

## RELAZIONE INTRODUTTIVA

*Alberto Maffi*

1. Il colloquio odierno instaurato fra gli autori di questo volume intende porre al centro dell'attenzione il seguente tema: se i governanti siano tenuti o meno a conformare a regole il loro agire. Espressa in termini così generali, si tratta di una questione che si pone per qualsiasi tipo di organizzazione politica, in ogni luogo e in ogni epoca. Perché l'indagine risulti fruttuosa, occorre dunque situarne l'oggetto in un contesto politico storicamente determinato.

2. Ma la formula che è stata scelta per dare il titolo al volume (e che risale notoriamente a un frammento del Digesto attribuito ad Ulpiano) restringe ulteriormente il campo d'indagine, in quanto fa dipendere la valutazione del comportamento dei governanti non dalla conformità a regole di qualunque genere (moralì, sociali, diplomatiche, di etichetta, ecc.) ma dal rispetto di disposizioni di legge. Siamo così ricondotti nell'alveo della discussione intorno al principio di legalità (o del "rule of law"), uno dei pilastri su cui si fonda lo Stato moderno. A questo proposito mi limiterò qui a citare la definizione che di tale principio ha proposto Pier Paolo Portinaro (*Enc. Sc. Soc.*, 1996): «subordinazione dei poteri pubblici alla legge» dove, come sottolinea immediatamente l'autore stesso, con "legge" ci si può riferire sia a una legge in senso formale sia a una legge in senso materiale. Un'ulteriore distinzione preliminare, che ci aiuta a mettere meglio a fuoco la tematica qui proposta, è quella, sottolineata a suo tempo da Norberto Bobbio, fra "legittimità", che qualifica la titolarità del potere esercitato, e "legalità", intesa appunto nel senso di esercizio del potere, comunque conseguito, in maniera conforme a legge. Alla luce di quest'ultima distinzione la tematica del volume odierno dovrebbe risultare utilmente complementare a quella dei due convegni del C.P., tenutisi rispettivamente a Parigi nel 2004 (sulla regalità greca), e a Pavia nel 2005 (sulla tirannide nei testi greci del IV sec. a.C.), i cui Atti sono stati pubblicati congiuntamente nel 2009. Al centro dei due colloqui or ora citati stava infatti, se non mi sbaglio, soprattutto la questione della legittimità nell'acquisizione del potere; i contributi dell'attuale volume dovrebbero invece vertere soprattutto sulla questione della legalità, ossia del governare *per leges*.

3. In realtà, anche avendo delimitato più o meno chiaramente l'oggetto d'indagine odierno, occorrerebbe introdurre ulteriori distinzioni. Per esempio distinguere le situazioni in cui il governante incorre in una responsabilità specifica per gli atti da lui compiuti, quale detentore del potere, in violazione alla legge, dalle situazioni in cui, al contrario, il detentore del potere gode di una tutela rafforzata rispetto al comune cittadino. Soffermandomi un momento su quest'ultimo aspetto, cioè quello della tutela privilegiata dei detentori di un potere pubblico, occorre distinguere fra tutela all'esterno dell'ordinamento, per cui già nella Grecia arcaica si erano venute elaborando norme consuetudinarie a protezione, per esempio, degli ambasciatori, dalla disciplina in vigore all'interno dell'ordinamento. In relazione a quest'ultima farò rapidamente allusione a due esempi tratti di nuovo dall'esperienza greca. Nella I col. del c.d. Codice della città cretese di Gortina (prima metà del V sec. a.C.) si prevede che il magistrato supremo della città (cioè uno dei *kosmoi*), che sia accusato di essersi impadronito illegalmente di uno schiavo altrui, non possa essere chiamato in giudizio fino a che non sia uscito di carica. Nell'orazione 21 di Demostene, la *c. Midia*, la sanzione per la percossa inferta da Midia a Demostene deve essere punita più gravemente perché Demostene, in quanto corego, rivestiva una carica pubblica.

4. Più interessante dal punto di vista del nostro incontro sono però le situazioni opposte, cioè quelle in cui il detentore del potere può essere chiamato a rispondere della conformità a legge dei comportamenti da lui posti in atto appunto nell'esercizio delle sue funzioni pubbliche. Prima di tutto si pone infatti il problema di stabilire se tutti gli atti, che potremmo qualificare latamente di governo, siano assoggettabili a controllo alla luce del sistema normativo di quello Stato o di quella compagine politica; se cioè sia possibile valutarne la conformità o meno alle norme vigenti. Da questo specifico punto di vista mi sembra importante sottolineare che, in base a un principio fondamentale per lo Stato moderno (almeno di impronta democratica), si distingue una responsabilità politica, che darà luogo appunto ad una valutazione puramente politica da parte dei cittadini elettori, da una responsabilità giuridica, in cui il comportamento tenuto dal detentore del potere formerà oggetto di una valutazione da parte di un organo giudiziario (ordinario o straordinario), dando eventualmente luogo ad una condanna qualora se ne accerti la contrarietà ad una norma. Questa distinzione è praticamente sconosciuta alla polis greca (e in pratica anche all'ordinamento repubblicano romano), dove qualunque comportamento di un detentore del potere può formare oggetto di valutazione (e di conseguente eventuale condanna) da parte di un organo giudiziario, e dove quindi la conformità a legge dell'esercizio del potere si basa su un concetto estremamente lato di legge (data anche la vaghezza nella formulazione di molte leggi greche). Si pensi alla possibilità di agire in giudizio contro un politico ateniese di "aver ingannato il popolo", l'altra faccia della *parrhesia*, della libertà di parola di cui si gloria appunto la democrazia ateniese.

5. Nell'Atene classica, quindi, la possibilità di sottoporre qualunque comportamento politicamente rilevante ad una valutazione giudiziaria imprime al principio di legalità una curvatura che pone in primo piano il sistema di controllo dell'attività dei governanti, un potere che nell'Atene democratica è appannaggio di ogni cittadino. Infatti, contro le illegalità commesse dai magistrati, chiunque potrà agire in giudizio in occasione dell'apertura, a intervalli regolari, di apposite procedure di controllo chiamate *euthynai*. Manca invece un controllo d'ufficio, da parte di altri organi dello Stato deputati a questo scopo: soltanto il Platone delle Leggi andrà in questa direzione, oltre ad ampliare ulteriormente i poteri di controllo del singolo cittadino, che vengono estesi addirittura ai giudici, una misura inconcepibile nell'Atene democratica dei suoi tempi. Si può quindi affermare, credo, che le ricche riflessioni teoriche, che nel corso dei secoli si sono poste il problema della legalità nell'esercizio del potere, andrebbero sempre verificate alla luce dell'efficacia degli strumenti di controllo effettivamente applicati nel corso della storia.

6. Vorrei ora passare rapidamente in rassegna i contributi che saranno presentati in questo volume. Data la sua ampiezza, il tema non poteva che essere affrontato per squarci storici che speriamo significativi anche se inevitabilmente lacunosi. Intanto vorrei segnalare che le relazioni riguardano soprattutto la riflessione teorica (come è d'altronde tradizione degli aderenti al *Collegium Politicum*); tuttavia, proprio perché ci troviamo comunque in uno spazio universitario dedicato agli studi giuridici, non mancheranno contributi destinati a indagare il precipitato di queste riflessioni plurimillinarie sul terreno giuridico, in particolare del diritto costituzionale e del diritto internazionale moderni e contemporanei: questo è in particolare il compito che si sono assunti i miei più giovani e validissimi colleghi giuristi di Bicocca.

7. Ma su una tematica come questa, come su quasi tutti gli aspetti essenziali del discorso politico, l'esperienza della Grecia antica continua ad avere molto da dirci. Non a caso la prima sostanziosa sezione del volume riguarderà le opinioni, complesse e variegata, espresse in materia dai massimi pensatori politici greci, Platone e Aristotele. Per la parte romana, che pure meriterebbe di essere maggiormente approfondita proprio partendo dalla massima che dà il titolo al nostro incontro, l'attenzione si concentrerà su una figura di particolare importanza sia per la storia costituzionale romana sia per i riflessi che ha riverberato su tutte le epoche successive. Si tratta di Augusto, quindi del momento storico in cui il detentore del potere supremo si trova per la prima volta a dover costruire *ex novo* il disciplinamento giuridico del suo esercizio.

8. Con un grande salto si passa quindi al Rinascimento, là dove si pongono le basi della riflessione moderna sulla natura e la struttura dello Stato, sempre te-

nendo d'occhio, però, l'esperienza antica. Viene così mostrato come in un pensatore politico spagnolo all'incirca contemporaneo di Machiavelli, Mario Salomón, la discussione intorno alla figura del *princeps legibus solutus* fornisca, nella *interpretatio* dell'epoca, un contributo altrettanto importante di quello del grande fiorentino alla edificazione della filosofia politica moderna.

9. Dalla riflessione rinascimentale di matrice spagnola si passa a un affresco ben articolato dei rapporti fra sovranità e legalità dalle origini medievali fino agli sviluppi del pensiero moderno, da Hobbes e Locke, passando per la rivoluzione francese, per terminare con l'analisi delle principali costituzioni democratiche contemporanee. Prendendo infine in considerazione un altro settore essenziale dell'esperienza politico-giuridica contemporanea, l'ultimo contributo analizza il funzionamento di un organo determinante per l'esercizio di un potere sovranazionale, il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite.

# IL PRINCIPE FILOSOFO DI PLATONE

*Francisco L. Lisi*

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Il filosofo politico nella *Repubblica*. – 3. Il politico nel *Politico*. – 4. L'ambiguità del filosofo nelle *Leggi*. – 5. Il politico: immagine di dio. – 6. Il filosofo politico e il tiranno. – *Riferimenti bibliografici*.

## 1. *Introduzione*

Tra i testimoni che sono giunti fino a noi, Platone è il primo che teorizza la possibilità di un governante *legibus solutus*. Sappiamo, però, che sin dai tempi di Erodoto esisteva già un dibattito sulle diverse forme di governo e che nella sofistica la valutazione della tirannide e del *nomos* era stata in primo piano, almeno se prestiamo fede alla testimonianza dello stesso Platone, che nel *Gorgia* mette in bocca a Callicle l'idea di un uomo superiore che si collochi al di là delle leggi e che nella *Repubblica* fa sostenere a Trasimaco che l'interesse di coloro che detengono il potere dello stato sia espresso esclusivamente nelle leggi. Non è tuttavia chiaro se gli argomenti sviluppati da questi personaggi esprimano una teoria sistematica della superiorità del potere assoluto rispetto al sistema legale. Sembrano piuttosto una risposta concreta all'interno del dibattito con Socrate, e quindi dipendenti soltanto dalla situazione dialogica. Nel caso di Callicle parrebbe più evidente l'ammissione che possa esistere un governante al di sopra delle leggi, anche se non è precisato quale sia il suo rapporto con la legalità esistente. Una considerazione più minuziosa dimostra che secondo Callicle il punto chiave del discorso è che l'uomo superiore per natura possa infrangere la legge, possa imporre i suoi desideri alla folla a lui inferiore, e che questo sia comunque una legge di natura. È un'idea che si basa fondamentalmente sull'opposizione tra *physis* e *nomos* e che si può trovare anche in altri pensatori della sofistica (cfr. e.g. Antifonte, DK 87 [80] B44 col. 1 12-27; col. 4, 1-8, *et passim*), sebbene non significhi in principio una teorizzazione del principe al di sopra delle leggi. Nel caso di Trasimaco non è chiaro se egli pensi concretamente che il tiranno sia un uomo superiore che può imporre la propria volontà sulla società o se pensi piuttosto al fatto evidente per cui ogni regime di governo ha le sue leggi proprie e la sua propria concezione della giustizia, secondo gli interessi del momento, in una

prospettiva vicina a quella di Protagora. Più importante è forse il fatto che questi e altri interventi indichino che nella situazione storica di cui abbiamo notizie fosse presente un forte dibattito sulla figura del tiranno e sul valore della tirannide come forma di governo. Basta indicare il dialogo di Senofonte, *Ierone*, per segnalare l'importanza del dibattito tra V e IV secolo a.C. (cfr. Vegetti, 2009). Le riflessioni di Platone sul problema s'incardinano, dunque, in un contesto ideologico ben determinato e hanno la loro origine almeno nel V secolo a.C. I termini della polemica si possono ridurre al problema del rapporto tra legge e potere, cioè tra diritto e politica.

## 2. Il filosofo politico nella Repubblica

I variegati argomenti (*logoi*) che percorrono la *Repubblica* si organizzano intorno a un asse che, contrariamente a quello che credono alcuni interpreti (cfr. soprattutto Annas, 1981), conferiscono all'opera una straordinaria unità, sostanzialmente grazie all'opposizione tra l'uomo giusto e l'ingiusto. Questa opposizione non solo crea la base dell'analogia tra specie di anima e forme costituenti della città, ma serve anche di fondamento all'armonia che impera nell'ordine cosmico. La superiorità dell'anima giusta è un riflesso dell'armonia politica e di quella universale. Per giustificare la superiorità del giusto, Platone ha bisogno di una giustizia che costituisca un valore assoluto in sé, senza alcuna aggiunta. Il problema viene posto in maniera radicale da Adimanto, nel secondo libro, quando questi chiede a Socrate di dimostrare non solo che la giustizia sia superiore all'ingiustizia, «ma anche quali effetti l'una e l'altra di per se stesse producano su chi le possiede», sia questo evidente o meno a chi osserva dall'esterno (367e1-5). Giustizia è ingiustizia devono essere esibite come le cause di una ποιότης, di una qualità sostanziale che determina lo spazio **ontologico** dell'uomo nell'universo. Dal punto di vista della trama dialogica, la radicalità della domanda si rivolge dunque al confronto diretto tra più giusto e più ingiusto, nell'orizzonte cosmico che indica il valore ontologico dei contendenti.

L'approccio determina l'orizzonte dell'argomento. L'analogia tra uomo e città che Socrate utilizza apre la via alla considerazione genetica dello stato. La conseguente fenomenologia è basata su due presupposti, la necessità e il compimento dell'azione propria di ognuno (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν); l'argomento si concentra in primo luogo sulla divisione del lavoro, poi – a seguito della scelta delle nature adatte – sull'organizzazione della classe dirigente, e, dunque, dalla seconda metà del quinto libro, sul personaggio incaricato di guidare la polis perfetta, il filosofo (V 473c11-e5)<sup>1</sup>. In questo famoso passaggio Socrate proclama la necessità che

<sup>1</sup> Reeve (1988, p. 191) sostiene che da questo passaggio cominciano a profilarsi la terza città. Una lettura anche superficiale non permette di estrapolare tale conclusione. È vero che di solito si par-

potere politico e filosofia coincidano al fine di attingere alla felicità, e dell'individuo e della polis. Questo principio costituisce la terza ondata di argomenti, che difficilmente sarà accettata dagli altri interlocutori e che forse metterà Socrate in ridicolo. In diversi passi della sua opera Platone vincola conoscenza, scienza, filosofia e politica – termini che nella vita reale restano contrapposti, com'è evidente dal punto di vista dello stesso Platone, e non solo suo – ma è precisamente in questo passaggio che la questione del potere, cioè dell'utilizzo corretto del potere, viene legittimata dal possesso della conoscenza. L'interpretazione tradizionale della filosofia politica di Platone si è fermata a questo livello di verifica.

La questione del rapporto tra potere e conoscenza secondo Platone tuttavia non finisce qui. Generalmente, si tende a proiettare sul pensiero platonico l'idea cronologicamente posteriore che tutti siamo sostanzialmente uguali e che dunque basterebbe il raggiungimento della conoscenza per essere in condizione di esercitare il potere in maniera adeguata.

Purtroppo questa non è la convinzione di Platone. La conoscenza non è, infatti, accessibile a tutti. Esistono uomini che per natura devono praticare la filosofia e governare la città, mentre il resto dell'umanità non deve affatto occuparsi di filosofare ma obbedire al leader, come proclama Socrate un poco più avanti (ἐνδεικνύμενος ὅτι τοῖς μὲν προσήκει φύσει ἄπτεσθαι τε φιλοσοφίας ἡγεμονεῦειν τ' ἐν πόλει, τοῖς δ' ἄλλοις μήτε ἄπτεσθαι ἀκολουθεῖν τε τῷ ἡγουμένῳ; 474c1-3). Questa frase, generalmente ignorata, ha un'importanza sostanziale per capire la maniera in cui Platone legittima il potere, perché indica la presenza di una predisposizione naturale alla filosofia, di una qualifica previa alla *paideia* filosofica; coloro a cui la natura non abbia fornito tali caratteristiche precise non possono filosofare e neanche tentare di farlo (cfr. *quoque*, VI 485a2-8)<sup>2</sup>.

Qual è dunque la natura in grado di filosofare<sup>3</sup>? Il primo passo concreto nella costruzione di Callipolis consiste nella scelta delle nature adatte a esercitare il ruolo di governo, in quanto riuniscono le due condizioni necessarie per diventare un buon governante e anche un buon filosofo: nature prudenti e prodi. Le differenti e articolate prove che l'argomento di Socrate richiede cercano non tanto di determinare la conoscenza filosofica da parte dei candidati, quanto piuttosto la loro natura idonea. Al termine del percorso educativo è infatti prevista un'ultima prova, della durata di cinque anni. Una seconda condizione per i guardiani filosofi è l'amore illimitato per la conoscenza delle Idee e per la verità (VI 485b5-c4).

---

la di 'prima città' o 'città dei maiali' per fare riferimento alla città in cui si sollevano soltanto i bisogni primari, ma in realtà la descrizione che inizia successivamente con la scelta del ceto governante è uno sviluppo della prima città, e solo impropriamente si può parlare di "seconda città". Una terza città esiste soltanto nell'immaginazione di Reeve, dal momento che il punto in discussione qui è esclusivamente su come sia possibile mettere in atto la città finora rappresentata.

<sup>2</sup> È importante anche la descrizione della natura filosofica che prosegue.

<sup>3</sup> Nell'*Alcibiade primo*, la cui autenticità è molto dubbia, la superiorità naturale è chiaramente riferita all'origine divina delle stirpi nobili (120d12-e5).

Il corollario di quest'argomentazione, in particolare all'inizio del sesto libro, è dedicato a differenziare il filosofo vero dai suoi imitatori, e la natura del filosofo è appunto caratterizzata dall'amore per la verità e per le idee. In un altro passo dello stesso libro (487a2-5) sono poi indicate le ulteriori caratteristiche che la natura del filosofo deve avere: nessuno potrebbe mai praticare la filosofia se non avesse una natura capace di memoria (μνήμων), ben disposta all'apprendimento (εὐμαθής), magnifica (μεγαλοπρεπής), graziosa (εὐχαρίς), amante e affine per genere alla verità, alla giustizia, al coraggio e alla prudenza (φίλος τε καὶ συγγενῆς τῆς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης). È ovvio che abbiamo di fronte una natura eccezionale, condizionata da una sorta di συγγένεια con le virtù, cioè in ultima analisi da una parentela naturale, e pertanto previa rispetto a ogni *paideia* sul Bene/Buono<sup>4</sup>.

In genere non si attribuisce la dovuta importanza a questo fatto **continuo** dell'approccio platonico, cioè che il compito più importante sia scegliere gli uomini adatti per praticare la filosofia e per governare la città. Il passo sopra citato rivela anche un altro punto importante del pensiero platonico: mentre la pratica della filosofia è pensata come una molteplicità, cioè come una pratica comune a varie persone, l'esercizio del potere è isolato in un ambito **individuale**. Vegetti (1998-2007, V, p. 336) ha rilevato a buona ragione che Platone caratterizza sempre il governo filosofico come un regno e il filosofo governante come un re (VIII 543a4). Eppure, il governo assoluto che eserciterà il re-filosofo si trova in primo luogo basato sulla sua natura eccezionale e soltanto in secondo grado sull'educazione filosofica, che di per sé sola non garantisce il buon uso della scienza acquisita. L'esercizio del potere è, infatti, nello schema platonico della *Repubblica*, periodico: sembra che Platone abbia pensato alla necessità di un rafforzamento della condizione di governante per impedire una sorta di rilasciamento della sua natura. Il percorso educativo serve a imporre il dominio della parte divina dell'uomo in una natura adatta. Purtroppo tale percorso non garantisce in modo definitivo il potere nell'elemento supremo dell'essere umano. Nel tessuto di forze contraddittorie e in lotta costante, che abitano il corpo durante la vita terrena, è necessario quel nutrimento spirituale che soltanto la periodica contemplazione del Bene può fornire<sup>5</sup>. Come indicato all'inizio del brano che stiamo analizzando, sono lo sguardo verso quanto c'è di più vero e il continuo riferimento a esso a permettere ai filosofi guardiani di mantenere un modello adatto a costruire il sistema legale di Callipolis (484c6-d3). La contemplazione del Bene fa diventare l'anima superiore, mentre il νοῦς dell'uomo si fa immagine del Bene/Uno; l'unità così creata nel filosofo si trasmette anche alla società.

<sup>4</sup> Ἐστιν οὖν ὅπη μέμψη τοιοῦτον ἐπιτήδευμα, ὃ μή ποτ' ἄν τις οἷός τε γένοιτο ἰκανῶς ἐπιτηδεῦσαι, εἰ μή φύσει εἴη μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὐχαρίς, φίλος τε καὶ συγγενῆς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης.

<sup>5</sup> Anche vari passi delle *Leggi* permettono di considerare quale distanza Platone assuma rispetto alla posizione dell'intellettualismo filosofico; cfr. per es. IX 874e7-875d3.



### 3. Il politico nel Politico

La situazione del *Politico* è ben diversa da quella che abbiamo appena descritto nel caso della *Repubblica*, perché nella definizione cercata la nuova finalità non è più differenziare l'autentico filosofo rispetto al falso, ma delimitare (ὀρίξειν) l'uomo politico rispetto ai suoi concorrenti: monarchi eleggibili (κληρωτοὺς βασιλέας), sacerdoti, servitori, sofisti, ecc. (*Pol.*, 291a1-c6). Questa moltitudine cangiante e dai mille volti deve essere chiaramente distinta dal vero politico. E la distinzione avviene nell'ultimo brano del dialogo, sulla base della sola legittimità del politico autentico a guidare la città con potere assoluto ed estremo. Non c'è dubbio che il politico del dialogo omonimo sia lo stesso che il filosofo re della *Repubblica*; adesso, però, il dialogo non si concentra sulla natura eccezionale del filosofo, bensì sulla forma del suo governo: egli è l'unico veramente autorizzato a legiferare liberamente seguendo soltanto i principi della propria conoscenza. In altre parole, egli si trova al di là delle leggi e non può essere da queste né controllato né limitato. In questo dialogo Platone colloca il filosofo politico anche in una prospettiva storica; egli occupa ora il posto della divinità che guidava le mandrie umane nel periodo di Crono.

Le città e i politici attuali sono soltanto imitazioni di quel politico vero, che a volte cambiano le leggi senza avere la conoscenza imprescindibile. L'impero assoluto della legge è dunque l'unica politica corretta per coloro che non hanno in sé la scienza (*Pol.*, 300d1-e2). I regimi politici nascono quando gli uomini sfidano l'antico monarca saggio, come esplicitamente si dichiara in un passo del dialogo, in cui l'ospite di Elea considera che il governo del politico filosofo abbia costituito una realtà storica<sup>6</sup>. E se si prendesse in considerazione tutto il dialogo, non si sbaglierebbe a collocare tale realtà storica nel momento iniziale del regno di Zeus, quando, dopo la fase caotica, le società umane iniziarono la propria organizzazione. Se possiamo continuare con le speculazioni, è possibile pensare che il leader delle diverse mandrie umane sia stato scelto dalla divinità corrispondente. La sostanza del governo ideale può delimitarsi come segue:

- assoluta fiducia dei governati nel monarca assoluto,
- giusta distribuzione dei beni e degli onori tra i governati e;
- potere assoluto per mutilare, uccidere, danneggiare secondo volontà.

Il potere non conosce, come risulta dal testo originale, alcuna limitazione, e dipende da un'unica condizione: il possesso della scienza politica che si identifi-

---

<sup>6</sup> Οὕτω δὴ τύραννός τε γέγονε, φαμέν, καὶ βασιλεὺς καὶ ὀλιγαρχία καὶ ἀριστοκρατία καὶ δημοκρατία, δυσχερανάντων τῶν ἀνθρώπων τὸν ἕνα ἐκεῖνον μόναρχον, καὶ ἀπιστησάντων μηδένα τῆς τοιαύτης ἀρχῆς ἄξιον ἂν γενέσθαι ποτέ, ὥστε ἐθέλειν καὶ δυνατὸν εἶναι μετ' ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης ἄρχοντα τὰ δίκαια καὶ δσια διανέμειν ὀρθῶς πᾶσιν, λωβάσθαι δὲ καὶ ἀποκτείνουσαι καὶ κακοῦν ὃν ἂν βουλευθῆ ἑκάστοτε ἡμῶν· ἐπεὶ γενόμενόν γ' ἂν οἶον λέγομεν ἀγαπᾶσθαι τε ἂν καὶ οἰκεῖν διακυβερνῶντα εὐδαμώνως ὀρθῆν ἀκριβῶς μόνον πολιτείαν (301c6-d6).

ca con la filosofia. Questo regime è l'unico che può garantire la felicità.

Benché il politico fosse stato considerato finora dal punto di vista della sua *episteme*, un passaggio molto breve rivela che, secondo Platone, la natura continua a essere il carattere più importante dell'uomo provvidenziale:

«Ma adesso, quando nelle città, come certamente opiniamo, non esiste un re nato così come cresce negli alveari, uno unico, direttamente superiore nel corpo e nell'anima, debbono riunirsi e scrivere leggi, a quanto sembra, mettendosi sulle tracce della forma di governo più vera» (301d8-e4)<sup>7</sup>.

In questo passo è chiaramente sottolineata la natura superiore del leader, non solo psicologica o riferita più concretamente all'intelligenza (come s'interpreterebbe oggi), ma anche fisica. L'analogia con la regina degli sciami di api mostra il tipo di carattere che Platone ha in mente come re filosofo. Com'è noto, la natura della regina è ben superiore a quella delle api normali. Il filosofo-politico acquista qui chiaramente una natura sovrumana, una specie di superuomo nietzscheano che ci fa ricordare molto il superuomo di Callicle nel *Gorgia*, anche se in quel passo non è alcuna specificazione delle caratteristiche di natura del superuomo. La convinzione platonica dell'esistenza di un carattere del genere all'origine della storia spiega perché sia sostenibile anche l'impronta del suo governo nelle legislazioni attuali. E la stessa convinzione costituisce anche il fondamento della strenua difesa dell'impero della legge da una parte, e del giudizio negativo della rigidità legislativa dall'altra. Le leggi hanno, invero, due debolezze insuperabili, e di diverso carattere: di tipo essenziale è la generalità della legge. Di tipo contingente è invece la sua rigidità, dovuta all'assenza del vero politico-filosofo. L'unica plausibilità del cambiamento consiste dunque nel consenso generico dei membri della comunità.

#### 4. *L'ambiguità del filosofo nelle Leggi*

La situazione dialogica nelle *Leggi* è molto diversa rispetto a quella della *Repubblica* e anche il problema proposto è differente. Da un certo punto di vista, il progetto si presenta con variazioni di notevole importanza. In primo luogo si può indicare la presenza della proprietà familiare, che non è quella privata. Nella *Repubblica* Platone non si esprime in modo specifico sui rapporti di proprietà per la casta dei produttori. Sulla base del passo sopra analizzato e di un passo del quinto libro delle *Leggi* (739a-e) si potrebbe pensare che il comunismo radicale

---

<sup>7</sup> Ἦν δέ γε ὅποτε οὐκ ἔστι γινόμενος, ὡς δὴ φαμεν, ἐν ταῖς πόλεσι βασιλεὺς οἷος ἐν σήμνεσιν ἐμφύεται, τό τε σῶμα εὐθὺς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων εἷς, δεῖ δὴ συνελθόντας συγγράμματα γράφειν, ὡς ἔοικεν, μεταθέοντας τὰ τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας ἵχνη.

si estendesse anche al terzo stato<sup>8</sup>. Data la situazione, è preferibile rispettare il silenzio di Platone e lasciare la questione senza risposta, giacché ci sono altri elementi – come l’analogia tra anima e città – che parlerebbero a favore dell’esistenza della proprietà privata nella casta dei produttori. Anche la divisione tra i cittadini è diversa. Nelle *Leggi*, la casta produttrice è esclusa dalla cittadinanza vera e propria: i cittadini sono proprietari di terra, ma non contadini.

Vegetti (1998-2007, V, p. 336, nota 1) ha messo in rilievo che nella *Repubblica* esiste una netta distinzione tra i compiti degli *archontes* dei libri IV-V e le funzioni dei filosofi-re dei libri V-VI. A questi ultimi corrisponderebbero il regnare, il governare e, in particolare, il legiferare. Benché nella *Repubblica* la funzione specifica dei filosofi-re non sia mai esplicitata in modo particolareggiato, è pur vero che i guardiani normali debbano rispettare la legge, e che non siano *legibus soluti*, ma – come il resto della città – sottomessi all’impero della legge. Al contrario, la funzione governatrice del filosofo si concentra nella costruzione normativa dello stato.

Da un altro punto di vista, la struttura delle *Leggi* è soltanto apparentemente diversa da quella della *Repubblica*. Il focus dell’attenzione non è diretto sulla personalità del filosofo-re, ma sulla struttura dello stato. I partecipanti alla vita cittadina si trovano sotto l’impero della legge. La caratteristica principale delle *Leggi* è che si tratta di uno Stato *in fieri*. Il problema che il dialogo cerca di risolvere è come una città che deve essere ancora costruita e che in condizioni ordinarie non dispone di alcun filosofo possa diventare con il tempo una città guidata da un governo filosofico. La situazione si profila – come ho già indicato in altri lavori (cfr. Lisi, 1985, p. 249 s.; 1998) – esattamente come quella rappresentata nel *Politico*, quando il filosofo si trova assente. Tuttavia, c’è un’istituzione che, in quanto tale, risulta al di sopra della legge, ed è il Consiglio Notturmo. Esso ha la stessa funzione del filosofo-re, ma non esercita mai il potere assoluto in maniera diretta sopra il resto della comunità. La differenza principale si riscontra nell’esercizio concreto del potere perché adesso il governante unico e assoluto è scomparso. L’istituzione del Consiglio Notturmo è infatti collegiale, e anche se non si specifica come si assumano le decisioni, è però logico pensare che esse avvengano per tramite di deliberazione e consenso. Anche se qualcuno dei membri può essere considerato filosofo, il governante filosofo nel senso assoluto della *Repubblica* e del *Politico* non si trova più nelle *Leggi*. A questo proposito è interessante rilevare il fatto che il termine βασιλεύειν appaia soltanto tre volte nelle *Leggi*, e tutte e tre nel contesto storico del terzo libro.

Non si deve dimenticare, però, che il Consiglio Notturmo all’inizio non è costituito di filosofi; soltanto la non risolta questione dell’incorporazione dell’Atheniese potrebbe significare un accenno in tal senso. Il passo del quinto libro cita-

---

<sup>8</sup> Considero che ci sia una differenza sostanziale tra lo stato dei semplici guardiani e quello dei filosofi. Perciò denomino la casta dei produttori come ‘terzo stato’.

to sopra spiega la posizione che Platone attribuisce adesso al filosofo come consigliere:

«La prossima mossa, come se spostassimo delle pedine dalla linea sacra, può forse meravigliare chi la ascolta per la prima volta. Tuttavia, a chi riflette e ha esperienza sembrerà che sia governata dalla seconda migliore forma rispetto a quella ottima. Può darsi che qualcuno non lo accetti, perché non è abituato a un legislatore che non sia tiranno, ma la cosa più giusta è esporre il migliore regime politico, poi il secondo e poi il terzo; ma, una volta esposti, occorre dare la scelta a ciascuno che detenga l'autorità nell'insediamento» (739a1-8)<sup>9</sup>.

Il passo permette di comprendere la posizione che Platone prevede per il filosofo in questo progetto di Stato, ossia quella di presentare diverse possibilità al politico pratico, ma con una differenza fondamentale rispetto alla *Repubblica*, che è già stata rilevata. Più importante ancora ai fini del nostro tema è che il legislatore filosofo appaia adesso non βασιλεύων ma τυραννῶν. In altre parole, all'interno di questo progetto la posizione del tiranno è assunta dalla legge stessa.

### 5. Il politico: immagine di dio

In un articolo molto noto, Morrow (1954) mise in rapporto la figura del demiurgo con quella del filosofo legislatore. Nel *Politico* Platone affronta la questione del rapporto tra il vero politico e il dio. Nel mito che racconta, l'ospite di Elea cerca di mostrare la differenza che esiste tra il governo diretto delle divinità sulle mandrie umane e i governi attuali, ma stabilisce anche un rapporto di imitazione tra il governo dei politici e il governo divino (274d2-e1). I politici attuali sono più simili agli esseri umani ordinari:

Credo, Socrate, che questo abbozzo del pastore divino sia ancora troppo grande per la figura del re, poiché i politici attuali non solo sono molto più simili ai governati nella loro stessa natura, ma partecipano anche dell'educazione e del nutrimento di quelli in maniera molto più ravvicinata (275b8-c4)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Ἡ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο φορά, καθάπερ πεττῶν ἀφ' ἱεροῦ, τῆς τῶν νόμων κατασκευῆς, ἀήθης οὔσα, τάχ' ἂν θαυμάσαι τὸν ἀκούοντα τὸ πρῶτον ποιήσειεν· οὐ μὴν ἀλλ' ἀναλογιζομένῳ καὶ πειρωμένῳ φανεῖται δευτέρως ἂν πόλις οἰκείσθαι πρὸς τὸ βέλτιστον. τάχα δ' οὐκ ἂν τις προσδέξαιτο αὐτὴν διὰ τὸ μὴ σύννηθες νομοθέτη μὴ τυραννοῦντι· τὸ δ' ἔστιν ὀρθότατον εἰπεῖν μὲν τὴν ἀρίστην πολιτείαν καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, δοῦναι δὲ εἰπόντα αἴρεσιν ἐκάστῳ τῷ τῆς συνοικήσεως κυρίῳ.

<sup>10</sup> Οἶμαι δέ γ', ὃ Σώκρατες, τοῦτο μὲν ἔτι μείζον ἢ κατὰ βασιλέα εἶναι τὸ σχῆμα τὸ τοῦ θεοῦ νομέως, τοὺς δ' ἐνθάδε νῦν ὄντας πολιτικούς τοῖς ἀρχομένοις ὁμοίους τε εἶναι μᾶλλον πολὺ τὰς φύσεις καὶ παραπλησιαίτερον παιδείας μετεληφέναι καὶ τροφῆς.

Il riferimento corre chiaramente ai politici ordinari, non certo al politico filosofo, che appartiene a un'altra categoria, come è stato evidenziato sopra. Il politico vero ha infatti una natura diversa e, come tale, non si trova a un livello semplicemente umano. Nelle *Leggi*, in prossimità del solito passo del quinto libro già analizzato, l'ospite di Atene concede ai membri della città migliore la qualifica di dèi o figli di dèi:

«Una città di questo genere, sia che la abitino in qualche luogo dèi, o figli di dèi, più di uno, è abitata in questo modo [come è stato descritto] felicemente» (V 739d6-8)<sup>11</sup>.

È ovvio che in questo passo si pensi a una città abitata da filosofi che hanno una natura diversa di quella umana. Nelle *Leggi* ci sono altri passi che dimostrano come Platone non solo non abbia cambiato idea sul governo filosofico, ma anche esprime più chiaramente la sua opinione sulla natura sovrumana di tali filosofi. In un passaggio del quarto libro, per esempio, quando indica le condizioni per l'esistenza di uno stato perfetto, l'ospite di Atene dichiara:

«Quando un amore divino per le abitudini sagge e giuste sorge in certe dinastie potenti, sia che queste si reggano secondo la forma monarchica, sia che eccellano per la sovrabbondanza di ricchezze o per la nobiltà di stirpe, sia che qualcuno una volta si sia distinto con la natura di Nestore, il quale dicono che superasse tutti gli uomini nell'abilità retorica, ed ancor di più si distinguesse nella saggezza; tutto questo avvenne ai tempi di Troia, come si crede, ma tra di noi non si è mai verificato per nulla. Se nacque o anche nascerà un tale individuo, oppure è già uno di noi, costui vive felicemente per sé stesso, e beati sono coloro che ascoltano i discorsi che escono dalla bocca di quest'uomo prudente. Lo stesso discorso è valido allo stesso modo per ogni potere, cioè quando il massimo potere coincide in un individuo con l'intelligenza e la saggezza, allora si realizza la nascita del sistema politico migliore e delle migliori leggi, altrimenti non potrà mai nascere nulla di tutto questo» (711d6-712a3)<sup>12</sup>.

In questo luogo, che conclude le considerazioni sulla possibilità di cambiare il regime politico in direzione del miglior ordine possibile, è notevole la mancata

<sup>11</sup> ἡ μὲν δὴ τοιαύτη πόλις, εἴτε που θεοὶ ἢ παῖδες θεῶν αὐτὴν οἰκοῦσι πλείους ἑνός, οὕτω διαζῶντες εὐφραϊνόμενοι κατοικοῦσι.

<sup>12</sup> Ὅταν ἔρωσ θεῖος τῶν σωφρόνων τε καὶ δικαίων ἐπιτηδευμάτων ἐγγένηται μεγάλας τισὶν δυναστείαις, ἢ κατὰ μοναρχίαν δυναστευούσαις ἢ κατὰ πλούτων ὑπεροχὰς διαφερούσαις ἢ γενῶν, ἢ τὴν Νέστορος ἑάν ποτέ τις ἐπανενέγκῃ φύσιν, ὃν τῆ τοῦ λέγειν ῥώμῃ φασι πάντων διενεγκόντα ἀνθρώπων πλέον ἔτι τῷ σωφρονεῖν διαφέρειν. τοῦτ' οὖν ἐπὶ μὲν Τροίας, ὡς φασι, γέγονεν, ἐφ' ἡμῶν δὲ οὐδαμῶς, εἰ δ' οὖν γέγονεν ἢ καὶ γενήσεται τοιοῦτος ἢ νῦν ἡμῶν ἔστιν τις, μακαρίως μὲν αὐτὸς ζῆ, μακάριοι δὲ οἱ συνήκοι τῶν ἐκ τοῦ σωφρονοῦντος στόματος ἰόντων λόγων. ὡσαύτως δὲ καὶ συμπάσης δυνάμεως ὁ αὐτὸς περί λόγος, ὡς ὅταν εἰς ταῦτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ συμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιοῦτων φύεται γένεσις, ἄλλως δὲ οὐ μὴ ποτε γένηται.

menzione della democrazia. E tuttavia questo fatto, già rilevato da altri, non è poi così importante come il riferimento alla figura di Nestore, un eroe, più che uomo, tra gli dèi e gli uomini. Una natura molto superiore alla natura ordinaria, e con la massima capacità di persuasione, è dunque l'unica possibilità di coincidenza tra la filosofia e il potere politico in un uomo provvidenziale. Platone riprende alla lettera l'ideale della *Repubblica*, come devono riconoscere anche coloro che difendono la tesi del cambiamento di pensiero del filosofo ateniese<sup>13</sup>. Più importante ancora è che il filosofo sia concepito come una divinità. È possibile osservare la divinizzazione degli uditori, secondo lo stesso fenomeno che si manifestava nella *Repubblica* con i filosofi morti (VII 540b7-c2). Diventare filosofo è dunque diventare dio, come si esprime l'ateniese in un passo, che è stato in genere malamente interpretato (ultimamente da Laks, 2012, p. 37, n. 33) e nella cui interpretazione mi trovo personalmente in accordo con Ficino<sup>14</sup>. L'Ateniese parla dell'importanza dell'educazione matematica:

«Credo, infatti, che se un uomo non la pratica né la impara, giammai diventerà in assoluto né un dio, né un demone per gli uomini, e neppure un eroe che sia capace di prendersi cura seriamente degli uomini» (*Leg.*, VII 818b9-c1)<sup>15</sup>.

La pratica della filosofia fa diventare il governante un vero dio, diverso dagli esseri umani ordinari e a loro superiore. In tutta l'opera di Platone è possibile quindi osservare, come reso evidente dall'analisi compiuta *supra*, questa divinizzazione della figura del filosofo, che non è altro che la logica conseguenza del dominio assoluto esercitato nel filosofo dall'elemento divino nell'uomo, cioè l'intelletto.

## 6. Il filosofo politico e il tiranno

L'analogia che Socrate stabilisce nella *Repubblica* tra uomo e città ha delle implicazioni politiche di primaria importanza, perché fa dipendere la salvezza e la conservazione dello stato, oppure la sua distruzione, da uomini provvidenziali, sia nel male sia nel bene, cioè da personalità che si trovano al di là del comune. Né il filosofo né il politico sono figure ordinarie. Sulle loro spalle riposa tutto il bene o tutto il male della città. Mario Vegetti (2000, pp. 335-338) ha reso evidente un aspetto molto interessante del governo filosofico, il piccolissimo mu-

<sup>13</sup> Tra gli innumerevoli esempi basti citare il più classico, Wilamowitz, 1920 (I, pp. 659, 684 s.).

<sup>14</sup> *Illas arbitror, quas qui non discit ullo modo nec experitur, nunquam hominibus Deus fit nec daemon nec heros, ut curam hominum studiose habere possit.*

<sup>15</sup> Δοκῶ μὲν, ἄς μή τις πράξας μηδὲ αὖ μαθὼν τὸ παράπαν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο ἀνθρώποις θεὸς οὐδὲ δαίμων οὐδὲ ἥρωας οἷος δυνατὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν σὺν σπουδῇ ποιεῖσθαι.

tamento (σμικροτάτου μεταβάλλοντος), che è la condizione per la costruzione della città perfetta. Tuttavia il piccolissimo mutamento non è facile, dato che l'accesso al potere di un governante dotato di conoscenza perfetta e di capacità pratica significa l'instaurarsi di un impero filosofico che non sarà facilmente accettato. La *Repubblica* è costruita sull'opposizione tra filosofo e tiranno. Mentre il filosofo rappresenta il governo assoluto del *nous*, il tiranno è – come dimostra soprattutto l'ottavo libro – l'incoronazione dell'anima inferiore. L'ἐπιθυμητικόν è in realtà una molteplicità caotica e contraddittoria, in contrasto con l'unità rappresentata dall'intelletto. Sul piano sociale esso significa la disgregazione della società in una frantumazione ancora più grande della democrazia.

Nell'ambito di questa concezione è sicuramente anomalo che Platone abbia mantenuto aperta la possibilità di convertire una tirannide in un governo filosofico. Eppure si tratta di una possibilità sempre contemplata, io direi – anzi – l'unica possibile, come dimostrano i luoghi analizzati sopra.

Il passo della *Repubblica* citato all'inizio parla della possibilità di una "conversione" filosofica dei sovrani o dei dinasti (ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται). Vegetti (1998-2007, IV, p. 337) ha argomentato che nell'ambito della *Repubblica* e della violenta polemica contro il tiranno, Platone non poteva menzionare la sua figura. Anche se il re si trova sotto l'impero della legge, i dinasti sono non tanto legislatori, ma piccoli circoli oligarchici che si sono appropriati dello stato e costituiscono una forma politica ereditaria molto vicina alla monarchia, ma che non rispetta la legge (cfr. Arist., *Pol.*, IV 6, 1293b27-32).

Il fatto che la tirannide non menzionata si trovi però nella mente di Platone si può desumere dal passo parallelo del quarto libro delle *Leggi* già interpretato (710e3-711d4). Platone pensa alla persuasione del piccolo circolo dominante. Nelle *Leggi* parla esplicitamente del tiranno giovane e capace. L'Ateniese considera la tirannide come il sistema più adatto per un mutamento veloce in direzione della migliore costituzione. Come dimostra lo *Ierone* di Senofonte, la possibilità di persuadere stretti circoli di potere per mettere in pratica la propria agenda politica sembra essere stata una via teorica esplorata dai socratici. La figura sarebbe quella del 'consigliere' del tiranno (cfr. *Memorabilia*, III, 9, 10-13 e Strauss, 1961, cap. 4). Da questo punto di vista, tali consiglieri sembrano i primi ad avere percorso una via in cui gli intellettuali si sono lasciati sedurre dal potere, e in modo particolare dall'uomo provvidenziale; quell'uomo che in apparenza vuole il bene per tutti i sottomessi e considera i sistemi liberticidi come una strada di educazione del popolo e di una presunta felicità.

### Riferimenti bibliografici

- ANNAS J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 1981.  
 GASTALDI S.-PRADEAU J.F. (a cura di), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les fi-*

- gures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Collegium Politicum, Contributions to Classical Political Thought, 3, Sankt Augustin, 2009.
- HAVLÍČEK A.-KARFIK F. (a cura di), *The Republic and the Laws of Plato. Proceedings of the First Symposium Platonium Pragense*, Oikoumenh, Prague, 1998.
- LAKS A., *Temporalité et utopie: remarques herméneutiques sur la question de la possibilité des cités platoniciennes*. in F.L. LISI (a cura di), *Utopia, Ancient and Modern*, cit., pp. 19-37.
- LISI F.L., *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon*, Verlag Anton Hain, Königstein-Taunus, 1985 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 167).
- *Die Stellung der 'Nomoi' in Platons Staatslehre: Erwägungen zur Beziehung zwischen 'Nomoi' und 'Politeia'*, in A. HAVLÍČEK-F. KARFIK (a cura di), *The Republic and the Laws of Plato*, cit., pp. 89-105.
  - (a cura di), *Utopia, Ancient and Modern. Contribution to the History of Political Dream*, Collegium Politicum, Contributions to Classical Political Thought, 6, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- MORROW G.R., *The Demiurge in Politics: The Timaeus and the Laws*, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 5, 1954, pp. 105-126.
- REEVE C.D.C., *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- STRAUSS L., *On Tyranny. Corrected and Expanded Edition Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Chicago University Press, Chicago, 1961 (2000).
- VEGETTI M. (trad. e commento), *Platone, La Repubblica*, Elenchos 28, Bibliopolis, Napoli, 1998-2007.
- *Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte*, in S. GASTALDI-J.F. PRADEAU (a cura di), *Le philosophe, le roi, le tyran*, cit., pp. 189-201.



# POLITISCHE THEOLOGIE DES ALLEINHERRSCHERS BEI PLATON UND ARISTOTELES

*Jakub Jinek*

SOMMARIO: 1. Einleitung. – 2. Die Kritik der politischen Theologie. – 3. Aristoteles: nichtpolitischer Monotheismus und theologischer Pluralismus. – 4. Platon: Von der bürgerlichen Theologie zum theologischen Monarchismus. – 5. Schluss.

## 1. *Einleitung*

Im politischen Denken des 20. Jahrhunderts fand die klassische Figur des über dem Gesetz stehenden Herrschers eine neuartige Gestaltung in der Souveränitätslehre Carl Schmitts. Nach Schmitt wird jegliche Gesetzesnorm durch eine persönliche Entscheidung des Souveräns geschaffen, die als ein gegenüber den allgemeinen Gesetzen radikal kontingenter Fall, als eine Ausnahme zu erfassen ist<sup>1</sup>. Dabei ging es Schmitt nicht um eine bloße Wiederbelebung des alten römischen Rechtsprinzips *princeps legibus solutus* oder des modernen Souveränitätsgedanken. Schmitt hat seiner Lehre dadurch besondere Brisanz verliehen, dass er ihr eine theologische Pointe hinzufügte. «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe»<sup>2</sup> – so Schmitts bekanntes Diktum über den Zusammenhang des Politischen mit dem Theologischen<sup>3</sup>.

Damit greift Schmitt auf eine noch ältere Gedankentradition zurück, die die

---

<sup>1</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1922, zit. nach der tsch. Übersetzung (Praha, 2012), S. 9-13, 27.

<sup>2</sup> Ebd., S. 31.

<sup>3</sup> Wenn wir diese Brisanz, und somit auch die ganze Triftigkeit und Aktualität des schmittschen Souveränitätsgedanken nicht ganz abstumpfen wollen, dürfen wir solche Aussagen bei Schmitt nicht auf bloße Begriffsoziologie reduzieren, es muss stattdessen eingeräumt werden, dass sie nur aufgrund seines persönlichen Glaubensbekenntnisses verständlich sind und dass das Theologische auch tief in das eigene politische Denken Carl Schmitts eindringt. Zur Diskussion s. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Politische Theorie und politische Theologie*, in J. TAUBES (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Schönigh, München/Paderborn/Wien/Zürich, 1983, S. 16-25; H. MEIER, *Was ist politische Theologie?/What Is Political Theology?*, Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, München, 2006.

Monarchie Gottes als Paradigma für die menschliche Herrschaft erklärt<sup>4</sup>. Dieser Sachverhalt entging nicht seinen Kritikern. Eric Peterson begründet seine Ablehnung der politischen Theologie<sup>5</sup>, die er nicht als wahre Theologie, sondern eher als deren Missbrauch zu politischen Zwecken versteht<sup>6</sup>, mit einer historisch-exegetischen Besprechung der alten, auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Konzepte<sup>7</sup>.

In diesem Aufsatz folge ich derselben Intuition: Die Sache der politischen Theologie ist im Blick auf ihre Vorgeschichte zu untersuchen. Der politisch-theologische Ansatz ist überall dort deutlich, wo die klassische Frage Wer soll regieren? schließlich auf die Frage Wer ist Gott? zurückgeführt werden kann<sup>8</sup>. Auf dem Hintergrund dieser, an Schmitt sich stützenden, methodischen Voraussetzung möchte ich nun zweierlei untersuchen. Erstens will ich beiden klassischen Autoren gerechter werden als Peterson: Ihre jeweiligen politischen Theologien will ich hinsichtlich ihres Ursprungs und ihrer Motivation behandeln. Zweitens geht es mir um die fundamentale Frage, ob die *politische* Problematik der Alleinherrschaft zurück auf einen *theologischen* Gottes-Begriff übertragen werden kann und soll, oder ob ein solcher Versuch immer auf einen politischen Missbrauch der Theologie hinauslaufen muss.

---

<sup>4</sup> Dies gilt auch in dem Fall, wenn sich der zitierte Satz auf die *moderne* Staatslehre bezieht und auch wenn Schmitt seinem Buch den Untertitel «Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität» gegeben hat, der den Eindruck weckt, ausschließliches Thema sei die moderne Problematik der Souveränität. Siehe unten, Fußnote 8.

<sup>5</sup> Deren moderne Version er mit C. Schmitt verbindet, s. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (1935), in ID., *Theologische Traktate*, Kösel, München, 1951, S. 147, Anm. 168.

<sup>6</sup> Vgl. E. PETERSON, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums* (1933<sup>1</sup>), in J. TAUBES (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., S. 174.

<sup>7</sup> Petersons Konzentrierung auf den historischen Stoff kann jedoch, und Schmitt hat daran in seinem letzten, 35 Jahre später erschienenen Buch sehr nachdrücklich aufmerksam gemacht (C. SCHMITT, *Politische Theologie II*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970, S. 15-43, 68-88), seine Motive, die letzten Endes gerade politisch-theologisch sind, und auf eine faktische Parteinahme im politischen Kampf hinauslaufen, nicht ganz verhüllen.

<sup>8</sup> Insofern die politische Theologie auch vorzüglich Theologie ist, bezieht sie sich auf die eigene Vorgeschichte einschließlich ihrer vorchristlichen Phase. Und insofern das schmittsche Diktum gerade kritisch gegen den modernen Säkularisationsprozess formuliert ist, ist es unumgänglich, dass auch darauf geachtet wird, was der Säkularisierung voranging. So muss sich die politische Theologie mit dem klassischen Gedanken der Monarchie Gottes befassen, der somit ein legitimes Thema der politischen Theologie als Theologie darstellt. Es sollte nicht übersehen werden, dass Schmitts Erwähnung der Moderne polemisch motiviert ist. Die Säkularisierung ändert dabei nichts daran, dass die „politischen“ Begriffe in Wahrheit einen theologischen Sinn haben. Zur These, dass sich die politische Theologie Carl Schmitts nicht auf die Moderne begrenzt, vgl. H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2012, S. 269-300, bes. 290.

## 2. Die Kritik der politischen Theologie

Peterson stützt sich bei seiner Interpretation von Aristoteles auf Werner Jaeger, der in dieser Zeit (1935) als unerschütterliche Autorität auf dem Feld der Aristoteles-Deutung galt. Jaeger legte großen Nachdruck auf die theologische Lehre, die in der zweiten Hälfte der *Metaphysik* Λ (XII) entwickelt wird, und fasste diese als einen selbständigen Denkansatz auf. Höhepunkt dieser Lehre bildet nach Jaeger die berühmte politische Metapher, die im letzten Satze des Buches zum Ausdruck gebracht wird:

«Das Seiende aber hat nicht den Willen, schlecht regiert zu werden: Nicht gut ist Vielherrenschafft, einer sei Herr»<sup>9</sup>.

Nach Jaegers Deutung drückt dieser Satz die radikalste Ablehnung des Dualismus der metaphysischen Prinzipien aus, der in den platonisch-akademischen Kreisen vertreten wurde. Demgegenüber halte Aristoteles am "strengen Monarchismus" des sich selbst denkenden Geistes fest. Der göttliche ἀρχῶν als Inhaber einer Gewalt (μία ἀρχή) falle hier mit dem letzten metaphysisch-theologischen Prinzip (ἀρχή) zusammen, das der Welt als unabhängig und zugleich überlegen gegenübersteht<sup>10</sup>. Nach Petersons Deutung der These Jaegers sei der politische Einheitsbegriff bei Aristoteles die letzte Veranschaulichung der metaphysischen, d. h. theologischen Einheit<sup>11</sup>, und das heißt,

«daß die letzte Formulierung der Einheit eines metaphysischen Weltbildes von der Entscheidung für eine der politischen Einheits-Möglichkeiten immer mit- und vorbestimmt ist»<sup>12</sup>.

Die Priorität der politischen Entscheidung vor dem theologischen Gottesbegriff machte Aristoteles in Petersons Augen zum Vorgänger der politischen Theologie. Petersons Formulierungen sind zwar umsichtig, er wirft Aristoteles nicht direkt einen Missbrauch der Theologie für politische Zwecke vor; indem er allerdings behauptet, Aristoteles habe bei seiner Gotteslehre in der *Metaphysik* Λ den König und Aristoteles' Schüler Alexander den Großen vor Augen<sup>13</sup>, deutet

<sup>9</sup> τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη: εἷς κοίρανος ἔστω. ARISTOTELES, *Met.*, XII, 10, 1076a10 ff. Vgl. HOMER, *Il.*, II, 204-205.

<sup>10</sup> E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, cit., S. 50.

<sup>11</sup> Ebd., S. 49.

<sup>12</sup> Ebd., S. 52.

<sup>13</sup> E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, cit., S. 108, Anm. 14: «Hat Aristoteles in der Formulierung seines monarchischen Ideales innerhalb der metaphysischen Ordnung die Vorentscheidung für die Prägung der hellenistischen Monarchie durch Alexander den Großen getrof-

er klar genug an, dass die politische Motivation (und somit die Potenz zur Usurpation des theologischen Felds durch Politik) bei Aristoteles vordergründig ist.

Aus geistesgeschichtlicher Sicht ist dies ein sehr gewichtiger Punkt – das Thema der Beziehung zwischen dem Philosophenfürst und dem Weltherrscher wurde zum Prüfstein jeglicher Interpretationen der politischen Theologie bei Aristoteles. Auf faszinierende Weise hat sie der große Aristoteliker und Tübinger Theologe Hegel, dem ähnliche Vorwürfe bezüglich des Missbrauchs der Metaphysik für politische Zwecke gemacht wurden, in den Vordergrund gerückt<sup>14</sup>; später wurde sie dagegen besonders von denjenigen betont, deren Stellung in Sachen der politischen Theologie, sei es in aristotelischer oder hegelianischer Form, kritisch gestimmt war<sup>15</sup>.

Nach Peterson spielt in der Entwicklung der politischen Theologie auch Platon eine bedeutende Rolle. Der platonische Dualismus der Prinzipien wurde in der Unterscheidung zwischen zwei grundsätzlich ungleichen Ebenen politisch zur Geltung gebracht. Gegenüber dem einzigen göttlichen Herrscher, der über Gewalt (*ἀρχή*) verfügt, stehen die untergeordneten regierenden Beamten, die bloße Macht (*δύναμις*) ausüben<sup>16</sup>. Während der Herrscher selber als gut gilt, werden die Beamten als böse empfunden. In dieser Unterscheidung wurzelt, so Peterson, die potenzielle Ablehnung der irdischen politischen Autorität, die durch die verschiedenen Beamten und Regierungen verkörpert wird, und ähnlich auch die Ablehnung der Körperlichkeit und der körperlichen Zeugung<sup>17</sup>. Die politische Theologie des Platonismus trage somit in die Gotteslehre immer eine dualistisch-agnostische Versuchung hinein.

Gerade das "böse" Element der intermediären Gottheiten haben sich später die heidnischen Philosophen in der Polemik gegen Christen als Kampfbegriff angeeignet: Eine Mehrzahl von Göttern müsse es gerade deshalb geben, weil der höchste Gott als König nicht Menschen, die Gott völlig ungleich sind, regieren könne (so wie auch der menschliche Kaiser nicht direkt eine Tierherde regiert).

Gegen diesen platonischen Dualismus hielten die Christen am strengen (und nach Jaeger und Peterson: aristotelischen) Monotheismus fest. Wie die Pluralität der Regierungen der einzelnen Könige durch das Imperium Romana aufgeho-

---

fen?» Vgl. W. JAEGER, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923, S. 121.

<sup>14</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III ed., Frommann, Stuttgart, 1959, II, S. 401. Auf Tübingen sei hier deswegen speziell hingewiesen, weil es – wie eine Reihe der hier tätigen Denker von Melanchthon bis Küng und Ratzinger bezeugt – für die Sache der politischen Theologie besonders empfindlich zu sein scheint.

<sup>15</sup> Neben Peterson muss H. KELSEN, *The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy*, in J. BARNES et al. (Hrsg.), *Articles on Aristotle*, 2, Duckworth, London, 1977, S. 170-194, genannt werden.

<sup>16</sup> E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, cit., S. 53.

<sup>17</sup> Ebd., S. 65.