non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre davanti un ambito completamente diverso per l'essenza della tecnica. È l'ambito del disvelamento, cioè della verità» (M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, cit., p. 12; trad. it. p. 10). Cfr. B. ROMANO, *op. cit.*, p. 34.

che hanno scritto o scriveranno sostenendo di aver chiaro ciò che io vado faticosamente indagando [...]: non è secondo me possibile che costoro abbiano compreso il significato di queste ricerche. Su tali argomenti anzi non c'è né mai vi sarà un mio scritto. Di quello che è il loro oggetto non si deve parlare come si fa per le altre scienze (*rhetòn gar oudamòs estin òs alla mathémata*), ma quando si ha lunga dimestichezza con tali problemi, quando con essi si vive, allora la verità brilla improvvisa (*exaíphnes*) nell'anima, come la fiamma dalla scintilla, e di se stessa in seguito si nutre»²²².

Secondo Platone, le forme etiche raggiunte dal contemplante al termine del lungo processo descritto in *Simp.*, 211c-d, sarebbero dotate di una forza profondamente radicatrice: ad esse tenderebbe il pensiero che *costruisce per abitare*, e che non dissipa quindi nel negativo l'intensità della visione, della *theoría*.

Anche per Heidegger l'essenza del costruire consiste principalmente nel «far abitare». Non è certo impossibile approfondire il nesso che lega questa convinzione heideggeriana alla più genuina prospettiva platonica, specie tenuto conto che è proprio il saggio che porta il titolo *Bauen - Wohnen - Denken*²²³ a fornirci le migliori indicazioni in questo senso²²⁴.

Che il «costruire», quale *techne* della *polis*, *techne politica*, sia per sua essenza rivolto al radicamento, all'«abitare» dell'uomo, costituisce - come è fuori dubbio

²²² PLATONE, *Lettera VII*, 341c-d.

²²³ Anch'esso in M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, cit.; trad. it. pp. 96-108.

²²⁴ Cfr. ad es.: «L'abitare è il tratto fondamentale dell'essere in conformità del quale i mortali sono» (*ivi*, p. 107).

nell'ottica di Platone, ma anche nell'interpretazione di Heidegger, - un enunciato *conoscitivo* (noetico): forse uno degli enunciati più significativi riguardanti la 'situazione' dell'uomo intesa come «col-locazione», come *Ortung*. Ne consegue che la *techne* (a differenza della tecnica) è necessariamente, e non accidentalmente, *radicante*. Di qui la sua *politicalità*, poiché il suo «fare» è (non può essere che) «costruire per la *polis*». Case, abitazioni, costituzioni *materialmente radicate* sono la sua opera (che non è semplicemente il suo «prodotto», come Jean Beaufret ci ricorda, citando a questo proposito il rammaricato Balzac: «Nous avons des *produits*, nous n'avons plus *d'oeuvres!*») ²²⁵. Ebbene, case, abitazioni, costituzioni, sono forme - plasmate e solidificate - della *techne*, vista non mimeticamente-naturalisticamente come 'arte' (che è illusione, distacco «di terzo grado» dalla stessa natura ²²⁶, ma «metessicamente» come diretta partecipazione all'idea etica - dove *méthexis* richiama con evidenza il *metaxy* del *Simposio*.

Devo ad un bel saggio di Luc Brisson ²²⁷ l'osservazione della necessaria compresenza di una tensione all'ordine in ogni *dérèglement* che sia tecnicamente finalizzato (e finalizzato *in qualsiasi direzione*, compresa quella ritenuta assiologicamente 'malvagia'). Mi limito a rilevare come l'immagine simbolica dell' *ordine poetico* tenda regolarmente ad attrarre a sé quella del *disordine erotico*. Per

²²⁵ *Dialogue avec Heidegger*, II, p. 171.

²²⁶ Cfr. *Repubblica*, libro X (cfr. spec. 597e: «Chiami dunque imitatore quello della terza generazione a partire dalla natura»). Cfr. anche E. CASSIRER, *Eidos und Eidolon: das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, «Vorträge der Bibliothek Warburg», Leipzig-Berlin 1924, Bd. II, pp. 1-27.

²²⁷ L. BRISSON, *Du bon usage du dérèglement*, in AA.VV., *Divination et rationalité*, Paris 1974.

quest'ultimo, anzi, è difficile addirittura configurare un'immagine simbolica corrispondente. (L'indagine antropologica ci mostra come perlopiù si ricorra a immagini di ordine estremamente indebolito o dionisiacamente 'diffuso'. Ma perfino Dioniso ha un *suo* ordine!).

Non diversamente eros - la potenza disequilibrante per eccellenza, ma anche generatrice di opere e di tecniche, - ha il suo ordine. Eros va anzi inteso forse proprio come *l'altro aspetto* di *techne*, la quale - giacendo insieme ad eros sull'orizzonte comune della *poiesis* - rappresenta di quest'ultima il consolidamento in termini di sapere obiettivato.

Va sottolineato che a questo punto l'accento si è già nettamente spostato sul momento di verità che caratterizza la *techne* in quanto sapere ordinante, sapere dell'ordine politico, *epistème politiké*: si pensi al fatto che anche il distruggere, l'«agire in negativo» del nichilista, richiede per la propria effettualità l'esistenza di una *techne*, che possiede allora - in quanto 'linguaggio accomunante' - una sua involontaria tensione costruttiva. Ciò poiché la *techne* può produrre il negativo come proprio contenuto, ma l'atto stesso del produrre fuoriesce necessariamente dal negativo, presentandosi come imprevisto orizzonte comunicativo e ponendo immediatamente in secondo piano il contenuto concreto dell'agire. (Così il Lafcadio delle gidiane *Caves da Vatican* produce un 'atto' gratuito che è semplicemente l'opera negativa in cui si consolida la sua *poiesis*).

Come è chiaro, il problema incomincia qui a diventare quello - di assai difficile soluzione - del fondamento ontologico del fare costruttivo. E la *techne* viene a toccare, in quanto *techne tes politeías*, tecnica della polis, il tema della costituzione intersoggettiva di una comunità di comunicanti, nonché delle sue forme concrete di organizzazione.

La costituzione formale di una comunità è da sempre stata centro tematico della politica e del diritto; quasi mai (o senz'altro mai) problematizzato è apparso invece il rapporto fra queste due entità, categorialmente intese, e la poetica, ovvero l'orizzonte stesso del fare costruttivo in quanto orizzonte metafisico. Nel punto che segue cercherò di fornire qualche elemento di riflessione in vista di una simile problematizzazione.

c) Il diritto è essenzialmente fare costruttivo per la durata. «L'ordinamento è *casa dell'uomo* in una Natura cifra ostile-propizia, estranea-familiare, ultimamente Mistero. All'interno, la casa-diritto dell'uomo si presenta come universale coerenza di azioni entro l'ambito del non ostile. [...] Non c'è umanizzazione senza tempo progressivo, edificatore, tempo almeno in minima misura pacifico, tempo istituzionale. Errato allora vedere come valore giuridico per antonomasia la "giustizia": in molti ordinamenti essa è secondaria; valore giuridico strutturale è forse piuttosto la *continuità* (nello spazio, nel tempo) delle azioni, delle idee umane»²²⁸.

'Durata' e 'istituzione' sono i due poli attorno a cui ruota il diritto nella sua funzione costitutiva di un'esperienza stabile contro la potenza del dileguare. Le teorie istituzionalistiche tradizionali, pur non tematizzando appieno la portata teorica di questo problema, forniscono gli elementi di analisi più significativi. È la tematica della *costituzione* (intesa, come si è detto, non solo in senso normativistico-formale, ma giuridico-materiale) ad accentrare su di sé, nella loro pregnanza, il maggior numero di svolgimenti teorici: così per Hauriou «le istituzioni (costituzioni) rappresentano nel diritto [...] le

²²⁸ L. LOMBARDI VALLAURI, *Il diritto come ordinamento*, in *Atti del X Congresso nazionale di filosofia giuridica e politica (Bari, 3-5 ottobre 1974)*, Milano 1975, pp. 46-47 dell'estratto.

categorie della durata, della continuità e del reale»; esse, in cui consiste «il fondamento della continuità nelle cose sociali, [...] occupano giuridicamente la durata, e la loro solida concatenazione s'incrocia con la trama più leggera delle relazioni giuridiche passeggere»²²⁹. Mortati giunge a parlare, a proposito dell'ordinamento costituzionale in quanto istituzione, di vero e proprio «elemento ontologico del diritto», organizzato sulla base di posizioni di sopra- e sotto-ordinazione, cui presiede la volontà di un 'fondatore'²³⁰.

Ma che cos'è più propriamente, su un piano metafisico, la *durata*, questo concetto che costituisce la vera 'stoffa' di cui è fatta la struttura del diritto, in quanto area dell'umano costruire-per-abitare? È ancora una volta il giurista Mortati ad iniziare a definire, relativamente al concetto chiave di «costituzione», il legame sotterraneo che sussiste tra l'analisi tecnico-giuridica e l'analisi onto-fenomenologica, attenta a quella che potremmo chiamare la dimensione 'eidetica' del diritto. Cito per esteso:

«La parola 'costituzione' [...], valida per ogni ramo della conoscenza che si volga a indagare l'intima e più propria essenza di un'entità, vuole designare quel carattere, o quell'insieme di caratteri, ritenuti necessari a individuare ognuna di tali entità, differenziandola dalle altre, e pertanto destinati ad accompagnarla in tutto il ciclo della vita [...].

Considerata, così, la costituzione di un corpo come il principio d'ordine in esso immanente, devono considerarsi suoi attributi necessari: a) la priorità (logica, non temporale, dato che il corpo comincia a esistere nel momento stesso in cui il principio diviene operante) rispetto alle singole parti o

²²⁹ M. HAURIU, *Théorie de l'institution et de la fondation* (1925); trad. it. Milano 1967, pp. 5, 44, 13.

²³⁰ C. MORTATI, sub voce *Costituzione (Dottrine generali)*, in «Enc. Dir.», p. 159.

alle singole manifestazioni di vita; *b*) la preminenza, quale discende dalla funzione condizionante le concrete estrinsecazioni della sua attività; *c*) la *permanenza nel tempo*, dato che alla medesima è legata la nascita e l'estinzione del corpo medesimo. [...] A differenza dell'ordine naturale, quello umano non è dato ma *costruito*, sicché la sua esistenza è condizionata al sorgere di un elemento capace di far valere, al di sopra delle volontà oscillanti e mutevoli dei singoli associati, l'esigenza della *costanza* dei comportamenti necessari a mantenere unito il gruppo, per quel tanto che occorre alla soddisfazione dei bisogni umani»²³¹.

La costituzione, intesa nel senso più ampio - come modalità generale del 'porre' umano, e non come atto specifico, - è legata al desiderio di permanenza-prevedibilità ed alla fissazione del diveniente. Risalendo indietro su un piano metafisico, la costituzione sarebbe dunque in altri termini nient'altro che un meccanismo, prodotto dal fare costruttivo per la durata, inteso a 'trattenere' quello che potremmo definire lo scandalo metafisico del divenire: il fatto cioè che l'essere esca da sé e cada nel tempo, che è disgregazione. Già Aristotele osservava come da sempre gli antichi provassero uno strano sentimento, composto da indignazione e derisione, nei confronti di chi rinunciava a costruire questo riparo, ponendosi quale creatura eslege, «che non ha legami, ed è come un pezzo da gioco posto a caso»²³².

Così, se è vero che «la regola implica durata», il diritto in quanto regola è segnato da una necessaria vocazione al superamento del *pointillisme* normativistico nella direzione della costituzione. Come per Cotta, «la principale differenza tra comando e regola (di solito trascurata per insensibilità al

²³¹ *Ibid.*, p. 140 (corsivi miei).

²³² ARISTOTELE, *Politica*, A II, 1253a.

problema del tempo) sta infatti in questo: che il comando richiede adempimento in un 'ora' (tanto nel presente quanto nel futuro: fa' questo *subito*, fa' questo *domani*); invece la regola lo richiede *per sempre*, o almeno per un dato *decorso di tempo*. Perciò l'azione che si conforma alla regola, facendosi azione regolare, acquista durata»²³³. Resterebbe da aggiungere che è il tempo *ascetico*, accumulatore di energie, a desiderare la durata, e quindi a consentire il *poiêin* radicante. E ciò al contrario di quanto avviene in quella che potremmo chiamare la percezione 'immediata' del tempo, ovvero il tempo *mistico*, che tende ad incarnarsi e ad esaurirsi nell'attimo della decisione (si pensi alla *Jetzt-zeit* descritta da Walter Benjamin), ad afferrare il *kairós*²³⁴.

Se lo scorrere degli attimi è davvero trasceso nella durata, allora può dirsi, con Bergson, che la durata sia qualcosa che si muove in senso *inverso* rispetto al tempo, come negazione (o quantomeno 'rallentamento') dello scorrere: «la nostra durata non è un istante che sostituisce un istante: non vi sarebbe così mai altro che presente, non prolungamento del passato nell'attuale, non evoluzione, non durata concreta. La durata è il progresso continuo del passato, che rode l'avvenire e si gonfia avanzando»²³⁵.

²³³ S. COTTA, *Diritto e tempo. Linee di un'interpretazione fenomenologica*, in «Riv. internaz. di filosofia del diritto», 1, 1981, p. 127.

²³⁴ Per un esame articolato degli svolgimenti filosofici di quest'ultimo concetto, cfr. G. MARRAMAO, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Roma-Bari 1992.

²³⁵ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris 1921, p. 5. Cfr. inoltre il saggio magistrale di E. MINKOWSKI, *L'éphémère, durer, avoir une durée, l'éternel*, in «Rev. Métaph. Mor.», 3-4, 1956, pp. 217-41.

Ma Bergson finisce poi per fornire una visione esclusivamente interiorizzata, coscienziale, dei fenomeni in cui si mostra la durata, sottraendo il concetto ad ogni possibile applicazione nel campo di un'ontologia sociale che voglia prendere in considerazione l'attività poetica. Posso qui solo rinviare all'analisi formulata sull'argomento da Eric Voegelin, che - malgrado altri possibili difetti - ha comunque il pregio di mantenere l'attenzione concentrata sul problema della costituzione dell'intersoggettività, fuori da ogni discutibile metafisica dell'io²³⁶.

Resta comunque la *polis* greca il modello di istituzione per la durata, le cui basi - le quali non possono essere che sociologicamente 'ristrette' - consentono il pieno sviluppo di individualità spiritualmente formate. Nota Leo Strauss che «quando parliamo di costituzione noi pensiamo al governo: non necessariamente vi pensiamo quando parliamo di modo di vivere di una comunità. [...] Ma una città è una comunità costruita sulla misura delle facoltà di conoscenza immediata dell'uomo. È una comunità che si può abbracciare con un solo sguardo ed in cui un uomo maturo può trovare i suoi punti di riferimento attraverso la personale osservazione, senza dover poggiare abitualmente su informazioni indirette riguardo ad argomenti d'importanza vitale. *Perché la conoscenza diretta degli uomini non può senza danno essere sostituita da una conoscenza indiretta*, se non nella misura in cui gli uomini che costituiscono la folla politica sono uniformi, sono 'uomini di massa' [...]. Proprio come la sua capacità di conoscenza immediata, così la capacità che l'uomo possiede di amare o di interessarsi attivamente è limitata per natura; *i limiti della città coincidono con l'estensione dell'attivo interesse umano*

²³⁶ E. VOEGELIN, *Sulla teoria della coscienza*, in Id., *Anamnesi. Teoria della storia e della politica*, Milano 1972, pp. 33-56.

per individui che non siano anonimi»²³⁷.

Bisogna riconoscere che il mito popperiano della società aperta non coglieva questa dimensione, sorvolando ottimisticamente sulla dura constatazione del fatto che «una società *aperta a tutti o comprendente tutti* sarebbe composta di molte società di assai differente livello di maturità politica, e soverchianti sarebbero le probabilità per le società superiori di essere travolte dalle società inferiori. Una società aperta a tutti o comprendente tutti sarà umanamente inferiore ad una società chiusa che attraverso generazioni ha compiuto uno sforzo supremo verso il perfezionamento umano. Le prospettive per l'esistenza di una società buona sono dunque maggiori se esiste una *molteplicità di società indipendenti* che se ne esiste una sola»²³⁸.

Si rischia spesso di dimenticare che le forme di costituzione dell'esistenza sociale tese ad un obiettivo di sviluppo spirituale degli individui sono il frutto di un 'fare costruttivo', di un'arte poietica, che corrisponde ad un preciso livello di sapere politico (*politiké epistémé*). L'interrogativo che va posto è quindi: come individuare le forme di organizzazione intersoggettiva che consentono maggiormente lo sviluppo del «fare costruttivo» in quanto esperienza creativa indispensabile per l'uomo? Come favorire tali forme? A questi interrogativi fondamentali dovrebbe rispondere una scienza non riduttiva della politica capace di decifrare intelligentemente la voce di Diotima, trasferendo quanto questa esprime circa il problema dell'essenza dell'*eros poietikós* sul piano in cui si situa l'altro problema - non poi così slegato, come abbiamo visto, - relativo ad una *poietica* (della) *politica*.

Credo che i temi che abbiamo sfiorato per ultimo ci

²³⁷ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, trad. it. Venezia 1957, pp. 141 e 136, corsivi miei.

²³⁸ *Ivi*, p. 137, corsivi miei.

LA FORMA E LA DECISIONE

permettano di ritornare al brano del *Simposio* da cui si era partiti (209a) e di leggerlo forse diversamente.

INDICE

Introduzione. La forma perduta

1. L'«epoca della forma»	3
2. L'«epoca della decisione»	5
3. Il difficile superamento del decisionismo	8

Parte prima

ESTETICA E POLITICA NEL SEICENTO EUROPEO. LA DISGREGAZIONE DELLA FORMA CLASSICA

I. L'indecisione del libertino. Storia delle idee e dottrina decisionistica dello Stato

1. Sovranità, storia, decisione	15
2. Il problema della soggettività politica tra individualismo e assolutismo	25
3. L'allegoria della bilancia	31

II. La creatura barocca

1. Fenomenologia del <i>Gleichnis</i>	34
2. Veste sensibile ed essenza intelligibile	36
3. Il fondamento perduto, l'illusione costruttiva e Michelstaedter	38
4. Percezione barocca dell'innaturalità dell'esistenza	41
5. La «filosofia dell'oblio»	44
6. La «piccola morte» e il nichilismo	47

Parte seconda

IL TEOLOGICO E IL POLITICO: WALTER BENJAMIN
E CARL SCHMITT

I. Diritto come mito. Sul giovane Benjamin

1. La concezione 'liberale' del linguaggio e dell'interazione	53
2. « <i>Per la critica della violenza</i> »	56
3. (Segue). Benjamin e Horkheimer	61
4. Benjamin e Kraus. Il diritto come mito	65
5. Destino, colpa, diritto. Il « <i>Frammento teologico-politico</i> »	70
6. La lotta per la felicità e il nichilismo	75

II. Il problema della teologia politica

1. Prime definizioni	83
2. Teologia politica come concezione generale della fondazione ultima della legittimità in politica	87
3. I presupposti metafisici della teologia nichilista. <i>Jus reformandi</i> o <i>jus revolutionis</i>	90
4. Legittimità <i>versus</i> legalità. Il c.d. «bisogno di legittimazione»	96
5. Oggettivismo teologico-politico?	99
6. Alcune tesi finali e un dubbio conclusivo	101

III. Naphta, o un *katechon* per l'Europa

1. Uno strano gesuita	111
2. Naphta, Schmitt e la crisi europea	120

Parte terza

PERCORSI OLTRE LA FORMA E LA DECISIONE:
ROBERT MUSIL E LA 'VITA BUONA'

I. *Ekstatische Sozietät*. Note filosofico-politiche su Robert Musil

1. La crisi del rapporto soggetto-oggetto. Risvolti nella letteratura europea del primo Novecento. - Tra Hofmannsthal e Wittgenstein: l'indicibilità dell'etica. - La Cacania come microcosmo filosofico-politico 132
2. Il tramonto dell'individualismo possessivo e i personaggi de *L'uomo senza qualità*. - L'uomo «senza proprietà» 143
3. *Ekstatische Sozietät*: il deperimento del «tempo della corporeità». - Ulrich, Agathe e l'«altro stato» 152
4. Il problema della vita buona e la «nostalgia dell'essenza» 160

II. Il diritto e Moosbrugger.

1. Ulrich, la scienza e Moosbrugger 169
2. Il linguaggio di Moosbrugger 172
3. Fenomenologia del diritto e 'vita' 174
4. Giustizia, responsabilità, sconvolgimento dell'ordine 179

Parte quarta

UN ACCENNO DI RICOSTRUZIONE:
IL PLATONE DI PAUL VALÉRY E IL PROBLEMA
DEL 'FARE CREATIVO', RIMODELLATORE DELLE FORME

I. Diotima parla. Il Platone di Paul Valéry

1. Il discorso di Diotima	188
2. Poietica e sapere politico	201