

Accepted version

Licence CC BY-NC-ND

Please cite as:

Cesarone, V. (2019), “Il perturbante e il politico”, *Filosofie e Teologia*, vol. 33, n.2, pp. 279-291.

Il perturbante e il politico

(Virgilio Cesarone – Università G. d’Annunzio Chieti-Pescara)

Il presente lavoro intende esaminare, con considerazioni che devono essere ritenute preliminari e non esaustive, il rapporto che intercorre tra il perturbante [*das Unheimliche*] e il politico [*das Politische*]¹. La prospettiva prescelta per esaminare questo rapporto sarà quella di indagare il perturbante come origine del politico, o, per meglio dire, lo strutturarsi del politico come risposta alla questione del perturbante. Ovviamente in questa domanda risuoneranno i problemi del rapporto tra natura umana e istituzioni politiche, ossia sulla necessità dell’istituzione politica, che nella sua forma razionalmente affermata diviene Stato, di cercare di arginare, inibire, neutralizzare tutte le pulsioni che renderebbero impossibile per lo *zoon logon echon* una vita sociale². Tale è la posizione di un fronte interpretativo ritenuto conservatore, se non addirittura reazionario, che ancora la necessità della politica alla “malvagità”, o quanto meno alla non bonarietà dell’essere umano nei confronti dei propri simili. Prendiamo spunto allora proprio da uno dei più illustri e citati rappresentanti di questo fronte, Carl Schmitt, il quale nella prima edizione (1927) del suo *Il concetto del politico*, scrive: «Tutte le teorie dello Stato e le idee politiche potrebbero essere esaminate sulla scorta della loro antropologia e poi suddivise in base al fatto che, consapevolmente o meno, presuppongono l’uomo “cattivo per natura” o “buono per natura”. [...] La valutazione negativa o positiva dell’uomo è decisa come presupposto di ogni ulteriore argomentazione³.

Come è noto, Schmitt non attribuisce un valore morale a questa descrizione della natura umana, fornendo invece esclusivamente una distinzione sommaria [*ganz summarisch*], che ci permette di rinvenire la radicale differenza tra le teorie di uno Stato autoritario e le interpretazioni anarchiche e liberali; tra quest’ultime

¹ Non è possibile qui esaminare nel dettaglio l’uso dell’aggettivo sostantivato “il politico”, e la differenza rispetto a “la politica”. In una nota esplicativa alla traduzione della prima edizione di *Il concetto del politico* il curatore italiano, G. Giurisatti, ricorda che l’uso di *das Politische* prende piede in Germania a partire dal novecento, indicando un ambito che non si identificherebbe con le istituzioni, come la politica, ma intenderebbe l’intera prospettiva sociale, collocandosi così ovunque (cfr. C. Schmitt, *Il concetto del politico*, in *Stato, grande spazio, nomos*, a cura di G. Giurisatti, Adelphi, Milano 2015, pp. 75-76). Per un’attenta e meticolosa ponderazione di questa differenza si veda T. Bedorf, K. Röttgers (a cura di) *Das Politische und die Politik*, Suhrkamp Verlag, Berlino 2010.

² Sullo sfondo di questo nostro contributo va collocata la discussione intorno a tali temi presente nel quaderno *L’animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, «Forme di vita», 4/2005, con contributi, tra gli altri, di P. Virno, B. Accarino, G. Di Marco, M. Recalcati.

³ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII, 1927, n.1, pp. 194-239, tr. it. p. 60.

le prime, richiamandosi alla bontà della natura umana, ritengono di dover negare lo Stato, e le seconde, pur riponendo fiducia nella bontà naturale dell'uomo, vedono lo Stato come male necessario⁴. Ma che cosa intende Schmitt definendo l'asserzione "molto sommaria"? Certamente che non è necessario indagare sull'effettiva sostenibilità di un'affermazione del genere con l'ausilio di teorie sostanzialistiche, ossia secondo un'antropologia metafisica, quanto di interpretare la modalità in cui una concezione antropologica sottende a una teoria dello Stato. Ciò che qui appare determinante, quindi, è soprattutto la concezione problematica dell'uomo ossia la risposta alla domanda sulla sua pericolosità. L'aspetto fondamentale che viene evidenziato è la connessione diretta tra un'antropologia politica e quello che i filosofi dello Stato del XVII secolo (Hobbes, Spinoza, Pufendorf) chiamavano stato di natura, dove gli uomini vivono gli uni accanto agli altri in una situazione di pericolo, dove si agisce mossi da paura e quindi dall'istinto alla sopravvivenza. Qui Schmitt ricorda l'interpretazione che Dilthey propone di Machiavelli, il quale non avrebbe affatto sottolineato la malvagità dell'uomo, ma la sua inclinazione a scivolare dalla cupidigia alla cattiveria se niente gli si oppone, poiché «animalità, istinti, affetti costituiscono il nocciolo della natura umana, e anzitutto l'amore e la paura. Machiavelli è inesauribile nelle sue osservazioni psicologiche sul gioco degli affetti [...] da questo aspetto fondamentale della nostra natura umana Machiavelli deduce la legge fondamentale di tutta la vita politica»⁵.

Potere e natura umana

Forse attratto dalla concezione "aperta" dell'antropologia politica abbozzata da Schmitt, ossia dal suo rifiuto di una definizione rigida della natura umana, forse attirato anche dal rimando a Dilthey, che viene espressamente chiamato a garante della propria proposta antropologica, Helmut Plessner cita spesso Carl Schmitt nel suo *Potere e natura umana*, ritenendo quello del costituzionalista uno dei primi tentativi operati per affrontare in maniera non tradizionale il nesso essenziale tra antropologia e politica. Ma di che cosa si occupa l'antropologia politica? Innanzitutto di stimare fino a che punto la politica appartenga alla natura

⁴ Già nel IV capitolo della sua *Teologia politica* (1922), intitolato *La filosofia dello Stato della Controrivoluzione*, Schmitt aveva sottolineato come i filosofi dello Stato cattolici e controrivoluzionari, quali Bonald, De Maistre e Donoso Cortés, partivano da un assioma sulla natura dell'uomo, questo perché «ogni idea politica prende una certa posizione nei confronti della "natura" dell'uomo e presuppone che esso sia "per natura buono" o "per natura cattivo"» (C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, p. 72, tr. it. *Teologia Politica*, in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 77). Se il razionalismo illuministico riteneva l'uomo grezzo ma educabile, mentre l'anarchismo lo riteneva buono per natura, i controrivoluzionari, soprattutto Cortés, rimarcavano la peccabilità della natura umana, la sua deviazione determinata dal peccato originale. La negazione della bontà naturale da parte del dogma del peccato originale afferma quindi la pericolosità dell'essere umano, la sua possibile malvagità, rendendola presupposto della politica (su tali temi si veda M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 278 segg.).

⁵ W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II, a cura di G. Misch, Teubner, Leipzig-Berlin 1914, p. 31 (citato da C. Schmitt, *Il concetto del politico* (1927), cit., p. 60).

umana. Questo è stato sempre un problema di pertinenza della filosofia, è lo è anche nell'epoca in cui la politica è diventata una vocazione o una professione per tecnici (Weber). Certo deve cercare di stimarlo non attraverso una declinazione applicativa dei suoi principi – come la psichiatria forense o la psicologia infantile –, poiché la filosofia deve piuttosto accogliere la realtà al centro del proprio fondamento e solo in questo modo può raggiungere un vero contatto con essa⁶. Il primo obiettivo dell'antropologia politica consiste allora nell'indagare la genealogia della vita politica, «a partire dalla costituzione fondamentale dell'essere umano, intesa come originaria unità di spirito, anima e corpo conforme a una teoria delle pulsioni e delle passioni, insieme a una dottrina degli affetti politici e a una caratteriologia, dalle quali la prassi politica trarrebbe giovamento»⁷. Per riuscire in questa impresa intellettuale è necessario, però, trovare un fondamento adeguato, che non può essere una predeterminazione antropologica di stampo naturalistico sull'essenza e sulla radice del politico – richiamandosi a una biologia delle razze o alla genetica –, ma un ragionamento filosofico che interroghi la politica e ponga la stessa filosofia in questione. L'antropologia politica deve cercare di afferrare quindi, con l'ausilio della filosofia, l'*apriori politico* che trova la sua declinazione nel corso della storia. È a questo punto che Plessner cita Schmitt, definendolo un precursore per la dottrina dello Stato di quel circolo virtuoso tra teoria e prassi che dovrebbe guidare la stessa filosofia. Qui è implicitamente valorizzata la predilezione schmittiana per lo sguardo concreto sulla realtà della vita politica, lontano da prese di posizione meramente ideologiche, quanto non metafisiche, come abbiamo già visto.

Ora la questione fondamentale che pone Plessner è se la sfera politica – che si dà in maniera primordiale con la «relazione vitale» di amico e nemico – appartenga alla determinazione dell'uomo,⁸ oppure sia condizionata dalle situazioni casuali che pertengono esteriormente alla sua esistenza; in altri termini

«se la politica sia soltanto espressione della sua imperfezione il cui superamento (anche se forse non riuscirà mai nei fatti) è richiesto dall'ideale di un umanesimo autentico, e di un'educazione morale che lo liberi verso la sua propria essenza; se essa equivalga solo agli svantaggi dell'esistenza dell'uomo, dei quali egli è caduto vittima in quanto essere finito, però appunto soltanto caduto vittima»⁹.

La prima questione da affrontare è quella della definizione di natura umana, ossia se sia lecito interpretarla esclusivamente secondo una lettura naturalistica. Plessner non ritiene fondata l'interpretazione unilaterale della natura umana secondo concezioni naturalistiche, perché non è sicuro che quanto vige in ambito

⁶ Cfr. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), in: *Gesammelte Schriften* vol. V, a cura di G. Dux, Suhrkamp, Frankfurt 1981, p. 140, tr. it. *Potere e natura umana*, a cura di B. Accarino, manifestolibri, Roma 2006, p. 40.

⁷ *Ibidem*, tr. it., p. 41.

⁸ Il termine usato da Plessner è *Bestimmung*, che, oltre al significato di determinazione, contiene quello di “destinazione” “missione”.

⁹ Cfr. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, p. 143, tr. it. p. 44.

fisico sia determinante per la costituzione del mondo storico dell'uomo. Il fatto che lo Stato si attesti come l'istituzione che fa uso legittimo della forza nell'interesse dei cittadini e per la loro protezione, non prova inoltre che la vita politica si esaurisca in questo: non può essere l'ubbidienza in cambio di protezione il fondamento per la costituzione degli Stati, per la cui comprensione è necessario invece chiarire l'essenza del politico. In ciò Plessner si rivela immediatamente "schmittiano", assumendo implicitamente l'*incipit* di *Il concetto del politico*: «Il concetto di Stato presuppone il concetto del politico»¹⁰. Per giungere a tale chiarimento è opportuno partire dalla concezione di uomo-creatore, ossia di una natura che nel corso della sua esistenza, insieme ai suoi simili, arriva alla trasformazione del proprio ambiente di vita. L'uomo è quella natura che è capace di dare forma al mondo, e questa realtà va riconosciuta come elemento fondamentale della sua natura prescindendo da differenze di religione o di «razza». Ritenerne l'uomo creatore del proprio mondo non significa però, secondo Plessner, riuscire a scoprire grazie alla presenza dello spirito ciò che in realtà è già sempre presente (Scheler). Il potere creativo si dimostra piuttosto attraverso la formazione di una storia, di sistemi di valore e di categorie sovraepocali della vita. Se la realtà della natura umana va pensata a partire dalla sua capacità creativa, per schiudere uno sguardo sul vasto orizzonte delle produzioni storiche, l'antropologia non può che avere una teoria «aperta», che si fonda sull'imperscrutabilità dell'uomo¹¹. In questo modo l'attenzione va fissata sullo svolgimento della vita umana e sulla modalità in cui questa vita ha operato nel corso della storia le proprie costruzioni significative. Se l'attenzione è rivolta alle costruzioni storiche, frutto della operosità dell'uomo, non possiamo procedere ad alcuna assolutizzazione poiché ogni realizzazione storica ha già in sé il destino del tramonto. Inoltre l'uomo che guarda a sé e alle proprie produzioni storiche con le lenti dell'imperscrutabilità, scopre se stesso come «origine divenuta». Questi due elementi credo siano di fondamentale importanza per la nostra disamina e mi sembra opportuno rimarcarli: imperscrutabilità e origine divenuta indicano come non sia lecito pensare in ambito antropologico a una preminenza di una cultura o di una "razza", poiché rifuggono da qualsivoglia possibilità fondativa in nome di un'antioriginarietà; ciò che dà senso allo sviluppo storico è infatti il principio creativo proprio alla natura umana, che deve costantemente forgiare il suo mondo nel rapporto col differente ambiente in cui si situa. Per questo motivo imperscrutabilità e origine divenuta ci insegnano a guardare le civiltà come qualcosa che non può mai aspirare ad un ritorno all'integrità dell'origine, innanzitutto perché il fondamento originario non è dato rinvenirlo, in secondo luogo perché di questa origine noi non manteniamo traccia, in quanto la nostra realtà è sempre il frutto di un'avvenuta rottura, per meglio dire si dà solo come momento già distaccato, configurantesi di volta in volta con quanto la storia, o meglio l'essere storico, ha

¹⁰ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 34, tr. it. p. 37.

¹¹ Il termine *Unergründlichkeit* è di difficile traduzione in italiano, poiché sia *imperscrutabilità* che *insondabilità* non rendono appieno il senso di impossibilità di fornire argomentazione al fondamento [*ergründen-Grund*]. È opportuno inoltre ricordare che secondo Plessner il principio dell'insondabilità permetterebbe all'Occidente di abbandonare la sua posizione "missionaria" nei confronti delle altre civiltà e anche la concezione lineare di progresso.

prodotto. È soprattutto questo secondo elemento, come vedremo, che riveste un ruolo determinante per la messa in chiaro della relazione tra politico e perturbante.

Lo sguardo sulla storia dell'uomo è chiaramente uno sguardo sull'immanenza, che ha però un duplice risvolto: osserva le creazioni storiche dell'uomo come sedimentazioni della sua forza potestativa, ma cerca di portare sotto attenzione la forza potestativa stessa, lo scaturire delle istituzioni che danno forma alle diverse civiltà. Il risultato di questa attenzione si configura come la scoperta di se stesso in quanto potere [*Macht*], da parte dell'uomo ossia come essere capace di condizionare la storia, e di non venirne solamente condizionato; l'apertura dell'uomo alle molteplici possibilità che gli si offrono si bilanciano con il radicamento immanente in ciò che egli stesso crea.

Ora, letto alla luce del principio dell'imperscrutabilità, il fatto che l'essere umano sia creatore, dotato di potenza generatrice, porta conseguenze non univoche ma inaspettate, tanto che dal punto di vista formale ogni definizione è un azzardo. Ciò soprattutto perché «l'uomo [...] si trova, in quanto *potere*, necessariamente in *lotta per il potere*, vale a dire nel *contrasto* di fiducia ed estraneità [*Vertrautheit und Fremdheit*], di *amico e nemico*»¹². La relazione interumana amico-nemico è concepita da Plessner come propria della natura umana, come qualcosa che pertiene alla costituzione essenziale dell'uomo, chiaramente però nel senso che tale costituzione deve rimanere una questione aperta e non una determinazione di essenza. È evidente che qui Plessner declina nell'ambito politico quanto raggiunto con le sue ricerche di tre anni prima su *I gradi dell'organico*¹³: l'uomo, in quanto natura eccentrica, che ha il proprio destino fuori di sé, esiste in una continua indeterminatezza nei propri confronti, fissando però al contempo una linea dell'orizzonte, all'interno della quale tutto appare noto, fidato, naturale e corrispondente alla propria "natura", mentre all'esterno di questa linea tutto appare infido, sconosciuto, innaturale e incomprensibile. Appare evidente, da quanto finora detto, che tale linea non è predeterminabile, ma è sempre storicamente modificabile, a seconda di come il cerchio di familiarità – costituitosi in base a fini abitativi, economici o religiosi – si separa da un altro inteso come estraneo. Abitualmente si interpreta questo fenomeno come misura protettiva causata dall'angustia [*Angst*] di fronte a possibili danni, oppure come misura di attacco con lo scopo di estendere il proprio potere. Ora tali spiegazioni, spesso di natura biologica, dimenticano però di indicare il fondamento di questa angustia primaria e di tale ostilità; certamente la preoccupazione di nutrirsi e la contesa per accaparrarsi un partner per la riproduzione possono essere rilevanti per alcune situazioni storico-sociali, ma non per tutte. Ma allora qual è il fondamento?

¹² H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., p. 191, tr. it. 101 (traduzione parzialmente modificata).

¹³ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Gesammelte Schriften, vol. IV, a cura di G. Dux, Suhrkamp, Frankfurt 1981, tr. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, a cura di Vallori Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

«Il fondamento della continua formazione dell'orizzonte della fiducia è infatti un'angustia [*Angst*], o un tormento [*Bedrängtheit*], appartenente alla costituzione essenziale della potenza [*Mächtigkeit*] dell'uomo, cui fa nello stesso tempo seguito, come contraccolpo, la reazione ostile. Ma questa paura è radicata nel carattere perturbante dell'estraneo [*in der Unheimlichkeit des Fremden*] e non nei possibili effetti nocivi sulla propria sfera di fiducia; perché l'estraneo non è semplicemente un altro [...]. Infatti l'estraneo è il proprio, il fidato e il domestico nell'altro, e in quanto altro e proprio per questo [...] il perturbante»¹⁴.

Siamo giunti al cuore della questione; per Plessner dunque non è la paura della reazione a dare vita alla relazione amico-nemico, quanto la paura che nasce dallo stare al cospetto con qualcosa che è *unheimlich*. Plessner fa un esplicito quanto fugace riferimento a Freud e al suo saggio del 1919, per un preciso motivo che è sicuramente polemico nei confronti dell'uso heideggeriano di questo termine, ma anche filosofico, perché Plessner interpreta questo stato perturbativo come proprio alla natura umana e quindi in maniera completamente diversa rispetto a quella tratteggiata nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*.

Ma procediamo con ordine, è bene ricordare innanzitutto che Freud pone la questione sul perturbante per cercare di evidenziare in cosa consista ciò che provoca perturbamento nell'angoscioso, ossia per delimitare lo spazio d'azione del perturbante¹⁵. La prima risposta offerta da Freud a questa domanda è che il perturbante è quanto di spaventoso risale a ciò che ci è noto da tempo, ossia che ci è familiare. La questione allora diventa la seguente: perché ciò che ci è familiare diviene spaventoso? Da un lato sembrerebbe evidente che *Un-heimliches* si presenta come la negazione di ciò che è domestico, di casa [*Heim*] e anche nativo, patrio [*heimisch*], per cui è facile dedurre che ciò che non è noto in quella maniera suscita perturbamento. Ma questa è un'affermazione infondata perché non tutte le novità ci si presentano sotto quel carattere; vi è dunque qualcos'altro. Dopo un'attenta analisi linguistica Freud nota che il significato di *heimlich* può trasformarsi in quello di *unheimlich*, attraverso un capovolgimento e una negazione, in modo che il perturbante si presenti come uno dei possibili significati di ciò che ci è familiare. Qui si rivela illuminante una citazione di Schelling inserita da Freud nel suo saggio: «*Unheimlich* si definisce tutto ciò che doveva restare nel segreto, nell'occulto, nella latenza e che è invece uscito allo scoperto»¹⁶. Freud, infatti, lega il perturbante a qualcosa di angoscioso che è stato rimosso e che ritorna; ecco il motivo per cui il perturbante è qualcosa di intimo alla vita psichica di ciascuno e che è diventato successivamente estraneo per un processo di rimozione. «Tutti gli uomini sono mortali» è un'affermazione comunemente nota, che però difficilmente non conduce a una rimozione della morte; ecco perché i «sopravvissuti»,

¹⁴ H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, cit., p. 192, tr. it. 102 (traduzione parzialmente modificata).

¹⁵ Cfr. S. Freud, *Das Unheimliche*, in *Totem und Tabu. Arbeiten zur Anwendung der Psychoanalyse*, G.S. vol. X, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Leipzig / Wien / Zürich 1924, pp. 369-408, tr. it. a cura di S. Daniele, *Il Perturbante*, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 269-307.

¹⁶ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Ausgewählte Schriften, vol. 6.2, Suhrkamp, Frankfurt 1985, p. 661 (ed. critica vol. II, 2, p. 649), tr. it. *Filosofia della mitologia*, Mursia, Milano 1990, p. 390. Da segnalare che la traduzione italiana rende *unheimlich* con «sinistro». Lasciamo invariata la questione, che qui si aprirebbe, sulla relazione schellingiana tra mito e *Unheimlichkeit*.

coloro che rimangono in vita dopo il decesso di un altro essere umano, provano un'angoscia perturbante nei confronti della "presenza" di spettri, e ciò a causa dell'emergere in noi di pensieri che Freud definisce "primitivi". Freud in definitiva si riferisce ad una rimozione che cerca di occultare, ma tale procedimento, in quanto tale, non è mai conclusivo, poiché l'occultamento riemerge e si manifesta sempre¹⁷.

Ora Plessner rimanda a questa tesi freudiana prendendo come esempio il rapporto dell'essere umano con il mondo inorganico e organico: la pietra, per l'uomo che ha abbandonato il pensiero animistico, non è qualcosa di estraneo, ma è semplicemente qualcosa d'altro; lo stesso non può dirsi però nei riguardi del mondo vegetale e animale, dove l'estraneità guadagna progressivamente terreno nella misura in cui c'è maggiore comunanza d'essere. Ma è soprattutto nei confronti del proprio simile, anche per coloro che non hanno "superato" il pensiero mitico, che l'estraneità appare in maniera perturbante. L'uomo, infatti, non vede se stesso solamente in un "qui", ma anche nel "là" del simile ma estraneo; e questo accade proprio perché la "natura" dell'uomo non è esclusivamente naturale, ossia non ha un limite invalicabile di non confusione con l'alterità, ma il perturbante è ciò che emerge proprio dall'intreccio ineliminabile della mia con l'altrui sfera. Rispetto a questa tonalità affettiva non può esserci nessun superamento in virtù di un recupero dell'umanismo, che anzi si sclerotizza nell'esaltazione assolutistica di una civiltà. La configurazione dell'estraneo, e la conseguente afflizione perturbante, dipendono dal posizionamento dell'uomo nei confronti di se stesso, ossia dal modo in cui si vede in rapporto al mondo, in virtù quindi del proprio carattere di eccentricità. Per questo motivo la configurazione della relazione amico-nemico va indagata da un punto di vista storico, ossia tenendo conto degli sforzi continui messi in atto per colmare, tramite una costruzione culturale, la frattura che si apre sempre tra l'uomo e il suo mondo naturale. Questa affermazione ha un peso decisivo nel rapporto tra perturbante e politico, poiché per Plessner la contrapposizione amico-nemico, e il conseguente emergere del perturbante, non va considerato come pertinente esclusivamente all'ambito del politico, ma riguarda tutti i rapporti che si intessono tra gli esseri umani. Certo è, però, che il politico si radica in tale relazione, anche se non è di suo esclusivo appannaggio.

Quindi al di là del tributo a Schmitt, Plessner offre una disamina amico-nemico diversa, più radicale, potremmo dire, rispetto a quella del costituzionalista¹⁸. Per Schmitt, infatti, amico-nemico sono le due categorie proprie del politico, quelle che contraddistinguono "politicamente" la prassi umana, differenziandola dall'ambito economico, estetico o morale. Il criterio di categorizzazione dell'azione politica secondo amico-nemico non è da intendere nemmeno in maniera sostanzialistica, o a partire da

¹⁷ Cfr. D. Farrell Krell, *Das Unheimliche: Architectural Sections of Heidegger and Freud*, «Research in Phenomenology», n. 22/1 (1992), p. 49.

¹⁸ Con questa mia comprensione del rapporto tra i due capovolgo l'interpretazione di C. Galli, secondo il quale «la concezione della politica di Plessner – come della dimensione in cui il singolo, naturalmente "aperto" e carente, si "raddoppia", per trovare stabili identità e capacità di comunicazione – è lontana dalla concettualità schmittiana, esposta all'abissalità del "politico" e al rischio del rapporto amico/nemico». (C. Galli, *La genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996, p. 760).

un contenuto, ma solo da un punto di vista concreto e contingente, in cui viene descritto il massimo grado di unione o separazione, di associazione o dissociazione. Il nemico in definitiva è l'estraneo [*der Fremde*], colui che in una situazione occasionale arriva a minacciare la mia incolumità. Se è vero che quanto inteso da Schmitt con "politico" rimanda a una situazione vissuta e concreta dell'esistenza umana, e che quindi non è possibile operare una sintesi trascendentale del politico, ma è necessario individuare un criterio ermeneutico a partire dalle strutture storiche dell'esistenza¹⁹, al contrario Plessner non limita il rapporto perturbante con l'estraneo e la connessa relazione amico-nemico alla sfera del politico, ma, sulla scorta delle sue analisi antropologiche, ne fa una chiave di lettura imprescindibile per comprendere la relazione dell'uomo col suo mondo; in questa maniera si sottrae, inoltre, alle critiche rivolte da un attento recensore di *Der Begriff des Politischen* come Leo Strauss, che proprio per la distinzioni degli ambiti categoriali tra politica, etica ed economia presenti nell'opera accusò Schmitt di essere rimasto all'interno di una concettualità propria alle teorie politiche di stampo liberale²⁰. Così facendo, Plessner ancora il perturbante, e quindi il politico alla natura umana in una maniera più originaria di quanto non faccia lo stesso Schmitt, poiché non riguarda solo lo *status* di un popolo, ma tutte le relazioni umane. Questo perché il perturbante si dà non solo nell'ostilità conclamata, ma anche nella mera possibilità, quindi come l'oltre-orizzonte dell'abituale familiarità quotidiana. Nonostante queste differenze, Schmitt, nella seconda edizione di *Il concetto del politico*, cita Plessner come il primo filosofo contemporaneo che non solo ha evidenziato la rilevanza politica di filosofia e antropologia, ma è riuscito a disfarsi di distinzioni ingenuie come buono e cattivo, per porre l'essenziale apertura dell'uomo di fronte al rischio del pericolo in cui egli incorre costantemente; anzi proprio questo riferimento "positivo" con il pericolo renderebbe l'uomo più vicino al "male" che al bene²¹.

Il perturbante nell'analitica esistenziale

¹⁹ Cfr. M. Nicoletti, *op. cit.*, p. 263, in cui l'autore evidenzia la vicinanza della definizione schmittiana del nemico con quella presente nel cap. XVI del *Tractatus* di Spinoza.

²⁰ L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, n. 6, pp. 732-749, ripubblicato in Id., *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Gesammelte Schriften vol. 3, a cura di H. Meier, Metzler, Stuttgart – Weimar 2008², pp. 217-230; tr. it. *Note sul «concetto di Politico» in Carl Schmitt*, in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 379-399. Per una puntuale ricostruzione del rapporto Schmitt-Strauss si veda H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*, Metzler, Stuttgart 1988. Mi permetto di rimandare inoltre a V. Cesarone, *Brevi note sul concetto del politico in Martin Heidegger*, «Aquinas», LX 1-2, 2017, pp. 301-308, dove si mostra come Heidegger faccia proprie le critiche straussiane a Schmitt.

²¹ Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 60, tr. it. p. 144-145.

Ora non ci rimane che affrontare l'ultima questione, ossia cercare di chiarire perché Plessner, di fronte alla volontà di utilizzare la situazione emotiva della *Unheimlichkeit*²² per la costruzione concettuale di un'antropologia politica, non prenda affatto in considerazione quanto Heidegger aveva analizzato in *Sein und Zeit*. Va innanzitutto precisato che, come dimostrano i continui rimandi contenuti in *Potere e natura umana*, ma anche la prefazione alla I edizione di *I gradi dell'organico*, Plessner aveva letto in maniera accurata l'*opus maius* di Heidegger e ne aveva ripetutamente criticato l'impianto metodologico, condizionato da una ripetizione della via di accertamento introspettivo propria di una certa tradizione metafisica. Partiamo però da una breve disamina dello *Unheimliches* in Heidegger.

Nel §40 di *Essere e tempo* Heidegger afferma che è nell'angoscia che ci si sente spaesati, ossia che la situazione emotiva è pervasa da un senso di perturbamento. L'angoscia è la modalità in cui l'esserci si trova autenticamente di fronte alle possibilità più piene del suo proprio essere-nel-mondo, in cui ogni ente intramondano perde di significatività e diviene così inabituale. Lo spaesamento proprio dell'angoscia è così il trovarsi di fronte al niente e al nessun-luogo, visto che l'orientamento perde ogni ancoraggio di tipo ontico. «L'angoscia – precisa Heidegger – [...] va a riprendersi l'esserci dalla sua immedesimazione deiettiva col “mondo”. L'intimità quotidiana si dissolve. L'esserci resta isolato, ma tuttavia *come* essere-nel-mondo. L'in-essere assume il “modo” esistenziale del *non-sentirsi-a-casa-propria*. A null'altro si allude quando si parla di “spaesamento”»²³. Già questa citazione indica un *discrimen* fondamentale rispetto al significato attribuito allo spaesamento da parte di Plessner: l'angoscia “riporta indietro” [*zurückholen*] l'esserci, che si era dischiuso e disperso nel rovinio mondano, ossia si era perduto in qualcosa di non proprio. Questo significa che la situazione “originaria” dell'esserci non è quella mondana, vale a dire la vestizione significativa del mondo con il suo imbellettamento “cosmetico”, ma lo spaesamento di fronte al non-ente e al non-luogo, il suo non essere a casa. Ecco perché, poco oltre, Heidegger aggiunge: «La fuga deiettiva verso il sentirsi-a-casa-propria, caratteristico della pubblicità, è fuga davanti al non-sentirsi-a-casa-propria, cioè davanti a quel sentirsi-spaesato che è proprio dell'esserci in quanto essere-nel-mondo gettato e rimesso a se stesso nel proprio essere. Questo spaesamento rode costantemente l'esserci e minaccia, sia pure inesplicitamente, la sua quotidiana dispersione nel Sì»²⁴. Ma c'è di più: Heidegger arriva ad affermare che la fiducia e la tranquillità che si raggiungono nell'essere-nel-mondo sono modalità «deiettive» in cui si manifesta lo spaesamento, ossia occludenti la sfera più propria, per cui da un punto di vista analitico esistenziale il non-sentirsi-a-casa è il fenomeno originario. E in tutto questo cosa ne è del “nemico”, ossia della paura per qualcosa di intramondano? La paura dell'estraneo – termine che però

²² F. Volpi nel suo *Glossario* in appendice alla traduzione italiana di *Wegmarken*, traduce con “spaesamento” *Unheimlichkeit*, mentre con “spaesante, inquietante, sinistro” l'aggettivo *unheimlich* (Cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 513).

²³ M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, vol. 2, a cura di W.F. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, p. 251, trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 237.

²⁴ *Ibidem*.

in *Sein und Zeit* non mi pare compaia – così come la fiducia, sono momenti in cui l'esserci si priva di un'apertura alla propria originarietà, essi sono il patrimonio di sicurezza dell'impersonalità. Assistiamo così ad uno scarto incolmabile tra il proprio del sé e la vita del Si, e si comprende il motivo per cui, il sottofondo del filosofare heideggeriano è fondamentalmente nostalgico, ossia rappresenti un viaggio doloroso e continuo di ritorno verso qualcosa che non si può riottenere perché non si è mai avuto²⁵.

Ab integro nascitur ordo

Dunque assistiamo qui a due prospettive che aprono a itinerari opposti. Da una parte abbiamo la nudità heideggeriana, disegnata come originaria nella sua *epochè* di fronte alla quotidianità dell'essere-nel-mondo – che si avvicina all'affacciarsi di fronte al niente proprio della sovranità della *Teologia politica* di Schmitt, in cui la decisione si autoafferma con un atto di posizionamento personale rispetto allo svuotamento di significato della realtà politica pregressa –. Tale è l'orizzonte tragico, di Heidegger come di Schmitt, che vedono l'origine come l'abisso che si apre di fronte alla risolutezza o alla decisione del singolo, il quale cerca di nascondere la sua nudità di fronte all'estraneità che incombe con le sue minacce, e vagheggia un ritorno a una integrità da cui poter ricreare un ordine. L'epoca moderna è per Schmitt *das Zeitalter der Neutralisierungen*, in cui la metafisica dell'attivismo e la religione della tecnica non riescono a creare un ordine politico, ma tutt'al più una legalità, figlia della paura per la perdita delle antiche sicurezze “spirituali” o della fiducia per il definitivo superamento di tutti gli ostacoli naturali. Rispetto a questa *impasse* la via per un ritorno alla politicizzazione si guadagna solo assumendo su di sé la propria “povertà”, ossia sobbarcandosi il rischio di creare, ossia di far politica, su di un terreno esposto alla *insecuritas* della propria decisione²⁶. Non credo sia un caso che anche Heidegger, nell'epoca della catastrofe della fine della II guerra mondiale, veda nella povertà ciò da cui ripartire per riuscire a trovare l'integrità e la libertà rispetto alla paura per la mancanza di beni materiali²⁷. Anche qui emerge la tragicità dell'atteggiamento heideggeriano, frutto di un'insopprimibile afflizione, consistente nell'anelito verso un destino dei popoli

²⁵ Questo è il senso dell'affermazione di Novalis, citata più volte da Heidegger nel corso di lezioni del 1929/30: «La filosofia è propriamente nostalgia, il desiderio di trovarsi dappertutto come a casa propria» (Cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe vol. 29/30, a cura di W.-F. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992², p. 8, tr. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, a cura di P.L. Coriando, Il melangolo, Genova 1992).

²⁶ Rimando qui in maniera implicita alle pagine conclusive di *Das Zeitalter der Neutralisierungen*, posto da Schmitt in appendice a *Der Begriff des Politischen*, cit., 92 segg. tr. it. *Neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, in *Le categorie del politico*, cit., p. 178 segg. Da sottolineare che è in queste pagine che Schmitt cita il verso virgiliano *Ab integro [saeclorum] nascitur ordo* (Bucoliche, IV, 5). Su questi temi si veda inoltre C. Galli, *op. cit.*, p. 378 segg.

²⁷ Cfr. M. Heidegger, *Die Armut*, «Heidegger Studies», 10/1994, pp. 5-11, tr. it. *La povertà*, a cura di A. Ardivino, «MicroMega», 3 (2006), pp. 112-118. Questo discorso – incentrato sul commento alla frase di Hölderlin: «Da noi, tutto si concentra sullo spirituale, siamo divenuti poveri per divenire ricchi» – fu tenuto nell'estate del '45 nel castello di Wildenstein di fronte alla Facoltà di Filosofia che si era lì rifugiata sotto la minaccia dell'avanzata delle truppe francesi.

d'Europa che non si è ancor manifestato²⁸, verso un'altra casa, più autentica rispetto a quella che ci è stata data finora storicamente.

La via plessneriana, che insiste sulla *Unergründlichkeit* dell'esistere, sulla sua insondabile impenetrabilità, fa valere invece l'impossibilità di riuscire a trovare un'origine che non sia già originata e sempre originante nuove forme di equilibrio, rispetto al dramma tutto umano di una scissione tra il proprio essere naturale e la coazione a produrre l'artificio tramite cui vivere. Il dramma della *Pflicht zur Macht* si costruisce il proprio spazio d'azione attraverso la continua ricerca di un equilibrio, ricerca che si ripete nella sua circolarità.

Ci troviamo di fronte a due atteggiamenti radicali rispetto al modo del *politeuein*: quello che vede nel rapporto con la trascendenza la chiave per comprendere la *katasprophé* rappresentata dal moderno, e quindi individua, entro la visione di un tempo lineare, l'origine del rivolgimento storico. Dall'altra abbiamo l'atteggiamento drammatico di matrice plessneriana, con una temporalità di tipo circolare, in cui il discorso sul principio rimane una creazione che realizza la storia del posizionarsi eccentrico dell'uomo nel suo divenire, con lo stabilire legami di fiducia e di inimicizia propri alla natura umana. La drammaticità dell'orizzonte plessneriano è legata all'insopprimibilità della contesa quale quadro reale dell'interazione umana, stante la presenza del perturbante, al di là di ogni irenismo cosmopolitico: la natura umana è dunque potere, e, nelle sue diverse forme, la storia non può che darsi attraverso la lotta. La fiducia che riponiamo nella quotidianità è un azzardo continuo rispetto alla possibilità di ciò che può emergere dall'aldilà dell'orizzonte²⁹.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 11, tr. it. p. 118.

²⁹ Alla base di questo breve scritto c'è l'intenzione di dialogare con il lavoro di L. Alici, *Patire e potere. Politica e questione antropologica*, Morlacchi Perugia 2017.