

L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche

FORME DI VITA

2005

4/2005

FORME DI VITA

L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche

L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche

ACCARINO, BOLK, BONITO OLIVA, CIMATTI,
DE CAROLIS, DEL LUGHESE, DI MARCO,
GALLESE, GAMBARARA, MARTINA, MAZZEO,
MORFINO, PELLONI, PIAZZA, PLESSNER,
RECALCATI, SAUSSURE, STIMILLI, VIRNO, WOLF

Nel pensiero politico moderno, l'appello alla natura umana è stato in genere prerogativa di autori catalogati, più o meno frettolosamente, come "conservatori" o "reazionari". La spiegazione è semplice. È impossibile costruire ipotesi sulle invarianti biologiche della nostra specie, senza scontrarsi con la pericolosità dell'uomo, col "cosiddetto male", con l'eccesso pulsionale e la carenza di inibizioni e limiti istintuali di cui il cannibalismo primitivo è l'illustrazione canonica. Evocare la "natura umana" vuol dire quindi, innanzitutto, esigere che le istituzioni politiche, e in primo luogo lo Stato, si accollino l'onere prioritario di inibire le pulsioni in eccesso, reprimere la pericolosa devianza della specie e imporre l'ordine e la norma per tenere a freno il caos.

È tardi, dopo il secolo dei genocidi, per opporre a questa visione un'illusoria bontà o socievolezza naturale dell'uomo. Ma è anche tardi, nell'epoca del declino inarrestabile della statualità, per compitarne passivamente la lezione. La sezione monografica di questo fascicolo tenta, invece, di valutare se il quadro antropologico tracciato un tempo per legittimare la sovranità statale non possa essere approfondito e riscritto in una logica diametralmente opposta, per aprire la strada a forme di istituzione politica di tipo post-statuale; se la pericolosità naturale della moltitudine – vera: non illusoria né ideologica – non abbia trovato, in fondo, proprio nello Stato il suo segreto catalizzatore, e se non siano tutt'altre le modalità realmente in grado di tradurre questa potenza negativa in una capacità potenziale di dare forma alla vita.

EURO 15,00

9 788888 738833



ISBN 88-897-38-83-5

editoriale

M. DE CAROLIS Ontologia dell'attualità. L'animale rituale e il Superdome di New Orleans ... 3

natura umana e istituzioni politiche

P. VIRNO Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato 9
 B. ACCARINO Premessa a Plessner 37
 H. PLESSNER L'uomo, un essere esposto 43
 F. DEL LUCCHESI - V. MORFINO Parole mostruose. Natura umana e politica in Spinoza..... 50
 G. DI MARCO «Il pubblico potere perderà il suo carattere politico» 65
 F. PIAZZA La città retorica 98
 M. RECALCATI Lo stile politico della paranoia. Note psicoanalitiche sull'invidia della vita 113
 A. PELLONI Psicologia dell'*homo oeconomicus* 130
 V. GALLESE Le basi cerebrali dell'intersoggettività. Intervista di F. Cimatti..... 135
 C.T. WOLFE Il cervello sociale 141
 M. MAZZEO L'animale pericoloso: rito *versus* spettacolo..... 155

alla lettera

F. DE SAUSSURE La lingua è l'opera dell'intelligenza collettiva. Due lezioni 165
 D. GAMBARARA Mente pubblica e tempo storico. Per una lettura del terzo corso..... 173
 L. BOLK Il problema dell'ominazione 182
 R. BONITO OLIVA Ritardo e ominazione 189
 M. MAZZEO Del limite uno e bino: la proposizione 5.6 del *Tractatus* 199

causetta degli attrezzi

V. MARTINA Metafora e matematica 213
 E. STIMILLI Tecnologia e capitale umano 216

1ª edizione novembre 2005
 © DeriveApprodi srl
 Tutti i diritti riservati

DeriveApprodi srl
 Piazza Regina Margherita 27
 00198 Roma
 Tel. 06 85358977 - Fax 06 8554602
 info@deriveapprodi.org
 www.deriveapprodi.org

Progetto grafico: Andrea Wöhr

Abbonamento annuale
 E. 24,00 (incluse spese di spedizione postali)
 Inviare su c.c. postale n. 46036000
 intestato a DeriveApprodi srl,
 piazza Regina Margherita 27, 00198 Roma
 (specificando la causale del versamento)

Finito di stampare nel mese di novembre 2005
 presso la tipografia Arti Grafiche La Moderna
 Via Tor di Cervara 171, Roma
 per conto di DeriveApprodi srl

Illustrazioni
 Immagine di copertina, p. 7, p. 163,
 p. 211 di Sergio Bianchi

resto saranno scorie, feccia e schiuma dell'umanità. Un'idra minacciosa dalle mille teste, che la spada sovrana si impegnerà a mozzare con ferocia⁴⁶. La moltitudine è il mostro politico per eccellenza⁴⁷. Un mostro di cui Spinoza oserà predicare l'*absoluta potentia*, senza mascherare o ridurre la portata delle sue ambivalenze, dei suoi paradossi, della sua servitù volontaria. Un mostro politico perché fondamento immanente di qualsiasi potere sovrano e, soprattutto, perché capace di comunicare attraverso una lingua la cui complessità costituisce un fondo oscuro e opaco, che nessun potere può rendere trasparente o piegare alla propria volontà, benché non sia di per sé affermazione di libertà. La lingua del conflitto – come insegnava Machiavelli – o meglio la lingua stessa *in quanto* conflitto.

La moltitudine che custodisce la sua lingua ne fa uno strumento di resistenza alla costruzione trascendente dei significati e della verità. Prolungando nuovamente il pensiero di Spinoza, si potrebbe dire che esiste un *conatus* della lingua, uno sforzo per conservare il proprio essere che nessun potere può manipolare (benché naturalmente possa agire come forza tra altre forze, abbandonando i privilegi della trascendenza e correndo il rischio dell'immanenza, cioè della distruzione). Uno sforzo attuale – un rapporto di movimento e di quiete, non una generica facoltà – che si esprime in atto, entro e attraverso il corpo collettivo, comunicativo e cognitivo della moltitudine. L'incorruttibilità della lingua, quindi, non è una virtù originaria, inserita nel codice genetico dell'individuo singolare (nella sua natura umana) o di quello molteplice (nella sua natura politica). È invece esposta alle intemperie dell'azione umana, al crocevia tra naturale e culturale, tra biologico e politico. Evento aleatorio sebbene necessario, costituzione attuale (e non premessa) della natura umana e del suo ambiente conflittuale. Dal sottofondo silenzioso di una generica e potenziale facoltà di linguaggio – spinozianamente un *ens rationis* – possiamo sentire il rumore del verbo mentre «si fa carne». Non più *reliqua desiderantur* quindi, di quell'incompiuta teoria della moltitudine, ma forse proprio e solo oggi *reliqua desideramus*.

46 Per un'analisi del significato della metafora dell'idra in epoca moderna cfr. l'ottimo P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra. The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, London 2000, trad. it. *I ribelli dell'Atlantico. Storia perduta di un'utopia libertaria*, Feltrinelli, Milano 2005.

47 Cfr. A. Negri, *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in U. Fadini, A. Negri, T.C. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo, al laboratorio, alla politica*, manifestolibri, Roma 2001.

«Il pubblico potere perderà il suo carattere politico»

GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO

I. L'unità di uomo e natura nella produzione sociale dell'esistenza degli individui

In alcune pagine de *La Sacra Famiglia*, dedicate alla discussione che Bruno Bauer fa del materialismo francese moderno, Friedrich Engels e Karl Marx sottolineano che nella storia del materialismo un ruolo decisivo lo hanno avuto René Descartes e John Locke. Descartes aveva dato, nella parte fisica del suo pensiero, una forma auto-creatrice alla materia il cui atto vitale è il movimento meccanico. In questo modo il sistema di Descartes si presenta scisso e separato in una fisica e in una metafisica, e entro l'ambito della fisica la materia è l'unica sostanza e l'unico fondamento dell'essere e della conoscenza. Locke aveva risposto alla questione dell'origine dell'intelletto umano e, in tal modo, gettato le basi della filosofia del *bon sens*, del sano intelletto umano, mostrando indirettamente che non ci può essere una filosofia astratta e separata dai sensi e dall'intelletto il quale poggia su di essi. In questa formulazione sistematica la filosofia di Locke viene elaborata in chiave sensistica e materialistica in Francia, in primo luogo da Étienne Bonnot de Condillac, che, accanto alla confutazione della metafisica del secolo XVII, giunge a dire che «non solo l'anima, ma anche l'arte della percezione sensibile sono fatti dell'esperienza e dell'abitudine» (Engels, Marx 1967, p. 170). Se dunque esperienza e abitudine sono le condizioni di formazione innanzitutto dei sensi e delle percezioni sensibili e poi dell'anima e delle idee, quindi, se tutto il nostro patrimonio di conoscenze e di azioni, dai sensi fino all'attività mentale e pratica, politica ecc., sono condizionati dall'esperienza e dall'abitudine, allora «tutto lo sviluppo dell'uomo dipende [...] dall'educazione e dalle circostanze esterne» (*ibidem*), appunto perché le abitudini e l'esperienza possono essere modificate. Claude-Adrien Helvétius muove parimenti da Locke e mette immediatamente il materialismo teorico in relazione alla vita sociale. Infatti per lui il fondamento di

ogni morale è dato dalle qualità sensibili, dall'amore di sé e da un beninteso interesse personale. Inoltre egli afferma la bontà naturale dell'uomo, la connessione tra il progresso della ragione e quello dell'industria, e, sulla base di questa bontà naturale, il carattere progressivo della ragione umana, l'«onnipotenza dell'educazione» (ivi, p. 171), quindi la possibilità di plasmare una materia già di per sé buona e dunque capace di progresso morale e economico. Nel concepire l'uomo-macchina sulla base dell'animale-macchina cartesiano, Julien Offray de La Mettrie unifica l'elemento materialistico contenuto nella fisica di Descartes, con il materialismo inglese che fonda tutto sui sensi. Paul Heinrich D'Holbach parimenti unifica, nella parte del suo pensiero dedicato alla fisica, il materialismo francese con quello inglese, mentre la parte morale è modellata sulla filosofia di Helvétius.

Questo esempi e altri, servono a Engels e Marx per documentare come il materialismo francese discenda da una lato dalla fisica di Descartes e dall'altro lato dal materialismo inglese. Su questa base i francesi condussero la loro polemica contro la metafisica di Spinoza, Malebranche, Leibniz, e contro quella dello stesso Descartes, il cui sistema è effettivamente diviso in una parte metafisica e in una parte fisica materialistica. I tedeschi divennero consci di questa opposizione alla metafisica, condotta dal pensiero francese, solo quando essi stessi si opposero alla metafisica speculativa, e questa fu l'opera di Ludwig Feuerbach il quale, nella sua lotta contro Hegel, ha contrapposto la «filosofia sobria» (ivi, p. 164) alla «speculazione ubriaca» (ibidem). Così come nell'ambito teorico Feuerbach ha rappresentato la coincidenza del materialismo con l'umanismo, così nell'ambito pratico il materialismo francese e inglese ha rappresentato la coincidenza dell'umanismo col comunismo. Infatti per Engels e Marx, fermo restante che entrambi gli orientamenti, quello proveniente dalla fisica di Descartes e quello proveniente da Locke, si intrecciano nel loro sviluppo, l'esito della fisica cartesiana è lo sviluppo successivo delle scienze della natura, mentre l'orientamento che muove dalla rielaborazione francese di Locke va a finire «direttamente» (ivi, p. 172) nel socialismo e nel comunismo.

Dove sta la connessione tra questa linea del materialismo inglese e francese, da un lato, e il socialismo e comunismo, dall'altro?

Dicono Engels e Marx che questa connessione è evidente se si muove proprio dalle dottrine materialistiche della bontà naturale dell'uomo, dell'eguale capacità intellettuale data per natura, dall'esperienza, dall'abitudine, dall'educazione, dall'influsso delle circostanze esterne, dalla grande importanza data all'industria e al godimento. «Se l'uomo si forma ogni conoscenza, ogni percezione ecc., dal mondo sensibile e dall'esperienza nel mondo sensibile, ciò che importa allora è ordinare il mondo empirico in modo che l'uomo, in esso, faccia esperienza di ciò — e prenda abitudine a ciò — che è veramente umano, in modo che l'uomo faccia esperienza di sé come uomo. Se l'interesse bene inteso è il principio di ogni morale, ciò che importa è che l'interesse privato dell'uomo coincida con l'interesse umano. Se l'uomo è — nel significato materialistico — non libero, cioè se è libero non per forza negativa di evitare questo o quello, ma per il potere positivo di far valere la sua vera individualità, si deve necessariamente non punire il delitto nel singolo, ma distruggere gli antisociali luoghi di nascita del delitto, e dare a ciascuno lo spazio sociale per l'estrinsecazione essenziale della sua vita. Se l'uomo è plasmato dalle circostanze, è necessario plasma-

re umanamente le circostanze. Se l'uomo è sociale per natura, egli sviluppa la sua vera natura solo nella società, e il potere della sua natura deve avere la sua misura non nel potere dell'individuo singolo, ma nel potere della società» (ibidem). Notiamo in questo importante passo alcune connessioni molto strette. La prima, evidente, è tra umanismo e socialismo o comunismo. Questa connessione è fondata su un nesso tra natura umana e modificabilità delle circostanze che influiscono sull'uomo, quindi sulla centralità dell'abitudine e dell'educazione. La seconda è la non-contraddizione che emerge tra l'interesse individuale bene inteso e l'interesse della società. L'uomo è per natura uomo e la sua umanità piena si realizza nella società, quindi coincide con la sua naturale socialità. Di conseguenza l'interesse individuale, se inteso correttamente, coincide con l'interesse di tutta la società. Dove invece l'interesse individuale si mette contro quello della società, ecco che ci troviamo dianzi a una circostanza negativa che si può modificare attraverso l'abitudine e l'educazione. Ma allora, se le circostanze si possono modificare, ciò avviene solo nella società, e la società qui non è altro che la natura più propria degli individui, la cui estrinsecazione, proprio in quanto individui, è possibile solo socialmente. È perciò interessante per questo rapporto di coincidenza tra interesse individuale bene inteso e interesse della società l'osservazione sulla libertà umana. L'uomo è libero non perché può evitare questo o quello, ma perché può liberamente estrinsecare la propria individualità. Segue l'affermazione che, date queste premesse, non si deve punire il delitto del singolo, ma solo distruggere gli spazi antisociali e quindi antiumani che rendono possibile il delitto, e dare a ciascuno la possibilità di estrinsecare la propria vita, cioè lo spazio sociale entro cui questo può avvenire. Da tale affermazione risulta con chiarezza che non solo tra individuo, inteso proprio come individuo, e società non c'è nessuna contraddizione, ma che l'estrinsecazione davvero individuale e quindi veramente umana della propria vita è possibile solo in società, ossia l'individuo è individuo perché è sociale e non viceversa, ossia che la società è il punto di arrivo di individui isolati liberi solo di evitare questo o quello. Se l'individuo è libero non perché evita questo o quello, quindi in negativo, ma lo è in positivo, perché è capace di estrinsecare la sua individualità, allora egli è individuo perché sociale sulla premessa della sua naturale socialità, e questa socialità originaria prova la bontà dell'uomo. Di conseguenza, la modificabilità delle circostanze è da intendersi nel senso che l'uomo può fare esperienza di ciò che è veramente umano, esperienza di sé come uomo, ossia come individuo pienamente sviluppato, non solo grazie alla società come qualcosa di altro da lui, ma appunto in quanto uomo ossia in quanto naturalmente sociale. Centrale mi sembra il concetto di interesse del singolo «bene inteso» perché mette in luce due cose: la non-contraddizione tra singolarità e socialità, anzi che la individualità si sviluppa pienamente e come tale proprio in quanto socialità; e la modificabilità delle circostanze in questo senso, ossia modificabili nella misura in cui esse possono far frantendere proprio il senso più autentico, «bene inteso» di ciò che è individuale.

Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx coglie i limiti di tutto questo materialismo che connette umanismo e comunismo. Importante per comprendere questa critica, espressa nella *Terza tesi*, mi sembra partire dalla critica rivolta nella *Prima tesi* a tutto il materialismo, sia teorico che pratico, avutosi fino a oggi, compreso quindi il materialismo di Feuerbach. Infatti tale materialismo ha considerato «l'oggetto (*Gegenstand*), la realtà, la sensibilità

[...] solo sotto la forma dell'obbietto (*Objekt*) o dell'intuizione, ma non come attività sensibile umana, prassi; non soggettivamente» (Marx, Engels 1978, p. 3). Viceversa il lato soggettivo, dunque attivo, è stato sviluppato dall'idealismo tedesco, ma in termini astratti in opposizione al materialismo, cioè come attività del pensiero e non come attività sensibile. Per Feuerbach sicuramente gli oggetti, la realtà, stanno nei sensi e sono distinti dal pensiero. Ma non concependo egli la sensibilità come attività sensibile, ecco che l'attività umana non diventa per lui «attività oggettiva» (*ibidem*), quindi l'uomo non diventa un soggetto oggettivo. Infatti Feuerbach considera dell'uomo solo il pensiero teoretico e perciò non può giungere all'attività pratico-rivoluzionaria, alla prassi in cui, come dice la *Seconda tesi*, «l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà, il potere, il carattere immanente del suo pensiero» (*ibidem*). Se dunque è la prassi, ossia l'attività umana sensibile, a provare la realtà, la verità, il potere del pensiero, ecco che, dice la *Terza tesi*, «la dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa è costretta quindi a separare la società in due parti, delle quali l'una è separata dalla società» (*ivi*, p. 4). Come abbiamo visto, nel caratterizzare il materialismo francese, quello dove umanismo e comunismo coincidono, Engels e Marx, a proposito del rapporto tra uomo e circostanze, osservano che secondo questo materialismo, se l'uomo è plasmato dalle circostanze, allora bisogna modificare umanamente tali circostanze. Ma ecco il punto di cui questo materialismo non si avvede: le circostanze che plasmano l'uomo e che l'uomo deve a sua volta modificare umanamente attraverso l'educazione, sono state a loro volta plasmate dagli uomini e trasformate dalla sua prassi precedente, perché ogni sensibilità è attività sensibile e quindi prassi rivoluzionaria. Di conseguenza non c'è una società che deve essere educata e un educatore che si pone al di sopra della società e la educa, in base al criterio secondo cui l'uomo per natura è buono e gli individui per natura sono eguali e vi è un nesso tra ragione e progresso dell'industria, cosicché col progresso dell'industria automaticamente l'uomo migliora. Anche l'educatore è, piuttosto, frutto delle circostanze, le quali sono state appunto modificate dagli uomini, quindi anche l'educatore è a sua volta da modificare, da educare umanamente. Di conseguenza, non è concepibile una società separata in due parti, una che è da plasmare e un educatore al di sopra della società, ma vi è solo una società la quale è interamente prassi umana che si auto-trasforma, quindi vi è una coincidenza tra il variare delle circostanze e l'attività umana. Questa coincidenza, ovvero questa auto-trasformazione, «può essere concepita o compresa razionalmente solo come prassi rivoluzionaria» (*ibidem*). Dunque, la società non è scissa in due parti e l'educatore stesso deve essere educato, per cui la modificazione delle circostanze e l'educazione sono solo un'auto-modificazione pratica della società e non la sua educazione secondo un modello ideale, regolativo, di umanità. La società si auto-trasforma come prassi umana rivoluzionaria, mediante la quale vengono prodotti degli individui sociali di un determinato grado di sviluppo onnilaterale; la socialità di questi individui non è data in astratto come coincidenza naturale tra l'auto-estrazione dell'individuo e la società, ma piuttosto l'individuo sociale che si estrinseca nel pieno delle sue facoltà in modo onnilaterale è un prodotto della società storicamente realizzatosi. Non vi è nessuna natura originaria buona dell'uomo (e neanche cattiva) né ciò che l'uomo acquista è una natura già presente in lui in poten-

za e occultata dalle circostanze, ma l'uomo la natura la trasforma continuamente, e la sua socialità, e quindi anche la sua individualità, la produce, certamente in modo solo sociale, ma la produce, perché questa socialità è prassi trasformatrice, prassi rivoluzionaria. Entro questa prospettiva dell'auto-trasformazione intesa come prassi rivoluzionaria, in cui il variare delle circostanze è solo «attività umana sensibile», entro cui è possibile concepire la coincidenza tra il variare delle circostanze e l'auto-trasformazione dell'uomo, si comprende come il vecchio materialismo resti fermo agli individui singoli della società borghese, mentre invece solo a partire dall'auto-trasformazione e quindi dalla prassi sociale rivoluzionaria, è possibile un materialismo che abbia come punto di vista la società umana o l'umanità sociale» (*ivi*, p. 5), come osservano la *Nona* e la *Decima tesi*. In che modo è possibile e avviene secondo Engels e Marx, questa auto-trasformazione pratico-critica-rivoluzionaria?

Nel frammento *L'ideologia in generale e in particolare l'ideologia tedesca*, Feuerbach, A, del 1846, Engels e Marx abbozzano i presupposti da cui muovono per la loro concezione materialistica. Tali presupposti «sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti, quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono constatabili per via puramente empirica» (Marx, Engels, Weydemeyer 2004, p. 16). Si vede subito che, in accordo con ogni concezione materialistica, essi pongono l'oggetto come sensibile, distinto dal pensiero il quale è preceduto dalla realtà empirica e quindi dai sensi che la constata; ma al tempo stesso, a differenza che nel materialismo tradizionale, oggettiva è anche l'attività umana, quindi la sensibilità è anche attività. Innanzitutto gli individui vengono subito intesi come attività quindi come la loro stessa azione, e poiché si tratta di azione pratica e sensibile, essa avviene entro condizioni parimenti materiali, e queste sono sia le condizioni già esistenti che quelle prodotte dalla loro attività stessa. Quindi, il primo presupposto è evidentemente che esistano individui viventi, dunque la strutturazione fisica di tali individui e, in connessione stretta a tale organizzazione fisica, il loro rapporto con la natura. Anche le condizioni fisiche sono ovviamente modificate dall'azione stessa degli uomini nel corso della storia. Dicono Engels e Marx che certamente è possibile distinguere gli uomini dagli animali per la religione, come fa Feuerbach, o per la coscienza o per quanto altro si vuole; ma essi si cominciarono a distinguere dagli animali nel momento in cui «cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza» (*ivi*, p. 17). Dunque gli animali i mezzi di sussistenza non li «producono», mentre l'uomo li deve produrre e questo è dovuto all'organizzazione fisica di entrambi. Questa produzione dei mezzi di sussistenza è allo stesso tempo una produzione indiretta della propria vita materiale.

Dobbiamo allora addentrarci nel senso di questo termine «produrre». I mezzi di sussistenza gli uomini non li creano dal nulla ma li trovano e quindi li devono riprodurre. La produzione indiretta della loro vita materiale è perciò in primo luogo condizionata dalla natura di questi mezzi di sussistenza trovati e da riprodurre. Ora però in questo modo di produrre i mezzi di sussistenza non si tratta soltanto della mera riproduzione dell'esistenza fisica: «Esso è già un modo determinato dell'attività di questi individui, un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un modo di vita determinato. Come gli individui estrinsecano la loro vita, così essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione tanto con ciò che producono quanto col

modo *come* producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione» (*ibidem*). Dunque l'attività sensibile umana è produzione, e se è vero che la vita umana come vita sensibile è attività, ecco che nella produzione gli individui estrinsecano la propria vita. Allora, essi si differenziano nel senso che le differenti forme di vita umana sono differenti modi di produrre la propria esistenza: quindi le individualità, le singolarità, le differenze sono date da ciò che gli individui producono e da quello che essi producono, e tutto questo è storicamente determinato, quindi varia in maniera dinamica. Il principio di differenziazione e di individuazione è dunque dinamico perché è un produrre, quindi la differenza è differenza di modo di produrre e di oggetti prodotti – ecco perché la *Prima tesi su Feuerbach* parla di «attività oggettiva». Ma poiché la produzione vuole uno strumento di produzione e, come abbiamo visto, questi mezzi gli uomini non li creano dal nulla, ma li trovano e poi li riproducono, ecco che le condizioni materiali complessive della produzione condizionano l'essere stesso degli individui. Perciò, l'essere qui non è un'identità statica che si dice in più modi, ma coincide solo con l'esternazione, l'espressione e l'estrinsecazione in determinati modi di vita, ragion per cui gli individui sono quello che esternano, quello che esternano è ciò che producono e il modo in cui lo producono, condizionato materialmente sia da quel che trovano nella natura sia dalla retroazione della loro stessa attività. Qui «produzione» è intesa nel senso più ampio, quindi non coincide semplicemente con il lavoro nel senso della divisione del lavoro, divisione che, come vedremo, costituisce una parte della produzione umana in epoche storicamente determinate dello sviluppo degli individui che producono, e che è, come Engels e Marx riportano, in *San Max*, dalla rivista comunista tedesca «*Stimme des Volks*», «soltanto quella parte della produzione ripugnante e pericolosa, che religione e morale onorano del nome di lavoro» (Marx, Engels 1978, p. 209), del quale viene enfaticizzato il fatto che nobilita l'uomo o costa il sudore della fronte e simili. Invece la «produzione» copre uno spettro più ampio del «lavoro», giacché riguarda «anche le relazioni degli uomini sotto gli aspetti piacevoli e liberi» (*ivi*, p. 210), relazioni di cui la morale dominante, che restringe la produzione al lavoro, «parla con disprezzo benché siano anch'esse un produrre» (*ibidem*). Quindi in questa prospettiva anche la passività, il consumo ecc. sono «produzione», in quanto modo determinato di estrinsecare la vita dell'uomo che è attività sensibile.

Ora, il fatto che gli uomini si distinguano dagli animali per il fatto che producono i loro mezzi di sussistenza e così indirettamente della loro vita materiale, cosicché essi sono la loro stessa produzione, e quindi si differenzino tra loro per quello che essi producono e per come producono: questo fatto appare solamente «con l'aumento della popolazione». E presuppone a sua volta relazioni tra gli individui. La forma di relazioni a sua volta è condizionata dalla produzione» (Marx, Engels, Weydemeyer 2004, p. 17). Così il tema materialistico dell'uomo per natura sociale, che sviluppa la sua vera natura solo nella società, per cui l'interesse individuale bene inteso è quello che coincide con l'interesse della società, viene trasformato. La questione della natura umana è vista certamente sotto la forma della sensibilità, ma non nel senso semplicemente dell'oggetto e dell'intuizione, ma come attività sensibile, quindi, come dice l'*Ottava tesi*, «tutta la vita sociale è essenzialmente pratica» (Marx, Engels 1978, p. 5). È perciò vero che gli individui sono costitutivamente sociali, ma la questione non va vista nei termini di un uomo

buono per natura, ma praticamente, ossia dal punto di vista della loro attività sensibile. Essi sono sociali perché si distinsero dagli animali nel momento il cui cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, condizionati, nel modo di produrre, dalla natura di quei mezzi; ma «produrre» significa estrinsecare la loro vita e non semplicemente sopravvivere, ragion per cui la forma delle relazioni fra gli individui – giacché solo socialmente gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza – è condizionata dalla produzione e quindi dal tipo di produzione che essi di volta in volta fanno.

Dunque, il mondo sensibile che ci circonda non è, come afferma il frammento *Feuerbach e la storia*, del 1845-1846, «una cosa immediatamente data dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'industria e le relazioni e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni» (Marx, Engels, Weydemeyer 2004, p. 25). In questa visione la questione del rapporto dell'uomo con la natura può essere risolta facilmente, perché uomo e natura non sono due cose separate, anche se si può considerare la storia da due lati, come storia della natura e scienza degli uomini. Il rapporto tra uomo e natura è sempre stato un rapporto di unità nell'industria e la cosiddetta antitesi tra natura e storia, e la lotta dell'uomo con la natura, esistono solo fino a quando l'uomo non abbia sviluppato su una base adeguata le sue forze produttive. Infatti, come Marx osserva nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, «la storia dell'industria e l'esistenza oggettiva già formata dell'industria [sono] il libro aperto delle forze essenziali dell'uomo, la psicologia umana presente ai nostri occhi in modo sensibile» (Marx, Engels 1973, p. 120). Quindi la storia dell'industria è in stretta connessione con l'essere dell'uomo, e se fino a oggi questa connessione è stata intesa come una relazione esteriore di utilità, ciò dipende dal fatto che la storia dell'industria si è svolta entro l'estraniamento provocata dal rapporto di proprietà privata. Perciò, come manifestazione del vero essere dell'uomo, della sua essenza generica, si sono intese la religione o la storia come politica, ossia nella sua essenza astratta, come arte ecc., invece che come «industria». Quindi, nell'industria ordinaria, materiale, noi abbiamo dinanzi a noi oggettivate le forze essenziali dell'uomo sotto forma di oggetti sensibili, estranei, utili, sotto forma dell'estraniamento» (*ibidem*). Qui l'industria è intesa tanto come una parte speciale della produzione umana, quanto come la produzione umana nel suo complesso e nel suo movimento universale quale si svolge nell'estraniamento ossia come lavoro. Allora, abbiamo qui che l'industria considerata come movimento universale coincide con la stessa storia universale ed è la manifestazione dell'essere dell'uomo, che è industria ovvero lavoro nella misura in cui tale realizzazione dell'essere dell'uomo si è svolta dentro l'estraniamento. Ma in questo modo vediamo come ciò che caratterizza l'uomo rispetto agli animali sia appunto il fatto che essi producono i loro mezzi di sussistenza e questa produzione avviene in modo sociale e al tempo stesso storico, perché la natura dei mezzi di produzione, il modo della loro produzione e gli oggetti prodotti condizionano le manifestazioni della loro vita. L'industria è il modo con cui gli uomini producono dentro l'estraniamento dalla loro essenza generica, ma resta chiaro che la loro essenza generica è in connessione con la storia dell'industria o, in altri termini, la storia dell'industria è la manifestazione dell'essenza generica dell'uomo, con il

che è chiaro che l'essenza generica dell'uomo è storica. Storico non significa contrapposizione a naturale: certo, la natura preesiste all'uomo e l'uomo la trova già davanti a sé, ma se ne appropria e la trasforma, e finché ci sono gli uomini la storia della natura avviene nella stretta relazione con la storia degli uomini che in realtà sono parte della storia della natura. Poiché l'industria è la storia delle forze essenziali dell'uomo, del suo essere ente generico, entro l'estraniamento, quindi sotto forma di oggetti utili ma non essenziali (in realtà lo sono, solo che appaiono meramente utili perché questa essenzialità è estraniata), ecco che le scienze naturali sono rimaste estranee alla filosofia e la stessa storia le considera come momento di utilità in connessione ad alcune scoperte. Ma se l'industria è la manifestazione delle forze essenziali dell'uomo, del suo essere ente generico dentro l'estraniamento, ecco che proprio attraverso l'industria le scienze naturali si sono intromesse praticamente nella vita dell'uomo e preparano la sua emancipazione, anche se per farlo ne devono portare a compimento la disumanizzazione. Ma pur nella disumanizzazione l'industria e la scienza naturale che ne è divenuta la base, preparando l'emancipazione dell'uomo e quindi togliendo le condizioni per la lotta dell'uomo con la natura, confermano che non c'è scissione tra uomo e natura, per cui la stessa loro reciproca estraniamento è un momento della storia di questa unione: «L'industria è il rapporto storico reale della natura e quindi della scienza naturale con l'uomo; perciò, se essa viene intesa come la rivelazione esoterica delle forze essenziali dell'uomo, viene pure compresa l'essenza umana della natura o l'essenza naturale dell'uomo» (ivi, p. 121). Quindi le scienze naturali, essendo divenute la base dell'industria ossia della vita umana estraniata, diventano esse stesse la base della scienza umana, per cui non c'è differenza, dato il nesso tra industria moderna e scienze naturali, tra base della scienza e base della vita. Questa scissione tra scienze naturali e scienza umana è solo il risultato della forma estraniata in cui si presentano nell'industria le scienze naturali come base della vita umana reale. «La natura che diviene nella storia dell'uomo, nell'atto di nascita della società umana, è la natura reale dell'uomo, onde la natura, quale diviene attraverso l'industria, se pure in forma estraniata, è la vera natura antropologica» (ivi, p. 122). Quindi, la reale natura dell'uomo è la natura che diviene nella sua storia. Ma la storia dell'uomo è stata finora la storia dell'industria, cioè la sua attività alienata, dunque la sua natura si è manifestata nell'industria, vale a dire in una produzione alienata. Ma poiché nell'industria la natura e l'uomo sono la stessa cosa — e infatti le scienze della natura ne sono la base, perché nell'industria l'uomo si appropria della natura sia pure in forma alienata — ecco che la natura quale diviene nell'industria, sia pure dentro l'estraniamento, è l'autentica natura umana, e l'antropologia si risolve nella storia dell'industria. Perciò, tornando a Feuerbach e la storia, quando Feuerbach parla della scienza della natura come segreti che solo allo scienziato si rivelano, Engels e Marx osservano che la scienza della natura, anche la più pura, non sarebbe nulla senza, e ottiene il suo scopo e il suo materiale attraverso il commercio e l'industria, quindi attraverso l'attività pratica degli uomini. Certamente la priorità della natura rimane, infatti essa esiste ovviamente prima che esistessero gli uomini e i primi uomini prodotti da generazione spontanea. E inoltre questa natura originaria già Engels e Marx per i loro tempi osservano che non esiste più salvo in qualche isola corallina di nuova formazione. Credo vada ribadito anche che se gli uomini scomparissero non per questo scomparirebbe tutta la restante natura.

Il primo presupposto perché gli uomini possano fare la storia è che siano in grado di vivere nel senso di soddisfare i bisogni del mangiare, del bere, del vestire, dell'abitare ecc. La creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni costituisce «la prima azione storica» (Marx, Engels, Weydemeyer 2004, p. 27), in quanto essa è la produzione materiale della vita stessa, produzione che è la condizione fondamentale di ogni vita storica e che perciò viene compiuta ogni giorno dagli uomini fin dalle loro origini. A questa prima azione storica è connesso che il primo bisogno soddisfatto, il mezzo per soddisfarlo e l'azione di soddisfazione di tale bisogno producono subito nuovi bisogni. Contemporaneamente gli uomini cominciano a riprodursi, per cui, rifacendo ogni giorno la propria vita, rifanno altri uomini. Pertanto la produzione e la riproduzione degli uomini (genitivo soggettivo e oggettivo) avviene in società, e infatti il primo rapporto sociale è la famiglia. Successivamente, poiché, mediante la produzione di sempre nuovi mezzi di soddisfazione dei bisogni e il conseguente aumento dei bisogni stessi, si producono rapporti sociali sempre più ampi e complessi, la famiglia stessa viene subordinata a questi ultimi. In tal modo, la produzione della vita umana, propria e altrui, si presenta come un duplice rapporto, da un lato naturale e dall'altro sociale, ossia che avviene mediante la cooperazione di più individui quali che siano le condizioni di questa cooperazione.

Definita la natura dell'uomo come la sua stessa storia in forza del fatto che l'essere dell'uomo è la sua produzione e riproduzione simultaneamente, questa produzione, e quindi la storia stessa dell'uomo, avviene socialmente, vale a dire l'uomo produce cooperando con altri uomini. Ne deriva che un determinato modo di produzione è sempre unito a un determinato modo di cooperazione, il quale è esso stesso una forza produttiva. Gli uomini solo hanno una storia proprio in quanto producono e riproducono la loro vita socialmente, e questo modo di produrre trasforma il modo delle relazioni e della cooperazione, e in questo senso esso è storico, dà luogo a una storia. Ecco perché «la "storia dell'umanità" deve essere sempre studiata e trattata in relazione con la storia dell'industria e dello scambio» (ivi, p. 29).

Soltanto in connessione a questo fatto che l'uomo produce i mezzi di sussistenza propri e riproduce altri uomini attraverso la cooperazione di più individui, sorgono, a loro volta in stretta connessione, la coscienza e il linguaggio. Quest'ultimo è antico quanto la coscienza perché entrambi sorgono dal bisogno del rapporto con altri uomini, dato che proprio il rapporto con gli altri uomini è fin dall'inizio esso stesso una forza produttiva per riprodurre la propria esistenza. Sono quindi propri della natura del rapporto sociale, caratteristico degli uomini, la coscienza e il linguaggio, perché un rapporto intanto esiste in quanto esiste solo per me; per questo motivo l'animale non ha rapporti: «La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini» (ibidem). All'inizio questa coscienza connessa inscindibilmente al linguaggio si presenta come coscienza dell'immediato ambiente sensibile e di una limitata cerchia di rapporti con altre persone; è coscienza della natura avvertita come forza estranea e pericolosa da cui si dipende, quindi è «una coscienza puramente animale della natura» (ivi, p. 30), come viene espresso nella religione naturale; ed è coscienza della necessità di stabilire rapporti con altri uomini, dunque è sempre coscienza sociale, che è l'elemento che distingue l'uomo dall'animale pur in questa fase di coscienza ancora animale della natura.

Ma poiché la produzione di altri uomini provoca ed è condizionata dall'aumento della popolazione, e la produzione della propria vita è fatta in modo tale che ogni bisogno soddisfatto genera nuovi bisogni e nuovi mezzi di produzione, ecco che aumento di popolazione e aumento dei bisogni fanno sviluppare la divisione del lavoro. All'origine essa era la divisione nell'atto sessuale e divisione sulla base di differenti disposizioni fisiche, del caso e così via. Realmente come tale si presenta invece nel momento in cui diventa divisione tra lavoro manuale e lavoro mentale: a questo punto si può avere una coscienza che si rappresenta come autonoma, come diversa dalla semplice coscienza della prassi esistente e quindi come coscienza cosiddetta «pura» quale si esprime nella filosofia, nella teologia, nella morale e altro. Perciò la cosiddetta coscienza pura non esiste fin dall'inizio, quando la coscienza sta in relazione al linguaggio e ai suoi caratteri sensibili di suoni, strati d'aria agitati ecc., e non esiste perciò come coscienza pura, ma è in realtà un prodotto sociale conseguente alla divisione del lavoro, e anche dove questa coscienza entra in rapporto conflittuale con i rapporti sociali, da cui pure essa proviene, ciò accade perché «i rapporti sociali esistenti sono entrati in contraddizione con le forze produttive esistenti» (*ibidem*). La contraddizione può verificarsi anche tra la coscienza avanzata universale che una nazione ha raggiunto e la prassi progredita di altre nazioni, ma non di questa dove si era prodotta la coscienza universale: era questo il caso della Germania del tempo, la quale aveva sviluppato una filosofia dello Stato all'altezza dello sviluppo dei popoli moderni e in contraddizione con quello sviluppo ulteriore, ma entro la sua ristretta cerchia nazionale persistevano rapporti sociali arretrati anche rispetto allo sviluppo che gli altri popoli moderni stavano già superando. Quindi, in forza dall'accentuata divisione del lavoro si creano necessariamente contraddizioni tra l'attività spirituale e l'attività materiale, la produzione e il godimento, che possono toccare a individui diversi. Abbiamo così la contraddizione, che ha caratterizzato alcune fasi della storia umana avutasì finora, tra forze produttive, relazioni sociali e coscienza. In tal modo la divisione del lavoro, in forza della ripartizione conflittuale tra individui diversi di produzione e consumo, di lavoro e godimento, produce l'ineguale ripartizione quantitativa e qualitativa del lavoro e dei suoi prodotti, quindi produce i rapporti di proprietà privata accennati già nella famiglia con la divisione del lavoro tra uomo, donna e figli, e raggiunge il suo punto più coerente appunto nella proprietà privata che si identifica con la stessa divisione del lavoro (*ivi*, p. 31). Ed è sulla base del rapporto di proprietà privata antagonistico, determinato dalla divisione del lavoro, che si formano le classi sociali e la lotta tra di esse.

Insieme alla divisione antagonistica tra forze produttive, relazioni sociali e coscienza, ovvero tra lavoro e godimento, produzione e consumo, quindi insieme al rapporto di proprietà privata e alle classi sociali in lotta, la divisione del lavoro produce la contraddizione tra l'interesse dell'individuo o della famiglia singola e l'interesse collettivo cioè l'interesse di tutti gli individui che hanno reciproci rapporti. Sulla base di questo antagonismo tra interesse individuale e interesse collettivo, quest'ultimo «prende una configurazione autonoma come Stato, separato dai reali interessi singoli e generali, e in pari tempo come comunità illusoria, ma sempre sulla base reale di legami esistenti in ogni conglomerato familiare e tribale, come la carne e il sangue, la lingua, la divisione del lavoro accentuata e altri interessi, e soprattutto [...] sulla base delle classi già deter-

minate dalla divisione del lavoro, che si differenziano in ogni raggruppamento umano di questo genere e delle quali una domina tutte le altre». (*ivi*, p. 32). Perciò tutte le lotte che si sviluppano all'interno dello Stato, tra monarchia, aristocrazia e democrazia, per il diritto di voto e così via, sono soltanto «le forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali delle diverse classi» (*ibidem*). Ogni classe che aspira al dominio deve presentare il suo interesse particolare come interesse collettivo, e ciò vale anche per la classe, come il proletariato, che vuole sopprimere e superare l'intera forma sociale fondata sulla divisione del lavoro: quando, attraverso un rivoluzione, essa diviene classe dominante, quindi potere politico, è costretta a presentarsi come interesse collettivo in antitesi agli interessi individuali, benché l'interesse collettivo rispecchi quello della stragrande maggioranza al punto che, soppressa ogni divisione del lavoro e ogni rapporto di classe, lo Stato diviene superfluo.

«La divisione del lavoro offre anche il primo esempio del fatto che [...] fin tanto che esiste [...] la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata» (*ivi*, p. 33). Non si tratta evidentemente del fatto che un'attività non debba avere una sua interna misura e specificità, che non richieda un lavoro determinato — tutte caratteristiche che a loro volta cambiano con il progredire delle forze produttive e dei rapporti sociali di produzione — ma che fin quando esiste la divisione del lavoro l'attività è divisa necessariamente e non per scelta volontaria degli individui, i quali, «se non [vogliono] perdere i mezzi per vivere» (*ibidem*), si trovano imposta la loro attività nella comunità, corporazione ecc., come avviene nelle forme di società precedenti quella borghese moderna, o soprattutto a causa della libera concorrenza, come avviene in quest'ultima. Così, «nel corso dello sviluppo storico, e proprio attraverso l'indipendenza inevitabile che entro la divisione del lavoro acquistano i rapporti sociali, emerge una differenza tra la vita di ciascun individuo in quanto essa è personale, e in quanto è sussunta sotto un qualche ramo di lavoro e sotto le condizioni relative» (*ivi*, p. 64). Nelle tribù e ancora negli ordini, la differenza tra individuo come persona individuale e come membro di una classe in seguito alla divisione del lavoro, è ancora nascosta, per cui la posizione di un nobile nella divisione del lavoro appare come una qualità che è inseparabile anche dalla sua individualità, quindi sembra che qui individui e condizione derivante dalla divisione del lavoro coincidano. Ma con la comparsa della classe borghese moderna, cioè nelle condizioni di avanzata divisione del lavoro, emerge con chiarezza la differenza tra individuo personale e individuo come membro di una classe. Qui all'individuo personale sembrano essere del tutto casuali le proprie condizioni di esistenza. Ma questa differenza dipende proprio dal fatto che questi individui sono membri di una classe in quanto hanno interessi comuni contro un'altra classe, mentre per il resto essi sono divisi nella concorrenza, perciò è solo mediante la concorrenza che essi colgono la casualità delle loro condizioni di vita generali e quindi aumenta la scissione tra individuo personale e individuo come membro di una classe. Ciò significa che quella libertà che gli individui percepiscono nella società borghese come non-coincidenza tra l'individuo sociale e l'individuo personale, derivando dalla concorrenza, è immaginaria, perché nella realtà gli individui sono subordinati alla forza oggettiva della divisione borghese del lavoro, che li pone in questa scis-

sione tra condizioni di esistenza apparentemente casuali e individui personali, solo nell'immaginazione più liberi di quelli inseriti nella comunità tribale o feudale. Questa situazione di libertà apparente, ma in realtà di estrema subordinazione a una forza oggettiva, si manifesta in particolare nell'antagonismo tra borghesia e proletariato. Infatti i servi della gleba, appena si emanciparono dal dominio feudale, fecero valere contro la nobiltà condizioni di vita, proprietà mobiliare e lavoro artigiano, che avevano già sviluppato allo stato latente entro i vincoli feudali e che in un primo tempo assunsero parimenti la forma feudale, come avvenne nelle corporazioni cittadine. Certamente, essi consideravano come casuale la servitù feudale rispetto alla loro personalità, ma ciò avveniva in quanto si liberavano non come classe, ma isolatamente fuggendo dalle campagne. Invece in quanto classe essi conservavano, una volta fuggiti nella città, non solo la forma feudale degli ordini formando così un nuovo ordine, ma anche il modo di lavoro che avevano già sviluppato sotto il sistema feudale, accumulando proprietà mobiliare grazie alla ripartizione parcellare data dall'impossibilità di sviluppare un'economia in grande. Perciò essi perfezionarono lo stesso lavoro che avevano sotto il sistema feudale, solo liberandolo dal vincolo alla nobiltà terriera che tenevano sotto la proprietà fondiaria. Invece per i proletari il lavoro stesso è diventato qualcosa di casuale e di accidentale, e insieme con il lavoro tutte le condizioni di vita della società in cui vivono. Su queste condizioni «nessuna organizzazione sociale può dare loro il controllo» (ivi, p. 65), a differenza che i servi della gleba fuggitivi, i quali non come individui ma come ordine controllavano nelle città le loro condizioni di vita. Invece il proletario è posto fin dalla giovinezza sotto la divisione del lavoro e non può arrivare, entro la sua classe, alle condizioni che lo farebbero passare nell'altra classe, come era avvenuto per i servi della gleba i quali, fuggendo nelle città per affermare condizioni di esistenza che avevano già maturato entro il sistema feudale, conservavano comunque la struttura della divisione del lavoro e così riproducevano la struttura di classe nella società. Quindi i servi della gleba poterono liberarsi personalmente entro l'ordine e entro la divisione del lavoro, perciò arrivarono solo al lavoro libero, e solo a questa condizione superarono la contraddizione tra esistenza personale e esistenza come membri di una classe. Quindi per loro la divisione del lavoro non era un ostacolo per affermarsi come individui personali e al tempo stesso come membri di una classe. Invece per i proletari la possibilità di un'affermazione personale è possibile solo in quanto eliminano la condizione che li pone in questa scissione tra casualità delle condizioni di vita ed esistenza personale: la divisione del lavoro ossia il lavoro stesso, onde produrre della totalità delle manifestazioni umane. «I proletari, per affermarsi personalmente, devono abolire la loro propria condizione di esistenza quale è stata fino a oggi, che in pari tempo è la condizione di esistenza di tutta la società fino a oggi, il lavoro» (ivi, p. 66). Ma la divisione del lavoro crea l'antagonismo tra interesse individuale e interesse collettivo, e quest'ultimo assume la forma dello «Stato» come interesse collettivo separato degli interessi individuali, sulla base della divisione della società in classi, divisione grazie a cui una classe domina sull'altra ponendosi apparentemente come rappresentante dell'interesse collettivo. Di conseguenza, i proletari «si trovano [...] anche in antagonismo diretto con la forma nella quale gli individui della società si sono dati finora un'espressione collettiva, lo Stato, e devono rovesciare lo Stato per affermare la loro personalità» (ibidem). Nella società comunista la divisione del lavoro è soppressa

giacché il lavoro non è più un mezzo per vivere, tale che se uno non vuole perdere i mezzi di sussistenza, deve accettare l'attività determinata imposta dalla società direttamente, o indirettamente nella libera concorrenza. Viceversa, «ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale» (ivi, p. 33), dunque, le condizioni della produzione stanno sotto il controllo di ciascuno e così cessa la separazione tra l'individuo personale e l'individuo come membro di una classe. Nella forma di società dove vige la divisione del lavoro, e in modo estremo e aperto nella società borghese, il rapporto di comunità è possibile solo sotto l'aspetto del rapporto di classe, ossia gli individui entrano in rapporto di comunità solo in quanto hanno interessi comuni contro un'altra classe, quindi solo come «individui medi» (ivi, p. 66) separati dalla loro esistenza personale. Invece nella società comunista gli individui sono direttamente in comunità appunto come individui, ossia l'individuo si realizza pienamente come individuo direttamente nel rapporto comune, e il rapporto comune non è altro che il pieno sviluppo di questi individui. Tale rapporto comune non è da intendersi nel senso della comunità tribale, degli ordini ecc, cioè di comunità dove vige una meno sviluppata divisione del lavoro, giacché lì l'esistenza comune rimane unilaterale. La forma di esistenza della società comunista — dove gli individui partecipano alla vita comune proprio come individui, perché le loro condizioni generali di esistenza non si ergono contro di loro come potenze estranee ma sono messe sotto il loro controllo — presuppone che sul terreno di quell'estraneazione si sia sviluppata una tale separazione tra gli individui e le loro condizioni di esistenza da essere insostenibile. Questa separazione e la sua insostenibilità consiste nel fatto che, essendo la divisione del lavoro divisione tra lavoro e godimento, produzione e consumo, quindi ineguale distribuzione del lavoro e dei suoi prodotti ovvero la proprietà privata, una gran massa dell'umanità è resa priva di proprietà. Però questa grande miseria presuppone che la massa priva di proprietà, separata dalle sue condizioni di esistenza, venga contrapposta a un'enorme ricchezza e cultura quale finora solo la divisione del lavoro ha potuto produrre moltiplicando a dismisura le forze produttive attraverso la cooperazione di diversi individui, anche se questa cooperazione è forzata e non volontaria, quindi si erge come una potenza estranea, come una comunità che non appartiene agli individui che pure ne sono gli unici attori. Questo presupposto dello sviluppo di un'enorme ricchezza sul terreno della divisione del lavoro e quindi della separazione degli individui dalle loro condizioni di esistenza, fa esistere empiricamente gli uomini «sul piano della storia universale anziché sul piano locale» (ivi, p. 34) e crea «relazioni universali fra gli uomini» (ibidem). Ciò significa in negativo l'espropriazione generalizzata per tutti i popoli attraverso la concorrenza prodotta dal mercato mondiale, la generalizzazione dell'insostenibilità di questo potere estraneo sugli individui, e la sostituzione «agli individui locali [di] individui inseriti nella storia universale, individui empiricamente universali» (ibidem), sostituzione che avviene entro la miseria più totale. «La massa di semplici operai — forza lavorativa privata in massa del capitale o di qualsiasi limitato soddisfacimento — e quindi anche la perdita non più temporanea di questo stesso lavoro come fonte di esistenza assicurata, presuppone, attraverso la concorrenza, il mercato mondiale. Il proletariato può dunque esistere solo sul piano della storia universale, così come il comunismo, che è la sua azione, non può affatto esistere se non come esistenza «storica universale» (ibidem). Se non vi fossero

queste condizioni storico-universali sia pure in negativo, cioè la separazione da un'enorme ricchezza prodotta nel mercato mondiale generato a sua volta dalla cooperazione forzata della divisione del lavoro, il comunismo generalizzerebbe solo la miseria e allora si ritornerebbe alla situazione primitiva dell'aumento dei bisogni dopo il primo bisogno soddisfatto, la prima azione del soddisfarlo e il mezzo già acquisito per soddisfarlo, quindi si riproporrebbe di nuovo la divisione del lavoro. Se gli individui non esistessero sul terreno della storia universale, il comunismo sarebbe solo un fenomeno locale, lo scambio non si svilupperebbe come mercato mondiale, procurando così l'insostenibilità delle condizioni di vita date dalla divisione del lavoro, e un allargamento dello scambio distruggerebbe il comunismo locale.

Dall'analisi svolta finora emerge che non ha senso porre un problema della «natura umana» in astratto. Si tratta invece degli individui che continuamente producono direttamente e indirettamente la loro vita, e questo è qualcosa di fine a se stesso, un'estrinsecazione della propria vita stessa in modi sempre determinati. Questa produzione e riproduzione della vita avviene in modo, al tempo stesso, naturale e sociale, in quanto è «l'elaborazione della natura da parte degli uomini [e] l'elaborazione degli uomini da parte degli uomini» (ivi, p. 35). Quindi non ha senso contrapporre individuo, società e natura, perché l'individuo con la sua condizione fisica e la sua azione sulla natura opera sempre socialmente, e le relazioni sociali sono esse stesse forze produttive. In alcune fasi dello sviluppo avutosi finora, quindi non come legge metafisica imposta a priori alla storia, ma come risultato dall'osservazione empirica, gli uomini hanno prodotto e riprodotto la loro esistenza socialmente attraverso la divisione del lavoro cioè attraverso la separazione tra la loro esistenza personale e la loro esistenza comune in quanto individui medi appartenenti a una classe. Ma questo non significa né che ci siano prima gli individui e poi la società né viceversa, perché essi, proprio in quanto individui che prendono le mosse da se stessi, sono sempre in rapporto e quindi sono sempre individui sociali. Anche l'individuo personale, separato dalle condizioni generali di esistenza in quanto membro di una classe, è radicalmente sociale perché è dentro la divisione del lavoro caratteristica della società borghese, quindi è dentro la cooperazione che egli viene posto come individuo privato in opposizione al suo stesso rapporto comune con gli altri individui, così come ciò che è comune è a sua volta solo la relazione tra gli individui che si erge come una potenza estranea verso loro stessi. Questa separazione è il processo storico di una determinata forma di relazione di individui sociali in alcune fasi determinate, quelle caratterizzate dalla produzione sociale antagonista, la quale si scandisce nelle famose epoche schiavistica, feudale e borghese moderna. Ma una tale condizione storica, segnata dall'esistenza antitetica dell'individuo sociale come individuo personale e come individuo in rapporto di comunità in quanto membro di una classe, non vi è stata sempre e può essere soppressa alla condizione di uno sviluppo universale dell'individuo sociale quando arriva a produrre la ricchezza non più mediante il «lavoro immediato [...] né [mediante] il tempo che egli lavora, ma [mediante] l'appropriazione della sua produttività generale, la sua comprensione della natura e il dominio su di essa attraverso la sua esistenza di corpo sociale» (Marx 1974, p. 401). A quel punto la divisione del lavoro nella forma dell'opposizione di capitale e lavoro salariato diventa «una base miserabile rispetto a questa nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa»

(*ibidem*). Quella base miserabile crea la massa dell'umanità priva di proprietà, attraverso «il furto del tempo di lavoro altrui» (*ibidem*) e diventa insostenibile perché gli uomini, nella concorrenza del mercato mondiale, perdono il lavoro, ossia i mezzi di sussistenza, non temporaneamente. D'altra parte quel grande incremento della forza produttiva sul piano della storia universale, che tale base miserabile ha creato attraverso la cooperazione forzata della divisione del lavoro, costituisce una condizione «per far saltare in aria questa base» (ivi, p. 402).

2. «Pubblico» e «politico»

Come abbiamo visto, lo Stato nasce come conseguenza della divisione del lavoro, segnatamente quando questa produce la contraddizione tra l'interesse del singolo individuo o della singola famiglia e l'interesse collettivo, che prende appunto un'autonoma configurazione come Stato, il quale si sviluppa sulla base della lingua, del sangue o della divisione tra le classi sociali, dove la classe che aspira al dominio deve presentare il proprio interesse come universale. Quindi lo Stato non è sempre esistito, ma è sorto a un momento determinato dello sviluppo storico, ossia quando, sul terreno della divisione del lavoro che coincide con il rapporto di proprietà privata, gli antagonismi tra le classi diventano inconciliabili. Infatti, come afferma Engels, lo Stato non è una potenza imposta dall'esterno, la realizzazione dell'idea etica, l'immagine e la realtà della ragione, alla maniera di Hegel, ma nasce dal fatto che la società, a un certo grado del suo sviluppo, quello caratterizzato appunto dalla divisione del lavoro, si scinde nel rapporto antagonista tra detentori dei mezzi di produzione e produttori, quindi in antagonismi di classe che non possono essere conciliati. Allora, «perché questi antagonismi, queste classi con interessi economici in conflitto, non distruggano se stessi e la società in una sterile lotta, sorge la necessità di una potenza che sia in apparenza al di sopra della società, che attenui il conflitto, lo mantenga nei limiti dell'"ordine"; e questa potenza che emana dalla società, ma che si pone al di sopra di essa e che si estranea sempre più da essa, è lo Stato» (Engels 1963, p. 200). Quindi non vi è uno stato di natura con individui singoli isolati che solidalmente e volontariamente, per far fronte alla loro ipotetica naturale pericolosità, espropriano il loro potere a una persona sovrano-rappresentativa che li protegga e a cui danno in cambio obbedienza, ma piuttosto la classe più forte nella società, affinché le classi non si distruggano in una lotta sterile, si presenta come la classe dell'interesse generale, benché questo sia solo l'imposizione dell'interesse particolare al di sopra della società. Commenta Lenin: «Per Marx lo Stato è l'organo del dominio di classe, un organo di oppressione di una classe da parte di un'altra; è la creazione di un "ordine" che legalizza e consolida questa oppressione, moderando il conflitto tra le classi [...]. Attenuare il conflitto [non] vuol dire [...] conciliare [ma] privare le classi oppresse di determinati strumenti e mezzi di lotta per rovesciare gli oppressori» (Lenin 1970, pp. 61-62). Quindi l'ordine come moderazione del conflitto tra le classi, non si crea per accordo tra le classi stesse — cosa impossibile, giacché, come abbiamo visto, le classi esistono solo nel reciproco antagonismo derivante dalla divisione del lavoro — ma perché la classe più forte impone il suo dominio e lo fa privando la classe dominata dei mezzi per rovesciarla dalla posizione di classe domi-

nante. Come si vede, lo Stato riflette, sul piano dei rapporti di potere, quello che nella produzione si verifica sul piano dei rapporti di proprietà privata. Come qui la classe dominante è quella che detiene gli strumenti di produzione espropriando i produttori, così, per mantenere il possesso dei mezzi di produzione, essa deve mantenere il potere politico e quindi espropria la classe oppressa dei mezzi di dominio.

E allora, lo Stato non è sempre esistito ma nasce dalla condizione, storicamente determinata, della divisione del lavoro, cioè dal momento in cui l'attività sociale si fissa al di sopra degli individui come una potenza estranea che sfugge al loro controllo e che non appare come il proprio potere unificato, ma come una potenza al di fuori di essi. Ma, come abbiamo visto, questa estraniamento conseguente alla divisione del lavoro si può eliminare non appena essa diventa un potere insostenibile, avendo reso la massa degli uomini priva di proprietà sotto il presupposto dello sviluppo della ricchezza e di individui universali esistenti sul piano della storia universale. Di conseguenza, cessando per soppressione rivoluzionaria questa divisione del lavoro che si erge come potenza estranea rispetto agli individui separandoli dalle loro condizioni di produzione, cessa di essere anche lo Stato che ne deriva. Insomma lo Stato esiste solo da quando sono esistite le classi e queste ultime non sono esistite sempre, ma sono prodotto di una determinata fase storica. Perciò lo Stato finisce con il cessare delle classi e del loro antagonismo, ossia con il cessare della divisione del lavoro e del rapporto di proprietà privata, da cui derivano le classi e l'antagonismo tra interesse dei singoli individui e interesse collettivo, apparenza, quest'ultima, con cui una classe domina sull'altra. Dice Engels: «Lo Stato non esiste dunque dall'eternità. Vi sono state società che ne hanno fatto a meno e che non avevano alcuna idea di Stato e di potere statale. In un determinato grado dello sviluppo economico, necessariamente legato alla divisione della società in classi, proprio a causa di questa divisione lo Stato è diventato una necessità. Ci avviciniamo ora, a rapidi passi, a uno stadio di sviluppo della produzione nel quale l'esistenza di queste classi non solo ha cessato di essere una necessità ma diventa un ostacolo effettivo alla produzione. Perciò esse cadranno così ineluttabilmente come sono sorte. Con esse cadrà ineluttabilmente lo Stato. La società, che riorganizza la produzione in base a una libera ed eguale associazione di produttori, relega l'intera macchina statale nel posto che da quel momento le spetta, cioè nel museo delle antichità accanto alla rocca per filare e all'ascia di bronzo» (Engels 1963, p. 204). Dunque, con il diventare superflua la divisione del lavoro e quindi la divisione in classi derivante dall'inequale ripartizione del lavoro e del consumo, diventa superfluo anche lo Stato perché cessa l'antitesi tra interesse individuale e interesse collettivo. E questa antitesi non ha più ragione di essere in quanto gli individui stessi sottomettono a sé le condizioni di esistenza, dato che essi sono giunti a uno stadio di sviluppo tale che per produrre la ricchezza non c'è più bisogno, o ce n'è in misura molto minore, di lavoro immediato, essendo essa prodotta dalla conoscenza della natura e dal dominio sulla natura, raggiunti grazie allo sviluppo pieno degli individui come individui sociali.

Afferma Marx in *Miseria della filosofia*: «Dopo la caduta dell'antica società ci sarà una nuova dominazione di classe, riassumentesi in un nuovo potere politico? No. La condizione dell'affrancamento della classe lavoratrice è l'abolizione di tutte le classi, come la condizione dell'affrancamento del "terzo stato", dell'ordine borghese, fu l'aboli-

zione di tutti gli stati e di tutti gli ordini. La classe lavoratrice sostituirà, nel corso del suo sviluppo, all'antica società civile una associazione che escluderà le classi e il loro antagonismo, e non vi sarà più potere politico propriamente detto, poiché proprio il potere politico è l'espressione ufficiale dell'antagonismo all'interno della società civile» (Marx, Engels 1972a, p. 146). Se le classi nascono dalla divisione ineguale del lavoro e dei prodotti, e se, di conseguenza, alle classi è connesso il loro antagonismo, perché gli individui in tanto formano una classe in quanto hanno comuni interessi contro un'altra classe, ne deriva che con la soppressione della divisione del lavoro è abolita non una classe a vantaggio di un'altra, ma tutte le classi. Pertanto, anche la classe sociale che abolisce la divisione del lavoro, ovvero il lavoro stesso, nell'atto in cui ne abolisce la forma estrema quale si afferma nella società borghese, deve necessariamente sopprimere non solo la classe borghese ma, insieme a essa, anche se stessa come classe. Infatti, ricordiamolo ancora, «il servo della gleba, lavorando nel suo stato di servo della gleba, ha potuto elevarsi a membro del comune; come il cittadino minuto, lavorando sotto il giogo dell'assolutismo feudale, ha potuto elevarsi a borghese» (Marx, Engels 1972a, p. 103), dunque queste classi hanno potuto emanciparsi contro la classe dominante restando però classe, cioè conservando la divisione del lavoro. Invece i proletari in quanto classe sono esclusi da ogni ricchezza e da ogni proprietà, quindi non possono emanciparsi restando classe, cioè non possono emanciparsi dentro il lavoro libero entro cui invece si emanciparono i borghesi. Perciò la condizione della loro emancipazione individuale è al tempo stesso quella collettiva, ossia l'abolizione della loro intera condizione di esistenza quale è stata fino a questo momento, ossia della divisione del lavoro e della produzione ridotta a mero lavoro. E poiché è da questa divisione del lavoro che nascono le classi e i loro antagonismi, l'emancipazione del proletariato comporta, insieme con la soppressione della classe dominante borghese, l'abolizione delle intere «condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè [delle] condizioni d'esistenza delle classi in genere» (ivi, p. 121). Infine, poiché è proprio sulla base degli antagonismi di classe che nasce lo Stato, con l'abolizione delle classi e del loro antagonismo, quindi di ogni possibilità di dominazione di classe, scompare il potere politico propriamente detto. Perciò, dice Engels: «La società esistita sinora, muoventesi sul piano degli antagonismi di classe, aveva necessità dello Stato, cioè di una organizzazione della classe sfruttatrice in ogni periodo, per conservare le condizioni esterne della sua produzione e quindi specialmente per tener con la forza la classe sfruttata nelle condizioni di oppressione date dal modo vigente di produzione (schiavitù, servitù della gleba, semiservitù feudale, lavoro salariato). Lo Stato era il rappresentante ufficiale di tutta la società, la sua sintesi in un corpo visibile, ma lo era in quanto era lo Stato di quella classe che per il suo tempo rappresentava, essa stessa, tutta quanta la società: nell'antichità era lo Stato dei cittadini padroni di schiavi, nel medioevo lo Stato della nobiltà feudale, nel nostro tempo lo Stato della borghesia. Ma, diventando alla fine effettivamente il rappresentante di tutta la società, si rende, esso stesso, superfluo» (Engels 1950, p. 305).

Nelle fasi in cui lo esiste Stato, la rappresentanza di tutta la società è apparente, poiché l'ordine è la legalizzazione dell'oppressione di una classe sull'altra, dunque non la conciliazione degli interessi contrapposti della società civile, ma il risultato del predominio di una classe che ha privato l'altra degli strumenti di produzione e della

possibilità di rovesciamento di quell'ordine. Ma se lo Stato è l'espressione ufficiale degli antagonismi della società civile, l'apparenza ordinata del conflitto, che è in realtà squilibrato, tra oppressori e oppressi, ecco che l'abolizione dello Stato va di pari passo con la soppressione della società civile, la quale è il luogo di quegli antagonismi di classe, da cui deriva lo Stato. Infatti, afferma Marx: «Non si dica che il movimento sociale esclude il movimento politico. Non vi è mai movimento politico che non sia sociale al tempo stesso» (Marx, Engels 1972a, p. 146). Perciò alla vecchia società civile — vecchia perché era essa il luogo degli antagonismi che si esprimono ufficialmente nello Stato — viene sostituita, dal proletariato, un'associazione la quale, non avendo carattere politico, perché non ha più classi e rapporti antagonistici tra di esse, non può avere neanche i caratteri della società civile, la quale va sempre insieme con lo Stato, perché quest'ultimo esprime ufficialmente gli antagonismi della società, dunque proprio quella società civile che esso deve mantenere e riprodurre.

Dicono Engels e Marx nel *Manifesto del Partito comunista*: «Quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione, e tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati, il pubblico potere perderà il suo carattere politico. In senso proprio, il potere politico è il potere organizzato di una classe per opprimere un'altra» (Marx, Engels 1972b, p. 121). Dunque, è possibile, a determinate condizioni storiche, un'associazione pubblica che non abbia carattere politico. La differenza tra «pubblico» e «politico» non è la differenza tra «politico» e «sociale», perché il politico, come abbiamo visto, è al tempo stesso sociale. Ciò si comprende se facciamo riferimento al doppio significato racchiuso nel termine «individuo sociale», cioè da un lato come individuo sempre socialmente cooperante nella produzione della propria esistenza, anche nelle fasi in cui, a causa della divisione del lavoro, egli si scinde in individuo personale e individuo come membro di una classe, e dall'altro lato come l'individuo pienamente sviluppato nella sua esistenza di corpo sociale, attraverso cui egli giunge all'appropriazione della sua produttività generale, alla comprensione e dominio sulla natura, esigendo, in forza di ciò, che salti in aria la base miserabile costituita dalla divisione del lavoro. Orbene, alla fase sociale storicamente caratterizzata dalla divisione del lavoro, che si manifesta nella differenza tra individuo personale e individuo come membro di una classe, appartengono la società civile come luogo di tutti questi antagonismi, e, in stretta connessione, il potere politico che li esprime in modo ufficiale, ossia legalizza la prevalenza conflittuale di una parte della società sull'altra. È allora evidente che una fase storica, la quale non ha più la forma dell'antagonismo di classe ossia della divisione del lavoro che scinde gli individui, sempre socialmente cooperanti, dalle stesse condizioni sociali della loro vita, ma dove gli individui hanno il controllo diretto delle loro condizioni di esistenza, quindi si sviluppano pienamente come individui sociali, non può esprimere una forma di società con carattere politico. Il «politico» è solo l'espressione determinata di una fase dello sviluppo sociale, quello caratterizzato dall'antagonismo delle classi che trova la sua espressione apparente nell'antitesi tra Stato e società civile e nella sintesi meramente ufficiale che il primo fa della seconda. Perciò, dice Marx, «è solo in un ordine di cose in cui non vi saranno più classi né antagonismo di classi, che le evoluzioni sociali cesseranno d'essere rivoluzioni politiche» (Marx, Engels 1972b, p. 147), benché questa transizione dovrà avvenire ancora con una rivoluzione politica e avere perciò ancora un carattere politico.

3. Assiomi antropologici, «politico» e Stato: digressione su Carl Schmitt

In Carl Schmitt il concetto di «politico» è presupposto a quello di «Stato», il quale è l'istanza concreta che nella modernità ha assunto il monopolio di tale «politico», ma non ne esaurisce concettualmente il campo di relazioni. Rispetto agli altri ambiti della vita, relativamente autonomi e definibile ciascuno in base a specifiche contrapposizioni («buono» e «cattivo» sul piano morale, «bello» e «brutto» sul piano estetico, «utile» e «dannoso» sul piano economico ecc.), la contrapposizione fondamentale che permette di distinguere il carattere politico di determinate azioni e motivazioni, è la distinzione di «amico» e «nemico». Questa distinzione oppositiva, però, ha rispetto alle altre una caratteristica peculiare, poiché il nemico, e di conseguenza l'amico che vi sta in relazione dialettica, consiste in un concreto raggruppamento umano che si contrappone a un altro e ne mette in questione il peculiare modo di vita. Di conseguenza il campo di relazioni del politico varia di continuo giacché tutti i possibili ambiti della vita (morale, religioso, economico ecc.) possono divenire terreno di una concreta contrapposizione e quindi dar luogo alla formazione di raggruppamenti amico-nemico. Perciò il concetto di politico, ossia la distinzione di amico e nemico, non può avere un contenuto determinato ma indica «l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione» (Schmitt 1996, p. 109), quali che siano i contenuti di questa intensificazione estrema dell'unione o della separazione. A tal proposito Schmitt sottolinea il significato politico della celebre formulazione di Hegel della conversione della quantità in qualità, la quale formulazione «è una manifestazione della consapevolezza che il punto culminante del politico, e con esso un'intensità qualitativamente nuova dei raggruppamenti umani, può essere raggiunta a partire da ogni settore della realtà» (ivi, p. 147). È dunque comprensibile perché il concetto di politico sia un presupposto di quello di «Stato», e che i due termini non si identifichino: infatti il primo termine indica un campo di intensità estrema di formazione di raggruppamenti umani mediante un'associazione e una dissociazione, intensità che ogni volta dà luogo a raggruppamenti politici qualitativamente nuovi; il secondo termine, dal canto suo, indica la specifica intensità qualitativamente nuova di quei raggruppamenti politici che si formarono sul suolo europeo nell'età moderna e che giungono al tramonto nella fase nichilistica contemporanea. Oggi i concetti giuridici elaborati a partire dalla fase storica moderna, caratterizzata da un ordinamento globale della terra, centrato sullo Stato e sull'Europa (Stato e sovranità, costituzione e legge, legalità e legittimità), sono adoperati con finalità completamente diverse dai nuovi soggetti politici non più statali che danno luogo a raggruppamenti umani di intensità qualitativamente diversa, dunque a nuovi e diversi raggruppamenti amico-nemico (classi, razze, formazioni partigiane).

Dal fatto che la distinzione tra amico e nemico non deriva da un contenuto determinato ma dal grado estremo di intensità di un'unione o di una separazione, e che quindi qualsiasi contenuto della vita può essere terreno di formazione di raggruppamenti politici, consegue che questa distinzione ha un carattere radicalmente «esistenziale». Essa è formale in quanto non è contenutistica, ma non è affatto vuota,

perché indica una possibilità concreta estrema: la messa in questione del mio concreto modo di vita da parte dell'altro, che è il mio nemico. Perciò è decisivo per la definizione del nemico non che abbia una qualità negativa etica, estetica, economica ecc., ma il fatto che nella relazione tra amico e nemico sia in gioco il modo di vita di chi è messo in questione. Di conseguenza, «la possibilità di una conoscenza e comprensione corretta e perciò anche la competenza a intervenire e decidere è qui data solo dalla partecipazione e dalla presenza esistenziale. Solo chi vi prende parte direttamente può porre termine al caso conflittuale estremo; in particolare solo costui può decidere se l'alterità dello straniero nel conflitto concretamente esistente significhi la negazione del proprio modo di esistere e perciò sia necessario difendersi e combattere, per preservare il proprio, peculiare, modo di vita» (ivi, p. 109). Quindi, la comprensione di chi è il nemico è al tempo stesso la decisione su chi nel caso concreto è il mio nemico, ossia su quando ricorre il caso estremo in cui è messo in questione il mio modo di vita e quindi devo esistenzialmente difenderlo per mantenerlo.

Poiché la distinzione tra amico e nemico è data dal grado estremo di intensità di un'unione o di una separazione, dunque dalla decisione esistenziale, ossia presa nella diretta presenza, meglio, nella sfida del caso concreto, circa la soglia in cui la quantità si converte in qualità, ne deriva che il concetto di nemico implica l'eventualità sempre concreta di una lotta e che questa non consiste in una discussione che si presume «puramente spirituale» o nel fatto che la vita è sempre una lotta, quindi ciascun uomo, gli piaccia o no, deve sempre lottare nell'arco della sua vita. Il carattere esistenziale della distinzione dell'amico e del nemico implica un significato del tutto specifico dell'eventualità della lotta, e cioè che quest'ultima includa la possibilità reale dell'uccisione fisica, quindi che l'ostilità contenga la possibilità della guerra, ossia di una lotta armata condotta o tra unità politiche organizzate o, come guerra civile, all'interno di un'unità politica organizzata la cui unità è appunto in pericolo. L'arma è lo strumento per l'uccisione fisica di uomini e in questo sta il suo significato essenziale, connesso a quello di guerra. Dire però che la guerra è l'eventualità concreta che l'inimicizia comporta, ovvero che l'inimicizia, intesa nel senso esistenziale caratteristico del politico, si realizza nella guerra, o, ancora, che in quest'ultima consiste appunto il carattere esistenziale dell'inimicizia, non significa asserire che la guerra sia la quotidianità dell'agire politico, né che debba essere desiderabile, ma solo che «essa deve [...] esistere come possibilità reale, perché il concetto di nemico possa mantenere il suo significato» (ivi, p. 116). Come si vede, l'affermazione che la guerra è l'eventualità reale che l'inimicizia implica, ovvero che essa è la realizzazione estrema dell'inimicizia, è un'affermazione esistenziale e non normativa e contenutistica, in quanto non prescrive di fare sempre la guerra, ma serve a definire il campo di relazioni del politico, a cui appartiene anche la valutazione delle circostanze in cui la scelta più corretta potrebbe essere quella di evitare la guerra. Allo stesso modo, dalla definizione del politico come distinzione dell'amico e del nemico, non deriva che un popolo debba essere sempre nemico di un altro o che non sia possibile la neutralità, ma, viceversa, che tale definizione serve a comprendere un campo di relazioni che muta continuamente sia nei contenuti su cui si forma l'ostilità sia nelle relazioni dei diversi raggruppamenti tra loro, che possono passare dall'amicizia all'inimicizia o viceversa.

Ma quale che sia il contenuto della decisione politica ossia, in ultima analisi, della decisione su chi in concreto è il nemico — pace, guerra, neutralità, trattativa — la guerra è la possibilità reale che dà significato al concetto di nemico. Se una siffatta definizione del politico implicasse un'opzione bellicista, pacifista, imperialista, militarista o simili, ecco che il concetto di politico assumerebbe un contenuto determinato, darebbe una prescrizione normativa e perderebbe il carattere esistenziale. «La guerra non è dunque scopo o meta o anche solo il contenuto della politica, ma ne è il presupposto sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l'azione dell'uomo provocando così uno specifico comportamento politico» (ivi, p. 117). Ciò significa che qualsiasi comportamento l'agire politico possa assumere, anche la pace o la neutralità, riceve il suo significato dalla possibilità-limite della guerra come caso estremo dell'inimicizia, nel senso che la decisione su chi è il proprio nemico deve mettere sempre in conto la reale eventualità che in caso estremo possa esservi una guerra, anche se essa non si farà mai. In caso contrario, insieme alla guerra cesserebbe anche il concetto di pace o di neutralità, che da quel caso estremo prendono il loro significato e ragion d'essere. «Si può dire che qui, come anche in altri casi, proprio il caso d'eccezione ha un'importanza particolarmente decisiva, in grado di rivelare il nocciolo delle cose. Infatti solo nella lotta reale si manifesta la conseguenza estrema del raggruppamento politico di amico e nemico. È da questa possibilità estrema che la vita dell'uomo acquista la sua tensione specificamente politica» (ivi, p. 118). Come la comprensione e la decisione circa il nemico in base alla possibilità reale, esistenziale, della guerra non significa che un raggruppamento politico debba essere sempre nemico di un altro o che non sia possibile la neutralità come scelta politicamente valida, ma solo che ogni concetto politico, quindi anche quello di neutralità, è determinato dalla possibilità che si verifichi il caso-limite della guerra; così, porre l'eccezione come elemento determinante il carattere esistenziale dei concetti e dell'agire politico, non significa che bisogna vivere in eccezione permanente, ma solo che l'eccezione è il nocciolo che rivela il significato anche della normalità, sia essa intesa come concretezza di abitudini, consuetudini, modi di vita, sia essa intesa come normatività legale. «Proprio una filosofia della vita concreta», afferma Schmitt nella *Teologia politica*, «non può ritrarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi a esso al più alto grado» (Schmitt 1934, p. 41). Perciò l'eccezione non è una semplice interruzione della regola ma il suo nocciolo, la sua vita stessa; infatti la dittatura — ossia la competenza del caso d'eccezione che sospende il diritto vigente — crea sempre nuovo diritto perché la normalità che essa è chiamata a ristabilire, anche nel caso di una dittatura commissaria, non è la stessa della precedente. «Non solo», dunque, l'eccezione «conferma la regola; la regola stessa vive solo dell'eccezione» (ibidem).

Come è attestato dalla storia del pensiero politico, tutte le teorie dello Stato connettono alla concezione politica, consapevolmente o inconsapevolmente, una concezione della natura dell'uomo, un'antropologia. Queste antropologie connesse alle concezioni politiche sono riconducibili, nella prospettiva di Schmitt, a due tendenze fondamentali polarmente antitetichie: l'una concepisce l'uomo come per natura cattivo, l'altra come per natura buono. Da queste antitetichie concezioni derivano opposte interpretazioni circa la natura e il significato del potere politico e l'atteggiamento pra-

tico verso di esso. L'antitesi antropologica «non va presa in senso specificamente morale o etico. Decisiva è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido» (Schmitt 1996, p. 143). La concezione antropologica dell'uomo cattivo per natura è connessa alle teorie politiche che pongono la necessità della decisione e dell'autorità. Viceversa la concezione antropologica dell'uomo buono per natura è rappresentata nel modo più conseguente dalle teorie politiche anarchiche, le quali dall'assioma della bontà dell'uomo fanno derivare la necessità della soppressione dello Stato e di ogni potere politico con la medesima consequenzialità con cui dall'assioma della cattiveria o pericolosità dell'uomo si sostiene la necessità dell'autorità e dello Stato. Anche il pensiero liberale sottende un'antropologia dell'uomo buono per natura, però non arriva alla conseguenza anarchica della negazione radicale dello Stato, ma piuttosto della limitazione del suo intervento. «Per i liberali [...] la bontà dell'uomo non significa nient'altro che un argomento con l'aiuto del quale lo Stato è posto al servizio della società: esso afferma soltanto che la società ha in se stessa il proprio ordine e che lo Stato è solo un suo sottoposto, da essa controllato con diffidenza e limitato da confini esatti» (ivi, p. 145).

Anche se, con la sua teoria della limitazione dell'intervento statale e della subordinazione dello Stato alla società civile, il liberalismo borghese manca, secondo Schmitt, di radicalità politica, tuttavia quegli atteggiamenti liberali di neutralizzazione di tutti i conflitti nella discussione hanno un senso indirettamente politico in quanto si volgono polemicamente contro uno Stato determinato in una situazione determinata. Come si vede, la distinzione tra amico e nemico come possibilità reale che contempla il caso estremo di una guerra, la quale però non è detto che debba sempre verificarsi, illumina anche il concetto di neutralità. Infatti la dottrina liberale dell'equilibrio dei poteri serve a eludere la questione estrema della decisione univoca su chi è il nemico. Invece per quanto riguarda la posizione dell'anarchismo, Schmitt osserva il carattere perfettamente dialettico e speculare di questa posizione — la quale sostiene la bontà naturale dell'uomo e da questa fa conseguire strettamente la negazione radicale dello Stato — con la posizione di quei pensatori politici che partono dall'antropologia pessimistica circa la pericolosità ovvero la cattiveria dell'uomo, e ne fanno derivare la necessità della decisione ovvero della dittatura, quindi riconoscono il caso di eccezione come estrema realizzazione dell'inimicizia nella guerra. «Se de Maistre dice che ogni governo è necessariamente assoluto, un anarchico dice esattamente la stessa cosa, traendo solo, con l'aiuto del suo assioma dell'uomo buono e del governo corrotto, la conclusione pratica opposta che proprio perciò tutti i governi devono essere combattuti, poiché tutti i governi sono dittature» (Schmitt 1934, p. 85). L'anarchismo, però, nell'affermazione così radicale della bontà dell'uomo e nella negazione così radicale dello Stato, ripropone il problema della decisione su chi sono i cattivi che pretendono il diritto alla decisione politica considerando cattivo l'uomo, e su chi sono i buoni che vogliono decidere chi sono i cattivi. Dunque implicitamente l'anarchismo ripropone il problema della decisione sull'amico e sul nemico, ma ciò significa sul pericolo rappresentato da chi impone la dittatura contro l'uomo per natura buono e perciò non bisognoso di autorità politi-

ca e religiosa. Così, paradossalmente anche l'anarchico finisce con l'ammettere l'esistenza di un problema di pericolosità e dunque il problema del politico, confermando la connessione tra antropologia pessimistica e teoria politica, salvo poi trarne conseguenze opposte rispetto al pensiero autoritario circa la necessità di accettare o di combattere tutti i governi, optando per la seconda soluzione.

Stanti così le cose, non resta che concludere che dove si pone un problema politico il nesso ultimo è con un'antropologia pessimistica, vale a dire, dovunque viene riconosciuto il politico, necessariamente non ci può essere una concezione ottimistica in senso antropologico, e coloro che la sostengono tendono o a distruggere e negare il politico o a neutralizzarlo nella discussione, ma direttamente o indirettamente, come abbiamo visto, ripropongono il problema. «Perciò resta valida la constatazione stupefacente e per molti sicuramente inquietante che tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l'uomo come "cattivo", che cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi "pericoloso" e dinamico» (Schmitt 1996, p. 146). Infatti, dato che il pensiero e l'azione politica presuppongono la divisione tra amico e nemico, altrimenti sarebbe impossibile ogni conseguenza specificamente politica, i pensatori politici più consapevoli di questo sono perciò molto netti nella loro antropologia pessimistica, quindi nella loro tesi sulla pericolosità dell'uomo, e questo accade appunto perché «essi hanno sempre in mente l'esistenzialità concreta di un nemico possibile» (ivi, p. 151).

La prospettiva marxista sopra esposta, secondo la quale, a determinate condizioni storiche, sia possibile un'associazione sociale o pubblica che non abbia carattere politico, è precisamente l'opposto del criterio del politico elaborato da Schmitt. Infatti qui si può certo parlare di fine dello Stato, il quale è l'istanza politica decisiva in un'epoca storica determinata, ma non per questo di fine del politico, giacché il politico riguarda il caso estremo, il caso d'eccezione sempre possibile nella vita dell'uomo, anzi, ciò di cui vive la stessa regola. Questa possibilità estrema è data dall'ipotesi della pericolosità dell'uomo, pericolosità che pone il problema della decisione su chi è il nemico, decisione a partire da cui è possibile stabilire una relazione di reciprocità tra protezione e obbedienza, relazione che costituisce il nucleo di ogni ordinamento umano. Perciò per Schmitt non c'è una dimensione pubblica che possa escludere il pericolo del politico. Infatti il nemico non è l'avversario privato, il concorrente o cose simili, ma è «un insieme di uomini che combatte almeno virtualmente, cioè in base a una possibilità reale, e che si contrappone a un altro raggruppamento umano dello stesso genere» (Schmitt 1996, p. III). Per questo motivo ciò che si riferisce al raggruppamento amico-nemico è per eccellenza qualcosa di pubblico. «Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio; il *polemios*, non l'*echthros*» (ibidem). Infatti il passo del Nuovo Testamento «amate i vostri nemici» (Matteo 5, 44; Luca 6, 27) suona, in latino: *diligite inimicos vestros*, e non: *hostes vestros*, e in greco: *agapate tous echthrous hymon*, quindi si riferisce al nemico privato, sfera entro cui ha un senso amare il proprio nemico, che Schmitt qui intende come il proprio avversario, distinguendo tra *Feind*, nemico, e *Gegner*, avversario, e lamentando che la lingua tedesca, come altre lingue moderne, non distingua, nel termine «nemico», tra privato e politico. Ma il passo del Nuovo Testamento si riferisce al nemico privato, non a quello politico ossia al nemico pubblico, quindi in nessun modo «comanda che si debbano amare i nemici del proprio popolo e che li si debba sostenere contro

di esso» (ivi, p. 112). Quindi, come il passo biblico non vuole eliminare la distinzione di buono e cattivo in senso teologico, così non intende, comandando di amare i propri *inimicos*, ossia avversari privati, eliminare la distinzione di amico e nemico, che riguarda l'ambito pubblico. E poiché la distinzione tra amico e nemico è il criterio del politico, in nessun modo il passo biblico intende eliminare il politico.

Pertanto, non si può eliminare dalla vita pubblica, nella misura in cui è pubblica, la distinzione-limite tra amico e nemico, quindi il politico. Questo anche se crolla lo Stato, cioè quella istanza politica che si è formata all'inizio dell'età moderna e durata, nel suo senso originario, fino alla Prima guerra mondiale. Lo Stato è quella specifica istanza politica moderna che pone fine alla situazione di pericolosità estrema costituita dalle guerre civili di religione, una vera e propria guerra di tutti contro tutti, fatta sulla base di una discriminazione del nemico. Questo era ridotto a criminale e non riconosciuto come l'altro che mette in questione il mio proprio modo di vita e con cui, nel caso estremo, conduco un conflitto nel quale io lo riconosco come parimenti sovrano nella sua decisione di mettermi in questione, e decido di muovergli guerra non perché egli sia fuori dal diritto, ma perché io ritengo che il mio modo di vita da lui messo in questione vada difeso solo attraverso una lotta. In questo reciproco riconoscimento sta la possibilità di una limitazione della guerra e quindi la possibilità di creare degli ordinamenti giuridici in cui è esclusa non la guerra, ma la guerra di annientamento, poiché il centro dell'ordinamento giuridico è la guerra limitata, possibile solo attraverso il riconoscimento del nemico. Ebbene, lo Stato moderno chiuse le guerre civili di religione con una decisione sovrana sull'amico e sul nemico, e così finì l'inimicizia discriminante che riduceva il nemico a criminale, e fu possibile la limitazione della guerra, condotta tra entità sovrane. «Il primo effetto di razionalizzazione operato dalla formazione spaziale dello "Stato" consistette, in politica interna e in politica estera, nella deteologizzazione della vita pubblica e nella neutralizzazione dei contrasti sorti dalle guerre civili di religione [...]. La deteologizzazione ebbe una conseguenza evidente: la razionalizzazione e l'umanizzazione della guerra, ovvero la possibilità della sua limitazione giuridico-internazionale. Questa [...] sta nel fatto che il problema della guerra giusta viene separato dal problema della *justa causa* e posto sotto categorie giuridico-formali» (Schmitt 1950a, p. 164). La guerra giusta è, in questa prospettiva, la guerra combattuta tra Stati sovrani ossia tra titolari della decisione sull'amico e sul nemico, considerato come colui che mette in questione il mio concreto modo di vita e non come colui che è cattivo, brutto, dannoso ecc. e perciò da combattere in base a una *justa causa*. Come si vede, il concetto di nemico che lo Stato moderno assume nel suo costituirsi a entità politica, è esistenziale e non normativo, altrimenti si considererebbe il nemico come un criminale e si combatterebbe una guerra *ex justa causa*, come avevano fatto le fazioni religiose, che perciò non riuscivano a creare nessun ordine. Invece l'ordine statale, fondato non sul rifiuto della guerra, ma sulla sua limitazione, ha caratterizzato l'ordinamento eurocentrico della terra per quattro secoli.

In conseguenza del nichilismo contemporaneo, nuovi soggetti politici non più statali accantonano come anacronismo i concetti di Stato, sovranità ecc., salvo poi servirsi strumentalmente per combattersi a vicenda in modo discriminante, malgrado facciano tutti parte dell'organizzazione della pace mondiale. Questi soggetti

combattono contro la guerra e per la pace, ma in nome di essa fanno guerre *ex justa causa* ancora più devastanti delle guerre civili di religione, anche perché il progresso economico mette a disposizione armi sempre più micidiali. Dice Schmitt che il criterio di legittimità odierno è quello del nuovo contro il vecchio e della valorizzazione di ogni cosa. «Karl Marx poteva ancora ammettere che la sovrastruttura ideologica (in cui rientrano concetti di diritto e di legalità) si sviluppa talora più lentamente della base economico-industriale. Il progresso odierno non ha più tanto tempo e pazienza. Esso rimanda al futuro e induce aspettative crescenti, che poi esso stesso supera con nuove aspettative sempre più grandi: ma la sua aspettativa politica giunge alla fine stessa di tutto il "politico". L'umanità è intesa come una società unitaria, sostanzialmente già pacificata; nemici non ve ne sono più; essi si trasformano in "partners" conflittuali; al posto della politica mondiale deve instaurarsi una polizia mondiale» (Schmitt 1972, p. 25). Invece a Schmitt sembra che il mondo sia lontano dall'unità politica, anche perché l'«umanità», in nome della quale si vuole realizzare l'unità politica, «non è un concetto politico e a essa non corrisponde nessuna unità o comunità politica e nessuno *status*» (Schmitt 1996, p. 140). Infatti il concetto di nemico presuppone il riconoscimento dell'altro che mette in questione il mio modo di esistenza, quindi «l'unità politica non può essere, per sua essenza, universale, nel senso di un'unità comprendente l'intera umanità e l'intera terra» (ivi, p. 138). Perciò, muovere una guerra in nome dell'umanità è solo un modo per fare una guerra imperialistica in senso economico, oppure una guerra particolarmente intensa, una guerra *ex justa causa* che criminalizza l'avversario: «Proclamare il concetto di umanità, richiamarsi all'umanità, monopolizzare questa parola: tutto ciò potrebbe manifestare soltanto [...] la terribile pretesa che al nemico va tolta la qualità di uomo, che esso dev'essere dichiarato *hors-la-loi* e *hors-l'humanité* e quindi che la guerra dev'essere portata fino all'estrema inumanità» (ivi, p. 139). Ma se la guerra fatta in nome dell'umanità per unificarla e renderla priva di guerra e di politica, facendovi subentrare una polizia mondiale, è una guerra per togliere al nemico la qualità di uomo, allora è evidente che «la polizia non è qualcosa di apolitico. La politica mondiale è una politica molto intensiva, risultante da una volontà di pan-interventismo; essa è soltanto un tipo particolare di politica e non certo la più attraente: è cioè la politica della guerra civile mondiale» (Schmitt 1972, p. 25). In questa mutata situazione, dove lo Stato ha cessato di essere il soggetto che ha il monopolio del politico, sorge il problema di capire quali sono i nuovi soggetti politici che combattono per la fine del politico, per la pace mondiale, per il progresso o per altre cause, e a quali condizioni si può giungere a un nuovo ordine del mondo, pluralistico perché l'«umanità» non è un soggetto politico. A parere di Schmitt, il criterio del politico, cioè della distinzione tra amico e nemico, «costituisce [...] un approccio a questo riconoscimento della realtà politica» (ibidem), il che significa che la perdita di centralità dello Stato non elimina la politica e il pericolo del politico, anzi lo accentua.

Si potrebbe qui osservare che il criterio del politico è sicuramente ancora fruttuoso per avvicinare una realtà la quale, a dispetto della perdita di centralità dello Stato, nondimeno conserva un carattere politico, ma un giorno esso potrebbe cessare di avere significato in una realtà in cui gli uomini non hanno più bisogno di dividersi vicendevolmente in raggruppamenti amico-nemico. Schmitt ammette che se i popoli, le clas-

si e i gruppi umani fossero così uniti da rendere impensabile e impossibile una guerra, anche la guerra civile all'interno di un impero che comprendesse tutto il mondo, «allora esisterebbe soltanto una concezione del mondo, una cultura, una civiltà, un'economia, una morale, un diritto, un'arte, uno svago ecc. non contaminate dalla politica, ma non vi sarebbe più né politica né Stato» (Schmitt 1996, pp. 138-139). Dopo di che aggiunge: «Se e quando tale "stato" del mondo e dell'umanità sorgerà, non so. Per ora esso non esiste» (*ivi*, p. 139), e sarebbe disonesto e illusorio pensare che delle guerre mondiali possano alla fine condurre a delle paci mondiali intese come la definitiva spolicizzazione, perché la pace è possibile solo a partire da un pluralistico universo politico fondato sulla limitazione della guerra e quindi sul riconoscimento del nemico. Tuttavia in un altro contesto e più compiutamente Schmitt dice: «Chi posso in generale riconoscere come mio nemico? Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione. Riconoscendolo come nemico, riconosco che egli mi può mettere in questione. E chi può mettermi in questione? Solo io stesso. O mio fratello. Ecco. L'altro è mio fratello, mio nemico. Adamo ed Eva ebbero due figli, Caino e Abele. Così comincia la storia dell'umanità. Questo è il volto del padre di tutte le cose. Questa la tensione dialettica che tiene in moto la storia del mondo, e la storia del mondo non è ancora alla fine» (Schmitt 1950b, pp. 91-92). Il nemico è mio fratello perché solo attraverso la messa in questione, da parte sua, del mio modo di vita, io mi conosco, quindi riconoscere lui significa conoscere me stesso. Viceversa, mio fratello è il mio nemico perché colui che fa conoscere me stesso attraverso il fatto che io lo riconosco a mia volta, è solo colui che mi mette in questione. Se io non riconosco il mio nemico, non conosco me stesso, quindi se anniento il nemico anniento me stesso. «Ogni annientamento è soltanto un autoannientamento. Il nemico invece è l'altro. Ricordati delle grandi proposizioni del filosofo: il rapporto con se stessi nell'Altro, questo è il vero infinito. La negazione della negazione, dice il filosofo, non è una neutralizzazione; al contrario, il vero infinito ne dipende. Ma il vero infinito è il concetto fondamentale della sua filosofia» (*ivi*, p. 92). Anche qui, a proposito della dialettica del riconoscimento, troviamo di nuovo sottolineato il senso prettamente politico della filosofia hegeliana. Questa dialettica di inimicizia e fratellanza, tesa tra annientamento e riconoscimento, è iscritta fin dall'inizio nella storia del mondo, come è detto nel racconto biblico di Caino e Abele, e poiché la storia del mondo non è ancora finita, ecco che non è finita la realtà dell'inimicizia. Ma ciò vuol dire che per il cristiano Schmitt la dialettica dell'inimicizia arriva fino alla fine dei tempi.

Quanto detto rimanda ancora una volta all'assioma antropologico della pericolosità dell'uomo, assioma su cui si può fondare un concetto di politico, sia esso statale o meno. Infatti gli esseri naturali non sono capaci di un'ostilità come quella che si verifica a livello storico, quindi a livello umano. Gli esseri viventi della terra non sono nemici di quelli del mare e viceversa, ma rimangono estranei l'uno all'altro; l'orso non si metterebbe a lottare con la balena e viceversa. Anche nello stesso elemento i predatori sanno individuare i loro confini naturali, come l'orso che non interferisce nel terreno di caccia del leone o della tigre; comunque i grandi predatori evitano l'ostilità a meno che non sia necessaria. Anche l'ostilità tra il cane e il gatto è diversa da quella tra gli esseri umani, i quali sono capaci di negare all'altro la qualità di uomo per combattere contro di lui una guerra *ex justa causa* e annientarlo. «L'ostilità tra gli uomini con-

tiene una tensione che trascende largamente l'elemento naturale. Questa trascendenza è sempre presente nell'uomo, sia che la si definisca trascendente o trascendentale. Questo plusvalore può essere definito "spirituale" e, se si vuole, può venire espresso con la frase di Rimbaud, "Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes". Comunque sia, nell'ostilità tra gli uomini si possono individuare gradazioni e sfumature differenti» (Schmitt 1955, pp. 150-151), e a questo scopo serve il criterio del politico, che non ha un contenuto determinato, ma esprime solo il grado estremo di intensità di un'associazione o di una dissociazione. Gli uomini sono capaci di un'ostilità nella quale criminalizzano e mettono l'altro uomo fuori dal diritto e fuori dall'umanità, combattendo guerre dove, in nome di cause ideali, morali, economiche, ci si arroga di essere nel diritto e di mettere l'avversario fuori dal diritto, legittimando in tal modo il proprio diritto ad annientarlo. «In questo caso, dunque, non è la natura ma qualcosa che è specifico dell'uomo e che ne trascende la naturalità a provocare la tensione e l'ostilità e a innalzare la mera polarità a dialettica concreta» (*ivi*, p. 151). Ebbene, la pericolosità dell'uomo sta proprio in ciò che lo distingue dall'animale, ossia in quell'elemento spirituale per cui egli, in nome di una giusta causa, mette l'avversario fuori dal diritto attribuendo al proprio diritto un valore assoluto, nega all'avversario la qualità di uomo e quindi legittima una guerra di annientamento contro di lui in nome dell'umanità. Questo è un grado di inimicizia particolarmente intenso che Schmitt chiama «inimicizia assoluta», da cui deriva una guerra di annientamento dell'avversario considerato un criminale. Per queste guerre l'uomo fabbrica armi sempre più micidiali, appunto perché l'ostilità annientatrice deriva all'uomo dalla sua umanità e non dall'elemento animale. È dunque proprio nel suo elemento «spirituale» che risiede la pericolosità dell'uomo. Ma nel mettere l'altro uomo fuori dal diritto e fuori dall'umanità, quindi nell'annientarlo, si annienta se stessi, perché solo l'altro può essere il mediatore del conoscere se stessi nella dialettica di nemico e fratello. Infatti, se l'altro è il nemico, in quanto solo lui può mettere in questione il mio proprio modo di vita, ecco che, mettendo l'altro uomo fuori dal diritto e fuori dall'umanità e non riconoscendolo perciò come nemico, non posso conoscere neanche me stesso. Proprio di fronte a questa pericolosità, specificamente umana, della dialettica tra annientamento e auto-annientamento, sorge il diritto fondato sulla dialettica del riconoscimento dell'altro come nemico che mi riconosce a sua volta. Su questa base è possibile limitare la guerra ma non eliminarla, altrimenti eliminerei il nemico ed ecco che si riaprirebbe l'abisso di pericolosità dell'uomo.

4. Auto-trasformabilità della natura umana nel marxismo

Fondare o connettere un teoria politica a un assioma antropologico e su questa base sostenere che la distinzione specificamente politica dell'amico e del nemico caratterizza la storia del mondo dall'inizio alla fine dei tempi, è una rappresentazione ideologicamente capovolta relativa a delle fasi determinate dello sviluppo della produzione sociale degli individui, quelle contraddistinte dalla divisione del lavoro e dal conseguente antagonismo delle classi, fondato sul rapporto di proprietà privata, che mette gli individui sociali in relazione antagonistica. Non vi è nulla di assiomatico né

nella bontà né nella pericolosità dell'uomo. Tutti questi caratteri antropologici sono certo naturali, ossia sono qualità dell'uomo come ente generico, ma proprio in quanto fanno parte della natura umana essi sono continuamente elaborati e trasformati socialmente dagli individui rispettivamente come materiale, mezzo e oggetto della produzione, in ogni caso come estrinsecazione della loro vita, la quale è naturale, storica e sociale, senza che tra questi momenti vi sia scissione. Anche dove quest'ultima compare, essa rappresenta un momento storicamente determinato di sviluppo dell'unità di natura, storia, individuo e società. Ciò che viene umanamente prodotto è la vita stessa, e il mezzo di produzione con cui la vita viene prodotta è di nuovo la vita stessa, nel duplice lato naturale e sociale, nel senso che si avvale della cooperazione di più individui. In questo duplice rapporto, dunque, non c'è antitesi tra uomo e natura, perché nell'industria c'è, sia pure in modo ancora estraniato, l'elaborazione della natura da parte degli uomini, insieme con l'elaborazione degli uomini da parte degli uomini stessi, e questa continua attività sensibile, ossia sociale e storica, è la natura stessa degli uomini.

Poiché questa elaborazione della natura (bontà, cattiveria ecc.) dell'uomo avviene sempre socialmente, un modo di produrre determinato è sempre legato a uno stadio determinato di relazioni sociali, quindi muta storicamente a seconda dello sviluppo degli strumenti di produzione e del materiale costituito dal lavoro accumulato dalle generazioni precedenti. Fino a quando le forze produttive non si sono sviluppate su base adeguata, ecco che la relazione dell'uomo con la natura, che è anche relazione dell'uomo con se stesso e della natura con se stessa, si presenta come una lotta dell'uomo con l'uomo, dell'uomo con la natura e della natura con se stessa. In queste fasi, in cui si stanno sviluppando le forze produttive, la cooperazione tra gli individui, messa in moto socialmente dagli individui stessi, si presenta come una cooperazione non volontaria ma imposta, quindi non come il proprio potere unificato ma come una potenza estranea. È questa la fase della divisione del lavoro, la quale fissa l'attività sociale in modo che la cooperazione prevede attività determinate ed esclusive, a cui uno è costretto ad attenersi per necessità se vuole sopravvivere. Questo apparente ergersi dell'attività cooperativa degli individui come se fosse una potenza estranea e ostile agli individui stessi che ne sono gli attori, è però un'apparenza necessaria a sviluppare forze produttive sufficienti per abbatterla. Ebbene, in questa fase si dà la contrapposizione tra interesse individuale e interesse collettivo, quindi lo Stato o il politico come apparenza dell'interesse collettivo, autonomo e contrapposto all'interesse degli individui singoli. Di conseguenza, in un fase di scissioni generalizzate tra forze e strumenti produttivi, forme di relazioni sociali e coscienza, nasce una teoria politica apparentemente autonoma, separata dalle altre sfere della vita parimenti rappresentate come ambiti teorici autonomi, e all'interno delle quali le qualità umane generiche, ad esempio «buono» e «cattivo», vengono unilateralizzate in assiomi contrapposti e ogni sfera della vita vede la contrapposizione a suo modo e in antitesi all'altra. Nella sfera della teoria politica la scissione si manifesta nella contrapposizione unilaterale tra decisionismo e anarchismo, e questa contrapposizione rivendica una sua specificità rispetto a quella della teologia, della morale della pedagogia ecc. Se il politico, o lo Stato, nascono in questa situazione di divisione del lavoro e di unilateralizzazione delle sfere dell'attività umana, è del tutto conseguente che

le teorie politiche si possano classificare in base a presupposti assiomatici sulla natura umana unilaterali e contrapposti.

Quindi si può dire che, tutto sommato, la descrizione di Schmitt del rapporto tra antropologia e politica è coerente entro il suo ambito, a condizione però che diamo già per presupposta la divisione del lavoro, da cui nasce quella assiomatica, la quale non è perciò nulla di originario, come non lo è la distinzione tra amico e nemico. A un certo grado di sviluppo delle forze produttive, create attraverso l'industria, con la simultanea creazione della massa dell'umanità priva di proprietà ma sul presupposto di un'enorme ricchezza accumulata, si formano, sia pure dal lato cattivo, individui universali con relazioni universali ovvero esistenti solo in modo storico-universale. A queste condizioni storico-universali, create in negativo dal mercato mondiale, la divisione del lavoro diviene insostenibile grazie al pieno sviluppo dell'individuo sociale, quindi deve essere fatta saltare insieme con lo Stato o la politica in genere, ed essendo in tal modo gli uomini posti su un piano di sviluppo onnilaterale di tutte le loro qualità e capacità, in conseguenza di ciò cadono tutte le rappresentazioni assiomatiche unilaterali sulla natura umana. Nel momento in cui rende autonomo il criterio del politico rispetto agli altri ambiti, Schmitt rimane fermo alle unilaterali derivanti dalle scissioni materiali prodotte dalla divisione del lavoro, da cui la scissione dell'individuo sociale con le sue qualità generiche sempre rielaborate storicamente, in assiomi antropologici statici e contrapposti. Ed è allora del tutto coerente con questa considerazione del politico come ineliminabile dalla natura umana, a sua volta fissata in tipi assiomatici, far cominciare la storia dell'umanità nel cielo della religione con Caino e Abele, cioè con la dialettica di nemico e fratello, e far proseguire altrettanto religiosamente questa dialettica fino alla fine dei tempi. La persistenza del criterio del politico è così saldamente assicurata tra dottrina della creazione e dottrina dell'escatologia, tra Antico e Nuovo Testamento, cosicché nel tempo intermedio si pone e si porrà sempre il problema della decisione sull'amico e sul nemico. In questo modo l'uomo è inchiodato alle sue unilaterali e alle sue scissioni, e non potrà mai trasformare la propria natura, perché quando lo fa, scatena guerre di annientamento dell'altro uomo, e così, in base alla dialettica dell'inimicizia assoluta, provoca il suo stesso annientamento in nome della legittimità del nuovo e della valorizzazione di ogni cosa.

Ma trasformare storicamente la propria natura è la natura stessa dell'uomo. «La teoria della creazione della terra ha ricevuto un fortissimo colpo [...] dalla scienza che presenta la formazione, il divenire della terra come un processo, come una generazione spontanea. La *generatio aequivoca* è l'unica confutazione pratica della teoria della creazione» (Marx, Engels 1973, pp. 123-124). E poiché uomo e natura sono solidali e la loro opposizione è solo l'apparenza creata da un insufficiente sviluppo di forze produttive umane a opera dell'uomo stesso, l'autogenerazione della natura comprende anche quella dell'uomo: «Siccome per l'uomo socialista *tutta la cosiddetta storia del mondo* non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo, egli ha la prova evidente, irresistibile, della sua *nascita* mediante se stesso, del *processo della sua origine*» (ivi, p. 125) il che rende praticamente impossibile l'esistenza di un ente estraneo.

La possibilità della soppressione dello Stato, e con esso del carattere politico del pubblico potere e delle relazioni sociali, come conseguenza della soppressione dell'anta-

gonismo delle classi e della divisione del lavoro, non presuppone un'antropologia assiomatica dell'uomo buono per natura, perché l'uomo continuamente rielabora le condizioni naturali entro cui si trova, e nella fase della divisione del lavoro le unilaterizza, spezzando successivamente quelle unilaterali grazie a un'azione storica che passa anche per una fase di rivoluzione politica. Perciò non si tratta di misconoscere le dimensioni di pericolosità, cattiveria ecc., ma di vederle e trattarle storicamente. La dimensione politica delle relazioni sociali è caratteristica di alcune fasi della produzione umana, perciò bontà e cattiveria umane non hanno sempre avuto, né devono per sempre avere un significato politico. Tale significato lo assumono solo in una fase specifica della storia in cui sono rielaborate e riprodotte in un determinato modo conseguente alla divisione del lavoro. Infatti Engels, quando mostra l'origine dello Stato nella sua differenziazione dalla costituzione gentilizia dei clan, delle tribù ecc., dice che il suo primo segno distintivo è l'organizzazione territoriale che non è nulla di naturale, come a noi sembra essendoci a essa abituati da secoli, ma è frutto di una lunga lotta. Il secondo segno distintivo è «l'istituzione di una *forza pubblica* che non coincide più direttamente con la popolazione che organizza se stessa come potere armato» (Engels, 1963, pp. 200-201) e che comprende anche appendici come le prigioni ecc. Questi particolari distaccamenti di uomini armati sono caratteristici specificamente dello Stato, di ogni Stato, ed è questo il punto che lo differenzia dalla costituzione gentilizia, ossia dalla situazione di assenza di Stato, dove c'è un'organizzazione armata autonoma della popolazione che mantiene l'ordine. Come si vede, prima dello Stato, ossia del potere politico, non c'è la guerra di tutti contro tutti, il caos e la barbarie, ma c'è un altro tipo di organizzazione, possibile come armamento autonomo della popolazione, per amministrare appunto gli eccessi, le pericolosità antropologiche ecc., le quali perciò non hanno ancora carattere statale ossia politico. Quando assumono tale carattere politico, ecco che l'apparato che amministra la violenza e tiene a freno gli eccessi, si organizza non più come autonoma struttura della popolazione, ma come un distacco speciale che nasce dalla società e si eleva al di sopra di essa. Ma perché avviene questo? Risponde Engels: «Perché un'organizzazione armata autonoma della popolazione è divenuta impossibile dopo la divisione in classi» (*ibidem*). Lenin sottolinea molto, in questa osservazione di Engels, la centralità della differenza tra l'organizzazione armata autonoma della popolazione della costituzione gentilizia e il distacco particolare di uomini armati che segna il carattere del potere statale, il quale si eleva al di sopra della società e non coincide più con essa. Egli dice che Engels, quando elaborò queste tesi, si rivolgeva a europei della seconda metà del diciannovesimo secolo i quali non avevano vissuto da vicino l'esperienza di una rivoluzione e perciò non potevano comprendere che cosa fosse un'organizzazione armata autonoma della popolazione e come nascessero i distaccamenti particolari di uomini armati. E subito dopo polemizza con «i filistei dell'Europa occidentale» (Lenin 1970, p. 64) i quali, alla domanda su come sorge questa organizzazione posta al di sopra della società, «tirano in ballo la crescente complessità della vita sociale, la differenziazione delle funzioni ecc.» (*ibidem*), ma in tal modo occultano la questione fondamentale della formazione di questo distacco di uomini armati e cioè «la scissione della società in classi inconciliabilmente nemiche» (*ibidem*). In questo discorso di Engels e di Lenin sull'origine dello Stato emerge chiaramente che i raggruppamenti amico-nemico non

sono nulla di originario, ma procedono dalla formazione delle classi, ed è da queste, non dall'autonomo criterio del politico, che si comprende lo Stato, inscindibilmente legato alla struttura di classe della società, la quale è qualcosa che si produce storicamente. Infatti continua Lenin: «Se non ci fosse questa scissione, "l'organizzazione armata autonoma della popolazione" differirebbe per la sua complessità, per la sua tecnica progredita, ecc. dall'organizzazione primitiva d'un branco di scimmie armate di bastoni, o da quella di uomini primitivi associati in clan, ma tuttavia sarebbe possibile» (*ibidem*). Non necessariamente, dunque, la pericolosità dell'uomo porta allo Stato e al potere politico, perciò essa non è un assioma, ma solo una qualità naturale umana che viene elaborata come tutte le altre dagli individui associati a seconda del determinato stadio raggiunto dalla loro produzione e dalle corrispondenti relazioni sociali. In uno stadio della produzione sociale non ancora progredito è possibile farvi fronte con un'organizzazione armata autonoma della popolazione senza che si crei un distacco di uomini armati e quindi uno Stato, dunque senza che il rapporto sociale assuma carattere politico.

Quando la società sviluppa una tale quantità e qualità di forze produttive e di cooperazione sociale che interviene la divisione del lavoro e con essa la ripartizione ineguale del lavoro e dei prodotti del lavoro tra i diversi individui della società, allora si formano le classi. Certamente si può parlare di una crescente complessità della vita sociale, di differenziazione delle funzioni ecc., ma non in senso generico, bensì come una complessità e una differenziazione di tipo determinato, ossia caratterizzata dalla produzione sociale antagonistica e quindi dal dominio di classe. In questo stadio classista raggiunto dalla differenziazione della vita sociale, si formano i distaccamenti speciali di uomini armati, quindi il pubblico potere assume carattere politico o statale. Lenin mostra la netta distinzione tra l'organizzazione armata autonoma della popolazione e i distaccamenti particolari di uomini armati, espressione della divisione della società in classi contrapposte, attraverso l'esempio delle rivoluzioni. In ogni rivoluzione si vede chiaramente come, distrutto l'apparato statale, la classe dominante si sforzi sempre di ricostruire questi distaccamenti di uomini armati che la servano, e la classe oppressa cerchi di fare altrettanto costruendo parimenti dei distaccamenti particolari di uomini armati che però servano non più gli sfruttatori ma gli sfruttati. In ogni caso anche l'azione della classe dominata che fa una rivoluzione ha un carattere politico, e questo è inevitabile dato che anche la classe dominata è una classe, e la politica esiste perché nella società esistono le classi. Come abbiamo letto più sopra da Marx, in *Misericordia della filosofia*, solo in un ordine di cose dove non ci saranno più classi, le trasformazioni sociali non avranno più il carattere di rivoluzioni politiche. Ma finché ci sono delle rivoluzioni, queste hanno sempre un carattere politico, perché, anche quando mirano a distruggere l'intera struttura di classe della società, esse sono sempre collisioni violente tra classi, cioè tra soggetti che sono l'unica ragione di esistenza di ogni politica. Pertanto, fino a che vi sono le classi, ci sono distaccamenti particolari di uomini armati al di sopra della società e non c'è un'organizzazione armata autonoma della popolazione. Ebbene, solo in questa fase di sviluppo del rapporto dell'uomo con la natura, ovvero dell'uomo con se stesso e della natura con se stessa, la pericolosità dell'uomo viene tradotta unilateralmente in assioma antropologico ed elevata, nell'immaginazione, a fondamento teorico del potere politico. Infatti la teoria di Schmitt, secondo cui lo Stato presuppone

ne il concetto di politico, il quale resta pertinente anche dopo la fine del suo monopolio da parte dello Stato moderno, fu possibile solo quando una classe come quella proletaria, dopo il 1848 e nella prima metà del secolo XX, pose il problema dell'abolizione di tutta l'organizzazione sociale fondata sull'antagonismo di classe e quindi anche del carattere politico del pubblico potere, ma necessariamente attraverso una rivoluzione e il suo diventare classe dominante. Mentre però nella prospettiva marxista questa fase di persistenza del dominio politico deve portare alla fine di ogni politica insieme col cessare delle classi, ivi compresa la classe proletaria, per Schmitt questa fase non costituisce la transizione a un'altra in cui il pubblico potere perderà il suo carattere politico, ma caratterizza solo un mutamento epocale dei raggruppamenti amico-nemico. Ciò comporta la persistenza della tesi assiomatica della pericolosità dell'uomo e della centralità del caso di eccezione, mentre nella prospettiva marxista questa pericolosità non ha niente di assiomatico, perché tale carattere lo acquista nella fase storica in cui viene interpretata politicamente, data l'esistenza di determinate condizioni sociali antagonistiche della produzione.

Con la soppressione rivoluzionaria della divisione del lavoro, divenuta un ostacolo per le forze produttive che pure si erano sviluppate mediante quella, quindi con la soppressione rivoluzionaria della società divisa in classi antagonistiche, ivi compreso il proletariato come classe, i distaccamenti particolari di uomini armati posti al di sopra della società non hanno più ragion d'essere. Ciò non vuol dire affatto che quegli elementi psicologici, antropologici ecc. di pericolosità perdano il loro significato, ma, dove la base classista e la sovrastruttura politica della società scompaiono, essi non sono più trattati unilateralmente e assiomaticamente per legittimare la necessità del dominio politico, bensì vengono elaborati e organizzati liberamente da individui sociali pienamente in grado di farlo. «Soltanto nella società comunista, quando la resistenza dei capitalisti è definitivamente spezzata, quando i capitalisti sono scomparsi e non esistono più classi (cioè non v'è più distinzione fra i membri della società secondo i loro rapporti coi mezzi sociali di produzione), soltanto allora "lo Stato cessa di esistere e diventa possibile parlare di libertà"». Soltanto allora diventa possibile e si attua una democrazia realmente completa, realmente senza alcuna eccezione. Soltanto allora la democrazia comincia a estinguersi, per la semplice ragione che, liberati dalla schiavitù capitalistica, dagli innumerevoli orrori, barbarie, assurdità, ignominie dello sfruttamento capitalistico, gli uomini si abituano a poco a poco a osservare le regole elementari della convivenza sociale, da tutti conosciute da secoli, ripetute da millenni in tutti i comandamenti, a osservarle senza violenza, senza costrizione, senza sottomissione, senza quello speciale apparato di costrizione che si chiama Stato» (ivi, pp. 163-164).

E allora, come non si dà una tesi assiomatica sulla cattiveria dell'uomo, che renderebbe il politico inevitabile da Caino e Abele fino alla fine dei tempi, allo stesso modo non si dà neanche una tesi assiomatica sulla bontà naturale dell'uomo che riaffiorerebbe dallo stato di natura una volta soppresso lo Stato, magari dall'oggi al domani. Nell'orizzonte dell'uomo che produce il suo sviluppo come individuo sociale, la capacità di osservare le regole della convivenza sociale liberamente e senza costrizione non è un dato naturale originario, ma è frutto di un lungo processo di elaborazione storica, quindi dell'abitudine, la quale in tal senso è un fatto assolutamente dinamico, di modo che non c'è contraddizione tra abitudine alla convivenza e libertà dell'individuo.

BIBLIOGRAFIA

- ENGELS F. 1950, *Antidühring*, Edizioni Rinascita, Roma. ENGELS F. 1963, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma. ENGELS F., MARX K. 1967, *La sacra famiglia: ovvero Critica della critica critica Contro Bruno Bauer e soci*, Editori Riuniti, Roma. LENIN V. I. 1970, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma. MARX K. 1974, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858; Anhang 1850-1859*, Dietz Verlag, Berlin; trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, voll. 2, Scandicci 1997. MARX K., ENGELS F. 1972A, *Werke*, Bd. 4, Dietz Verlag, Berlin, pp. 63-182; trad. it. *Misera della filosofia. Risposta alla Filosofia della Misera del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma 1969. MARX K., ENGELS F. 1972B, pp. 459-493; tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, *Manifesto del Partito Comunista*, Editori Laterza, Roma-Bari 1995. MARX K., ENGELS F. 1973, *Werke, Ergänzungsband (Schriften - Manuskripte - Briefe bis 1844), Erster Teil*, Dietz Verlag, Berlin; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968. MARX K., ENGELS F. 1978, *Werke*, Bd. 3, Dietz Verlag, Berlin; trad. it. *Opere V 1845-1846*, Editori Riuniti, Roma 1992. MARX K., ENGELS F., WEYDEMEYER J. 2004, *Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuderalismus und II. Sankt Bruno. Text und Apparat*, bearbeitet von I. Taubert et al., «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», hg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, Akademie Verlag, Berlin; trad. it. in Marx, Engels 1978, pp. 7-104. SCHMITT C. 1934, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Verlag von Dunker & Humblot, München und Leipzig; trad. it. *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86. SCHMITT C. 1950a, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln; trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'Jus publicum europaeum'*, Adelphi, Milano 1991. SCHMITT C. 1950b, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Greven & Brechtold, Köln; trad. it. *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano 1987. SCHMITT C. 1955, *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: «Der Gordische Knoten»*, in *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, hg. A. Mohler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main; trad. it. *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, in JÜNGER E., SCHMITT, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 133-167. SCHMITT C. 1972, *Premessa all'edizione italiana*, in Schmitt 1934, pp. 21-26. SCHMITT C. 1996, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Dunker & Humblot, Berlin; trad. it. in Schmitt 1934, pp. 87-208.