

IL “RITORNO DEL RIMOSSO”. CARL SCHMITT E L’ULTIMO HABERMAS

DOI: 10.7413/18281567124

di Salvatore Muscolino

Università degli Studi di Palermo

The “return of the removed”. Carl Schmitt and the last Habermas.

Abstract

In this essay, I propose to look at Habermas’ recent work like an implicit recognition of the theoretical value of some Carl Schmitt’s ideas. Regardless of the harsh criticism that Habermas manifests towards Schmitt’s political theology in his latest essays.

Keywords: Carl Schmitt, Jürgen Habermas, political theology, democracy, religion.

«Nel corso della globalizzazione diventa sempre più verosimile l’immagine che della modernizzazione sociale ha disegnato la teoria sistemica».¹

Questa diagnosi pessimista da parte di Habermas sullo stato di salute della società contemporanea rappresenta un buon punto di partenza per riprendere un tema a lui molto caro: il confronto con Carl Schmitt. D’altra parte, la citazione appena riportata è tratta dalla prima pagina di un saggio pubblicato da Habermas nel 2011 dedicato proprio a un confronto con la “teologia politica”.

Non è nuovo l’interesse critico per l’opera di Carl Schmitt da parte di Habermas, anzi è noto come esso sia costantemente presente sullo sfondo della sua ricerca fin dagli anni Sessanta del Novecento.

¹ J. Habermas, «*Il Politico*». *Cosa possiamo ragionevolmente ereditare dalla teologia politica*, in J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2015, p. 219.

In questa sede, però, non intendo ricostruire le varie fasi di questo confronto sul quale peraltro esistono già ottime sintesi.²

Sappiamo che Habermas e Schmitt si incontrano su un aspetto centrale: la critica al paradigma tecnocratico. Le rispettive diagnosi e soluzioni tuttavia divergono: mentre Habermas si muove nel solco della tradizione universalista dell'Illuminismo e la sua critica alla tecnocrazia deriva dal deficit morale della logica funzionalista ad essa intrinseca, Schmitt, al contrario, concepisce la tecnocrazia come l'esito ultimo di quel processo di immanentizzazione radicale che appare come lo scenario finale della modernità capitalistico-liberale.

La tesi che vorrei sostenere è che la recente proposta habermasiana di una società post-secolare possa essere intesa, da un certo punto di vista, come una sorta di freudiano "ritorno del rimosso".³ Sono convinto infatti che il nuovo interesse mostrato da Habermas nei confronti del fenomeno religioso riveli, ad uno sguardo più approfondito, il valore di alcune intuizioni di Schmitt riguardo ai limiti di una certa visione del razionalismo e della modernità di cui lo stesso Habermas è stato fautore fino a ieri. Pertanto, al di là delle legittime (ma, forse, riduttive) critiche che Habermas muove a Schmitt, quest'ultimo rimane una figura con la quale oggi deve continuare a far i conti non soltanto Habermas ma tutto il pensiero filosofico, specialmente in ambito politico-giuridico.

Nel primo paragrafo presenterò le obiezioni habermasiane alla teologia politica di Schmitt nella formulazione presentata nel saggio del 2011 citato in apertura mentre nel secondo paragrafo mostrerò quelli che a mio parere sono i punti deboli della critica di Habermas. Nel terzo paragrafo, infine, proverò a spiegare come siano state le tensioni interne al proprio pensiero a spingere Habermas verso quei recenti sviluppi i quali, al di là degli aspetti aporetici senza dubbio presenti, possono apparire sotto una luce diversa se messe a confronto con alcune idee di Schmitt.

1. Le critiche dell'ultimo Habermas a Schmitt

Nella società attuale dominata dal paradigma neoliberista Habermas osserva come oggi sia in atto un tentativo teorico di ritematizzare l'ambito del Politico richiamandosi agli scritti di Carl Schmitt (oltre

² Si veda J.- F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 51 e ss. con le relative indicazioni bibliografiche.

³ Altri studiosi si sono interrogati su questo tema ma in direzione completamente diversa rispetto alla mia: cfr. M.P. Lara, *Is the Postsecular a Return to Political Theology?*, in C. Calhoun - E. Mendieta - J. VanAntwerpen (ed. by), *Habermas and Religion, polity*, Malden (Ma), 2013, pp. 72-91.

a quelli di M. Heidegger, L. Strauss e H. Arendt). I nomi di C. Lefort, E. Laclau, G. Agamben e J.-L. Nancy spiccano soprattutto per il loro ruolo nell'ambito del pensiero contemporaneo di sinistra per cui Habermas ritiene importante tornare ancora una volta a sottolineare l'ambiguità di Schmitt e della sua *forma mentis* per tutti coloro interessati a difendere il progetto moderno di una società autenticamente democratica.

Nel saggio habermasiano del 2011 che ho richiamato prima, il confronto critico con Schmitt riguarda l'ambiguo valore del concetto schmittiano di "Politico" che renderebbe pericolosa l'operazione tentata, pur con le migliori intenzioni, da parte di tanti intellettuali di sinistra.

Le perplessità di Habermas derivano innanzitutto dal seguente convincimento: se "il Politico" riguarda «l'insieme dei simboli con cui le prime società statalmente organizzate si facevano un'immagine si sé»⁴, allora nella società contemporanea tale sorta di centro immaginario capace di rendere la società un'insieme coeso non può più essere oggetto esclusivo della filosofia la quale avrebbe definitivamente perduto l'antica prerogativa di attingere a una forma di sapere "superiore" a quello delle scienze sociali.⁵

Ma c'è un secondo ordine di questioni di natura storica e concettuale che agisce sullo sfondo della critica habermasiana a Schmitt. La teoria di quest'ultimo sarebbe fondata su una teoria della sovranità basata sulla vecchia idea imperiale del Politico dove il sovrano rappresenta l'istanza di unificazione di una collettività grazie alla legittimazione di una potenza sacra: «agli occhi di Carl Schmitt -osserva Habermas- la forza integrativa e unificante del Politico che nel conflitto tra papato e impero si era conservato attraverso i secoli del Sacro Romano Impero- sopravvive ancora nella *sovranità dei re cristiani*. Persino nelle monarchie nazionali della prima modernità Schmitt vede ancora una forma (trasformata) del modello medioevale di legittimazione».⁶

Agli occhi di Habermas, emergerebbero due errori nella rilettura schmittiana delle dinamiche di formazione dello Stato moderno: il primo è quello di non comprendere come lo Stato moderno nasca in risposta al nascente capitalismo e al pluralismo ideologico;⁷ il secondo errore, strettamente

⁴ J. Habermas, «*Il Politico*». *Cosa possiamo ragionevolmente ereditare dalla teologia politica*, cit., p. 221.

⁵ Ivi, pp. 220-221.

⁶ Ivi, p. 224.

⁷ Ivi, p. 225.

collegato al primo, è quello di non vedere come il processo di secolarizzazione del potere politico sia già iniziato agli esordi della modernità e non con le Rivoluzioni di fine Settecento.⁸

Per Habermas è soltanto sulla base di questi errori di tipo storico-ermeneutico che Schmitt può considerare il liberalismo come una forza “depoliticizzante” contro la quale proporrebbe il recupero di un «nucleo autoritario del potere sovrano assieme alla legittimità della storia cristiana della salvezza».⁹

Schmitt, in sostanza, avrebbe elaborato un’idea clerico-fascista del Politico influenzato dalla letteratura controrivoluzionaria ottocentesca con l’intento di riconciliare la frattura venutasi a creare con la svolta rivoluzionaria del 1789. Lo strumento di questa operazione sarebbe la “teologia politica” intesa come storia-della-salvezza nella quale il Führer «legittima le sue decisioni contestualmente - *ad hoc*-, mettendo retoricamente in scena delle *interpretazioni della situazione* che perdono ogni contingenza non appena prospettate come *salvifiche*».¹⁰

Così ricostruite, le tesi di Schmitt non possono che apparire pericolose per chi, come Habermas, è interessato alla difesa di una società democratica nella quale non vi sia più spazio per grandi visioni teologico-salvifiche e dove le decisioni politiche vanno legittimate dal basso tramite procedure democratiche. Per questa ragione Habermas pensa che oggi l’unico modo sensato di tematizzare il Politico sia quello, *contra* Schmitt, di trasferirlo dalla monarchia statale alla «formazione civico-democratica dell’opinione e della volontà».¹¹

Se è comprensibile la paura di Habermas sui possibili sviluppi autoritari delle moderne democrazie, mi sembra legittimo però domandare se la sua ricostruzione del pensiero di Schmitt in questo saggio del 2011 sia pienamente corretta. Inoltre, allargando l’analisi all’intera opera di Habermas, mi domando se la forza teoretica di alcune intuizioni schmittiane, al di là delle polemiche e delle legittime preoccupazioni, non trovino in realtà un’implicita conferma negli stessi sviluppi (in ultima istanza aporetici) del pensiero più recente del filosofo francofortese.

⁸ Ivi, p. 226.

⁹ Ivi, p. 227.

¹⁰ Ivi, p. 230.

¹¹ Ivi, p. 227.

2. Schmitt è un pensatore antimoderno?

L'argomentazione di Habermas nel saggio che ho preso in considerazione tende a dipingere il pensiero di Schmitt come un pensiero sostanzialmente catto-fascista e antimoderno perché restio ad accettare la vera *cifra* della modernità, ossia il processo di secolarizzazione. Come emerge anche in altri luoghi, per Habermas il limite di Schmitt è quello di considerare la secolarizzazione come un vero e proprio *sacrilegio* dovuto alla rottura della simbiosi tra politica e religione avvenuta con le Rivoluzioni di fine Settecento.¹²

Ma questo ritratto rende ragione alla complessità del pensiero di Schmitt?

La mia risposta a questa domanda è negativa e proverò a spiegarne le ragioni ma prima vorrei chiarire alcuni punti sui quali penso che Habermas abbia semplificato, distorcendola, la posizione di Schmitt. Più specificamente, come ho già accennato, Habermas insiste nell'attribuire a Schmitt la tesi che la "neutralizzazione" del Politico inizi con le rivoluzioni costituzionali di fine Settecento. Habermas sostiene invece che tale processo comincia agli esordi della modernità e dipende da due fattori: la nascita del capitalismo e l'affermazione della libertà di pensiero e di religione. Sarebbero stati questi due sviluppi a "neutralizzare" il Politico avviando così il processo di secolarizzazione del potere statale.¹³

Prendendo sul serio l'osservazione di Habermas e collegando la modernità al processo di secolarizzazione, bisogna ricordare che nel saggio *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (1929) Schmitt afferma qualcosa di più complesso rispetto alla ricostruzione habermasiana: «Di tutti i rivolgimenti spirituali della storia europea io considero il più intenso e il più carico di successo il passaggio, compiuto nel Seicento, dalla tradizionale teologia cristiana al sistema di una scientificità "naturale". Da esso è stata determinata, fino ai giorni nostri, la direzione che doveva prendere ogni sviluppo successivo»¹⁴.

Quindi il "movimento fondamentale" o, per usare il lessico schmittiano, il "centro di riferimento" attorno al quale collocare l'inizio della modernità per Schmitt coincide con quella che si suole

¹² Cfr. J. Habermas, *Religione e pensiero post-metafisico. Una replica*, in J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., p. 119.

¹³ Cfr. J. Habermas, «*Il Politico*». *Cosa possiamo ragionevolmente ereditare dalla teologia politica*, cit., pp. 224-226.

¹⁴ C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972, p. 176.

chiamare “Rivoluzione scientifica”.¹⁵ Allo stesso tempo, il processo di secolarizzazione del potere politico di cui parla giustamente Habermas viene collegato da Schmitt soprattutto alla figura di Thomas Hobbes considerato come il vero padre della modernità e nella cui opera avverrebbe l’autentico “compimento della Riforma” essendo stato egli il primo a manifestare «la chiara antitesi statutale al monopolio decisionale della Chiesa Cattolica».¹⁶

In altre parole, a differenza di quanto sostiene Habermas, Schmitt non fa coincidere l’inizio della secolarizzazione del potere politico con le Rivoluzioni di fine Settecento.¹⁷ Il padre della modernità è da considerarsi Hobbes perché egli è il primo a comprendere lo Stato come costruzione artificiale e razionale priva di una qualunque “sacralità” e finalizzata a “neutralizzare” il primato del teologico sul politico, soprattutto alla luce della crisi epocale venutasi a creare con i conflitti religiosi di quel tempo. Tuttavia, per Hobbes, l’assolutezza dello Stato non è un qualcosa che possa essere generato dal basso, ossia dalla realtà empirica, ma piuttosto da un riferimento, strutturale e non contingente, alla trascendenza come si ricava dalla famosa espressione hobbesiana *Jesus is the Christ*.¹⁸

In questa valutazione della centralità di Hobbes per la nascita della modernità va rintracciato un elemento importante della teologia politica di Schmitt. Quest’ultima «è legata al processo di secolarizzazione che si manifesta qui nella sua verità come neutralizzazione delle pretese indirette del religioso sul politico, come riconoscimento della sovranità assoluta del politico e dunque della sua distinzione dal sacro, ma al tempo stesso come rivelazione del nocciolo teologico del politico».¹⁹ Quindi, ricapitolando, mi sembra che sia riduttiva la lettura di Habermas tesa ad appiattare il pensiero di Schmitt su quello dei controrivoluzionari cattolici dell’Ottocento nel senso della promozione di una nuova legittimazione teologica del potere politico. Così facendo, però, Habermas rischia di non cogliere il punto cruciale della lettura schmittiana degli inizi del Moderno, cioè la presenza della

¹⁵ Negli scritti più maturi, Schmitt indicherà nelle scoperte geografiche e nel mutamento del concetto di “spazio” la vera svolta epocale della modernità: cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, trad. it., Adelphi, Milano 2002, pp. 66 e ss.

¹⁶ C. Schmitt, *Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, trad. it., C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, p. 182.

¹⁷ Semmai, per Schmitt con la Rivoluzione francese si afferma per la prima volta il principio politico della nazione come *pouvoir constituant* (cfr. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, trad. it., Giuffrè, Milano 1984, pp. 113-114).

¹⁸ Si tratta del famoso “cristallo di Hobbes” di cui Schmitt parla in diversi luoghi: per una generale interpretazione di questo tema cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 567 e ss.

¹⁹ Ivi, p. 445.

dimensione teologico/trascendente come “sottotraccia” all’interno del Politico. Su questo punto tornerò nel prossimo paragrafo perché qui si gioca la questione della secolarizzazione che rappresenta, tra le altre cose, anche uno dei più importanti punti di tensione interni al pensiero di Habermas.

Un altro passaggio dell’argomentazione habermasiana mi sembra alquanto debole. Per Habermas, l’argomentazione di Schmitt a sostegno di una democrazia identitaria basata sull’omogeneità del popolo ed il carisma del Führer si fonda su una premessa molto discutibile: Schmitt «*scinde*, la costituzione liberale in una componente *politica* e in una componente *giuridico-liberale*. In tal modo, egli mette a *fondamento* della costruzione giuridica una democrazia identitaria, poggiante sull’omogeneità della popolazione e sulla condivisione dei valori».²⁰ Habermas lamenta così la subordinazione schmittiana del diritto al Politico inteso, quest’ultimo, proprio come la capacità di distinguere «il nemico dall’amico e nella disponibilità della nazione a combattere, nei casi di emergenza, per l’autoaffermazione della propria forma-di-vita».²¹

È interessante osservare come subito dopo il passo appena citato, Habermas caratterizzi il concetto schmittiano dell’identità del popolo come una riproposizione di «concetti etnico-nazionali propri del romanticismo politico». La *leadership*, continua Habermas, avrebbe così il compito di mantenere “in-forma” questa identità etnico-nazionale nella possibilità della lotta per la vita e con la successiva adesione di Schmitt al nazismo questo concetto di Politico avrebbe semplicemente assunto un profilo più autoritario.²²

Mi sembra, ancora una volta, che la ricostruzione habermasiana della posizione di Schmitt non sia pienamente soddisfacente. Innanzitutto, prima del ’33, Schmitt non caratterizza il concetto di “identità” o “unità” della popolazione” nei termini indicati da Habermas. In *Romanticismo politico*, per esempio, Schmitt rifiuta espressamente l’identificazione del popolo in base a criteri mistico-razziali²³ considerando questo tipo di concezione come una delle possibili declinazioni del

²⁰ J. Habermas, «*Il Politico*». *Cosa possiamo ragionevolmente ereditare dalla teologia politica*, cit., p. 229 nota 13.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. *ibidem*

²³ Cfr. C. Schmitt, *Romanticismo politico*, trad. it., Giuffrè, Milano 1981, p. 36.

“romanticismo politico” da lui espressamente criticato. Quindi suscita una certa perplessità il fatto che Habermas definisca Schmitt come aderente a questa corrente.²⁴

Inoltre, soffre forse di un eccesso di semplificazione da parte di Habermas anche il legame, quasi conseguente, tra la posizione di Schmitt prima del '33, ossia quella decisionista, e quella successiva a questa data, cioè quella del “pensiero concreto dell’ordine”. Per quanto sia deprecabile l’adesione al nazismo da parte di Schmitt, è vero anche, come sottolineato da molti interpreti, che gli scritti schmittiani collocati nella fase “nazista” presentano importanti differenze con la fase “decisionista” (sebbene non si debba parlare di “radicale discontinuità”) che si possono interpretare proprio come la prova del fatto che il giurista tedesco abbia provato ad “accreditarsi” presso il nuovo regime ben consapevole della non perfetta sovrapponibilità del proprio pensiero a quello dell’ideologia hitleriana.²⁵

Per concludere su questa prima parte, direi allora che la ricostruzione della posizione di Schmitt offerta da Habermas soffra di eccessive semplificazioni che ne inficiano la validità e soprattutto non permettono di cogliere il vero nocciolo della questione che è quello legato al dato teologico-politico. Quest’ultimo aspetto permette di inquadrare Schmitt non come autore antimoderno, ma piuttosto come un pensatore critico di una certa autorappresentazione della modernità che, per certi versi, è quella difesa da Habermas nella prima fase del suo pensiero e poi parzialmente abbandonata. Ed è di questo aspetto che voglio occuparmi adesso.

²⁴ Più opportuno sembra inserire Schmitt all’interno della variegata area della “rivoluzione conservatrice” sebbene egli lo faccia a partire da una originale e peculiare prospettiva cioè il confronto con la logica del pensiero politico moderno: cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 149 e ss.

²⁵ Un chiaro esempio di ciò è la questione del ruolo dello Stato come fattore d’ordine negli scritti anteriori al '33. Negli scritti della fase nazista, dopo il fallimento della Repubblica di Weimar, Schmitt trasferisce l’energia politica dallo Stato al movimento, cioè al partito. Inoltre, il concetto di “omogeneità del popolo” assume, dopo il '33, chiari connotati razziali per cui al ruolo ordinante dello Stato si sostituiscono «la mobilità e la parzialità del partito» e «la sostanzialità del popolo» (cfr. C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna 2008, p. 40). Sulla fase nazista cfr. anche H. Hofmann, *Legittimità contro legalità*, trad. it., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 209-219; J.- F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?*, cit., pp. 14 e ss.; A. Hoffmann, *Legittimità contro legalità*, trad. it., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 209-219. Interessante anche A. de Benoist, *Carl Schmitt e la nuova caccia alle streghe*, in «Trasgressioni», 45(2007), pp. 85-112.

3. L'interesse religioso dell'ultimo Habermas

Negli ultimi anni, e con una certa dose di sconcerto da parte di tanti, gli interessi di Habermas si sono orientati verso una nuova valutazione del fenomeno religioso. Certamente questo rinnovato interesse deriva anche dal mutato contesto storico il quale, dai primi anni duemila, ha visto una ripresa dei fondamentalismi religiosi, soprattutto di matrice islamica, in chiave antioccidentale. Ma a uno sguardo più generale, il tentativo habermasiano di ripensare il fenomeno religioso risponde a un bisogno teorico più profondo che riguarda le coordinate stesse del suo pensiero precedente. Si tratta di un tema molto vasto sul quale esiste una copiosa bibliografia secondaria.²⁶ Da parte mia vorrei soltanto focalizzare l'attenzione su alcuni aspetti funzionali al confronto con la teologia politica di Schmitt.

Se volessimo provare a riassumerlo, il contributo teorico di Habermas a partire dagli anni Settanta del Novecento è stato quello di elaborare una teoria critica della società in grado di spiegare le patologie sociali delle democrazie capitalistiche contemporanee in chiave di distorsione delle procedure comunicative. Accettando le sollecitazioni provenienti dalla “svolta linguistica” che rendono vana la ricerca di un fondamento ultimo del pensare e della prassi, Habermas ha elaborato una teoria dell'agire comunicativo, un'etica del discorso e una teoria deliberativa della democrazia fondate sul concetto di ragione comunicativa. Più specificamente, la modernità, intesa come secolarizzazione, è stata concepita da Habermas come un percorso di sganciamento dalla religione: mentre nelle società pre-moderne la fonte di legittimità era garantita dalle narrazioni mitico-teologiche, oggi esse vengono progressivamente sostituite dalla “comunicazione” perché in un orizzonte post-metafisico come quello attuale non è più possibile procedere altrimenti.

Quello del primo Habermas è stato un vero e proprio tentativo di “linguistificazione del sacro”, cioè un tentativo di trasferire la forza normativa garantita tradizionalmente dalla religione alla ragione umana declinata, però, in una dimensione comunicativa e non più all'interno di una filosofia della coscienza come nella filosofia moderna.

²⁶ Cfr. C. Calhoun - E. Mendieta - J. VanAntwerfen (ed. by), *Habermas and Religion*, cit.; M. Reder - J. Schmidt (hrsg), *Ein Bewußtsein von den was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Suhrkamp, 2008. In italiano è molto interessante G. Cunico, *Lettura di Habermas. Filosofia e religione nella società postsecolare*, Queriniana, Brescia 2009; Sulle recenti proposte di Habermas nel panorama della Scuola di Francoforte cfr. S. Muscolino, “Utopia socialista” o “società post-secolare”. *Percorsi francofortesi*, in «Metabasis» XII(1/2017), pp. 37-59.

Pur condividendo il generale atteggiamento antimetafisico della filosofia del Novecento, Habermas appare però in controtendenza nella sua difesa della modernità come progetto da completare e non da abbandonare come sostenuto a vario titolo dal pensiero postmoderno e/o post-strutturalista o dalle diverse forme di pensiero neoconservatore (compresa la sua variante neo-aristotelica).²⁷ All'interno di questa cornice si inserisce quindi la sua proposta di concepire la democrazia come la forma di organizzazione sociopolitica più consona a una prospettiva post-metafisica perché in essa è possibile che la sovranità popolare si eserciti dal basso tramite apposite procedure e tramite una sfera pubblica e una società civile le più vivaci possibili.

È giusto insistere su un elemento importante: per Habermas la democrazia non consiste soltanto in “procedure” ma piuttosto in un’idea generale di società in cui l’elemento della “solidarietà sociale” svolge un ruolo cruciale. Da esponente della teoria critica della Scuola di Francoforte, Habermas è interessato a rintracciare le cause delle patologie sociali che rischiano di indebolire questa visione generale della società democratica e, influenzato dalla famosa diagnosi weberiana della “gabbia d’acciaio”, egli ne individua l’origine in quel processo che ha efficacemente definito come *colonizzazione-del-mondo-della-vita*.²⁸ Per Habermas, insomma, nelle società attuali si stanno progressivamente erodendo le fonti della solidarietà sociale e si stanno prosciugando le potenzialità emancipative legate al dialogo e alla comunicazione a causa dell’influsso sempre più pervasivo della logica sistemico-funzionalista propria dell’ambito economico su tutti gli altri sottosistemi sociali compresi quelli dove dovrebbe agire invece una razionalità di tipo comunicativo.

Fino alla prima metà, circa, degli anni Novanta del Novecento, cioè sostanzialmente fino alla pubblicazione di *Fatti e norme*,²⁹ Habermas ha pensato che le risorse offerte dai flussi comunicativi propri di una società democratica potessero arginare le patologie sociali generate dalla logica capitalista e da una visione unilaterale della razionalità umana (cioè quella strategico-strumentale). Oggi, invece, di fronte allo strapotere del capitalismo globalizzato e della sua logica sistemica, il

²⁷ Cfr. J. Habermas, *L’etica del discorso*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1985 e *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it., Laterza, Bari-Roma 1987.

²⁸ Cfr. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, trad. it., il Mulino, Bologna 1986, II, pp. 972 e ss.

²⁹ J. Habermas, *Fatti e norme*, trad. it., Guerini e Associati, Milano 1996. Non posso approfondire in questa sede l’evoluzione interna al pensiero habermasiano fino agli Novanta. Segnalo che è presente nella sua opera un progressivo indebolimento della prospettiva universalista ed è qui che il diritto assume il ruolo cruciale di medium per l’integrazione sociale di una società pluralista. Su questo aspetto cfr. A. Ferrara, *Giustizia e giudizio. Ascesi e prospettive del modello giudizialista nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 60-108.

filosofo di Francoforte ha optato per un cambio di strategia centrato sulla valorizzazione, sotto certe condizioni, del ruolo pubblico delle grandi tradizioni religiose.

Nei suoi scritti più recenti,³⁰ Habermas ha modificato la cornice categoriale del suo pensiero per riuscire a dar conto di un fenomeno, quello religioso, che lui stesso confessa di aver in passato accantonato troppo frettolosamente sulla scia di Weber e della sua teoria della secolarizzazione.³¹ Il dato nuovo che impone un aggiustamento della sua teoria è il seguente: non solo da un punto di vista storico-sociologico è possibile riscontrare una persistenza di comunità religiose all'interno delle società moderne e differenziate da un punto di vista funzionale,³² ma Habermas si spinge addirittura a riconoscere alle credenze religiose una loro *legittimità cognitiva* rispetto al sapere razional-secolare.³³

Per dirla in modo sintetico, per Habermas la ragione comunicativa da sola non sembra più in grado di generare quel surplus motivazionale ed etico-morale in grado di arginare i diktat sistemici provenienti dal capitalismo globalizzato garantendo così un'idea di società democratica nel senso pieno del termine.³⁴ Le religioni che hanno abbandonato ogni pretesa fondamentalista possono allora far confluire all'interno dei flussi comunicativi delle società democratiche tutt'una serie di "contenuti semantici" i quali, adeguatamente tradotti in un linguaggio pubblico, cioè accettabile da tutti i cittadini,³⁵ possono rivelarsi preziosi per contrastare quel *deficit* di solidarietà sociale e quella logica funzionalista oggi sempre più diffusi.

³⁰ Cfr. J. Habermas, *Tra scienza e fede*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2008; J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit.,

³¹ Cfr. J. Habermas, *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*, in J. Habermas, *Testi filosofici e contesti storici*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1993, p. 146.

³² Da un punto di vista sociologico questo è uno dei temi più importanti degli ultimi anni e la bibliografia di riferimento è sterminata. Per un inquadramento generale cfr. M. Warner - J. VanAntwerpen - C. Calhoun (ed. by), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2010; J. V. Casanova, *Genealogías de la secularización*, ANTROPHOS, Barcelona 2012.

³³ Cfr. J. Habermas, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico*, in J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 17.

³⁴ Questo pericolo è particolarmente evidente nel caso dell'Unione Europea: cfr. J. Habermas, *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2014.

³⁵ Habermas parla a questo proposito di una "riserva istituzionale di traduzione": cfr. J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'"uso pubblico della ragione" da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit., p. 42.

Questa rapida, ma spero completa, ricostruzione dell'ultima fase del pensiero di Habermas assume una luce nuova se riletta come la presa d'atto dei limiti dei presupposti descrittivi e normativi attorno ai quali si era costruito il progetto habermasiano dagli Settanta in avanti. Penso non sia sbagliato rilevare come la critica di questi presupposti corrisponda, da un punto di vista sostanziale, a quelle critiche che Schmitt ha formulato nei confronti di una certa rappresentazione del razionalismo e della modernità.

Habermas basandosi sulla teoria della secolarizzazione dominante nelle scienze sociali negli anni Sessanta e Settanta del Novecento pensava non soltanto che le credenze religiose sarebbero lentamente scomparse dalla sfera pubblica e da quella privata ma era convinto che la ragione umana, nelle sue potenzialità comunicative, potesse sostituirla come collante della società. Influenzato da Durkheim sul rapporto tra "sacro" e "sociale", egli era convinto che la ragione comunicativa avrebbe in futuro svolto la funzione di collante che il "sacro" aveva ricoperto nelle società premoderne.³⁶

La teoria della democrazia deliberativa presentata in *Fatti e norme* si inserisce, nonostante le differenze di impostazioni con gli scritti precedenti, all'interno di questo quadro categoriale. Sintetizzando, si potrebbe dire che l'obiettivo di *Fatti e norme* è quello di mostrare come il diritto non debba essere ridotto alla mera legalità o alla mera forza come sostenuto con sfumature diverse da certe versioni del positivismo giuridico e del post-modernismo giuridico. Il limite di fondo di questi approcci è quello di non riuscire a tematizzare adeguatamente nell'ambito del diritto la differenza tra piano fattuale e piano normativo. Seguendo questi approcci, insomma, non si riuscirebbe a rendere conto del grande processo di emancipazione legato alla modernità e all'Illuminismo e reso possibile anche dal processo di laicizzazione del diritto.

Ugualmente improponibile, all'interno di un orizzonte post-metafisico, è per Habermas il ricorso al diritto naturale come criterio di legittimità del diritto positivo. Rifiutando l'idea di un fondamento ultimo e di una visione metafisico-essenzialista della natura la strada del giusnaturalismo non è più percorribile.

La proposta di Habermas in *Fatti e norme* allora è che nel quadro di una modernità che si è sganciata dalla religione e che ha abbandonato qualunque pretesa fondazionalista per non ridurre la legittimità alla mera legalità la si deve "ancorare" agli stessi flussi comunicativi dai quali ha origine la

³⁶ Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 648 e ss.

formazione dell'opinione pubblica e della volontà popolare.³⁷ Quindi, per Habermas, anche se il diritto è un ambito autonomo rispetto alla morale, esso mantiene un collegamento con quest'ultima grazie all'idea della costruzione discorsiva del consenso che funziona come vero e proprio luogo di integrazione sociale (e quindi fonte di legittimità).

La tensione tra “fattualità” e “normatività” dipende allora dalla vivacità della società civile e dai flussi comunicativi della sfera pubblica³⁸ e così la proposta di Habermas si colloca tra i due estremi del giusnaturalismo e del positivismo giuridico mantenendo gli aspetti positivi di entrambi: il diritto di cui è possibile parlare oggi è solo quello positivo, ma al tempo stesso il legame con la morale è garantito dalle procedure discorsive tipiche di una democrazia pluralista e inclusiva.

In realtà, sebbene questo progetto sia molto ambizioso bisogna notare come Habermas stesso sembra riconoscerne fin da subito i limiti intrinseci. Mi riferisco in particolare a due elementi: il primo riguarda la “situazione linguistica ideale” e il secondo quello di popolo.

Per quanto riguarda la “situazione linguistica ideale”, Habermas, a differenza dei suoi scritti precedenti, sostiene in *Fatti e Norme* che non è possibile immaginare, anche solo a livello ideale, il raggiungimento dell'unanimità da parte dei partecipanti alla prassi comunicativa.³⁹ Questo punto non è da sottovalutare nelle sue conseguenze teoriche perché implica il rifiuto di quello che era uno degli architravi della teoria dell'agire comunicativo e cioè che, almeno a livello contro-fattuale, fosse possibile ipotizzare il raggiungimento di un consenso razionale unanime basato sull'“argomento migliore”.

Si potrebbe dire, in termini schmittiani, che l'idea habermasiana (tipica peraltro di un certo illuminismo e di una certa autocomprensione razionalistica della modernità) di una ragione capace di esaurire ogni “resto” (religioso, mitico...) si è rivelata alla fine improponibile.

Un'ulteriore conferma di quanto detto proviene anche dalle considerazioni generali fatte da Habermas a proposito del “popolo”. Egli ammette che perché il modello teorico da lui delineato in *Fatti e norme* possa funzionare esso deve riguardare un popolo già *abituato alla libertà*. Riporto interamente il

³⁷ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 127.

³⁸ È interessante osservare che Habermas *de facto* sta trasferendo il “lavoro della critica” dalla filosofia alla società democratica nella sua globalità. Ha ragione, quindi, si è parlato di “democratizzazione della teoria critica”. Cfr. L. Cortella, *Paradigmi di teoria critica*, in «Politica & Società» (3/2015), pp. 346-347.

³⁹ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 196.

passo perché mi sembra di un'importanza decisiva: «Che la legittimità nasca dalla legalità appare come un paradosso solo se noi presupponiamo che il sistema giuridico debba configurarsi come un processo circolare ricorsivo, che si auto-legittimi *da solo* in maniera retroattiva. Ciò è già smentito dal fatto che le istituzioni giuridiche della libertà si sfaldano senza le iniziative di una popolazione *già abituata* alla libertà. La spontaneità di queste iniziative non può essere ottenuta dal diritto per via coercitiva; essa si genera a partire da tradizioni liberali e trova sostegno nei rapporti associativi d'una cultura politica liberale». ⁴⁰

Quindi Habermas ammette che oltre al flusso comunicativo c'è dell'"Altro" ovvero c'è un qualcosa che non può essere generato dalla ragione comunicativa in modo auto-poietico e che ha un impatto cruciale sulla tenuta complessiva del progetto democratico.

Appare curioso allora che Habermas, come ho ricordato prima, critichi Schmitt per il fatto di avere messo «a *fondamento* della costruzione giuridica una democrazia identitaria, poggiante sull'omogeneità della popolazione e sulla condivisione dei valori» e lo critichi anche per la subordinazione, *de facto*, del diritto alla politica (o al Politico?). Qualcosa di molto simile, come si è visto, sembra riconoscere Habermas stesso quando è costretto ad ammettere che le procedure giuridiche di una democrazia deliberativa possono realmente funzionare soltanto in presenza di un popolo *abituato alla libertà* cioè un popolo che condivide a monte un certo nucleo di valori liberali: detto nel lessico schmittiano, un popolo che ha assunto una "posizione" cioè un orientamento "politico" (in favore dei valori liberal-democratici)!

Che il diritto allora non possa essere inteso come un'entità auto-poietica figlia di una ragione autosufficiente ma che vada inteso come "attraversato dal Politico", è quanto sostenuto da Schmitt negli anni Venti e Trenta del Novecento in polemica con il normativismo kelseniano e le varie forme di razionalismo. Tutto ciò ha una grossa conseguenza: se Schmitt ha ragione, diventa difficile ricostruire da un punto di vista descrittivo la modernità come il tempo della compiuta "linguistificazione del sacro" grazie alla progressiva affermazione di una ragione comunicativa in grado di eliminare ogni "resto".

⁴⁰ Ivi, p. 157. È interessante osservare che Habermas ribadisce questo punto anche nel "Postfazione" del 1994 (cfr. ivi, pp. 545-546).

Non è un caso, allora, che Habermas a un certo punto sia stato costretto ad abbandonare il vecchio concetto lineare e unidirezionale della modernità/secolarizzazione prima difeso: la modernità adesso viene concepita come un processo di “apprendimento reciproco” tra pensiero laico e pensiero religioso e, sulla base di questo riassetto concettuale, Habermas avanza la proposta di sviluppare la società democratica nella direzione di una “società post-secolare”.⁴¹

Questo concetto non è da intendersi come un ritorno al passato, cioè a una società dove non è riconosciuto il principio di laicità, ma piuttosto come una presa d’atto che la visione secolare della ragione propria di un certo illuminismo (e da Habermas professata fino a ieri) o di un naturalismo scienziato oggi molto diffuso è incapace sia di comprendere ciò che è accaduto nella storia occidentale sia di affrontare il grande tema della normatività e dell’uomo come soggetto morale.⁴²

Di fronte alle grandi questioni riguardanti il male, la morte, la sofferenza e le ingiustizie, una certa auto-comprensione della ragione sembra incapace di reagire alle sfide che caratterizzano la società democratica attuale. C’è un passo molto emblematico della lucidità di Habermas su questo punto. Proprio richiamandosi alla tradizione biblica, egli osserva: «come oggi risulta chiaro da uno spregiudicato riattualizzarsi di questa eredità biblica, non disponiamo ancora di un concetto adeguato a definire la differenza semantica tra ciò che è moralmente adeguato e ciò che è malvagio nel senso più profondo. Il diavolo non esiste ma l’arcangelo caduto imperversa ora come prima».⁴³

Conclusione. Il “ritorno del rimosso”?

A questo punto penso di poter tirare le fila delle analisi svolte fin ora. Nella sua mai attenuata critica verso Carl Schmitt che è presente ancora nel saggio del 2011 dal quale ho preso spunto per questo confronto, Habermas non sembra essersi reso pienamente conto dell’efficacia di alcune intuizioni schmittiane sebbene i cambiamenti incorsi nei suoi scritti più recenti vadano implicitamente in siffatta

⁴¹ Cfr. J. Habermas, *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico*, cit., p. 16.

⁴² cfr. J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell’“uso pubblico della ragione” da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, cit., p. 44.

⁴³ J. Habermas, *Fede e sapere*, in J. Habermas, *Il futuro della natura umana. i rischi di una eugenetica liberale*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2002, p. 108.

direzione.⁴⁴ Questa è la ragione per la quale mi è sembrata appropriata l'espressione freudiana "ritorno del rimosso".

In cosa consiste esattamente questo "rimosso"?

Per rispondere a questa domanda è necessario tornare alla questione teologico-politica nel pensiero di Schmitt. Soprattutto in *Teologia politica II*, rispondendo alle varie critiche che gli sono state mosse nel corso degli anni, Schmitt critica la teoria di Blumenberg sulla legittimità del moderno perché essa presenterebbe un carattere aporetico irriducibile. Questa aporeticità, se interpreto bene, viene legata da Schmitt al tentativo da parte di Blumenberg (ma anche tutto sommato di Habermas) di muoversi all'interno di un piano meramente "immanente".⁴⁵ Non è casuale, mi sembra, che Schmitt nella postfazione al libro torni sulla questione del rapporto legittimità/legalità sostenendo che nell'orizzonte categoriale tracciato da Blumenberg in realtà non ci sia più spazio per una reale distinzione tra i due termini. Riportando una frase di Blumenberg nella quale si difende l'autoproclamata giustificazione del sapere umano come *cifra* della modernità, Schmitt commenta: «È così. L'autismo è immanente all'argomentazione. La sua immanenza, che si rivolge polemicamente contro una trascendenza teologica, non è altro che auto-legittimazione».⁴⁶

Se l'orizzonte (normativo) di una certa auto-comprensione della modernità, quella risultata fino ad oggi vincente, è la totale deteologizzazione, allora diventa comprensibile come in un scenario meramente immanente la razionalità tecnico-scientifica diventi per Schmitt l'unica opzione disponibile. In una cornice culturale nella quale interessa soltanto la ricerca incessante del *novum*, per l'uomo il solo valore che conta è la libertà declinata in tre direzioni: libertà di valore, di utilizzazione e di valutazione. Questa dinamica rappresenta agli occhi di Schmitt la reale sindrome della società libera, industriale, tecnico-scientifica e progressista.⁴⁷

Allora, il "rimosso" che riaffiora nel pensiero dell'ultimo Habermas, ma più in generale forse nel pensiero umano, riguarda il nostro rapporto con l'Assoluto/trascendenza. Solo l'Assoluto sembra in

⁴⁴ Anzi, Habermas stesso ammette che le intuizioni di Schmitt non possono essere ancora oggi del tutto liquidate: cfr. J. Habermas, *«Il Politico». Cosa possiamo ragionevolmente ereditare dalla teologia politica*, cit., p. 231.

⁴⁵ Sul rapporto Schmitt/Blumenberg cfr. H. Blumenberg - C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2011.

⁴⁶ C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, trad. it., Giuffrè, Milano 1992, p. 93.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 102.

grado di relativizzare il mondo rompendo il giogo di una *cattiva* immanenza. Da questo punto di vista, allora, il riconoscimento habermasiano dell'importante ruolo che le religioni possono svolgere per la costruzione di un'etica democratica è certamente meritevole di attenzione, al di là dei suoi limiti e delle sue aporie e al di là, forse, della reale consapevolezza da parte di Habermas.

Contestualmente, bisogna riconoscere che il problema teologico-politico divenuto famoso grazie all'opera di Schmitt mantiene il suo fascino nonostante le ambiguità e le scelte politiche compiute in vita dal giurista tedesco. La teologia politica non è soltanto il riconoscimento di un nesso analogico tra concetti teologici e concetti giuridici. Certamente in Schmitt c'è anche questo genere di interesse soprattutto durante la fase "decisionista". A differenza di quanto pensi Habermas, essa non è neanche il tentativo di fondare nuovamente il potere politico sulla religione. Nell'ultima fase in particolare, la teologia politica si presenta in Schmitt come "ermeneutica del politico" cioè come un tentativo di pensare ogni sistema politico come strutturalmente "aperto alla trascendenza"⁴⁸ in quanto impossibilitato a un gesto di chiusura ultimo come sognato da una certa auto-rappresentazione del Moderno e della ragione.

Oggi, tuttavia, viviamo in un mondo cosiddetto "postmoderno", nel senso che sembrano entrate in crisi non solo le grandi ideologie della modernità ma, come Schmitt aveva correttamente intuito, anche la statualità moderna. Allora per rompere la spirale tecnocratica oggi dominante e avversata, a proprio modo, tanto da Habermas quanto da Schmitt, diventa urgente provare a immaginare nuovi percorsi del pensiero e della prassi politica. Ma per realizzare questo compito è necessario andare *con* e *oltre* sia Habermas che Schmitt.

⁴⁸ Ci sono modi diversi di intendere questa "apertura". Per Carlo Galli la Trascendenza è presente nella forma dell'"assenza" di Dio o di un fondamento ultimo all'origine del Moderno. In questo quadro interpretativo, il diritto/potere moderno è sempre "aperto" a una "decisione" basata sul nulla (questa sarebbe la Trascendenza): cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, cit., pp. 433 nota 31. Diversa la lettura di Michele Nicoletti il quale, soprattutto in riferimento all'ultimo Schmitt, considera il nocciolo teologico del politico come riferimento costitutivo alla verità per evitare le secche di una prospettiva meramente immanente (cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, cit., p. 613). Negli ultimi anni, si è imposta nel dibattito l'interpretazione di Heinrich Meier centrata sulla valutazione di Schmitt come teologo politico e come avversario della filosofia politica. In altre parole, Meier sostiene che per comprendere pienamente Schmitt bisogna partire dalla sua scelta in favore della Rivelazione e questo apre prospettive interessanti anche sul problema della trascendenza (cfr. H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, trad. it., Cantagalli, Siena 2017). Per una valutazione critica dell'interpretazione di Meier cfr. J. Chen, *What is Carl Schmitt's Political Theology?*, in «Interpretation» (2/2006), pp. 153-175.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.