

Da nichilista inconsapevole a nichilista pentito? Carl Schmitt e la tirannia dei valori

From Unconscious Nihilist to Repentant Nihilist? Carl Schmitt and the Tyranny of Values

Danilo Breschi*

L'articolo offre una riconsiderazione critica di un celebre testo di Carl Schmitt, breve ma fecondo, pubblicato nel secondo dopoguerra: *La tirannia dei valori*. Questo testo, che gode di numerose traduzioni italiane, consente di formulare alcune considerazioni critiche sulla più generale opera schmittiana. Nell'articolo si esamina il contenuto del testo alla luce sia del pregresso percorso umano e intellettuale del giurista tedesco sia del dibattito costituzionale nella Repubblica federale di Bonn. In particolare l'autore si interroga sul rapporto tra teoria politica e nichilismo in Schmitt, tenendo conto anche delle testimonianze di alcune eminenti personalità culturali che lo hanno conosciuto e frequentato. L'analisi intende infine mostrare le aporie insite nell'impostazione teoretica del discorso politico schmittiano e come esso sia riconducibile al movimento culturale del "nichilismo tedesco" ben descritto da Leo Strauss nel 1941.

The article offers a critical reconsideration of a famous short but fruitful text by Carl Schmitt, published after World War II: The Tyranny of Values. This text, which enjoys numerous Italian translations, allows us to formulate some critical considerations on Schmitt's more general work. The article examines the content of the text in light of both the German jurist's previous human and intellectual journey and the constitutional debate in the Federal Republic of Bonn. In particular, the author questions the relationship between political theory and nihilism in Schmitt, also taking into account the testimonies of some eminent cultural personalities who knew and frequented him. Finally, the analysis intends to show the aporias inherent in the theoretical approach of Schmitt's political discourse and how it can be traced back to the cultural movement of 'German nihilism' well described by Leo Strauss in 1941.

Keywords: Carl Schmitt, Nichilismo, Valori, Conflitto.

* Danilo Breschi, professore associato di Storia del pensiero politico, Università degli Studi Internazionali di Roma - UNINT.

Introduzione

«Sono sempre i valori a fomentare il conflitto e a tener viva l'ostilità»¹. In questa frase si racchiude il cuore dell'intervento fatto da Carl Schmitt nel 1959 nell'ambito di uno dei numerosi seminari organizzati dal suo allievo Ernst Forsthoff nella cittadina tedesca di Ebrach tra il 1957 e il 1971. A seguito dell'interesse e del dibattito suscitati da quel breve intervento, poi pubblicato nel 1960 in un'edizione limitata e fuori commercio (uno scritto di soli sedici pagine stampato in duecento copie), Schmitt ritornò sull'argomento ampliando la propria riflessione con una lunga introduzione che dette vita, assieme al testo del 1960, a quell'edizione di *Tirannia dei valori* che oggi tutti conosciamo. Peraltro questo testo fu tra i primi ad essere tradotto nella nuova fase di interesse mostrato dagli studiosi italiani verso l'opera schmittiana. *La tirannia dei valori* ebbe infatti una prima traduzione nel 1970 nella «Rassegna di diritto pubblico», ad opera della figlia di Forsthoff e del marito italiano, l'avvocato fiorentino Franco Falconi. Nel 1986 tale traduzione, riveduta e corretta, fu riproposta in un volumetto edito dall'editore Antonio Pellicani, con un'ottima prefazione di Giano Accame. Nell'ottobre del 2008 ne uscirono in contemporanea due nuove traduzioni italiane, una per Adelphi e l'altra per Morcelliana².

Come detto, il saggio schmittiano, sia nella forma breve del 1960 che in quella più ampia del 1967, si concentra sul conflitto tra i valori. Le sue riflessioni nascevano quale commento alla relazione che l'allievo Forsthoff aveva tenuto nel seminario di Ebrach dell'ottobre 1959. Quest'ultimo aveva fatto notare come nella dottrina dello Stato della monarchia assoluta la *virtù* avesse ancora un posto, mentre il sistema di legalità dello Stato di diritto borghese lo aveva rimosso. Come sostituto, Forsthoff proponeva il concetto di *valore*. Ed è su questo concetto che si appuntarono le mordaci critiche schmittiane. Il giurista di Plettenberg sosteneva che “valore” era, ed è, un concetto che conduce inevitabilmente alla economicizzazione. Il riferimento polemico esplicito era una reinterpretazione del dettato costituzionale della Repubblica Federale Tedesca in termini di diritti fondamentali da intendersi appunto quali “valori”. All'indomani della seconda guerra mondiale, memori della tragica parabola compiuta dalla Repubblica di Weimar e dalla sua Costituzione, l'argomento introdotto da Schmitt era

un modo per prendere le distanze dal giuspositivismo senza ricadere puramente e semplicemente nelle braccia del giusnaturalismo (e a che altro aspira l'odierno “neocostituzionalismo”?) e alla giurisprudenza che a partire dagli anni Cinquanta le aveva fatte proprie³.

Il retroterra filosofico a supporto di questa giurisprudenza era appunto la filosofia dei valori.

Secondo Schmitt,

nell'interpretazione della Costituzione di Bonn i tribunali della Repubblica federale tedesca si sono affidati senza troppi indugi alla logica del valore. [...] Un giudice semplice funzionario dell'ordine giudiziario ha invece bisogno di fondare oggettivamente i suoi giudizi e le sue sentenze, e a tal fine gli si offrono oggi varie filosofie dei valori. Ci si potrebbe chiedere se una simile varietà sia davvero in grado di fornire l'auspicata fondazione oggettiva e universalmente persuasiva⁴.

La risposta secca e lungamente argomentata a quell'interrogativo è di segno negativo. Il motivo di ciò sta nel fatto che, quanto meno in Germania, ma il ragionamento intende avere valenza più generale:

cent'anni di rapida industrializzazione hanno trasformato il valore in una categoria essenzialmente economica. Oggi per la coscienza comune il termine "valore" è talmente impregnato di senso economico e commerciale che non si può più tornare indietro [...]. L'economia, il mercato e la borsa sono diventati in questo modo il terreno di tutto ciò che si definisce valore in senso specifico⁵.

Pertanto, più di un secolo dopo la rivoluzione industriale, il modo di produzione capitalistico si è definitivamente imposto. La logica specifica del capitalismo è la logica del valore, ossia dello scambio mercantile. Tutto è merce, si vende e si compra sulla base di prezzi variabili a seconda del mutevole punto di incontro fra domanda e offerta. Il denaro, affermava il giovane Marx,

avvilisce tutti gli dei dell'uomo, e li trasforma in una merce. Il denaro è il *valore* universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo e la natura, del loro valore peculiare. Il denaro è l'essenza, estraniata all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l'adora.

Il dio degli ebrei si è mondanizzato, è divenuto un dio mondano. La cambiale è il dio reale dell'ebreo. Il suo dio è soltanto la cambiale illusoria⁶.

Schmitt accetta per questa ragione la *pars destruens* del discorso marxiano, con esplicito riferimento a *La questione ebraica*⁷, ma ne respinge la *pars construens*, poiché equiparare il lavoro a "valore" non comporta al-

cun passo avanti rispetto alla concezione capitalistico-borghese del lavoro (proletario) come “merce”. Accetta il discorso marxiano perché, almeno in questo caso, si rivela la constatazione di una realtà su cui certamente il marxismo «può far leva con successo»⁸, mostrando però un’incapacità di fondo a fuoriuscire effettivamente dalla logica economicistica intrinseca all’universo mentale e culturale capitalistico-borghese.

La giurisprudenza tedesca del secondo dopoguerra aveva in effetti ripreso tematiche proprie di quella filosofia dei valori che, soprattutto con Max Scheler, aveva ad inizio secolo inteso reagire sul piano filosofico alla crisi nichilistica che aveva sconvolto l’intera cultura europea del XIX secolo. Del resto, la stessa espressione “tirannia dei valori” veniva ripresa da Nicolai Hartmann, filosofo della cosiddetta “teoria oggettiva dei valori” che era stata compiutamente elaborata a metà anni Venti⁹.

La critica schmittiana consiste nel denunciare nella teoria giuridica che stava alla base della giovane Repubblica Federale la stessa assenza di fondamento oggettivo riscontrabile in quel positivismo giuridico primonovecentesco che si intendeva davvero superare per non ripetere gli errori compiuti con la disastrosa esperienza weimariana. Rispetto alla teoria di Hartmann, preoccupata di conciliare la pluralità dei valori con il loro preteso carattere di assolutezza, universalità e necessità, Schmitt coglieva tutte le pericolose ripercussioni innescate da questo più generale e benintenzionato processo di valorizzazione indiscriminata dell’esistenza associata. Anzitutto ne rilevava le possibili derive in termini di fanatismo ideologico. Al fondo di qualsivoglia valorizzazione sta, ad avviso di Schmitt, la volontà di imposizione autoritativa di un punto di vista che si rappresenta come universale e intersoggettivamente valido mentre è solo parzialità che viene ipostatizzata. Ne consegue la riduzione a non-valore dei punti di vista alternativi e quindi la negazione di ciò che è difforme. Come osserva Franco Volpi nella postfazione all’edizione adelphiana della *Tirannia dei valori*, il termine-concetto “valore” è «un vettore di ideologia [...] dall’alto tasso polemogeno»¹⁰. In altri termini, i valori non sarebbero una risposta al nichilismo, nascondendo nella loro genesi la stessa impronta soggettivistica e relativistica. Una volontà di potenza, nient’altro.

Non condivisibile, però, ci pare l’invito che Volpi rivolge ai lettori, ossia leggere queste pagine schmittiane «come fossero anonime» perché, «se non sanno chi scrive», ai lettori non verrà in mente «di scovare nella biografia, magari nei trascorsi nazionalsocialisti, i motivi per i quali l’autore scrive quel che scrive»¹¹. Il tipo di lettura suggerito da Volpi, peraltro acuto esegeta e benemerito divulgatore in Italia dell’opera schmittiana, così come di numerosi scritti di Heidegger e Jünger, non convince. Il motivo sta nel

fatto che quell'invito, se accolto, finirebbe per espungere dall'analisi e dalla riflessione del lettore e dello studioso una porzione fondamentale nella vita e nell'opera di Schmitt. Peraltro, stiamo parlando di uno studioso che ha sempre inteso produrre un pensiero capace di mordere la realtà e favorire un certo tipo di gestione politica della società piuttosto che un'altra. Un pensatore a suo modo *engagé*¹².

Volendoci senz'altro muovere secondo un approccio né tribunale né moralistico ma scientificamente "comprensivo", non si può tuttavia omettere che le pagine vergate dal giurista tedesco tra fine anni Cinquanta e metà anni Sessanta e dedicate alla "tirannia dei valori" giungono dopo oltre quarant'anni di studi e teorizzazioni che avevano dato il loro significativo contributo alla distruzione di qualsiasi possibilità di fondazione metagiuridica. Ammesso e non concesso che la logica del valore sia inscritta nel capitalismo e che la sua natura economicistica abbia introdotto persino nel campo giuridico la massima secondo cui il fine giustifica i mezzi, non si vede in che modo le teorizzazioni schmittiane degli anni Venti e Trenta si muovano in direzione diametralmente opposta ad una simile tendenza.

Se è vero, come ha rilevato Carlo Galli, che il tema dell'«unità politica» costituisce nel sistema concettuale schmittiano – specie nel ventennio interbellico – la categoria sovraordinata e inclusiva della stessa nozione di "Stato", e che nel partito e nel movimento si individuano gli elementi vivificatori di una struttura statale che il costituzionalismo liberale aveva svigorito a vantaggio della tecnica e del tecnicismo giuridico, altrimenti definibile come mero proceduralismo legalistico, non si capisce l'effettività e l'efficacia anti-nichilistica del discorso teorico che Schmitt imbastisce fra anni Venti e Trenta. Da parte sua, egli si propone il superamento del sistema rappresentativo liberal-costituzionale mediante il ricorso alla forma politico-giuridica dello "Stato totale", innesto e sintesi di istituzione statale e società civile, in modo da allargare quest'ultima fino a ricomprendere l'intero popolo reso omogeneo da una volontà decisionale (e decisionistica) concentrata nel partito e nel suo Führer. Peraltro, un popolo considerato dal punto di vista biologico, razziale. Scriveva nel 1936:

Il principio del *Führer* è la chiave per la comprensione della organizzazione collettiva della comunità nazionalsocialista.

A quale scopo sostanzialmente serve questa potente concentrazione di tutte le forze? Essa serve all'unità ed alla purezza del popolo tedesco. Alla unità, in quanto supera i contrasti, particolarmente pericolosi per la Germania, di confessioni, di religioni e di classi. Alla purezza, in quanto lotta

contro ogni sorta di degenerazione biologica e morale del popolo tedesco e cerca di conservare la sostanza del sangue e della terra: *Blut und Boden*¹³.

Da questo genere di considerazioni discende anche l'antisemitismo schmittiano, senz'altro biologico nella fase di più esplicita adesione al nazismo (1933-1936), di matrice cattolica nel periodo precedente (se non anche successivo) e che dunque si presenta come un antiebraismo essenzialmente di tipo teologico-culturale. Sul tema molto è stato scritto e molto si è discusso¹⁴. Come ha evidenziato lo stesso Franco Volpi, «il conflitto tra l'ebraismo e il cattolicesimo per l'interpretazione del senso della storia era un problema che ossessionava Schmitt. La modernità era per lui il campo di questo scontro immane»¹⁵.

L'ombra del machiavellismo

Nelle ultime pagine del breve scritto originario sulla tirannia dei valori, ossia l'edizione limitata del 1960, Schmitt scrive che «prima, quando la dignità non era ancora un valore ma qualcosa di essenzialmente diverso, il fine non poteva giustificare il mezzo. Anzi la massima secondo cui il fine giustifica i mezzi era considerata riprovevole»¹⁶. Se quel “prima” segna un passato che la rivoluzione industriale e borghese ha spazzato via, è certo che nessun freno è giunto da quel “dopo” contrassegnato dall'epoca nazista, anche laddove quest'ultima venisse letta come “rivoluzione conservatrice”, secondo un'illusione di molta *intelligencija* tedesca del tempo, Schmitt compreso. Semmai, la terribile avventura hitleriana ha alimentato un'ulteriore formidabile accelerazione della logica “tirannica” insita nella valorizzazione del mondo. L'ha accentuata fino al parossismo. D'altro canto, quella ricerca schmittiana di una nuova, perché forte e “totale”, in fondo organicistica, autonomia della politica non implicava forse un'accentuazione fatale della logica spietata della massima machiavellica? In tal senso Schmitt si mostra forse ben più machiavellico che non machiavelliano¹⁷.

L'azzeramento dei valori che rende possibile la decisione “sovrana”, ovvero “autonoma”, non elimina (e, storicamente, non eliminò) affatto quella logica annientatrice, al fondo nichilistica, che Schmitt addebitava interamente al liberalismo e al costituzionalismo weimariano. A onor del vero, bisogna riconoscere che Schmitt, nell'introduzione del 1967 che riprende e amplia l'intervento del 1959, ammette che la logica valoriale culmina con l'ideologia nazista. Scrive infatti: «nel sistema di valori e nel vocabolario della concezione razzista del mondo il valore e la vita occupano il posto più alto e sono intimamente connessi»¹⁸. E, nella stessa pagina, cita frasi di

Hitler e di Alfred Rosenberg inneggianti al popolo tedesco quale «valore supremo»¹⁹. Detto ciò, resta comunque il fatto che la dura critica rivolta all'interpretazione della Legge Fondamentale (*Grundgesetz*) di Bonn quale ordinamento di valori conferma in pieno l'antiliberalismo e l'anticostituzionalismo schmittiani.

C'è qualcosa di nuovo anzi di antico nell'attacco schmittiano al tentativo dei costituzionalisti della Repubblica Federale Tedesca di ricostruire un'architettura istituzionale devastata da ripetute crisi, economiche e politiche, e dall'assalto frontale portato dal nazismo. Quel tanto di nuovo sta nella maggiore attenzione prestata ad un altro compagno di sventura nella Germania del secondo dopoguerra, il filosofo Martin Heidegger. Questi è abbondantemente citato ed elogiato nel saggio schmittiano. La critica alla logica immanente al «pensare per valori» viene tratta di peso dalle pagine heideggeriane dedicate a metà anni Trenta alla sentenza nietzscheana circa la «morte di Dio» e il conseguente avvento dell'età del nichilismo compiuto²⁰. Ma il testo heideggeriano più esplicito sul tema, e ancor più popolare negli anni Cinquanta e Sessanta, è la *Lettera sull'«umanismo»*, scritta nel dicembre 1946 e pubblicata più volte tra il 1947 e il 1967²¹. Compaiono in questo testo alcune espressioni che, riprese tali e quali, contrassegnano l'origine e l'intenzione finale della critica schmittiana.

Schmitt così esordisce nel 1960: «le cose hanno un valore, le persone una dignità»; un tempo, cioè prima della secolarizzazione indotta dal capitalismo liberal-borghese, «si riteneva indegno ridurre la dignità a valore. Oggi invece anche la dignità si trasforma in valore»²². Heidegger, in un passo della sua *Lettera*, affermava perentorio:

si tratta piuttosto di capire finalmente che proprio quando si caratterizza qualcosa come «valore», ciò che è così valutato viene privato della sua dignità. [...] Ogni valutazione, anche quando è una valutazione positiva, è una soggettivazione. Essa non lascia essere l'ente, ma lo fa valere solo come oggetto del proprio volere. Lo strano sforzo di dimostrare l'oggettività dei valori non sa quel che fa²³.

Dietro la posizione di Heidegger e di Schmitt si rivela tutto il lascito dell'opera demistificatrice di Nietzsche, iniziata quanto meno nel 1878 con *Umano, troppo umano* e condotta alle sue estreme conseguenze nei frammenti redatti sul finire degli anni Ottanta, prima che lo colpisse la malattia. Su tutti è da menzionare il cosiddetto «Frammento di Lenzerheide», risalente al 18 giugno 1887, in cui si può leggere la seguente, devastante affermazione: «Nella vita non c'è niente che abbia valore al di fuori del grado di

potenza – dato appunto che la vita altro non è che volontà di potenza»²⁴. Resta valida una valutazione espressa da Leo Strauss nel febbraio del 1941: «Non c'è alcun altro filosofo la cui influenza sul pensiero tedesco del dopoguerra sia comparabile a quella di Nietzsche, dell'ateo Nietzsche» e «nessuno ebbe maggiore responsabilità di lui riguardo alla nascita del nichilismo tedesco»²⁵.

Da qui prende le mosse quel decostruzionismo crescente che pervaderà la riflessione filosofica tedesca del Novecento, irradiandosi nel resto d'Europa e invadendo anche il campo della teoria del diritto, inducendo oggi a considerare come dato irrefutabile e difficilmente aggirabile l'affermazione di un «nichilismo giuridico», per dirla con il giurista Natalino Irti²⁶. In questo aspetto consiste la “novità antica”, per così dire, della critica schmittiana al neocostituzionalismo di Bonn, alla teoria, originatasi allora e maturata nei decenni a noi più vicini, secondo cui i “valori fondamentali” della carta costituzionale (denominati anche “norme programmatiche” o “principi generali”) possono essere applicati «non solo nelle controversie che oppongono un cittadino ad un potere pubblico, ma anche nelle controversie tra privati che i giudici si trovano a giudicare»²⁷. È il cosiddetto «effetto su terzi» (*Drittwirkung*) dei diritti fondamentali che ne legittima la validità immediata anche nel diritto privato e ciò, più in generale, rimanda al processo di costituzionalizzazione degli attuali ordinamenti giuridici europei²⁸.

L'origine “antica” di questa critica schmittiana risiede, a nostro avviso, in quell'attitudine spirituale che animava il giurista tedesco sin dalle prime opere sistematiche maturate a cavallo tra la fine della prima guerra mondiale e l'inizio degli anni Venti. Risultano in questo senso preziose le annotazioni con cui Giano Accame accompagnava la prima edizione italiana in volume, per i tipi dell'editore Antonio Pellicani, della *Tirannia dei valori*. Scriveva Accame nell'ormai lontano 1987:

Quando Schmitt si accanisce a dissacrare, sotto c'è qualcosa che non sempre i suoi esegeti comprendono: l'amarezza ed il fiele del patriota tedesco che ha visto due volte sconfitto e distrutto il paese²⁹.

La “novità” di questo sentimento “antico” consiste invece nel fatto che, come osserva sempre Accame, alla critica corrosiva il giurista tedesco nei tardi anni Sessanta non sa più quale soluzione o, quanto meno, quale proposta costruttiva avanzare a chi lo legge. Egli «si limita a porre il problema in termini di disagio, disseminando motivi di irritazione contro la folle esosità del mercato»³⁰. Nasce insomma il sospetto, alimentato da Accame sulla scorta di un giudizio formulato da Francesco Mercadante nei primi anni

Settanta³¹, che Schmitt sia essenzialmente un agitatore politico e dunque tenda a presentare «come dato freddamente scientifico il paludamento di risentimenti e avversioni»³² tanto ideologiche quanto lo sono, nel suo (pre) giudizio, le posizioni neocostituzionaliste così violentemente attaccate. Coerentemente alla sua concezione della dimensione politica dell'agire umano, è solo questione di posizionamento rispetto al "nemico". Almeno dai tempi del *Concetto di «politico»*, testo le cui prime elaborazioni risalgono al 1927, Schmitt si muove entro un apparato categoriale che ha incamerato come proprio assunto incontrovertibile l'assenza di fondamento³³. Come ha efficacemente riassunto Carlo Galli in un testo dedicato alla dicotomia politica tra destra e sinistra, sin dall'inizio il pensiero di Schmitt presuppone l'infondatezza (il disordine, il conflitto) come dimensione propria del vivere associato e pertanto

si consegna a un nichilismo che nega il soggetto nella sua pienezza e anche ogni politica che si immagini il soggetto come fine in sé; per lui tutto è davvero possibile (un relativismo che ha cercato di frenare con i suoi paurosi radicamenti *völkisch*), proprio perché la politica è quella originaria negazione indeterminata, che rende vana ogni specifica contraddizione che ruoti attorno a una soggettività, e che si possa superare in una ulteriore libertà³⁴.

A differenza dell'antifondazionismo proprio di molta filosofia, anche politico-giuridica, postmoderna, il nichilismo schmittiano risulta però un'assunzione di principio *malgré lui*, si accompagna cioè al sentimento di nostalgia per l'unità e l'intero perduti. Il desiderio di una restaurazione in termini di nuove-antiche gerarchie non pare sopito nemmeno nello Schmitt del secondo dopoguerra. Certamente non lo è nel periodo tra le due guerre e sotto questo profilo risulta facilmente comprensibile il suo avvicinamento e quindi il fattivo sostegno, sia pur provvisorio, al regime nazionalsocialista. L'adesione ad un esperimento statale di «modernismo reazionario»³⁵. Insomma, è come se la parabola schmittiana fosse stata la seguente: c'è un giurista nichilista che non sa di esserlo, dal momento che rimpiange un'unità politico-culturale, forse mai datasi davvero come tale storicamente, ma comunque miticamente garantita da un cattolicesimo istituzionalizzato in una Chiesa-Stato e/o Stato-Chiesa³⁶. Tra le conseguenze dei sommovimenti tellurici scatenati dalla prima guerra mondiale emerge con prepotenza la proposta reazionaria e radicale del nazionalsocialismo hitleriano. Il nostro giurista nostalgico dell'ordine giusnaturalistico cattolico-romano, ma nichilista inconsapevole, accoglie la proposta politica nazista come po-

tenziale, plausibile contromovimento rispetto allo sradicamento in atto. Di fatto, ne ha drammaticamente frainteso la vera natura, che è di nichilismo compiuto, mera volontà di potenza, intrinsecamente atea e distruttrice, addirittura pantoclastica³⁷.

Schmitt e il nichilismo

Carl Schmitt e il nichilismo: storia di un rapporto controverso e mutevole?

Come Carlo Galli ha ben colto, la prima fase della riflessione schmittiana, analoga in questo al percorso intellettuale compiuto da Ernst Jünger, non si limitò a «riconoscere il nichilismo, ma volle assecondarne [...] il movimento che tendeva all'equazione immediata di potere e verità»³⁸. Pertanto, anche il giovane Schmitt finiva per condividere il riduzionismo soggettivistico con cui Jünger identificava il primo dei sintomi basilari del nichilismo e quella volontà di potenza in cui Nietzsche ne riassumeva l'essenza. Sarà stato pure «tragico» ed «eroico» il nichilismo dei due pensatori in quell'epoca, anni Venti e Trenta del secolo scorso, ma pur sempre di nichilismo si trattava. Nell'attraversarlo, le probabilità di restarne impigliati o comunque contaminati erano assai elevate.

Nonostante la necessità delle obiezioni finora addotte, utili quanto meno a completare il quadro e a problematizzare la stessa posizione schmittiana, di quest'ultima non si possono negare gli elementi di interesse e validità euristica che sono presenti nella critica al tentativo di fondazione operata dalla giurisprudenza tedesca dopo la seconda guerra mondiale e ispirata alla filosofia dei valori. Come lo stesso Schmitt precisava nell'introduzione del 1967, l'altro fronte su cui altri giuristi contemporaneamente si mossero fu quello del recupero del «diritto naturale». L'impressione è che a questa schiera Schmitt, risparmiando una critica frontale, riservi un atteggiamento più indulgente e dunque un credito maggiore. A rileggere la *Tirannia dei valori* si ha la netta impressione che quella schmittiana sia una critica anticapitalista da destra e da cattolico.

Non è chiaro, almeno in questo testo, se la ricerca di soluzione vada in direzione di un ritorno al giusnaturalismo cristiano e al tradizionalismo cattolico. Il riferimento polemico all'enciclica sociale di Papa Giovanni XXIII, *Mater et Magistra*, promulgata il 15 maggio 1961, esempio di quanto «una valorizzazione universale è oggi in atto in tutti gli ambiti della nostra esistenza sociale»³⁹, non smentisce tale ipotesi interpretativa, ma anzi la rafforza. La critica è infatti rivolta ad una linea ufficiale seguita dalla Chiesa cattolica che in quegli stessi anni si sarebbe concretizzata nel Concilio Vati-

cano II. Una linea, in un certo senso, di “mondanizzazione” e “modernizzazione” che per Schmitt non poteva che avere il sapore di resa alla modernità liberale e secolarizzante.

È forse plausibile sostenere che il giurista tedesco tentasse nel secondo dopoguerra il recupero di un’idea di tradizione che solo un cattolicesimo dalle forti tinte gnostiche lasciava intravedere⁴⁰. Lo confermerebbero i numerosi riferimenti, rintracciabili sin dal 1942 e reiterati in tutti gli scritti degli anni Cinquanta, all’idea paolina di un *katechon* quale forza frenante la concezione tecnica del mondo che stava pervadendo la vita pubblica e privata dell’Europa nella seconda metà del Novecento⁴¹. Un percorso parzialmente a ritroso quello compiuto dallo Schmitt del secondo dopoguerra, nel segno della ricerca di una tradizione che potesse rifondare la legittimità dello Stato riempiendone di contenuto una legalità dimostratasi nel frattempo quanto mai fragile di fronte alle mobilitazioni umane e materiali innescate dalla nazionalizzazione delle masse.

Al problema generale con cui Schmitt si scontra in modo manifesto dopo il 1945, ossia il ripristino della cogenza, anche normativa, di certe tradizioni all’interno di un mondo in perpetua trasformazione sotto l’incalzare del dominio culturale e materiale dell’innovazione tecnologica, sembrano fornire suggerimenti interessanti e passibili di operatività alcune recenti riflessioni intorno al possibile dialogo fra il liberalismo e il tradizionalismo del pensiero conservatore. Limitandoci al panorama intellettuale italiano, Pierluigi Barrotta, ad esempio, ha sostenuto che non è poi così difficile «argomentare in favore delle tradizioni» dal momento che «sono esse ad offrire i principi-guida che, in modo sovente “tacito” perché inconsapevole, ci suggeriscono le gerarchie di valori appropriate alle circostanze date»⁴².

Il richiamo alle tradizioni, che, nell’accezione qui proposta, sono riferibili e comprensibili all’interno del contesto culturale europeo-occidentale e cristiano (e i numi tutelari espressamente evocati sono Michael Polanyi e Michael Oakeshott), può risultare intrigante e meritevole di riflessione se solo si pensa che quando sono “vive” le tradizioni mostrano la straordinaria capacità di «banalizzare i conflitti tra diversi e irriducibili valori, sino a renderli invisibili»⁴³. Tutto ciò non elimina l’intima ambiguità del discorso tradizionalista, anche nella sua versione più “laica” e meno ideologica. Ha ragione Barrotta nel sottolineare come, per un verso, «senza tradizioni, l’uomo finisce facilmente in uno stato di “anomia”, tale da renderlo privo di punti di riferimento», per un altro, «le tradizioni possono diventare oppressive, specialmente di fronte alle novità che emergono in continuazione in un mondo che si evolve»⁴⁴. In quest’ultimo caso, ossia di fronte a conflitti «che si rivelano intrattabili con gli strumenti ereditati», può dimostrarsi

risorsa utile e praticabile, anche sul piano giurisprudenziale, il ricorso ad una morale «riflessiva» che, giusta la lezione di John Stuart Mill, consenta di esaminare, caso per caso, «con senso critico le tradizioni in cui viviamo allo scopo di emendarle»⁴⁵.

Meno sicura ci appare quindi l'interpretazione storiografica secondo cui Schmitt avrebbe proseguito nella convinzione, coltivata tra le due guerre mondiali, che il nichilismo necessiti di essere assunto e sperimentato su di sé e nel proprio pensiero fino all'estremo cui può condurre la sua logica. Un nichilismo che sarebbe dunque da sollecitare, «convinti che solo col suo compimento sia dato anche il suo esaurimento e, con esso, la possibilità del suo superamento»⁴⁶, secondo un'intenzione che Franco Volpi ha rinvenuto sia in Jünger che in Heidegger.

Al contrario, è sostanzialmente in questo che il suo percorso intellettuale pare differire da quelli compiuti negli stessi decenni dai “sodali” Jünger e Heidegger. Una divergenza intervenuta dopo circa un paio di decenni di tragitto per molti tratti condiviso. Ma cos'è il nichilismo? Cosa si intende con questo termine? Nietzsche è colui che meglio di ogni altro lo ha tematizzato. Scriveva infatti in un frammento dei tardi anni Ottanta dell'Ottocento: «Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al “perché?”; che cosa significa nichilismo? – che i valori supremi si svalutano»⁴⁷.

Del nichilismo Nietzsche è stato anche il profeta, stante quanto scrisse in un altro frammento di quel tempo:

Descrivo ciò che verrà: l'avvento del nichilismo [...]. L'uomo moderno crede sperimentalmente ora a questo ora a quel valore, per poi lasciarlo cadere. Il circolo dei valori superati e lasciati cadere è sempre più vasto. Si avverte sempre più il vuoto e la povertà di valore. Il movimento è inarrestabile, sebbene si sia tentato in grande stile di rallentarlo. Alla fine l'uomo osa una critica dei valori in generale; ne riconosce l'origine, conosce abbastanza per non credere più in nessun valore; ecco il pathos, il nuovo brivido. Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli⁴⁸.

Purtroppo, di quei due secoli soltanto uno è già trascorso. Pertanto, secondo la profezia nietzscheana, per una completa fuoriuscita dal nichilismo dovremmo quanto meno attendere l'alba del ventiduesimo secolo. Prima di allora ci sarebbe solo deserto che avanza⁴⁹ e il tardo tentativo di un “pentito” (ma lo fu davvero?) Schmitt resterebbe ancora tutto da esplorare e portare a compimento. Se non fosse che, con ogni probabilità, Schmitt celava dentro di sé quel deserto così tanto stigmatizzato dallo Zarathustra di Nietzsche. Il fatto è che quest'ultimo fu piuttosto il primo a contrarre quella sfiducia radicale nella consistenza ontologica di una realtà, ammessa

solo e soltanto in termini di pura energia, d'incessante flusso trasformatore, per cui tutto transitava e solo materia perennemente restava. Sotto il segno di Nietzsche si mosse la nutrita schiera dei rivoluzionari conservatori tedeschi tra le due guerre. Schmitt non fece eccezione⁵⁰. Di più: si conferma la validità dell'analisi compiuta da Leo Strauss già nel febbraio del 1941, quando individuava in autori come Schmitt i maestri di quel vasto e profondo movimento culturale diffusosi soprattutto nella Germania del primo dopoguerra e denominabile come «nichilismo tedesco»⁵¹. Scriveva Strauss con semplicità, precisione e perspicacia: «I nichilisti in generale, e quelli tedeschi in particolare, rifiutano i principi della civiltà in quanto tale». E con altrettanta chiarezza spiegava che

Il termine civiltà designa immediatamente il processo con cui si fa dell'uomo un cittadino, e non uno schiavo; un abitante delle città, e non uno zotico; un amante della pace, e non della guerra; un essere educato, e non un bruto. [...] Per civiltà, intendiamo la cultura cosciente dell'umanità, ossia di ciò che fa di un essere umano un essere umano, vale a dire la cultura cosciente della ragione. La ragione umana è attiva soprattutto in due modi: in quanto regola il comportamento umano, e in quanto tenta di comprendere tutto ciò che può essere compreso dall'uomo; in quanto ragione pratica e in quanto ragione teoretica. I pilastri della civiltà sono perciò la morale e la scienza, unite tra loro.

Affermare, come fa Schmitt nel 1960, che «il valore non è, ma vale»⁵² e che «il carattere specifico del valore risiede infatti nell'aver non già un essere, ma soltanto una validità», per cui «la posizione non è nulla se non si impone»⁵³, significa dichiarare l'inconsistenza ontologica della realtà. Al fondo dell'uomo non vi è null'altro che volontà di conservazione, sopravvivenza e/o sopraffazione. Di più: ad un certo punto, il potere che scaturisce dalla tecnologia si è fatto indipendente dalla stessa volontà umana⁵⁴. Pertanto, dalla natura non si può evincere nient'altro che forza, mentre la morale è solo convenzione, mascheramento tattico di impulsi ed emozioni, stati sensoriali tra l'umano e l'animale⁵⁵. Non si tratterebbe però, si badi bene, di una condizione umana perenne, da sempre presente. È solo contingenza storica. È il frutto dell'avvento di una nuova e diversa civiltà, o della *Zivilisation* in quanto tale, altrimenti detta Modernità, epoca imperniata sul paradigma economicistico, favorito dalla rivoluzione industriale, per cui niente è vero ma tutto ha un valore, il quale oscilla e dipende dall'interazione tra uomini che perseguono esclusivamente il maggior utile o il minor danno. L'ordine e la pace erano stati garantiti nel Basso Medioevo (tra il XII e il XIII secolo) dalla superiore istanza regolatrice rappresentata dalla *potestas*

spiritualis della Chiesa di Roma⁵⁶. Ordine e pace che sono venuti meno con la dissoluzione della *res publica Christiana* a seguito della Riforma luterana e delle guerre civili di religione che incendiarono e dilaniarono l'Europa fino almeno a metà Seicento. Nacque così lo *ius publicum Europaeum*, i cui studiosi e interpreti ufficiali «ereditarono più di un tratto della *potestas spiritualis* della Chiesa cristiana medievale», riversandola nella nuova forma politica dello Stato moderno⁵⁷. I giuristi al posto dei teologi. Ma la modernità di ascendenza inglese o anglosassone⁵⁸, trainata da una grande potenza marittima, borghese, capitalistica e industriale, ha condotto infine all'esaurimento dello *ius publicum Europaeum*. Diventa pertanto necessario opporsi ad una simile evoluzione cosmopolitica o universalistica dell'ordine politico, che al giurista tedesco appare come caos a cui occorre contrapporre un freno, ribadendo spazi solidi e stabili di sovranità statale. Ed è qui che il magistero di Schmitt si inserisce come alimento del nichilismo tedesco, il quale «non è un nichilismo assoluto, un desiderio di distruggere tutto, compreso se stesso, ma un desiderio di distruggere qualcosa di *specifico*: la civiltà *moderna*»⁵⁹. Anche per il nichilismo tedesco, come per Schmitt, la motivazione profonda che ne sta alla base non è nichilistica (nello specifico, «è una protesta *morale*»⁶⁰), ma l'esito finale rimane di tal fatta, sfocia nell'annientamento di senso, oltreché di persone e cose. Secondo Strauss, al fondo, il nichilismo tedesco è una radicalizzazione del militarismo tedesco e questa radicalizzazione si deve al prevalere nell'ultima generazione, quella dei giovani entrati e usciti dalla Grande guerra, del «giudizio *romantico*», inteso come «un giudizio basato sull'opinione secondo cui un ordine di cose umane assolutamente superiore sia esistito in una qualche epoca del passato conosciuto»⁶¹.

Qualcosa del genere giace al fondo del ragionamento schmittiano. Tale passato è talmente remoto da risultare vago e confuso, indistinto. Il problema è capire in che termini Schmitt pensi la verità, il fondamento, l'essere. Su questo punto egli pare oscillare tra la convinzione dell'assenza del fondamento e un sentimento di nostalgia, simile alla *Sehnsucht*, non a caso definita da Ladislao Mittner come «la più caratteristica parola del Romanticismo tedesco»⁶². È il desiderio struggente, l'aspirazione tormentata al più e all'oltre, a qualcosa che sempre sfugge, come l'infinito. Ne consegue che il tentativo «katechontico» di Schmitt era con ogni probabilità destinato a fallire, dal momento che i presupposti della sua ontologia e della sua antropologia soffrivano di quella stessa malattia che egli intendeva curare⁶³.

Schmitt è assai distante, probabilmente agli antipodi, rispetto alla tradizione filosofica di apertura alla trascendenza che risale a Platone⁶⁴. E non possiamo del tutto negare fondamento storico e filosofico al fulminante

aforisma di Nicolás Gómez Dávila, secondo cui «il mondo moderno è una sollevazione contro Platone»⁶⁵. Cosicché, come nella parabola evangelica, potremmo dire che Schmitt vide la pagliuzza nell'occhio del liberalismo, non avvedendosi della trave nel proprio.

Postilla

Più di recente mi sono imbattuto, leggendo un'intervista rilasciata esattamente nell'anno Duemila ad Antonio Gnoli e Franco Volpi, nelle valutazioni espresse da Hans-Georg Gadamer (1900-2002) a proposito di Carl Schmitt. Gadamer fu allievo di Heidegger, maestro rispetto al quale prese ben presto le distanze, percorrendo una propria strada, autonoma sia filosoficamente sia politicamente. Sin da giovane, egli ebbe modo di incontrare più volte e di confrontarsi direttamente con Schmitt. Questo un primo ricordo, risalente al periodo bellico:

[...] non ebbi con lui un rapporto facile. E a me, come protestante, il mondo dei suoi pensieri appare in qualche modo lontano, estraneo. [...] Forse è vero che oltre che giurista egli fu anche un teologo politico. [...] Ma il contatto personale con lui per me fu difficile. Più volte mi ha irritato con il suo atteggiamento di superiorità. Ricordo che quando ero a Lipsia, durante la guerra, veniva spesso nella nostra città dove c'erano numerosi suoi allievi. Formalmente il suo comportamento era molto gentile, ma l'ovvietà con cui ci trattava tutti come se fossimo un branco di ingenui era irritante, quasi offensiva⁶⁶.

Gadamer, incalzato dagli intervistatori, che sottolineano la distanza siderale tra la sua ermeneutica filosofica e il decisionismo schmittiano, prosegue così nella valutazione del giurista di Plettenberg:

Certo, era un grande, grandissimo giurista, infinitamente superiore a tutti i giuristi della sua epoca. E per questo si divertiva a disputare in modo sofisticato, a giocare con i suoi interlocutori come il gatto col topo. Si divertiva a recitare una parte, a inscenare dispute. [...] credo che anche il suo decisionismo, di cui tanto si è discusso, fosse soltanto una maschera dietro la quale si nascondeva. È un gioco ironico con cui si è fatto beffe dei politologi contemporanei. Riteneva tutti gli intellettuali, filosofi compresi, degli ingenui giocherelloni che scambiano le loro diatribe per la reale dialettica del mondo, per la storia universale, il cui senso gli stava invece profondamente a cuore. Forse era troppo intelligente per noi.

Sono convinto che se non si tiene conto di questo non si può entrare nell'anima del suo pensiero. Che era un concentrato di religiosità e di acume concettuale, al fondo della quale stava l'inaudita convinzione di essere l'autentico interprete dell'ordine cattolico della storia universale⁶⁷.

E infine, parlando di Walter Benjamin, aggiunge: «Era uno del calibro di Schmitt o di Heidegger. Ma Carl Schmitt aveva qualcosa di *luciferino* che né Heidegger né Benjamin avevano»⁶⁸. Giudizio, quest'ultimo, che apre un universo di interpretazioni sul pensiero schmittiano. Ma non c'è solo il parere di Gadamer.

Da un'intervista sempre curata da Gnoli e Volpi si può estrarre il giudizio espresso su Schmitt da Armin Mohler (1920-2003), intellettuale appartenente alla generazione nata nella Germania del primo dopoguerra, segretario privato di Ernst Jünger dal 1949 al 1953 nonché autore del celebre studio *La rivoluzione conservatrice*, pionieristico sul tema e pubblicato nel 1950⁶⁹. Ecco cosa apprendiamo dalla sua testimonianza:

Jünger fu per me una specie di idolo. Carl Schmitt il mio grande maestro. Ho abitato per quattro anni a casa di Jünger, eppure egli ha sempre mantenuto le distanze. Il suo riserbo, devo dire, mi ha sempre messo a mio agio. Schmitt era l'opposto: se gli eri amico, ti avrebbe abbracciato. Con i nemici, invece, sapeva essere terribile. Vedete: Jünger non era capace di cattiveria, Schmitt credo di sì⁷⁰.

E inoltre, dopo aver precisato che Schmitt fu per lui un maestro, qualcuno che recava in sé, in quel che diceva, «il segno di una intelligenza superiore»⁷¹, Mohler aggiunge:

Durante la denazificazione della Germania [Schmitt, *ndr*] divenne un capro espiatorio, mentre Jünger se la cavò brillantemente. [...] il fatto era che si sentiva l'unica vittima, il grande incompreso. [...] Pensava e viveva secondo le categorie di amico e nemico. [...] Schmitt era un uomo appassionato, Jünger distaccato⁷².

Come segnalano i due intervistatori, Schmitt fu oggetto di una nuova attenzione, che lo sottrasse in buona parte dal cono d'ombra nel quale era finito. Mohler ne conviene e sottolinea quanto segue:

Certo, quando nel 1968 le giovani generazioni scoprirono il suo pensiero, ne fu profondamente contento. Fino ad allora c'erano stati gli schmittiani di destra – divisi a loro volta in due gruppi, i cattolici e i nazionalisti – e gli

schmittiani liberali. Nel '68 nacquero gli schmittiani di sinistra. Schmitt si schierò subito con i nuovi adepti e prese le distanze dal vecchio conservatorismo nazionalistico. Dichiarò che lo spazio per i conservatori in Germania era ormai esaurito. Prese le distanze anche da me. La cosa fece scalpore e in Germania se ne occuparono ampiamente i giornali⁷³.

Ricordi e giudizi, questi di Mohler, che, al pari di quelli forniti da Gadamer, vanno certamente tarati e confrontati con ulteriori testimonianze, ma non possiamo nemmeno negare che offrano elementi di natura psicologica alquanto significativi e persino utili anche ai fini di un'interpretazione di tipo filosofico dell'opera schmittiana, così come sviluppatasi nel secondo dopoguerra tra le effettive intenzioni del suo autore e le altrui interpretazioni, più o meno congruenti.

¹ C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, tr. it. di S. Binotti e P. Becchi, pref. di P. Becchi, Morcelliana, Milano 2008, p. 53.

² L'edizione Adelphi è a cura di Giovanni Ranelletti, con un saggio di Franco Volpi. All'interno compare anche un sottotitolo al testo schmittiano: *Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*. D'ora in poi, salvo diversa indicazione, si citerà da questa edizione.

³ P. BECCHI, *Prefazione* a C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., p. 10.

⁴ C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., p. 17.

⁵ *Ivi*, pp. 20-21.

⁶ K. MARX, *La questione ebraica* (1844), trad. it. di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 1996⁶, p. 43 (corsivo nel testo). Peraltro, poco più avanti, Marx prosegue il proprio ragionamento nei seguenti termini: «La chimerica nazionalità dell'ebreo è la nazionalità del commerciante, soprattutto del finanziere. La legge senza patria dell'ebreo è soltanto la caricatura religiosa della moralità senza patria e del diritto in generale, dei riti soltanto *formali*, dei quali si circonda il mondo dell'egoismo» (*ivi*, p. 44; corsivi nel testo).

⁷ Cit. C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., p. 22.

⁸ *Ivi*, p. 21.

⁹ Cfr. N. HARTMANN, *Ontologia dei valori*, trad. it. di N. Moro, a cura di G. D'Anna, Morcelliana, Brescia 2020².

¹⁰ F. VOLPI, *Anatomia dei valori*, in C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., p. 94.

¹¹ *Ivi*, p. 107.

¹² Peraltro, in altro scritto, lo stesso Volpi ha riconosciuto che «Carl Schmitt impersonava e fondeva in sé questi due tipi di sapere tra loro incompatibili. Era un uomo di scienza, abituato al rigore della definizione e dell'argomentazione, ma al tempo stesso uno sciamano della parola e un mistagogo» (F. VOLPI, *Il potere degli elementi*, in C. SCHMITT, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, trad. it. di G. Gurisatti, con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 137. Questo saggio schmittiano fu originariamente scritto e pubblicato nel 1942).

¹³ C. SCHMITT, *I caratteri essenziali dello Stato nazional-socialista*, in ID., *L'unità del mondo e altri saggi*, intr. e nota bibliografica di A. Campi, Antonio Pellicani, Roma 1994, p. 175. Il testo, originariamente pubblicato in italiano, nasce come relazione tenuta nel 1936 ad un convegno sugli «Stati Europei a partito politico unico»,

organizzato da Oreste Ranelletti presso il Circolo Giuridico di Milano (cfr. AA.VV., *Gli Stati europei a partito politico unico*, pref. di O. Ranelletti, a cura del Circolo giuridico di Milano, Panorama Casa Editrice Italiana, Milano 1936, pp. 37-52). Schmitt scriveva il 26 aprile del 1936 a Delio Cantimori: «La mia conferenza a Milano si è svolta bene. Tuttavia la traduzione è costata molta fatica. La conferenza uscirà nella rivista del professor Ranelletti» [in appendice a N. D'ELIA, *Delio Cantimori e la cultura politica tedesca (1927-1940)*, Istituto Storico Germanico di Roma & Viella, Roma 2007, p. 137].

¹⁴ Si vedano, per un primo accostamento al tema, almeno i seguenti titoli: G. SCHWAB, *Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione* (1970), trad. it. di N. Porro, intr. di F. Ferrarotti, Laterza, Roma-Bari 1986; V. DI PORTO, *Il «banchetto del Levitano»: l'antisemitismo in Carl Schmitt*, in «La Rassegna mensile di Israel», terza serie, vol. 55, n. 1 (gennaio-aprile 1989), pp. 27-41; A. SCALONE, *Carl Schmitt e il nazismo. Sviluppi recenti della ricezione schmittiana in Francia*, saggio pubblicato sul sito della Società Italiana di Filosofia Politica (Sifp), recante la data del 2 maggio 2006 (<https://sifp.it/wp-content/uploads/2021/10/Carl-Schmitt-e-il-nazismo.pdf>).

¹⁵ F. VOLPI, *Il potere degli elementi*, cit., p. 139.

¹⁶ C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., pp. 63-64.

¹⁷ Cfr. C. GALLI, *Schmitt e Machiavelli*, in ID., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 83-106. Queste le conclusioni a cui Galli perviene: «In realtà, gli apparati categoriali e le destinazioni politiche del loro pensiero si mostrano tanto più distanti quanto più si sfiorano. [...] Anche se entrambi non sono ascrivibili al pensiero razionalistico di una politica coincidente con il contratto e con la norma, Machiavelli e Schmitt stanno su fronti distinti e al limite contrapposti» (*ivi*, p. 106).

¹⁸ *Ivi*, p. 25.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, pp. 48-49. Cfr. M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»* (1936-40), in ID., *Sentieri interrotti*, trad. it. e pref. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246.

²¹ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998³.

²² C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., p. 46.

²³ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., pp. 82-83. Heidegger aggiunge anche: «Pensare contro i valori non vuol dire perciò sbandierare

l'assenza di valori e la nientità dell'ente, ma portare la radura della verità dell'essere davanti al pensiero, contro la soggettivazione dell'ente ridotto a mero oggetto» (*ivi*, p. 83). Ciò precisato, resta comunque difficoltosa una immediata e operativa traduzione pratica di questo tentativo di evitare la riduzione dell'ente a oggetto, specialmente sotto il profilo politico e costituzionale. A meno di non recuperare a pieno la tradizione giusnaturalistica, ma è operazione intellettuale che non parrebbe rientrare nelle intenzioni di Heidegger.

²⁴ F. NIETZSCHE, *Il nichilismo europeo. Frammenti di Lenzerheide*, trad. it. di S. Giametta, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2006, p. 16.

²⁵ L. STRAUSS, *Il nichilismo tedesco* (1941), trad. it. di P. Tamassia, in *Nichilismo e politica* (con testi di J.-L. Nancy, L. Strauss, J. Taubes), a cura di R. Esposito, C. Galli e V. Vitiello, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 118 (corsivo nel testo) e 133. Questo testo di Strauss, pubblicato solo postumo, è costituito da una conferenza pronunciata il 26 febbraio del 1941 nel quadro di un seminario della Graduate Faculty of Political and Social Science della New School for Social Research di New York, dove lo stesso Strauss insegnò a partire dal 1938.

²⁶ Cfr. N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2004; N. IRTI, E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

²⁷ P. BECCHI, *Prefazione* all'edizione Morcelliana, cit., p. 10.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ G. ACCAME, *Presentazione* a C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, Antonio Pellicani, Roma 1996³ (I ed. 1987), p. 8. La traduzione italiana del testo adottata da questa edizione è quella curata da Susanne Forsthoff Falconi e da Franco Falconi, edita in occasione dell'80° compleanno di Schmitt in «Rassegna di diritto pubblico», XXI (nuova serie), 1, 1970, pp. 1-28.

³⁰ *Ivi*, p. 14.

³¹ Cfr. F. MERCADANTE, *La democrazia dell'identità nella dottrina di Carl Schmitt*, in ID., *La democrazia plebiscitaria*, Giuffrè, Milano 1974, pp. 65-66.

³² G. ACCAME, *Presentazione*, cit., p. 15.

³³ Cfr. C. SCHMITT, *Il concetto di «politico». Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in ID., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, trad. it. di P. Schiera, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 89 e ss.

³⁴ C. GALLI, *Perché ancora destra e sinistra*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 52.

³⁵ Cfr. J. HERF, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich* (1984), trad. it. di M. Cupellaro, intr. di G.E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1988.

³⁶ «Al concetto cattolico-romano di natura è del tutto estranea questa separazione fra un mondo razionalisticamente tecnicizzato dal lavoro umano e una natura romanticamente inviolata» (C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, trad. it. e cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2010, pp. 20-21; ma si veda l'intero saggio originariamente pubblicato nel 1923, in uno dei momenti più critici del primo dopoguerra tedesco). La Chiesa cattolica è dunque valutata come un fattore istituzionale e culturale di saldatura e riequilibrio rispetto a un dualismo lacerante che s'instaura tra tecnica e natura. Una divaricazione e contrapposizione che contraddistinguono una modernità giunta a maturazione proprio tra Sette e Ottocento, cioè tra rivoluzione industriale e rivoluzione francese, tra illuminismo e romanticismo.

³⁷ Luciano Pellicani ha segnalato come «alla *Weltanschauung* marxista, centrata sulla guerra mortale fra le classi, Hitler contrapponeva una *Weltanschauung* centrata sulla guerra mortale fra le razze. Ma la posta in palio restava la stessa: il destino dell'umanità»; evidenziando anche che, «in effetti, con il movimento nazionalsocialista era nata una nuova religione "ibridica" della Specie, animata, in modo tipico, dal progetto di rifondare lo statuto ontologico del mondo estirpando spietatamente le radici del Male e distruggendo sino all'ultima pietra l'ordine esistente. Una religione antitetica a quella bolscevica e tuttavia animata dalla stessa furia pantoclastica» (L. PELLICANI, *Il nazismo come movimento gnostico di massa*, in ID., *Lenin e Hitler. I due volti del totalitarismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 89 e 93).

³⁸ C. GALLI, *Introduzione* a E. JÜNGER, C. SCHMITT, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, trad. it. di G. Panzieri, il Mulino, Bologna 1987, p. 10.

³⁹ C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., p. 19.

⁴⁰ Cfr. F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1999², pp. 89-90. Come mi ha suggerito Francesco Maiolo in una conversazione epistolare a commento della bozza di questo mio scritto, più che di gnosticismo bisognerebbe forse parlare del ruolo esercitato da un certo agostinismo politico in qualche misura «esasperato» nel pen-

siero schmittiano e, più precisamente, di «un'influenza agostiniana venata di (inconsapevole) luteranesimo», con una radicalizzazione della separazione tra città terrena e città celeste, da cui consegue che nella prima si assiste ad un libero e irrefrenabile dispiegarsi della «pura forza».

⁴¹ Per un inquadramento teorico e storico sulla figura paolina del *katechon*, anche oltre la riflessione di Schmitt, cfr. M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013; F. MONATERI, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, Bollati Boringhieri, Torino 2023.

⁴² P. BARROTTA, *Libertà, tradizione e conservatorismo*, in *Libertà e laicità*, a cura di M. Pera, Cantagalli, Siena 2006, p. 60.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ F. VOLPI, *Itinerarium mentis in nihilum*, in E. JÜNGER, M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1998⁵, p. 39.

⁴⁷ Citato in F. VOLPI, *Il nichilismo*, cit., p. 4.

⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1971⁴, fr. 11 (119), p. 266.

⁴⁹ «Il deserto cresce: guai a colui che cela deserti dentro di sé!» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, versione e appendici di M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 1995¹⁸, pp. 356 e 361).

⁵⁰ Esaminando proprio *La tirannia dei valori*, Francesco Maiolo ha rilevato come «il fatto che nel suo discorso il giurista abbia offerto il centro della scena ad Heidegger e Weber non inficia l'ipotesi che l'influsso nietzschiano sia stato più consistente di quel che appare»; anzi, si può affermare che è proprio «all'insegna dell'influsso di Nietzsche che si è formato l'invito schmittiano ad abbandonare l'ideale della libertà come valore supremo per far posto alla libertà dai valori come ideale supremo di libertà» (F. MAIOLO, *Tirannia, tramonto ed eclissi dei valori tradizionali: un confronto tra Carl Schmitt, Ugo Spirito e Augusto Del Noce*, in «Studium Personae», X, 1-2/2019, pp. 110 e 171).

⁵¹ Strauss citava anche Spengler, Moeller van den Bruck, Jünger e Heidegger (*op. cit.*, p. 119).

⁵² C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, cit., p. 46.

⁵³ *Ivi*, pp. 52-53.

⁵⁴ «La realtà del potere passa sopra la realtà dell'uomo. Io non dico che il potere dell'uomo

su un altro è buono. Non dico neanche che è cattivo. Dico però che è neutro. E mi vergognerei come essere pensante di dire che è positivo, se sono io ad averlo e negativo se a possederlo è il mio nemico. Mi limito ad affermare soltanto che il potere è per tutti, anche per il potente, una realtà a sé stante e lo trascina nella propria dialettica. Il potere è più forte di ogni volontà di potere, più forte di ogni bontà umana e fortunatamente anche di ogni malvagità umana» (C. SCHMITT, *Dialogo sul potere*, trad. it. di J. Scanu, il Melangolo, Genova 1990, p. 48; corsivo nel testo, che fu pensato e redatto nel 1954 per essere recitato e trasmesso come dialogo radiofonico. Il *Dialogo* riscosse un inaspettato successo di pubblico, tanto da essere ritrasmesso nel giro di pochi mesi).

⁵⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale* (1887), trad. it. di V. Perretta, ed. a cura di F. Masini, intr. di S. Moravia, Newton Compton, Roma 1992. A proposito delle due morali, dei signori e degli schiavi, dei potenti e dei deboli, degli esuberanti e dei risentiti: «[...] chiediamoci chi è realmente “malvagio” nel senso della morale del *ressentiment*. A rigor di termini: proprio il “buono” dell'altra morale, proprio l'aristocratico, il potente, il dominatore, solo che esso appare ridipinto, reinterpretato, rivisto dall'occhio avvelenato del *ressentiment*. [...] Alla base di tutte queste razze aristocratiche non si può non riconoscere l'animale da preda, la trionfante *bestia bionda* che vaga alla ricerca della preda e della vittoria» (*ivi*, pp. 60-61. Corsivi nel testo).

⁵⁶ Cfr. C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, trad. it. di C. Mainoldi, con un saggio di F. Mercadante, Adelphi, Milano 1993², pp. 73-74.

⁵⁷ *Ivi*, p. 73. Per una ricognizione più ampia sul tema, cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «ius publicum europaeum»* (1950), trad. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.

⁵⁸ «Credo che Nietzsche abbia sostanzialmente ragione quando afferma che la tradizione tedesca è molto critica nei confronti degli ideali della civiltà moderna, e che questi ideali sono di origine inglese» (L. STRAUSS, *Il nichilismo tedesco*, cit., p. 133. Corsivi nel testo).

⁵⁹ *Ivi*, p. 112. Corsivi nel testo.

⁶⁰ *Ivi*, p. 113. Corsivo nel testo.

⁶¹ *Ivi*, p. 130. Corsivo nel testo.

⁶² L. MITTNER, *Ambivalenze romantiche. Studi sul romanticismo tedesco*, D'Anna, Messina-Fi-

renze 1954, p. 275. Un altro germanista, Sergio Lupi, ha parlato di un «desiderio di avere l'impossibile, di conoscere il non conoscibile, di sentire il soprasensibile» (S. LUPI, *Il romanticismo tedesco*, Sansoni, Firenze 1933, p. 52). Di qui risulta facile scivolare nel sentimento della noia, ossia del vuoto o della nullità delle cose e delle esperienze umane.

⁶³ Maiolo, dal canto suo, pone la questione nei seguenti termini: «[...] accettando la critica del realismo morale, il giurista finisce per mettere in discussione un'impostazione [la filosofia dei valori, ndr.] nei confronti della quale, da cattolico, avrebbe dovuto nutrire qualche simpatia» (F. MAIOLO, *Tirannia, tramonto ed eclissi dei valori tradizionali*, cit., p. 114).

⁶⁴ «In senso normativo, la decisione è nata da un nulla. La forza giuridica della decisione è qualcosa di diverso dal risultato del suo fondamento. Essa non si spiega con l'aiuto di una norma, ma viceversa è solo grazie ad un punto di riferimento che si stabilisce che cosa sia una norma e che cosa sia la correttezza normativa» (C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 56). A tal proposito Carlo Galli sostiene che «Schmitt non è un nichilista, se con questo termine si intende l'accondiscendere, compia-

ciuto o inconsapevole, alle dinamiche del Moderno; ma col nichilismo della modernità, con l'assenza del fondamento, non può non confrontarsi; in lui, anzi, prima di *Sein und Zeit*, c'è il riconoscimento che l'unica concretezza possibile nell'età moderna è data dalla consapevolezza del nichilismo e dall'opporci così al suo nascondimento formalistico, cioè alla determinazione meramente formale, astratta e pacificata, dell'ordine politico» (C. GALLI, *Le teologie politiche di Schmitt*, in ID., *Lo sguardo di Giano*, cit., p. 54). Qui sostengo invece l'ipotesi che si tratti proprio di un nichilista inconsapevole.

⁶⁵ N. GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, trad. di L. Sessa, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 155.

⁶⁶ A. GNOLI, F. VOLPI, *I filosofi e la vita*, Bompiani, Milano 2010, p. 34.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 35-36.

⁶⁸ *Ivi*, p. 37 (il corsivo è mio).

⁶⁹ Trad. it. di L. Arcella, *Akropolis - La Rocca di Erec*, Napoli-Firenze 1990.

⁷⁰ A. GNOLI, F. VOLPI, *I filosofi e la vita*, cit., pp. 48-49.

⁷¹ *Ivi*, p. 49.

⁷² *Ivi*, p. 52.

⁷³ *Ivi*, pp. 52-53.