

# Su Stato e educazione.

*Qualche riflessione attorno a C. Schmitt e L. Strauss*

*Rocco Marcello Postiglione*

Università Roma Tre  
Department of Education  
Via Manin, 53 - 00185 Roma  
rpostiglione@uniroma3.it

## Lo Stato educa?

Questa la domanda. Cittadini di un mondo globalizzato che, rendendo agevole la trasmissione e il trasporto, unifica, con una pervasività sociale e simbolica mai prima conosciuta, la vita economica del pianeta, sentiamo con forza crescente il bisogno di indirizzo e di guida morale e, soprattutto, l'esigenza di un'educazione: tanto da pretenderla ormai in ogni istante della nostra esistenza<sup>1</sup>.

Eppure, siamo vissuti e siamo stati educati in istituzioni incastonate, come diamanti in un prezioso monile, in quella straordinaria costruzione razionalista che è lo stato moderno. A poco a poco questo palcoscenico, che a lungo credemmo stabile e permanente, ci ha mostrato la sua realtà storica: quella di uno spettacolo su cui è calato il sipario.

Qual è la rappresentazione di domani? L'impresario ci lascia nell'incertezza, vuole sorprenderci. I personaggi sulla scena – popolo, nazione, cittadino, par-

<sup>1</sup> Cfr. H. Giesecke, *La fine dell'educazione. Individuo, famiglia, scuola*, a cura di F. Mattei, Roma, Anicia, 2014<sup>2</sup>.

lamento, governo, rappresentanza, partiti – sono cambiati. I nomi possono esser gli stessi, la loro fisionomia, il loro gestire, parlare, comportarsi, sono diventati altro.

C'è ancora lo Stato? Che cos'è diventato? Non solo: che cos'era?

Della domanda principale, e di quelle connesse, abbiamo studiato alcuni risvolti esaminando poche parti, ma cruciali, dell'opera di Carl Schmitt. "Sovranità, ostilità, guerra, violenza. Peccato, imperfezione, fallibilità, santità. Socialità, potere, forza, morte". Questo il catalogo che ne è risultato.

Si avverte un tono cupo, pessimistico. Essenzialmente dominato da quella "filosofia della vita concreta" che conosce il male come *proprium* dell'uomo. L'avevamo ricondotto alla sua matrice cristiana, da cui Schmitt lo desumeva con il filtro dei grandi cattolici della Restaurazione, come Donoso Cortés o de Maistre.

Quel tono inquietò un altro grande pensatore politico, che scrisse una delle poche recensioni al *Der Begriff des Politischen* apprezzate da Schmitt<sup>2</sup>. Si chiese, quel filosofo: «perché Schmitt *acconsente* al politico?»<sup>3</sup>. Il "politico" è qui quello della distinzione, esistenzialmente decisiva, devastante, tra *Freund e Feind*. Il politico è dunque, nella percezione comune ai due filosofi, qualcosa di intrinseco al *male*, all'hobbesiano stato di natura in cui signoreggia l'*homo homini lupus*. Si torna a Hobbes, dunque. A quel pensatore politico che certo *mainstream* ritiene "superato", come la fase storica di cui si fece teorico.

<sup>2</sup> L. Strauss, *Note su Carl Schmitt*, in C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia*, Lungro di Cosenza, Costantino Marco editore, 1998, pp. 177-207. Il corsivo è nostro.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 194. "Acconsente", non solo "consente".

Lo stato di natura hobbesiano contiene un uomo *pericoloso*, nota dunque Strauss. Quella pericolosità è primigenia, ma può essere intesa – come peraltro lo stesso inglese sembra suggerire – come fenomeno premorale, o extra-morale. Il contrario di pericoloso, nota Strauss, è quindi *inoffensivo*. Con un’accezione di male che il grande studioso di Spinoza rimanda al secondo termine, “*potentia naturae*”, della definizione binaria del male da quest’ultimo formulata nell’*Ethica*<sup>4</sup>.

Siamo dunque su un terreno di neutralizzazione. Il male di Hobbes scaturisce direttamente dalla legge, posta dal *Leviathan* dopo il patto tra eguali che lo istituisce come *persona* del dominio e della protezione<sup>5</sup>. Prima di quel patto non vi è legge, non vi è peccato, né può esservi male. È qui, secondo Strauss, il “liberalismo” di Hobbes. «Se ci proponiamo di scorgere nel male dell’uomo il “male” innocente dell’animale, ma di un animale tale di essere suscettibile di diventare intelligente attraverso la pena, e dunque di essere *educato*, si giunge in realtà a fare del male un affare puramente “*ipotetico*”, quali che siano i limiti riconosciuti all’educazione»<sup>6</sup>. Dai quali dipende, prosegue, se si sceglie la soluzione assolutista, o quella liberale, o quella anarchica. «L’opposizione tra bene e male perde la sua acutezza, e perde anche il proprio senso, a partire dal momento in cui si veda nel male

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 196. La distinzione è ripresa, come dichiara Strauss, dall’*Ethica more geometrico demonstrata, Pars Tertia, Praefatio*. Si potrà distinguere, dunque, tra una linea interpretativa spinoziana e una anti-spinoziana – che, salvo l’evidente anacronismo, potremmo chiamare agostiniana e nel seguito attribuiremo direttamente a Schmitt.

<sup>5</sup> Cfr. C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, Milano, Adelphi, 2012, *passim* ma particolarmente p. 17. La paternità Hobbesiana di questa concettualizzazione è più volte esplicitamente rivendicata da Schmitt.

<sup>6</sup> L. Strauss, *op. cit.*, p. 197.

il “male innocente”, e di conseguenza il bene come un momento relativo al male stesso»<sup>7</sup>.

Si conferma così il terreno sul quale siamo stati piombati nel momento in cui si è posta la questione del ruolo educativo dello Stato: l’educazione morale. Quella categoria del paidetico<sup>8</sup> cui ci costringiamo se non vogliamo ritrarci di fronte alla posta in gioco di queste questioni.

Siamo lontanissimi da 150 anni di proclamazioni dell’italica *laicità*. I cui araldi, pur nobilmente, troppo confusero le parole d’ordine della battaglia d’opposizione all’invadenza parrocchiale, conventuale o vaticana con questioni di principio – ahimè più grandi di loro.

L’educabilità dell’uomo situa il problema del politico entro confini esterni al perimetro del *male morale*: il Κατέχων<sup>9</sup> è ciò, o *colui*, che, per *virtù* politica, *neutralizza* il male<sup>10</sup>. E l’educazione è perno di questa neutralizzazione. Che finisce sempre in una tecnica<sup>11</sup>. È qui la radice

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> J. Gatty, *Finalità dell’educazione. Educazione e libertà*, a cura di F. Mattei, Roma, Anicia, 2010<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, dove il concetto di Κατέχων (cfr. II Tessalonicesi, 2, 7) è assunto nella sua accezione cattolica, anzi schmittiana, e volto verso una complessa lettura *teologica* del momento politico. Dove l’Anticristo, il cui avvento il Κατέχων tratterrebbe, è il meccanismo fagocitante del mercato, dell’intrattenimento e del consumo. Reviviscenze di *Potere operaio*?

<sup>10</sup> Sfruttando la scia della proposta di Cacciari, sintetizziamo il pensiero e le concettualizzazioni all’ebreo Strauss usando un termine, Κατέχων, che, filologicamente e filosoficamente, gli è estraneo.

<sup>11</sup> «Se dunque si desidera l’intesa ad ogni costo, non c’è altra via che quella di bandire completamente la questione che verte sul giusto, per preoccuparci *solo dei mezzi* [c.n.]. Si capisce allora che l’Europa moderna, una volta impegnatasi, per evitare lo scontro su quale sia la vera via, nella ricerca di un terreno neutro *in quanto tale*, sia potuta infine giungere alla fede nella tecnica». *Ibid.*, p. 201. In queste asserzioni, che il parafrasato Schmitt condivideva col recensore Strauss, v’è l’eco della grande teorizzazione weberiana della *Wertfreiheit*. A que-

della pedagogizzazione<sup>12</sup>, o della ricerca ossessiva di una legittimazione tecnico-scientifica dell'enunciazione educante<sup>13</sup>. Per questo quegli italici araldi offrono il meglio di sé nella farsa in cui recitano anatemi contro la tecnica invocando la neutralità morale dell'educativo e dello statale, che solo nella tecnica può inverarsi. Ma è qui, altresì, tutta la paradossalità del liberalismo, che postula la neutralizzazione di qualcosa che solo se non neutralizzato può agire efficacemente<sup>14</sup>.

Tornando al nostro dramma, la posizione di Strauss si pone, esplicitamente, all'opposto del *Κατέχων* di Schmitt. Che rimane profondamente cattolico, e muove dal senso agostiniano del male come corruzione metafisica dell'uomo. S'è notato il retroterra di questa posizione nella filosofia della Restaurazione. Quindi, non è per quel *male innocente* che Schmitt *acconsente* al politico, nota Strauss. Vi è un di più, un residuo decisivo, al quale ci si deve rivolgere, e che getta nuova luce sullo stesso fondatore della scienza politica moderna. Una luce nuova, che è quanto Strauss cerca nella parola di Schmitt in direzione di "una critica radicale del liberalismo". E che accede alla dimensione di un "sapere integro"<sup>15</sup>. È questa la ragione per cui, secondo Strauss,

gl'italici araldi è inutile ricordare la messe di discussioni che dalla teorizzazione weberiana, col suo *côté* nietzscheano, è scaturita, a destra (Spengler, Jünger, Heidegger) come a sinistra (Adorno, Horkeimer, lo stesso Sombart, poi transfuga).

<sup>12</sup> Cfr. H. Giesecke, *op. cit.*

<sup>13</sup> Cfr. F. Mattei, *Sapere pedagogico e legittimazione educativa*, Roma, Anicia, 2013<sup>2</sup>.

<sup>14</sup> È qui, a nostro giudizio, il nocciolo profondo e non eludibile del *paradosso di Böckenförde*, che trova la sua più solida radice nel pensiero di Schmitt, come mostra, *ante litteram*, questa recensione straussiana, così vigorosa e oppositiva ma lucidamente consapevole della posta in gioco. Vi accenneremo ulteriormente nel seguito.

<sup>15</sup> L. Strauss, *op. cit.*, p. 205. "Sapere integro" è espressione di Schmitt ripresa da Strauss.

Schmitt «acconsente al politico perché nella minaccia che grava sul politico vede la minaccia sospesa sulla serietà della vita umana»<sup>16</sup>.

Non v'è dubbio come la radice di questo “acconsentire” di Schmitt non sia altro che il radicare la moralità entro un orizzonte *teologico*, se non mistico. Radice sintomaticamente evocata dallo stesso Schmitt nella reiterazione dell'espressione “teologia politica”, ripresa in due titoli di libri e ribadita nella strutturazione stessa della sua concettualizzazione. È questa la ragione per cui ci è difficile accettare l'ascrizione di Schmitt al “pensiero negativo”<sup>17</sup>. Non l'Essere, non il nulla nel suo orizzonte. Le evidenti consonanze con i filosofi del negativo o del nihilismo sono tematiche, non tonali né posizionali. L'intonazione religiosa, prima ancora che teologica, del suo pensiero è una qualità radicale, non epidemica, sostanziale non accidentale: che acquisisce una determinazione razionalista dal sapore *retro*, ma non per questo meno decisiva – e apertamente rivendicata. Qui ci porta questo richiamo straussiano al tema della “serietà della vita umana”.

Il lettore disattento, soprattutto se bisognoso di schemi esplicativi utili alle *vulgatae* odierne, si sentirà autorizzato ad ascrivere Schmitt al novero dei fautori di un rinnovato pensiero teocratico. Da ISIS ad Al Qaeda, fino al neoprotestantesimo delle sette americane, non mancherebbero riprove apparenti della validità di questa ascrizione. La cui superficialità sarebbe tanto manifesta da rendere inutile la confutazione. Né ci pare più significativo insistere, almeno per ora, sulla lezione

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>17</sup> Non ricostruiremo questa delicata problematica interpretativa, tra Lukács e Cacciari, Löwith e Mortati, Cantimori e Miglio.

di un grande allievo di Schmitt, quel Böckenförde cui, indirettamente, si appoggia il coraggioso *etsi deus daretur* di Benedetto XVI. Non è in direzione del famoso paradosso, che vede il liberalismo incapace di radicare, di per sé solo, le istituzioni che lo adottano, che va cercata la radice profonda dell'interesse di quel pensiero per il nostro oggi.

Quell'interesse sta proprio nel richiamo a una dimensione morale della politica, la cui radicalità non può essere disconosciuta, ma nemmeno ridotta al moralismo del senso comune. E sta ancora nel disvelamento della natura religiosa di quella dimensione, a dispetto del rumore sinistro che le contese teologiche assumono quando armano le spade. Anzi, proprio nel superamento radicale di quel rumore risiede la forza del "razionalismo occidentale", il cui emblema resta la complessa costruzione teologico-giuridica della Chiesa Romana e lo *jus publicum europaeum* che, dalle movenze ancora vitali di una scolastica non schiacciata dal montare delle maree cartesiane ed empiristiche, seppe garantire una civilizzazione della violenza<sup>18</sup> senza precedenti né successori.

Ci addentriamo dunque nel labirinto delle questioni aperte (o lasciate aperte) dalla statualità moderna approfondendo quel catalogo rievocato inizialmente. Il problema qui è comprendere l'origine del politico, inteso come discriminazione tra amico e nemico, come istanza morale fondamentale. Si incontra qui la violenza, e la santità della non

<sup>18</sup> Non può sfuggire al lettore contemporaneo, avvezzo, suo malgrado, alle vulgate interculturali buoniste e giustizialiste, come il risvolto non europeo di quello *jus* fosse spesso il massacro di popolazioni non metropolitane. Ma neppure deve sfuggire come la critica di chi ai massacri indulgeva si svolse, e non di rado, nella stessa lingua giuridico-filosofica in cui quello *jus* era scritto.

violenza<sup>19</sup> intesa come *assoluto educativo*, che elide ogni politico, ogni sovranità, ogni istituzione in un'infinita necessità di persuasione morale – vale a dire, educazione. E si incontra il tema del convivere tra non-santi, tra peccatori.

Dove la violenza si fa necessaria come *protezione*, come tutela contro uno stato di natura aborrito. È a questo livello che ci colloca il problema di Schmitt quando mai si prenda per buono il tema del decadimento del nemico a criminale. Se la *totale Mobilmachtung*, se la coscrizione obbligatoria, se l'ostilità economica, politica, ideologica raggiungono livelli d'intensità tali da escludere ogni razionale controllo della violenza, il nemico si riduce a criminale, o a nemico assoluto.

Non vanno confuse le due categorie<sup>20</sup>. Ma il loro trattamento giuridico rischia di ingenerare confusione. Il nemico assoluto deve essere eliminato. Il criminale ridotto a non nuocere, e rieducato: le istituzioni che realizzano questa difesa della società sono le stesse: una polizia, che finisce con l'inglobare anche l'esercito, e una magistratura, la quale, per quanto confinante con le istituzioni legislative o esecutive, è da esse distinta – e non responsabile. Quel che Schmitt vide si materializza sotto i nostri occhi. Ma resta la questione del *contenuto* del diritto penale, nella sua *estensione* a diritto internazionale. È qui il punto, è qui il carattere inquietante di una *generalizzazione del Leviatano* che ci sembra il vero, nuovo oggetto della politica contemporanea.

Né Schmitt, né Strauss, discutendo a distanza del concetto di politico, riuscirono a concettualizzare piena-

<sup>19</sup> Profondamente diversa, va detto, rispetto al pacifismo col quale ebbe a confrontarsi Schmitt.

<sup>20</sup> Oggetto di una "antichissima, sacrale distinzione", C. Schmitt, *Ex captivitate Salus*, Milano, Adelphi, 1987.



mente quanto stava per succedere, e sarebbe successo immediatamente, se qualcuna delle potenze vincitrici avesse conferito alla Società delle Nazioni la forza militare che pochi decenni dopo fu conferita all'ONU, alla NATO, all'UE – e che, per inciso, divenne lo schema giuspubblicistico di cui s'avvalse l'Impero sovietico. Lo stesso Schmitt, che pure aveva diagnosticato il processo, non ne trasse che conseguenze critiche, negative, nostalgicamente evocando un ordine superato.

E invece il problema che lui poneva con forza, quel *quis iudicabit?*, tragicamente senza risposte a Weimar – fino a Hitler! – restava sospeso, per crollargli addosso a Norimberga. E, per noi, rimane tragicamente aperto.

Qui dello Stato, del *Leviathan* incombente e pervasivo che oggi continua ad accompagnarci, è nuovamente in questione l'aspetto di protezione e di superamento dell'hobbesiano stato di natura<sup>21</sup>. Quel *quid* di specificamente morale che si riconosce meritare *una pena*. Torniamo alla moralità, dunque, nel suo nucleo più duro ed esteriore di rispondenza alla legge, positiva o naturale. *Da cui* deriva la politica come atto di istituire e costituire concretamente quella legge.

Bisogna capire, con Schmitt, se anche sul terreno della moralità può valere il canone della *teologia politica*. Se, in altri termini, la definizione del male morale è contenuta nella *legge positiva* e in quella *naturale* sotto forma di metafore specificamente riprese dal pensiero metafisico-teologico, e rielaborate nello specifico dell'ordine giuridico esistente. E se queste metafore – o questa *meta-*

<sup>21</sup> È evidente che questa questione si apre nel momento in cui le unità politiche contemporanee sono quasi sempre unità plurali. Su questi temi ci permettiamo di rinviare al nostro *Differenze di paideia*, Roma, Anicia, 2012, di cui questo saggio e il precedente costituiscono una ripresa e un prosieguo.

forica – pongono se stesse in uno spazio autonomo, creato dal loro stesso movimento di statuizione razionale della moralità, o se esse debbano ricercare un fondamento ulteriore, una legittimazione che non può rinunciare a un nesso di *continuità* con la radice teologica e metafisica dalla quale esse stesse traggono alimento.

Torniamo, quindi, al problema della *legittimità* di un pensiero che si pone come razionalità auto-fondante: al dibattito tra lo stesso Schmitt e Hans Blumenberg<sup>22</sup>. Il cui sottinteso, al netto di un travaglio che attraversa implicitamente ma profondamente Hegel e Nietzsche e Kierkegaard – esplicitamente (ma anonimamente!) citato da Schmitt nella *Politische Theologie* –, sta nella riduzione della morale alla *praktische Vernunft* che ubbidisce a una “legge” (*Gesetz*) esplicitamente formulata e postulante *universalità*.

È evidente come entrambe le posizioni, quella di Schmitt e quella di Blumenberg, possano trovare una loro composizione nello schema kantiano della *metafisica*. Dove la possibilità di una comprensione razionale di Dio si ritrova nella struttura stessa della libertà umana, che a Dio solo può riferire la stessa istanza universalistica posta dalla *Grundgesetz* della seconda *Critica*. Siamo a quella metafisica, già posta dal Vico, che riporta – o riduce – Dio, l’Essere (*Sein*), a istanza assoluta dell’Esser-ci (*Da-Sein*), secondo la dizione heideggeriana. Ma siamo anche a quella biforcazione per cui si legge quell’istanza come bisogno assoluto di Dio o come assoluta posizione dell’umano – a questo punto *emancipato* da Dio: qui è Blumenberg, lì è Schmitt.

<sup>22</sup> Cfr. H. Blumenberg - C. Schmitt, *L’enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, a cura di A. Schmitz e M. Lepper, Bari, Laterza, 2012.

Ma l'orizzonte metafisico ridisegnato da Kant non pare sufficiente a spiegare quel che Strauss cerca in Schmitt, quel di più nella lettura di Hobbes da cui, solamente, può muovere una «critica radicale del liberalismo»<sup>23</sup>, quella lettura non spinoziana dello stato di natura, l'interpretazione del male non come *potentia naturae* ma come corruzione metafisica, come dannazione, come *peccato*.

Non era casuale, per Schmitt, ricondurre l'affermazione (e la pretesa) di *legittimità* (*Legitimität, Rechtmäßigkeit*), invocate da Blumenberg per la modernità, a quella di una *legalità*<sup>24</sup> (*Legalität, Gesetzmäßigkeit*). *Gesetz*, appunto: una definizione di Dio, e dell'orizzonte teologico-metafisico, per il cattolico tradizionalista Schmitt<sup>25</sup>, mai potrà muovere da un concetto negativo come *Gesetz*, per quanto Schmitt stesso sia profondamente debitore a Kant e, per tramite del suo Maestro Weber, al neokantismo. La *riduzione metafisica* kantiana, quindi, rappresenta un canone metodologico irrinunciabile, ma non risolve, anzi rilancia il problema: «il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica. [...] Di fatto la metafisica è l'espressione più intensiva e chiara di un'epoca»<sup>26</sup>.

A Schmitt, e a noi, la metodologia non può bastare.

C'è un *plus* la cui radice antropologica, che Strauss ci induce a sospettare invocando una nuova lettura di

<sup>23</sup> L. Strauss, *op. cit.*, p. 205.

<sup>24</sup> H. Blumenberg - C. Schmitt, *op. cit.*, p. 21.

<sup>25</sup> Sarà lo stesso, per l'ebreo non osservante Strauss?

<sup>26</sup> C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, il Mulino, 1972, p. 69.

Hobbes, deve essere esplorata, per scoprirvi *la radice del politico*.

È qui, da questo *plus* e dalla sua curvatura *morale e religiosa*, che dovrà riprendere il tentativo di rispondere al nostro quesito iniziale, sulla possibilità o la liceità dell'educazione ad opera dello Stato.

### Riferimenti bibliografici

- Blumenberg, H. - C. Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, a cura di A. Schmitz e M. Lepper, Bari, Laterza, 2012.
- Cacciari, M., *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013.
- Gatty, J., *Finalità dell'educazione. Educazione e libertà*, a cura di F. Mattei, Roma, Anicia, 2010<sup>2</sup>.
- Giesecke, H., *La fine dell'educazione. Individuo, famiglia, scuola*, a cura di F. Mattei, Roma, Anicia, 2014<sup>2</sup>.
- Schmitt, C., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, il Mulino, 1972.
- Schmitt, C., *Ex captivitate Salus*, Milano, Adelphi, 1987.
- Schmitt, C., *Parlamentarismo e democrazia*, Lungro di Cosenza, Costantino Marco Editore, 1998.
- Schmitt, C., *Dialogo sul potere*, Milano, Adelphi, 2012.
- Postiglione, R.M., *Differenze di paideia. Culture lingue migrazioni*, Roma, Anicia, 2012.
- Mattei, F., *Tracce di paideia. Abbondanza e privazione nell'avventura dell'educazione*, Roma, Anicia, 2012.
- Mattei, F., *Sapere pedagogico e legittimazione educativa*, Roma, Anicia, 2013<sup>2</sup>.
- Hobbes, T., *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, Milano, Bompiani, 2001.
- Strauss, L., *Note su Carl Schmitt*, in C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia*, Lungro di Cosenza, Costantino Marco editore, 1998, pp. 187-207.