



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia applicata

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CURRICOLO DI FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO: XXXV

**All'origine dell'ordine.  
Riflessione mitologico-politica  
e sociologia dei concetti giuridici in Carl Schmitt  
(1910-1938).**

**Coordinatore:** Ch.mo Prof. Luca Basso

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Mauro Farnesi Camellone

**Dottorando:** Alvise Capria



«Così, dunque, i soffocati sconvolgimenti d'un mare lattiginoso, gli squallidi scricchiolii dei frastagli agghiacciati delle montagne, i desolati mucchi erranti di neve delle praterie: tutte queste cose sono, per Ismaele, ciò che una scossa di quella pelle di bufalo è al puledro atterrito. Quantunque nessuno sappia dove stiano le cose ignote di cui il mistico segno dà tali accenni, pure, per me come per il puledro, queste cose in qualche luogo devono esistere. Quantunque in molti dei suoi aspetti questo mondo visibile appaia fatto nell'amore, le sfere invisibili vennero fatte nella paura. Ma non abbiamo ancora risolto l'incantesimo di questa bianchezza né trovato perché abbia un così potente influsso sull'anima: più strano e molto più portentoso, dato che, come abbiamo veduto, essa è il simbolo più significativo di cose spirituali, il velo stesso, anzi, della Divinità Cristiana, e pure è insieme la causa intensificante nelle cose che più atterriscono l'uomo! È forse ch'essa adombra con la sua indefinitezza i vuoti e le immensità spietate dell'universo, e così ci pugnala alle spalle col pensiero del nulla, quando contempliamo le profondità bianche della Via Lattea? Oppure avviene che nella sua essenza la bianchezza non è tanto un colore quanto l'assenza visibile di colore e nello stesso tempo la fusione di tutti i colori: avviene per questo che c'è una tale vacuità muta e piena di significato in un paesaggio vasto di nevi, un incolore ateismo di tutti i colori, che ci fa rabbrivire? [...] e quando andiamo ancor oltre e pensiamo che il mistico cosmetico, il gran principio della luce, che produce ciascuno dei suoi colori, rimane in se stesso sempre bianco o incolore e, se operasse sulle cose senza un mezzo, vestirebbe ogni oggetto, persino le rose e i tulipani, con la sua tinta vacua: quando meditiamo tutto questo, l'universo paralizzato ci sta innanzi come un lebbroso; e come quei risoluti viaggiatori della Lapponia che si rifiutano di portare occhiali colorati sugli occhi, così lo sventurato miscredente contempla, tanto da accecarsi, il monumentale sudario bianco che gli avvolge ogni prospetto intorno. E di tutte queste cose la balena albina era il simbolo. Vi stupite dunque della caccia feroce?»

(H. MELVILLE, *Moby Dick*, cap. XLII)

«Endurance of friendship does not depend  
Upon ourselves, but upon circumstance.  
But circumstance is not undetermined.  
Unreal friendship may turn to real  
But real friendship, once ended, cannot be mended.  
Sooner shall enmity turn to alliance.  
The enmity that never knew friendship  
Can sooner know accord»

(T.S. ELIOT, *Murder in the Cathedral*, pt. I)

«The *play*'s the thing  
Wherein I'll catch the conscience of the king»

(W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, II, 2)

## **Abstract**

Scopo di questa tesi è investigare le relazioni intercorrenti, nel pensiero di Carl Schmitt, tra la sociologia dei concetti giuridici e lo svilupparsi, all'interno di essa, di una riflessione sul mito politico – una problematizzazione che diverrà successivamente un costante *leitmotiv* all'interno della riflessione del giurista. Schmitt, essendosi sempre concentrato sul problema dell'ordine e della costituzione dell'ordinamento – nello specifico, la costituzione di una strutturazione ordinata e concreta che possa conferire stabilità e durata ad una realtà plurale dopo averle dato forma –, sperimenta, nel corso della sua lunga produzione, differenti tipologie di attraversamento delle strutture che hanno plasmato la modernità politica. In tal senso, la tesi ripercorre nelle prime due parti i problemi (socio-giuridico-politici) che Schmitt eredita dalla tradizione tedesca e ne mostra le originali (e certo discutibili) soluzioni, mentre nelle ultime due tenta un affondo teoretico sui meccanismi epistemologici che hanno guidato quelle stesse scelte: ossia, da un lato la formulazione della sociologia dei concetti giuridici intesa come teologia politica (la cui funzione è dare ordine ai fenomeni politici attorno ad un modello che sappia contenere le spinte entropiche della politicità medesima) e dall'altro, constatata la difficoltà di quest'ultima di essere un'effettiva soluzione all'impoliticità promossa dagli schemi liberali, la proposizione di un'integrazione di questa metodologia con una mitologia politica, da intendersi come un recupero del mito politico come marcatore di virtualità normativa, nel momento in cui una decisione coglie elementi situazionali della vita di un popolo che non sono immediatamente giuridici o politici nel senso ristretto dell'espressione e li configura in relazione a ciò che è diritto e a ciò che è politica, permettendo così, in una personalissima veste istituzionale, di ricalibrare le falle teologico-politiche. Nel momento in cui anche questa soluzione, legata a disastrose vicende biografiche, non permetterà la tanto anelata 'salvezza' dell'unità politica, Schmitt ripenserà il rapporto tra mitologia politica e teologia politica alla luce del fondatore della scienza politica moderna, Thomas Hobbes, gettando quindi la base per le sue riflessioni della maturità.

# Indice

Introduzione	p. I
Domanda di ricerca	p. I
Metodologia	p. VI
Articolazione del lavoro	p. VII
Ringraziamenti	p. X
Cap. 1 La critica giovanile schmittiana alla cultura borghese tedesca	p. 3
§1. 1 <i>Kultur und Bildung</i> : per una ricostruzione della costellazione concettuale di cultura nel panorama tedesco dell'Ottocento	p. 4
§1. 2 Prove letterarie di <i>Kritik der Zeit</i> : gli scritti nella <i>Rheinlande</i> , <i>Shattenrisse</i> e <i>I Buribunki</i>	p. 28
§1. 3 La razionalità mitica: <i>Aurora boreale</i>	p. 54
§1. 4 'L'interesse' dei liberali: <i>Romanticismo politico</i>	p. 76
Cap. 2 Tra tenuta e novità: Carl Schmitt e la tradizione giuridica	p. 97
§ 2. 1 La trasformazione della 'tradizione giuridica' nell'Ottocento tedesco	p. 98
§ 2. 2 Tra colpa e decisione: gli esordi di un giurista atipico	p. 130
§ 2. 3 <i>Il Valore dello stato e il significato dell'individuo</i> : rappresentanza dell'Idea alla luce del comando	p. 143
§ 2. 4 Riverberi della tradizione: parlamenti, dittature, custodi	p. 157
Cap. 3 Per una sociologia dei concetti giuridici I: l'abelica <i>Teologia politica</i>	p. 208
§ 3. 1 Rappresentazione come grammatica del mutamento	p. 209
§ 3. 2 Forma, eccezione, decisione	p. 226
§ 3. 3 Teologia politica e problema teologico-politico	p. 262
§ 3. 4 Costituzione dell'inimicizia politica	p. 288
Cap. 4 Per una sociologia dei concetti giuridici II: la cainita mitologia politica	p. 312
§ 4. 1 Oscure oscillazioni: mito, mito politico, mitologia politica	p. 313
§ 4. 2 Una peculiare teoria dell'istituzione	p. 354
§ 4. 3 Schmitt, Strauss, Hobbes: triangolazioni teologico-politiche	p. 371
§ 4. 4 Teologia, Cristologia, Mitologia	p. 399
Riepilogo: prospettive e questioni aperte	p. 412
Bibliografia, sitografia e lista delle abbreviazioni	p. 415

§ 1 Introduzione alla bibliografia schmittiana	p. 416
§ 1. 1 <i>Carl Schmitt Gesammelte Werke</i>	p. 418
§ 1. 2 Opere di Carl Schmitt in ordine cronologico	p. 418
§ 1. 3 Raccolte di scritti schmittiani	p. 438
§ 1. 4 Epistolari editi	p. 438
§ 1. 5 Diari	p. 441
§ 2. Strumenti bibliografici	p. 441
§ 2. 1 Indici bibliografici	p. 442
§ 2. 2 Biografie	p. 442
§ 2. 3 Sitografia	p. 443
§ 2. 4 Numeri monografici di riviste	p. 443
§ 2. 5 La biblioteca personale di Carl Schmitt	p. 444
§ 3 Letteratura secondaria	p. 445
§ 3.1 Letteratura secondaria su Schmitt	p. 445
§ 3. 2 Letteratura secondaria generale	p. 458

# Introduzione

## Domanda di ricerca

«Non esistono giuristi migliori di noi, ma siamo logorati dal dissidio tra teologia e tecnica. Quei due canonisti [*Marcos e Barion, nds.*] sono entrambi giuristi della teologia. Io sono un teologo della giurisprudenza<sup>1</sup>».

Non è così scontato pensare che un approccio al più ‘terribile’ giurista e filosofo-politico del Novecento non possa passare anche per la rilevazione che la peculiare sontuosità che ha caratterizzato la sua scrittura possa sintomaticamente rivelare, al pari di un’intensificazione del tasso di letterarietà e arguzia, una disperazione altrettanto marcata rispetto alla questione dell’origine e della fondazione della forma politica<sup>2</sup>. E a ciò andrebbe, in fondo, aggiunta un’altra considerazione: Schmitt, è noto, traeva un privato piacere dagli enigmi. Ciò è particolarmente vero nei diari, dove è possibile rinvenirne in quantità generosa, formulati in maniera allusiva, mediante richiami a riferimenti che pochi (se non solo lui stesso) potevano comprendere. Spesso tali formulazioni ammiccavano alle sue opere pregresse, altrettanto sovente si trattava di folgorazioni improvvise dettate più dallo stato d’animo del momento che da un consistente richiamo ad un qualcosa di già manifestato coerentemente o concettualmente delineato. Tuttavia, questo è altrettanto certo, quasi ognuno di questi detti sibillini può trovare senso all’interno del suo orizzonte concettuale; spesso, anzi, può rivelarsi momento privilegiato per l’accesso alla sua opera – una volta che si è tenuto a mente da un lato la formulazione denotativa e non prettamente analitica degli enunciati, e, dall’altro, la notevole passione con cui Schmitt riformulò, con un certo *ressentiment*, le sue vicende autobiografiche nel corso del secondo dopoguerra.

Questa annotazione pare necessaria nel momento in cui si è chiamati a giustificare la domanda di ricerca che ha portato alla *necessità* (e all’interesse) della presente ricerca. Stabilire un punto prospettico da cui guardare mostra non solo la direzione su cui lo sguardo si poserà, ma anche la posizione (opposta rispetto all’osservatore) su cui ricadrà la luce necessaria per *vedere*, rischiando

---

<sup>1</sup> C. SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-58*, Duncker & Humblot, Berlin, 2015; trad. it. parziale, *Glossario. Annotazioni degli anni 1947-51*, Giuffrè, Milano, 2001, p. 33. Su questa autoidentificazione, cfr. P. LANGFORD, I. BRYAN, *Beyond the jurist as a theologian of legal science. The question of Carl Schmitt and the international legal order*, in M. ARVIDSSON, L. BRÄNNSTRÖM, P. MINKINEN (EDS.), *The Contemporary Relevance of Carl Schmitt: Law, Politics, Theology*, Routledge, Abingdon, 2016, pp. 208-222. Sui fondamenti paolini di questa affermazione e i rapporti con il *Katéchon* che ne derivano, si veda S. CHIGNOLA, “Chi dice Dio vuole ingannare”. *Sul quarto capitolo di Teologia politica*, in M. CROCE, A. SALVATORE (EDS.), *Teologia politica cent’anni dopo*, Quodlibet, Macerata, 2022, pp. 117-133.

<sup>2</sup> A. BRANDALISE. *La terra sotto Berlino. Anamnesi del politico in Ex Captivitate Salus*, in ID., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Padova University Press, Padova, 2003, pp. 69-84.

alcune zone d'ombra e aumentando l'oscurità di alcune altre. Carl Schmitt è un pensatore di soglia proprio perché permette di riaprire la crisi della pensabilità della politica moderna nello sguardo che decide da che punto affrontarlo – egli stesso, non dimentichiamolo, essendo pensatore della crisi. Non c'è, naturalmente, una posizione più o meno corretta da cui affrontare il suo progetto<sup>3</sup>, tutto moderno, che si incardina e ferma proprio sui frisi della modernità politica. Eppure, se si guarda la pluralità degli approcci – che riflettono la poliedrica personalità intellettuale schmittiana – si converge, inevitabilmente, su di un punto: il recupero e il mantenimento, da parte di Schmitt, delle caratteristiche ordinanti della concezione politica moderna che mostrano quanto sia condizionante l'immagine moderna della società e la ferita, aperta al non-costituito, che si vuole superare. Mantenere *l'ordine nell'ordinamento* assecondando *il perché* questo ordine (r)esista è il compito che Schmitt si prefigge, ed è una funzione eminentemente politica. Potremmo anche dire: mantenere la durata dell'ordinamento facendo sì che esso non si disperda all'insorgere del nuovo (che, per Schmitt, non è descrivibile esattamente come l'imprevisto, bensì come il *ricorsivo* configurantesi nel recupero, da parte dell'ordinamento medesimo, di quelle condizioni soggiacenti alla compostibilità che un ordine possa non esserci). A questo progetto Schmitt dà un nome: sociologia dei concetti giuridici, da intendersi *primariamente* come teologia politica e, successivamente, anche attraverso diverse formulazioni (come il 'pensiero concreto dell'ordinamento'), dovute alle influenze delle letture che

---

<sup>3</sup> Dimostrazione di ciò è che Schmitt davvero può vantare chiavi ermeneutiche diversissime. Rimandando su questo punto alla sezione bibliografia del presente lavoro, ci accontenteremo di ricordare alcune delle interpretazioni più significative di lavori ormai divenuti 'classici'; fondamentali per una lettura incentrata sulla crisi della mediazione e sulla centralità della teologia politica (nonché del problema teologico-politico) rimangono M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990; C. GALLI, *Genealogia della Politica*, Il Mulino, Bologna, 2010<sup>2</sup>; H. MEIER, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2009; trad. it. *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, Cantagalli, Siena, 2017; G. PRETEROSSO, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1996; ID., *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2022; propone invece una lettura del decisionismo schmittiano come teoria della finzione giuridica A. F. DE SÀ, *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009; si concentrano e riducono la quasi totalità della produzione schmittiana in vista del periodo nazista e sulla rilettura schmittiana in chiave antisemita R. GROSS, *Carl Schmitt und die Juden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000; Y.C. ZARKA, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, PUF, Paris, 2005; trad. it. *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Genova, Il Melangolo, 2005; per uno Schmitt incentrato sulla critica del liberalismo e della tecnica, J. P. MCCORMICK, *Carl Schmitt Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994; critico nel poter trovare una vera connessione tra le varie fasi (e i vari scritti) del giurista di Plettenberg, ma fiducioso nel poter scovare, se non una sistematica pivotale, una certa direzionalità intellettuale esplicantesi nel *fil-rouge* relativo alle categorie, storicamente intese, di legittimità e legalità è H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Luchterhand, Neuwied, 1964; trad. it. *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1999; per Schmitt riletto in una prospettiva di Storia concettuale e filosofico-politica, in cui centrale è l'asse sovranità-decisione-rappresentanza – il quale dimostra come sussista un nucleo tensivo riconosciuto non risolto tra politica (e politico) e diritto per il quale la forma non è in grado di trattenere ciò che presuppone, cfr. G. DUSO (ED.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1981; infine, per una rilettura effettivamente nuova e radicalmente diversa da quelle più canoniche, che non solo si concentra sulla produzione 'istituzionale' di Schmitt, ma mette in discussione l'effettivo 'decisionismo' con cui viene stigmatizzato l'autore, M. CROCE, A. SALVATORE, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, Routledge, London-New York, 2012; ID., *L'indecisionista. Carl Schmitt oltre l'eccezione*, Quodlibet, Macerata, 2021.



Schmitt considerava porte d'accesso per la risoluzione del suo pensiero primario. Questo è il punto, dicevamo, su cui tutte le interpretazioni convergono, nel bene o nel male.

E, dunque, qui, si è *posizionata* la nostra ricerca: un punto unilaterale che permette di ripercorrere l'attenzione disperata di Schmitt rispetto ai problemi che gli apparivano più cogenti, di cui è sembrato doveroso indagarne i comincamenti e gli esiti. L'ordine e il suo rapporto con la *politicalità* non fungono qui tuttavia solo meramente da sfondo, da terreno su cui tranquillamente passare in rassegna le diverse posizioni schmittiane sul tema. Schmitt è attraversato da un'inquietudine, perfettamente moderna, che rivela molto anche delle *nostre* inquietudini, come moderni. Se ci si ritrova ad agire *politicalmente* su di uno sfondo, quello sfondo ordinato diverrà un punto assodato su cui cominciare e costruire l'edificio della scienza politica (e della sua immagine) sulla quale edificare una risposta che del moderno sia anche all'altezza. Ebbene, questo è esattamente ciò che Schmitt *non fa*, e per questo la mera componente ordinativa non è da considerarsi *pacificamente* all'interno di un attraversamento dell'autore.

«È spesso sorprendente vedere lo zelo con cui i nuovi soggetti della politica usano i vecchi concetti. Ma sarebbe ingenuo considerarlo un segno di conservatorismo. Nemmeno la trasformazione interna (*die innerstaatliche Wandlung*) del diritto e della costituzione è la prova della restaurazione dei concetti classici<sup>4</sup>». La posizione di Schmitt nella premessa italiana all'edizione della silloge delle sue opere più famose e famigerate è chiara: il recupero della dimensione ordinante-ordinata come terreno concreto di un affondo scientifico all'interno della politica non può rimanere *sulla superficie*. Non può considerare l'ordine e l'ordinamento – nello specifico, il proliferare di istituzioni (in senso lato) giuridiche e politiche come semplicemente *dare* – alla stregua di un non-pensabile in quanto naturalmente *già presente* all'interno del tessuto costituzionale e dello Stato moderno. Ne consegue che, per Schmitt, diventa dirimente l'accesso a quanto sta *al di là* della supposta bontà della tenuta della forma, in quanto caratteristica eminente e presupposto della condizione del suo stare. Tutte posizioni, in realtà, già vagliate all'interno dei lavori del *Collettivo di ricerca sui concetti politici* padovano, tenute qui ben presenti in quanto riflessioni fondamentali da cui partire al fine di testare la presunta razionalità delle categorie politiche moderne, al fine di considerare l'elaborazione di una possibilità di pensiero *ulteriore* che garantisca non solo un attraversamento e un compimento

---

<sup>4</sup> C. SCHMITT, *Vorwort von 1971 zur italienischen Ausgabe*, in ID., *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung*, Im Auftrag der Carl-Schmitt-Gesellschaft herausgegeben von M. Walter, Duncker & Humblot, Berlin, 2018, pp. 49-54; trad. it. a cura di P. Schiera e G. Miglio in ID. *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 21-26, cit. a p. 22, trad. nostra.

dell'operazione schmittiana, ma anche una 'soluzione' di un 'oltre la modernità' che si profili anche e soprattutto come esito e inizio di 'un'altra modernità'<sup>5</sup>.

Qui la nostra riflessione si inserisce, cercando di intercettare, oltre a quelle che consideriamo delle riflessioni imprescindibili sull'autore, un tentativo di risposta e una soluzione che Schmitt elabora per andare oltre la crisi delle categorie politiche moderne, *in primis* l'istituzione della categoria della rappresentazione – una soluzione che, non tanto per una visione unilaterale dell'autore, ma per la possibilità che esprima un luore ottenebrato e non una chiara raffigurazione delle sue componenti, non è stata adeguatamente presa in carico dalle interpretazioni precedenti. Ci riferiamo all'indagine e all'interesse sintomatico che Schmitt inizia a compiere sempre più esplicitamente dagli anni Venti in poi per la riflessione mitologico-politica. Cosa sia un mito e, in specie, un mito politico – e cosa significhi tutto ciò per Schmitt è arduo da determinarsi; e tuttavia gli effetti di questa impostazione si attivano sempre più nella sua riflessione mano a mano che si procede nell'attraversamento del suo pensiero, nel momento in cui Schmitt sembra palesare l'accesso all'utilizzo della componente mitica e mitologica come una pericolosa alternativa all'interno di una cronotopica che si vuole spacciare come dirimente una volta per tutte la questione dell'unità politica.

Si tratta quindi di ri-attraversare Schmitt alla luce di questa prestazione, la quale ad un certo punto della sua vita diventa sotteraneamente presente tramite i suoi effetti sulle sue dottrine principali – una per tutte, il grande rivolgersi alle tematiche istituzionali di cui diviene vorace lettore ad un certo punto della sua carriera<sup>6</sup>. La domanda filosofico-politica sulle condizioni di pensabilità dell'unità politica e della sua durata assume delle tinte a tratti inquietanti, ma necessarie da vagliare per le possibili opzioni di un ripensamento dell'agire in comune. Questo in virtù, si crede, non tanto delle opzioni di un'effettiva compossibilità di utilizzo del mito politico come fenomeno di aggregazione e scarica che può (nella sua paradossale assenza di accesso alla vera temporalità) fornire condizione duratura dell'azione politica. Quest'ultima si tratta, naturalmente, di un'azione da *non* percorrere, pena il subire l'effettiva ideologizzazione e tecnicizzazione della carica oscura del vuoto mitico sulla comunità che si cerca di istituire – perché non c'è né vera possibilità di recupero del mito, né un'accessibilità moderna ad esso che non debba fare i conti con i riverberi di quella 'religione della morte' di cui Jesi già metteva in guardia quasi cinquant'anni fa<sup>7</sup>. Rileggere la sociologia dei concetti giuridici schmittiana – ossia un'operazione perfettamente razionale che coglie, nei suoi limiti,

---

<sup>5</sup> G. DUSO, S. CHIGNOLA, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano, 2008; G. DUSO (ED.) *Il potere*, Carocci, Roma, 1999.

<sup>6</sup> Ed in questo senso, i lavori di Mariano Croce e Andrea Salvatore si sono rivelati, in Italia, pionieristici per rivalutare un aspetto del pensiero di Schmitt a lungo marginalizzato o letto troppo a lungo dietro all'ombra delle tesi più famose del giurista.

<sup>7</sup> A titolo esemplificativo, F. JESI, *Germania Segreta*, Nottetempo, Roma, 2018, pp. 214-26.

l'operazione teologico-politica della modernità (il suo mai rinnegato ma occultato accesso alla trascendenza e alla questione della possibilità di formulazione della domanda sulla giustizia) – alla luce del mito politico significa estremizzare la questione della razionalità della forma politica con il rischio, sempre possibile, dell'utilizzazione di a-concettuali come costitutivi (benché intrinsecamente dispersivi) di una possibilità alternativa di istituire dispositivi di docilità che vengono fatti passare per strumenti aprentesi ad un'al di là delle vecchie (ma sempre moderne) possibilità di intendere l'operazione logica della concettualità moderna.

Si deve intendere allora questo lavoro come (il lettore scuserà questo improprio e forse presuntuoso paragone) la più che famosa scala wittgensteiniana: un riattraversamento necessario di un'operazione sotterranea che muove e incuriosisce Carl Schmitt nei suoi anni più frenetici e a tratti compromessi (biograficamente e concettualmente) al fine di realizzare un'opzione che l'utilizzo di Schmitt *permetterebbe* di fare perché lui stesso *ci presenta la (terribile) possibilità* di un'applicazione in tal senso.

Un'operazione che, proprio per la sua gravità, viene rettificata *in extremis* da Schmitt con l'esigenza di ricostruire e recuperare, anche in senso genealogico, i momenti in cui il mito politico, confrontandosi con la forma politica moderna, ha mostrato i suoi punti di frizione e i suoi cedimenti. Di qui l'esigenza, profonda, di confrontarsi di nuovo con Hobbes e Leo Strauss.

In questo senso il nostro lavoro si ferma come data 'canonica' al 1938<sup>8</sup>: quello è l'anno in cui Schmitt prende le distanze da un utilizzo della mitologia politica come pieno sostitutivo di un'analisi

---

<sup>8</sup> Non verranno quindi indagate a fondo le prospettive direttamente internazionalistiche di Schmitt (già presenti negli anni Venti) – e le successive articolazioni, come le dispute sui grandi spazi e la tematica del *Nomos* –, né i testi più 'esoterici' come *Terra e Mare* e il *Nodo di Gordio*, né verrà trattata la problematica del *Katéchon*, che inizierà a svilupparsi proprio in quegli anni, né quello del partigiano come corollario all'evoluzione del concetto di politico. Su queste tematiche, a noi comunque ben presenti, rimandiamo ai seguenti lavori (fra gli innumerevoli altri): C. ALTINI, *Fino alla fine del mondo moderno. La crisi della politica nelle lettere di Carl Schmitt e Alexandre Kojève in Filosofia politica* 2/2003, pp. 209-222; A. BRANDALISE, *La terra sotto Berlino. Anamnesi del politico in «Ex Captivitate Salus»*, in ID., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova, 2003, pp. 69-84; S. ELDEN (ED.), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the Nomos*, Routledge, London and New York, 2011; T. FRASCH, *Zwischen Selbstinszenierung und Rezeption. Carl Schmitts Ort in der Bundesrepublik Deutschland*, Bouvier Verlag, Bonn, 2006; F. GALLUCCIO, *Della delimitazione e dello stato: per una lettura geografica di Carl Schmitt*, in *Rivista geografica italiana*, 109/2002, pp. 255-280; M. HERRERO, *The Political Discourse of Carl Schmitt. A Mystic of Order*, Rowman and Littlefield, London-New York, 2015; E. KENNEDY, *C. Schmitt und die Frankfurter Schule*, in *Geschichte und Gesellschaft* 12/1986, n. 3, pp. 380-419; D. ARMITAGE, *The Elephant and the Whale. Empires of Land and Sea*, in *Journal for Maritime Research* 9/1, pp. 23-36; trad. it. di G. Ceri, *L'elefante e la balena. Imperi terrestri e imperi marittimi*, in R. BEN-GHIAT (ED.), *Gli imperi. Dall'antichità all'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 55-72; M. G. LOSANO, *La geopolitica nazionalsocialista e il diritto internazionale dei "Grandi Spazi"*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1/2005, pp. 5-64; M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra. Il concetto di «katéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, LED, Milano, 2006; ID., *Carl Schmitt's Europe: Cultural, Imperial and Spatial Proposals for European Integration, 1923-1955*, J.P. MCCORMICK, *Carl Schmitt's Europe. Cultural, Imperial and Spatial Proposals for European Integration*, in C. JOERGES-N.S. GHALEIGH (EDS.), *Darker Legacies of Law in Europe. The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Tradition*, Hart, Oxford-Portland, 2003, pp. 133-141; C. MOUFFE (ED.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London, 1999; trad. it. *La sfida di Carl Schmitt*, NovaEuropa

della forma politica moderna intesa tecnicamente come sociologia dei concetti giuridici. Da quel punto innanzi, la riflessione di Schmitt cambierà strada, rendendosi più illanguidito e puntiforme, disattivando il rischio di un possibile uso immediato del mito politico, perché al vaglio dell'analisi si presenta una sorta di scienza della mitologia più cauta, in cui l'accesso alla "macchina mitologica" da parte di Schmitt diventa tappa fondamentale per risanare una sorta di eterno (ma sempre disperato) ritorno alla concreta effettualità del *Nomos*, profondamente e originariamente tellurico, di contro alle informi dinamiche marine e piratesche, al fine di ritrovare la medesima concretezza al compimento del ciclo vitale dello Stato morente, come snodo più avanzato verso un ordine ulteriore: un percorso che si muove dalla creaturalità del soggetto definito a partire dalla sovranità, passa attraverso alcuni brandelli teologico-politici, riprende forme delle riflessioni istituzionali e si compie nella 'laica chiarezza' del mitologico. Tuttavia, come si accennava, proprio per la difficoltà di accesso ai testi della maturità senza aver prima compiuto il percorso che abbiamo cercato di compiere ora, questo lavoro ha preferito intanto gettare le basi per un qualcosa che potrebbe configurarsi, volendo, come un possibile accadere.

Un'eccezione, il lettore lo vedrà dall'indice, si presenta con l'affondo nella tarda *Teologia politica II*. Qui viene alla luce come il ripensamento del materiale che Schmitt ha annosamente attraversato, tramite corsi e ricorsi (a volta incoerenti), possa trovare, se non un'esatta collocazione, un certo posizionamento che è anche un incontro con il destino, espresso tramite delle forme che possono essere indagate una volta compiuto tutto il passaggio obbligato del lavoro qui presente, in quanto è *stato già disattivato* l'accesso al bordo dell'orizzonte mitico.

## **Metodologia**

Tale lavoro ha dovuto confrontarsi con alcune intrinseche necessità: elaborare una produzione filosofica che fosse efficace nel riprodurre la qualità delle inquietudini che attraversano l'orizzonte di ricerca e di studio schmittiano nel momento in cui il giurista andrà a maturare la sua proposta mitologico-politica ammantandole, se non di coerenza, almeno di una certa continuità di intenti ma allo stesso offrire la peculiarità del rapporto che Carl Schmitt come autore intrattiene attraverso il suo

---

Edizioni, 2019; M. NICOLETTI, *Tra filosofia della storia e relazioni internazionali. Il concetto di *Katéchon* in Carl Schmitt*, in *Annuario di Politica e Religione 2008-2009*, Morcelliana, Brescia, 2009, pp. 233-258; Z. QI, *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2015; F. RUSCHI, *Leviathan e Behmoth. Modelli egemonici e spazi coloniali in Carl Schmitt*, in *Quaderni Fiorentini per lo studio del pensiero giuridico moderno*, 33-34/2004-2005, pp. 379-462; ID., *Communis hostis omnium. La pirateria in Carl Schmitt*, in *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 38/2009, pp. 1215-1276; ID., *Questioni di spazio. La terra, il diritto secondo Carl Schmitt*, Giappichelli Editore, Torino, 2012; J. ROSATELLI, *Gli imperi oltre gli Stati. Sul concetto di "Reich" secondo Carl Schmitt*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2/2010, pp. 387-416; *Nuovi spazi, nuove armi, vecchi nemici. Carl Schmitt e la critica filosofica del potere aereo*, in *Jura Gentium*, 13/2016, n. 1, pp. 37-62. ID., *L'occupazione dello spazio e la presa di possesso: Carl Schmitt e Immanuel Kant*, in *Filosofia politica*, 2/2017, pp. 235-252; R. VOIGT (ED.), *Mythos Staat. Carl Schmitts Staatsverständnis*, Nomos, Baden-Baden, 2015.

spazio semantico. Questo sia perché Schmitt, a differenza dei suoi modelli controrivoluzionari, pur nella sua disperazione, si sente ‘dannatamente’ moderno – e questo, al di là di un certo profetismo *ex post* dimostrato nella maturità, fa sentire (perché il suo autore vuole dimostrare ciò) il suo progetto *attuale*; e sia perché, a tutti gli effetti e al di là delle possibili (molte) critiche che Schmitt si guadagnò all’epoca (e che tutt’ora permangono) ha avuto la forza di imporsi come un classico della politica.

Allora si è deciso di percorrere questa analisi secondo un’azione in due tempi (che, in un certo senso, scandiscono l’orizzonte di questa ricerca): da un lato *ricomporre l’ordine dei problemi* che Schmitt eredita dal precipitato delle ‘tradizioni’, specificamente tedesche, precedenti; dall’altro, affondare il coltello della teoresi nella profondità dell’analisi dei meccanismi che conducono e muovono l’attivazione della progettualità dell’autore. Nel mostrare come la crisi della forma Stato mostri le sue crepe più evidenti (culturali e giuspolitiche) emerge anche la sensazione di un mutamento concettuale rispetto al quale Schmitt è costretto, volente o nolente, a prendere posizione, fornendo diversi modelli interpretativi che richiedono nuovi calcoli e nuove genealogie, nuovi approcci e nuove teorizzazioni per ricomporre e affrontare quella concretezza che secondo il Nostro sta prendendo sempre più inesorabilmente piede attraverso il nuovo Stato liberale, ostaggio dei ‘pluralismi’. Non si tratta dunque di interpretare l’offerta teoretica schmittiana come un’innovazione concettuale, come una profonda *Trennung* rispetto al mondo che l’ha generata: bensì si tratta di capire dove si inserisce Schmitt nel recupero (sempre in senso disperatamente ricompositivo) del luogo in cui si attua la crisi della radice (teologica) della forma politica. E così, facendo sempre riferimento ad una serie di studi che consideriamo imprescindibili per la loro specificità di cogliere le costellazioni concettuali moderne e le loro interrelazioni, cercare di capire *il giusto luogo* entro il quale l’annoso problema del mito si inserisce e trasfigura una prestazione, quella schmittiana, che proprio per il recupero della genealogia dei processi moderni si è sempre configurata, anche in virtù della complessa relazione personale dell’autore con il cattolicesimo, come eminentemente razionale – anzi, come l’unica via razionale al recupero e saldatura delle categorie politiche moderne all’interno di un impianto concettuale che possa garantire, nuovamente, ordine e stabilità.

È dunque forse impossibile ricostruire *esattamente* la posizione precisa di Schmitt su questi argomenti: tuttavia, è possibile capire come nel giurista si sviluppino i riverberi di questa articolazione che, pur servendosi della forma concetto, non agisce in modo prettamente concettuale. Il recupero di alcuni autori cardine (Benjamin, Blumenberg, Kierkegaard, Furio Jesi, *etc.*), sia per il pensiero filosofico sia per l’approccio alla scientificità della disciplina filosofico-politica, permetteranno, come una sorta di cartina di tornasole, di fare chiarezza sul lessico e sull’operazione che Schmitt cerca di compiere, servendoci di gesti discorsivi che riescono a costruire un discorso sui bordi della concettualità senza fissarne la concreta realizzazione, e concependo, in un movimento quasi aferetico-

apofatico, gli stessi concetti, le categorie e gli accessi al mito che Schmitt compie come degli *antecedenti* rispetto a ciò che apparentemente gli stessi lemmi *intendono* significare. Non c'è quindi volontà di *ricostruire* l'opinione di questi altri autori sulle prospettive evocate, bensì di *comprendere* cosa possono dirci sulle *qualità delle inquietudini* di Schmitt, esplicandone le dimensioni dapprima non visibili – perché non esistenti nella sua argomentazione ma attivamente sussistenti e funzionanti nel suo pensiero.

Nella tesi si farà utilizzo parziale di alcuni inediti rinvenuti durante la nostra ricerca avvenuta nella primavera del 2021 direttamente sullo *Schmitts Nachlass* (sulla cui articolazione si rimanda alla sezione bibliografica); si dice parziale perché, purtroppo, da un lato il periodo di soggiorno all'estero è stato funestato dalle chiusure in funzione della pandemia – non permettendo una ricognizione *totale* del (comunque gargantuesco) lascito di Carl Schmitt; dall'altro perché ci è stato espressamente richiesto di non menzionare qui determinati tipi di inediti, che comunque sono stati esaminati (e alcuni sono in nostro possesso sottoforma di scannerizzazioni – come lettere, brandelli diaristici, *etc.*) per ragioni di diritto d'autore e di 'segreto' testamentario<sup>9</sup>. In ogni caso, ciò non crediamo abbia pregiudicato il presente lavoro, in quanto abbiamo cercato di rendere l'utilizzo di queste fonti solamente secondario e supportivo rispetto ai testi già pubblicati dell'autore, che comunque contengono abbastanza materiale per formulare le nostre ipotesi di ricerca.

### **Articolazione del lavoro**

Questo lavoro è diviso in quattro capitoli:

Nei primi due, emerge come la riflessione politologica schmittiana sia da intendersi come volontà di pratica efficace al fine di proporre un pensiero sull'occupazione piena dello spazio della crisi, volto alla produzione di una forma che sappia modellare lo spazio secondo misura a partire soprattutto dalla ricostruzione dei problemi culturali e giuridici che si trova ad ereditare: in particolare, uno stato che domini in virtù della propria forma l'intera dinamica della realtà che in rapporto ad esso si evolve, di contro alle formazioni di stampo liberale. Questo comporterebbe la fine della lunga e annosa *querelle* di una storia politica che, agli occhi di Schmitt, è andata via via formandosi in senso dualistico (Stato-società civile; obbligazione pubblica e obbligazione privata; legittimità contro legalità; rappresentazione contro identità, *etc.*), dato che la prospettiva schmittiana, volendosi configurare come piena efficacia, individua un piano che è quello in cui si riconoscono cooperare tutti i fattori della concretezza. In questo senso, ci è sembrato un arricchimento proporre, a supporto di questa

---

<sup>9</sup> Senza contare che una buona parte degli inediti schmittiani si trova sottoforma di annotazione stenografata in Gabelsberger, e siamo attualmente impossibilitati a decifrarli.

lettura, la critica effettuata sia sui risvolti culturali della produzione politica liberale (mostrati nel capitolo 1, soprattutto rispetto ai testi giovanili, da *Shattenrisse* e *I Buribunki* sino al ben più famoso *Romanticismo politico*) sia sulle cogenze più strettamente giuridiche, rappresentate dai dibattiti weimariani ereditati dalla tradizione giuridica precedente (un'attenzione che viene risolta formulando – come soluzioni di contro alla carica disgregante di una realtà plurale, dove 'plurale' nei termini di Schmitt significa tendente entropicamente alla riarticolazione casuale non immediatamente normabile rispetto ad un'unità – contorni di una figura decisionale, giudice o custode della costituzione che sia, la quale riesca a fornire un invero del diritto nella concretezza).

In base e successivamente a questa ricognizione, nei capitoli 3 e 4 verranno indagati i meccanismi teorici che rendono possibile lo stabilirsi dell'impalcatura concettuale schmittiana, ossia la formulazione della sociologia dei concetti giuridici: le grandi tematiche affrontate in questo periodo sono il concetto di rappresentazione, la decisione in rapporto all'eccezione e alla forma, il rinvenimento di una forma-costituzione che non si riduce alla mera somma di disposizioni legislative; in definitiva, emerge la necessità di un recupero e mantenimento delle caratteristiche ordinanti della concezione politica che mostrano quanto sia condizionante l'immagine moderna della società e la ferita terrificante, aperta al non-costituito, che si vuole superare. Mantenere *l'ordine* nell'ordinamento in virtù e assecondando il perché questo ordine esista è il *compito* che Schmitt si prefigge, ed è una funzione eminentemente politica. E quindi la sociologia dei concetti giuridici che si cercherà di illustrare, l'impianto categoriale che Schmitt prova di mettere a punto e che non abbandonerà più per il resto della sua vita, al netto di rielaborazioni, ratificazioni, concessioni al regime, e ripensamenti, cerca di costituire la struttura ultima tramite cui pensare e sanare la crisi della forma politica moderna. Questo metodo è un grande esercizio di *tenuta e incanalamento* dell'attraversamento della questione dell'origine. Come si potrà appurare nel corso della lettura, ciò apre ad una domanda radicale – che Schmitt si pone altrettanto radicalmente, ma senza rispondere in maniera soddisfacente (per lui e per noi): qual è la *misura* di questa *tenuta* nel momento in cui striamo i fenomeni di edificazione della forma politica moderna con processi di esclusione e contenimento? Se, appunto, il terzo capitolo dimostrerà l'insufficienza del progetto teologico-politico nell'affrontare le proposte dello Stato liberale, il quarto capitolo mostrerà come tutti i precipitati del discorso schmittiano si condensino nella soluzione aperta dalla possibilità di una mitologia politica: e quindi il ripensamento, anche grazie alle letture istituzionaliste, di un pensiero dell'ordinamento che non faccia riferimento solo alle possibilità espresse dalla forma concetto, ma anche si aggrappi all'oscurità di vere e proprie mitologie del potere, consentendo così una radicale reinterpretazione dei processi di aggregazione e tenuta dell'unità politica – i quali, tuttavia, condurranno agli esiti infausti di una vera e propria cancellazione della possibilità del linguaggio e, dunque, dell'impossibilità di Schmitt di pensare razionalmente

l'accesso ad una scienza giuridica e politica che possa configurarsi come strettamente legata alla scientificità *tout court*. Qui si apriranno i ripensamenti schmittiani e gli attraversamenti che compirà rispetto all'autore cardine della modernità politica, quel Thomas Hobbes che l'intrinseca crisi della scientificità politica (ma non del progetto liberale – come ebbe a fargli notare Leo Strauss) lo vedrà costretto a recuperare per dimostrare (a se stesso *in primis*) come la proposta di una sociologia dei concetti giuridici intesa come teologia politica non possa fare proprie le prospettive di una mitologia politica. Chiuderà il capitolo un affondo teoretico a *Teologia politica II*, in quanto luogo di rielaborazione di alcune tematiche cardine di tutta la produzione schmittiana che permetteranno di lanciare lo sguardo, per subito ritirarlo, tuttavia, verso alcune prospettive che un non-recupero dell'autore, come il qui presente lavoro vorrebbe definirsi, possono permettere.



## **Ringraziamenti**

*Sed quia tua in me vel nota omnibus vel ipsa novitate meorum temporum clarissima et maxima beneficia exstiterunt estque animi ingenui, cui multum debeas, eidem plurimum velle debere, non dubitavi id a te per litteras petere quod mihi omnium esset maximum maximeque necessarium.*

(Cicerone, *Epistulae ad familiares*, II, 6)

Contrarre debiti non è mai cosa gradita; tuttavia, esiste una forma di debito che, rispetto a quello economico (e teologico-politico), mostra un rapporto direttamente proporzionale tra l'arricchimento personale e il debito contratto, allo stesso tempo non richiedendo interessi per essere saldato. Parlo, naturalmente, del debito intellettuale. Il sottoscritto, in questi anni di ricerca, ne ha collezionati molti: e vorrebbe, nel suo piccolo, in questo spazio, mostrare a chi deve essere riconoscente.

Innanzitutto, i docenti e le docenti che, in misura diversa, hanno voluto ascoltare, leggere e/o discutere con me alcuni stralci di questo progetto, sia nella forma (forse confusa) di un'esposizione durante un momento seminariale, sia attraverso confronti *viva voce*, sia nella forma dialogica di un semplice scambio di battute in occasioni informali, fornendomi spunti, idee, correzioni nonché corposa (e insostituibile) bibliografia. E quindi il mio ringraziamento va ai proff. Luca Basso, Michele Basso, Adone Brandalise, Pierpaolo Cesaroni, Sandro Chignola, Alexandre Franco De Sà, Giuseppe Duso, Gert Giesler, Giovanni Gurisatti, Heinrich Meier, Paolo Napoli, Fabio Raimondi, Michele Spanò, Antonino Scalone e Giuliana Stella.

In seconde cose, per quanto questo lavoro sia stato funestato dall'avvento della pandemia – e quindi si siano ridotte di buona misura le occasioni di socializzazione e confronto tra colleghi e colleghe – se esso possiede un taglio originale, è anche merito di coloro i/le quali hanno visto, forse più di me, grazie alle loro conoscenze, delle linee di ricerca non battute e delle complanarità tra alcuni plessi concettuali relativi alla loro materia di studio e la mia, fornendo preziosi spunti, suggerimenti e affondi epistemologici. Tra i nomi, mi preme ricordare, per l'amicizia e la stima intellettuale che

provo per loro, i/le dott. Matteo Caparrini, Antonio Cerquitelli, Silvestre Gristina, Clara Mogno e Lorenzo Rustighi.

A costoro vanno aggiunti/e gli/le archivisti/e del *Landesarchiv Nordrhein-Westfalen*, Eike Conrads-Wirth, Dirk Hausmann, Svenja Maresch, Anna Neubauer, e Karoline Riener, che, rendendo onore alla proverbiale solerzia teutonica, mi hanno permesso di districarmi attraverso la burocrazia d'archivio durante le restrizioni dovute alla Pandemia di Covid, fornendomi immancabile aiuto. Un ringraziamento speciale lo porgo ad Andrea Lauermann, la quale con incredibile gentilezza e guida sicura non solo mi ha permesso di raccapezzarmi all'interno del gargantuesco *Schmitts Nachlass*, ma si è anche informata direttamente con il Prof. Florian Meinel dell'università di Würzburg, attuale amministratore del lascito, al fine di comprendere quali elementi potessero essere oggetto di consultazione o meno.

Una piccola, grande menzione va al mio "Carl Conrad Coreander" di fiducia, Daniele della *Storica libreria Portello*, per l'amicizia, l'intelligenza, la passione e la cultura libraria: un buon quarto dei testi presenti in bibliografia (soprattutto quelli introvabili) li ho reperiti grazie a lui.

Infine, necessito tributare due *ringraziamenti speciali*:

Il primo, al prof. Maurizio Merlo: se possiedo un minimo di metodo e di analisi filosofica, nonché se nel mio piccolo cerco di coltivare quella che prima di tutto è una passione che raggiunge il rango di impegno – quello per la filosofia politica – è grazie a lui. *And if we live / we live to tread on kings.*

Il secondo, al mio supervisore, prof. Mauro Farnesi Camellone. I motivi sono molteplici: potrei ricordare la pazienza con cui mi ha supportato (e sopportato) in questi tre anni; l'introduzione alla lettura di Leo Strauss; l'aver creduto in questo progetto quando io vacillavo; l'aver corretto alcune mie spinte metodologiche impulsive e poco produttive (per usare un eufemismo); la lista però sarebbe molto più lunga. Credo che però qui citerò solo uno, di gran lunga il maggiore (e so che questo lo renderebbe più contento di quanto io ho citato precedentemente), la scoperta dei REM. *I've said too much/ I haven't said enough.*

Durante questa tribolata, ma *sentita*, ricerca, Eleonora è stata un punto di riferimento imprescindibile, per il cuore, il corpo e la mente, rinnovando il significato del vecchio adagio secondo cui la filosofia sarebbe un (se non *il*) gesto d'amore: σῆ ποθῆ ἐρωτοπλοέω.

Dedico questo lavoro ai miei genitori.







**Cap. 1**  
**La giovanile critica schmittiana**  
**alla cultura borghese tedesca**

## **§ 1. 1 Kultur und Bildung: per una ricostruzione della costellazione concettuale di cultura nel panorama tedesco dell'Ottocento**

Per quanto gli esordi schmittiani non siano prettamente legati al mondo dell'arte – il suo primo scritto pubblicato è, com'è noto, la tesi di laurea *Über Schuld und Schuldarten*<sup>1</sup> – le affinità elettive tra il futuro giurista ed il *mileu* artistico-letterario della Monaco degli anni dieci e venti fanno parte di quegli angoli non troppo reconditi della storia del costume i quali, tuttavia, sorprendono sempre lo studioso che, incautamente, vorrebbe gettarsi a piene mani nella biografia intellettuale di Schmitt<sup>2</sup>. Numerose sono le testimonianze che vogliono Schmitt un assiduo frequentatore dei caffè dello Schwabing, un fine conoscitore di letteratura, teatro e musica (nonché un raffinato pianista lui stesso) e, infine, un eccellente intrattenitore<sup>3</sup>. Non deve stupire, dunque, che Schmitt per un certo periodo abbia accompagnato la sua carriera giurisprudenziale ad un'intensa attività letteraria<sup>4</sup>. In questo

---

<sup>1</sup> C. SCHMITT, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Schletter, Breslau, 1910. Per un'analisi del testo, si veda nel dettaglio il secondo paragrafo del secondo capitolo.

<sup>2</sup> Per uno spaccato relativamente esaustivo dei rapporti tra Schmitt e il mondo *bohémien* della Monaco tra periodo guglielmino e primo dopoguerra, si rimanda a J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, 1983; trad. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, Il Mulino, Bologna, 1989, pp. 29-48; L. GAROFALO, *Intrecci schmittiani*, Il Mulino, Bologna, 2021, pp. 9-39; S. NIENHAUS, *Carl Schmitt fra poeti e letterati*, in C. SCHMITT, *Theodor Däublers Nordlicht. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Typograf Georg Müller, München, 1916; con l'aggiunta di H. BALL, *Carl Schmitts politische Theologie*, in *Hochland* 21/1924, n. 2, pp. 263-285; trad. it. di V. Bazzicalupo, *Aurora Boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, a cura di S. Nienhaus, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 1995, pp. 5-48. Sulla vivacità della cultura weimariana e la sua penetrazione in strati sociali relativamente ampi, cfr. la sezione relativa in G. CRAIG, *Germany. 1866-1945*, Oxford University Press, New York, 1978; trad. it. *Storia della Germania. 1866-1945*, Editori Riuniti, Roma, 1983; come anche il classico W. LAQUEUR, *Weimar. A cultural History 1918-1933*, Perigee Books, New York, 1980, specificamente pp. 98 e sgg., dove vengono tracciati, anche se in maniera molto aleatoria, la figura e il pensiero di Schmitt relativamente alla rivoluzione conservatrice e alla critica del parlamentarismo liberale weimariano.

<sup>3</sup> Riporta J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt teorico del Reich*, p. 35: «Parlava di poesia e di teatro con un entusiasmo pari a quello che mostrava quando trattava di problemi giuridici pressanti, era solito utilizzare allegorie per spiegare un avvenimento politico, Shakespeare era uno dei suoi autori preferiti e pubblicò anche un libro su Amleto». Sembra, peraltro, che Schmitt abbia scritto addirittura un romanzo a puntate, mai pubblicato e andato perduto, dal titolo *Der Schnekke* (S. PIETROPAOLI, *Schmitt*, Carocci, Roma, 2012, p. 23; M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 32; E. KENNEDY, *Politischer Expressionismus*, H. QUARTISCH (ED.), *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, pp. 233-51, p. 234n – rimangono però delle documentazioni nelle lettere giovanili alla sorella Augusta, cfr. C. SCHMITT, A. SCHMITT, *Jugendbriefe. Briefschaften an seine Schwester Auguste*, Akademie, 2001, pp. 64, 87-88, 108-109, 114, 118, 122). Kennedy, peraltro, si chiede: «Gehörte auch Carl Schmitt zu dieser Welt? Nicolaus Sombart würde diese Frage bejahen, für ihn können Schmitts gesamte politische Überlegungen folgendermaßen zusammengefaßt werden: eine Entscheidung für Preußen und den Staat und gegen das Weibliche und Künstlerische. Diese Interpretation basiert hauptsächlich auf Sombarts Rekonstruktion der intellektuellen Welt in Deutschland vor 1914, ein grandioser Entwurf, der Schmitt und Hitler als Stammgäste Schwabinger Cafes während und (im Falle Hitlers) auch nach dem 1. Weltkrieg zusammenbringt. So weithergeholt diese Sicht auch sein mag – es gibt spärliche Beweise für die erstaunlich bunte Folge von Materialien, die Sombart, größtenteils nach seinem eigenen Faible, zusammengesetzt hat – Tatsache ist, daß Schmitt *nie das Interesse an der Kunst und der Literatur verlor*, und daß er, zumindest zeitweise, bestimmten Künstlerkreisen sehr nahe stand» (E. KENNEDY, *Carl Schmitt und Hugo Ball. Ein Beitrag zum Thema Politischer Expressionismus*, in *Zeitschrift für Politik*, 35/1988, n. 2, pp. 143-162. cit a p. 153, corsivo nostro).

<sup>4</sup> V'è chi ha voluto vedere, addirittura, l'intero approccio schmittiano alle problematiche da lui affrontate come 'estetico' (cfr. S. PIETROPAOLI, *Schmitt*, p. 24. Anche S. NIENHAUS, *Carl Schmitt fra poeti e letterati*, p. 5, per non parlare di P. BÜRGER, *C. Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik*, in C. BÜRGER (ED.), *Zerstörung. Rettung des Mythos durch Licht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 170-175, il quale incastona l'intera produzione politologica schmittiana sotto il segno di un compimento dell'estetica di matrice idealista). Ricordiamo, su questo punto, anche la famosa accusa

capitolo si vorrebbe suggerire come i testi giovanili tipicamente ‘letterari’ di Schmitt non rappresentano un momento in cui l’autore cercava di assecondare un’indole che lo traeva più verso il mondo delle lettere che a quello dei codici<sup>5</sup>, né essi si possono ridurre a qualche intento erudito, memore ed esplicatore della tesaurizzazione di esperienze *bohemiennes*. L’utilizzo schmittiano degli strumenti della letteratura e, soprattutto, della critica letteraria, si rivela come risposta al riconoscimento di una necessità non semplicemente ascrivibile alle statuizioni della disciplina e alle sue intenzioni<sup>6</sup>. Ciò che ci pare muova Schmitt è far emergere la criticità della gran parte della produzione culturale a lui contemporanea, concernente l’incapacità di essere all’altezza della qualità e dell’adeguatezza dei tempi. In altri termini, quello di Schmitt appare un lungo percorso (non limitabile, peraltro, ai soli anni dieci) ‘attraverso’ la letteratura, la critica letteraria, la composizione musicale e l’arte in generale; percorso che viene a palesarsi nel momento in cui riesce a far emergere la struttura radicale della *Kultur* liberale della Germania a lui contemporanea. Senza pretese di esaustività a livello di storia delle idee<sup>7</sup>, ma cercando di essere rigorosi in termini di storia concettuale, e rimanendo saldi nel progetto di schizzare una prospettiva funzionale al discorso che si proverà a proporre, ci sembra possa essere di qualche rilevanza provare a ricostruire brevemente la costellazione concettuale di ‘cultura’ all’intero della quale Schmitt si ritrova ad operare nei primi suoi scritti che prenderemo in esame, andando ad intendere con ‘cultura’ la struttura implicita che interseca il sistema di relazioni tra individui definite dalla loro immersione all’interno di un contesto sociale

---

di ‘occasionalismo’ ritorta da Karl Löwith allo stesso Schmitt (K. LÖWITH, *Politischer Dezisionismus*, in *Revue internationale de la théorie du droit*, 9, 1935, pp. 101-123; trad. it. *Decisionismo politico*, in G. FAZIO, F. LIJOI (EDS.), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 167-197) che, ci sembra, in qualche maniera tenda anch’essa a identificare nell’espressività della decisione la coincidenza tra l’occasione in cui la stessa decisione si compie e un certo estetismo manieristico – e dunque reiterando, un po’ banalmente, se ci si permette, la vulgata che vorrebbe far coincidere estetizzazione e capriccio autoriale. Tutte tematiche, comunque, per le quali si rimanda qui al paragrafo § 3. 2, dedicato anche alla decisione.

<sup>5</sup> Lo racconta lo stesso Schmitt: «[...] il mio interesse era però in fondo rivolto alla lingua, soprattutto il latino e greco. [...] Pertanto, alla domanda che veniva posta a conclusione dell’esame di maturità: ‘Cosa pensa di studiare all’università?’, risposi: ‘Filologia’. Lo si può leggere nel mio diploma: ‘Lascia la scuola coi migliori auspici e con l’intenzione di studiare filologia’» (C. SCHMITT, ‘Solange das Imperium da ist’. *Carl Schmitt im Gespräch mit Klaus Figge und Dieter Groh – 1971*, Duncker & Humblot, Berlin, 2010; trad. it. *Imperium*, Quodlibet, Macerata, 2015, p. 75). Stando al racconto di Schmitt, fu uno zio a dissuaderlo dalla carriera filologica, giudicata a suo avviso troppo poco remunerativa. E quindi, per una «peculiare forma di passività», il giovane futuro giurista, una volta giunto a Berlino per immatricolarsi, sceglie subitaneamente la sua strada: «Così giunsi a Berlino... e quando mi recai all’università, lessi che il tal giorno e alla tal ora si svolgevano le immatricolazioni, nell’aula magna, credo, o no, non era nell’aula magna, ma c’era una stanza enorme. [...] Ho ancora davanti agli occhi quei cartelli con scritto: Facoltà di Giurisprudenza e Facoltà di Filos... (sic!) Mi fermai per un momento a riflettere [...] e poi andai alla Facoltà di Giurisprudenza. Come primo corso ho seguito quello di Kohler, scoprendo così quanto potesse essere interessante questa facoltà. Non fu dunque frutto di una profonda riflessione. [...] Adesso che ve l’ho raccontata, forse direte... O, ascoltandola, qualcuno dei miei persecutori forse dirà: ‘Quale disgrazia ci sarebbe stata risparmiata se all’epoca si fosse messo in un’altra fila!’» (Ivi, pp. 76-77).

<sup>6</sup> Sul punto, brevemente, N. CASANOVA, *La rima e lo spazio* (‘Reim und Raum’): *Carl Schmitt fra poeti e scrittori*, in B. ACCARINO (ED.), *Confini in disordine*, Manifestolibri, Roma, 2007, pp. 103-107; e R. CAVALLO, *La forma del diritto e l’informe della vita. Le radici artistico-letterarie del pensiero schmittiano*, in L. ALFIERI e M. P. MITTICA (EDS.) *La vita nelle forme. Il diritto e le altre arti*, Atti del VI Convegno Nazionale ISLL, Urbino 3-4 luglio 2014, pp. 247-258.

<sup>7</sup> Per la quale si rimanda ai classici F. STERN, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of German Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1961, in particolare pp. 97 e sgg.; e, soprattutto, a F. RINGER, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge, 1969.



concretamente inteso, ovvero quel particolare contesto esistenziale in cui gli individui producono la loro socializzazione e da essa vengono prodotti, in un costante momento preparatorio di compossibilità delle dinamiche di scambio che vengono sussunte nella loro autonomizzazione, essendo al contempo le stesse prodotte dai medesimi soggetti. Questa operazione permette di capire perché attaccare l'impostazione culturale borghese e i suoi esiti significativi per Schmitt avere come punto focale della propria analisi critica il precipitato del condensamento dello stesso concetto di società promosso dalla democrazia liberale.

Senza voler indulgere troppo nella genealogia del fenomeno che si cercherà di prendere in oggetto, è da notare che, nella prima metà dell'Ottocento, in Germania i postumi della rivoluzione francese trovarono nell'attitudine autorappresentativa dei ceti il giusto incanalamento per la riuscita di una politica riformistica su cui sarebbe andato ad introdursi e solidificarsi per tutto il XIX secolo il modello tedesco dello Stato di diritto<sup>8</sup>. Ciò fornì alla nascente 'borghesia' un sistema plurale di rappresentazione degli interessi e un ruolo dominante benchè politicamente indiretto, giacchè la stessa poté dotarsi di strumenti culturali e di trasmissione del sapere i quali, procacciando una sostanziosa funzione amministrativa, poterono garantire il sostenimento della compagine sociale e statale di nuova formazione (venendo da questi al contempo riconosciuti come formalmente essenziali) pur evitando di assumersi a lungo termine una responsabilità diretta sul piano politico<sup>9</sup>. Coadiuvata dalle innovazioni tecniche, che si traducevano anche e soprattutto nella rielaborazione e potenziamento dei metodi di produzione capitalistici, la borghesia si realizzò, come borghesia di Stato, all'interno del sistema di forze che riuscirono a garantire l'accesso tedesco alla modernizzazione sviluppando e compiendo sia l'unità nazionale che, allo stesso tempo, l'egemonia culturale, legandosi saldamente alle strutture spirituali mediante una sorta di liberalismo capace di raccogliere in sé stesso sia diversi afflitti riluttanti alle dottrine egalarie specificamente illuministe sia l'attenzione per la compossibilità di una qualche cauta convivenza in un sistema consociativo. È la nascita dello spazio della società civile, in cui viene a concretizzarsi fermamente un *détache* dalle istanze più squisitamente formative del plesso culturale della filosofia classica tedesca, dislocandosi invece sul versante materialistico della produzione di quella che verrà ad essere, punto di incontro ed esacerbazione insieme, la scienza

---

<sup>8</sup> Pregio di Koselleck è quello di aver fornito sinora il testo più completo sull'argomento (a cui peraltro si rimanda in sede di una spiegazione più esaustiva). R. KOSELLECK, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981; trad. it. *La Prussia tra riforma e rivoluzione. 1791-1848*, Il Mulino, Bologna, 1988. Un merito importante sulla tematica viene anche da R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957 e sgg.

<sup>9</sup> È quanto è stato chiamato, a ragione, *Bildungsbürgertum*. Sul punto, P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 13. Più estesamente, cfr. R. VIERHAUS, *Bildung*, in O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (EDS.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, VII voll., Vol. I., Klett-Cotta, Stuttgart, 1972, pp. 508-551.

tedesca, ad un tempo programma culturale e sistema politico-amministrativo<sup>10</sup>. In tal modo, esattamente nell'asse liberalismo-scienza-cultura si identificano i plinti di fondazione che permetteranno alla nuova società civile di impostare prima la sua scienza politica, quindi il proprio dominio in termini di riproduzione ideologica. Ciò avvenne in Germania in tempi incredibilmente rapidi, non solo a causa del nuovo legame – interamente moderno – con le intelaiature concettuali ormai temporalizzate in quanto (in)direttamente dipendenti con lo scostamento dalla tradizionale assiomatica naturale<sup>11</sup>; avvenne perché nei territori tedeschi

«le profonde carenze di realizzazione politica trovarono inaspettata surroga in uno straordinario impegno, qualificato sia sul piano nazionale che su quello sociale, in campo scientifico. Così nacque la 'scienza tedesca': dall'idealismo e insieme in reazione ad esso, in imitazione dei più avanzati casi inglesi e francese ma insieme in netta competizione con essi, con intenti puramente conoscitivi ma anche [...] con risvolti e implicazioni politiche sempre più evidenti nel corso del secolo<sup>12</sup>».

Si deve allo storicismo la parte di “padre nobile” (o, almeno, di quello registrato anagraficamente) delle convinzioni borghesi: il supporto era dovuto al fatto che esso permetteva, mediante il precipitato della categoria di progresso, una sparizione quasi completa del substrato pre-concettuale riferito alla naturalità, rinviando la determinazione del tempo stesso ad una cronologia totalmente immanente alla storia medesima. La storia diventava *la Storia*, e quindi l'unica possibilità reale cui guardare per indurre nel processo educativo: la pedagogia complessiva diveniva semplicemente un'appendice della forza organizzatrice della storia. Rifacendosi a piacimento alle categorie di accelerazione o rinvio, la borghesia allarga lo spazio d'aspettativa inaugurato dalla Rivoluzione del 1789 rinviando, nonostante tutto, indirettamente ad essa<sup>13</sup>. Nella visione di una storia che sussume sotto di sé tutte le sue azioni solamente perché di essa ne è *apriori* la conoscenza può essere riassunta la lunga esperienza che in Hegel prima, e negli scritti di Niebhur e Savigny poi, attraverso personalità come Droysen, Luden, Burchardt e Görres, condensa quanto può prendere il nome di 'storicissimo', movimento secondo cui la storia deve attraversare le spesse maglie della sua rappresentazione reale, termine

---

<sup>10</sup> Sulla società civile, S. CHIGNOLA, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2004, soprattutto capp. I e II. Sul liberalismo tedesco nei rapporti con la società civile, si rimanda agli studi di Gall, in particolare L. GALL, *Liberalismus und burgerliche Gesellschaft. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland*, in *Historische Zeitschrift*, 227/1975, pp. 324-356.

<sup>11</sup> Di cui sempre Koselleck ha mostrato lo sviluppo, cfr. R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1979; trad. it. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Torino, 1986, nuova edizione CLUEB, Bologna, 2007, pp. 151 e sgg. Sul tema, si rimanda ai lavori di S. CHIGNOLA e G. DUSO, soprattutto *Storia dei concetti e filosofia politica*, di cui, nello specifico, S. CHIGNOLA, *Sulla Historik di Reinhart Koselleck e sulla temporalizzazione della storia*, pp. 234-255.

<sup>12</sup> P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, p. 19.

<sup>13</sup> È esattamente su questo punto che avvengono gli slittamenti semantico-concettuali di *Historie* e *Geschichte*, per i quali l'ovvio riferimento è R. KOSELLECK, *Futuro Passato*, pp. 38 e sgg.

senza il quale non è possibile nessun inveramento storicamente efficace<sup>14</sup>. Si modificano quindi secondo battitura variabile i ritmi tra passato e futuro, indulgendo in questo, come si accennava – e quindi nella capacità spropositata di dilatazione (e quindi di spazio d'azione) che la categoria di progresso forniva. In un mondo fluido e in costante cambiamento, lo storicismo, affiancato da una concezione progressista della storia – *liason* evidente nella scuola storica tedesca –, poté sfruttare la storia come scienza riflessiva, sottraendo la caratura eminentemente e direttamente formativa e politica del caso singolo con la conoscenza della storia nella sua totalità direzionata progressivamente, cosicché il suo osservatore (nonché suo conoscitore) potesse comprendere sé stesso culturalmente, e quindi in una maniera tale da poter indirettamente influire sul futuro<sup>15</sup>. Un movimento il quale, fondandosi nella ricerca storica (di cui esempio divennero le università di Berlino, Bonn e Gottinga), permetteva peraltro l'ottenimento di una maggiore coesione del gruppo sociale che appunto stava costituendosi come 'borghesia tedesca'<sup>16</sup>, a metà tra *Bildungsbürgertum* e *Staatsbürgertum*<sup>17</sup>.

La scienza tedesca, dunque, divenendo espressione della borghesia, riconobbe come luogo concreto del suo incasellamento la società, spazio futuribile di convergenze conflittuali che necessitavano ricomposizione. Facendo questo, e riconoscendo il punto di forza autonomo del sociale, poté essere incamerato parallelamente il distinguo complementare relativo alla dimensione statale. Una distinzione che senza dubbio operò primariamente nel campo della dottrina, ma che ebbe conseguenze fondamentali al di fuori del campo epistemologico, giacché spianò la strada

---

<sup>14</sup> Un altro esempio lampante qui è lo stesso Dilthey, quando affermava, nella *Prolosione* di Basilea che i poeti gli avevano permesso di capire il mondo, perché poesia e storia scaturivano dallo stesso *Lebensgefühl* (W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* vol. V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 14 e sgg.). Sul punto, cfr. C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze, 1973, p. 11).

<sup>15</sup> «Come sottolineò Savigny, ora la storia non era “più una semplice raccolta di esempi, ma l'unica via per conoscere veramente la nostra specifica condizione”. Oppure, stando a Mommsen che cercò appunto di superare l'abisso tra il passato e il futuro, la storia non era più una maestra che impartiva prescrizioni di natura politica; “essa insegna solo in quanto guida e incita a ricreare la vita in modo autonomo”. Ogni esempio passato, anche se viene insegnato, arriva sempre troppo tardi. Lo storicismo si può riferire alla storia solo indirettamente. In altre parole: lo storicismo sorge da una storia che al tempo stesso tiene sempre in sospeso la condizione della propria possibilità come scienza storico-pratica. La crisi dello storicismo coincide da sempre con lo storicismo stesso, il che non gli impedirà di sopravvivere finché ci sarà storia (*Geschichte*)» (R. KOSELLECK, *Futuro Passato*, pp. 53-54). Una ricostruzione abbastanza estesa, anche se manualistica, del rapporto tra ideologia borghese e visione progressista della storia è fornita da E. J. HOBBSAWM, *The age of Capital. 1848-1875*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1975; trad. it. *Il trionfo della borghesia. 1848-1875*, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 306-340.

<sup>16</sup> W. REAL, *Geschichtliche Voraussetzungen und erste Phasen des politischen Professorentums*, in C. PROBST (ED.) *Darstellungen und Quellen zur Geschichte der deutschen Einheitsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert*, Winter Verlag, Heidelberg, 1974, pp. 7-95, parla di 'legittimare spiritualmente' l'azione nella pratica dello spirito. In generale, P. SCHIERA, *Il Laboratorio borghese*, pp. 21-22.

<sup>17</sup> «Die deutsche Revolution des Geistes ist insofern ein Bildungserlebnis. Ihr endzeitliches Ziel, die Abschaffung von Herrschaft, objektiviert sich widersprüchlich in der dialektisch konstituierten Legitimation von Herrschaft schlechthin. Deren Fortbestand sichert das gebildete Individuum kraft seiner vernünftigen Einsicht in die bürgerliche Pflicht, in die es selbst sich stellt: Mitglied des Staates zu sein» (M. NAUMANN, *Bildung und Gehorsam. Zur ästhetischen Ideologie des Bildungsbürgertums*, in K. VONDUNG (ED.), *Das wilhelminische Bildungsbürgertum Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, pp. 34-52, cit. a p. 38). Cfr sul punto anche G. BOLLENBECK, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Insel, Frankfurt a. M., 1994.

all'indipendenza dell'elemento sociale in quanto portatore della specificità di un legame sociale totalmente nuovo<sup>18</sup>: sostituendo l'enciclopedismo cameralistico tedesco, incentivando la specializzazione dei settori scientifici e delle scienze dello Stato, la moderna società civile poté di per sé fondare *in toto* il fenomeno di democratizzazione dei rapporti sociali e politici, tanto che essa poté crescere come un rampicante all'ombra tumescente della statualità. Qui si incardina la riflessione di uno dei punti di riferimento imprescindibili dello spirito tedesco di metà Ottocento, Lorenz von Stein<sup>19</sup>.

L'importanza di Von Stein per il nostro discorso è ancipite: da un lato egli compie un intenso lavoro sulla scienza del diritto al fine di metterla in pari con le trasformazioni concettuali ed empiriche dell'esperienza storica in cui si trovava ad operare; in seconde cose, la sua acuta analisi del fenomeno 'società' – partendo dalle dinamiche organizzative socialiste e comuniste – vuole mostrare la profonda affezione che determinati rapporti concreti hanno rispetto all'impianto organizzativo-amministrativo della nuova scienza borghese che viene definendosi, soprattutto in termini di ripensamento della modalità riformistica come mezzo di controllo del dilagare di istanze divergenti l'unità statale. Come è noto, Von Stein visse all'inizio degli anni Quaranta a Parigi, dove ebbe modo di studiare da vicino i sommovimenti socialisti e comunisti, nonché gli assetti teorici delle loro

---

<sup>18</sup> Sempre molto acuto sulla questione O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Baden bei Wien, 1965; trad. it. *Terra e Potere*, Giuffrè, Milano, 1983, pp. 174-175. In merito al connubio società-libertà industriale – in cui lo Stato ha solamente un ruolo integrativo – cfr. E. BÖCKENFÖRDE, *Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit*, Rhenisch Westfälische Akademie der Wissenschaften Opladen, 1973, pp. 7-46.

<sup>19</sup> Lorenz von Stein viene qui preso come modello, tra i numerosi teorici e pensatori della nuova 'scienza della società' che andava pian piano affermandosi a metà Ottocento, innanzitutto per il ruolo pionieristico e originale che ebbe la sua personalità relativamente alla *Wissenschaft der Gesellschaft*, tale per cui ci sembra assurgere a figura-tipo dei cambiamenti intercorrenti in Germania nel periodo considerato; in seconde cose, egli è anche oggetto di studio schmittiano (Schmitt gli dedica un saggio, *Die Stellung Lorenz von Steins in der Geschichte des 19. Jahrhunderts*, in *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 64/1940, n. 2, pp. 641-646). Naturalmente, vi sarebbero molti altri studiosi da citare, altrettanto importanti, tra cui Mohl (che cercava, riabilitando il vecchio termine settecentesco di 'Polizey', di ripensare l'intera amministrazione dello Stato rivalutando quest'ultimo in senso ampio, cioè come promotore attivo del diritto), Treitschke (il quale, presupponendo come incostante e transitoria la differenziazione tra Stato e società – giacché la separazione è frutto di circostanze politiche si riassorbiranno nell'ambito costituzionale – problematizza una ricerca improntata sullo studio dei movimenti sociali concreti in modo tale da poterli riassorbire nella sfera statale in senso unitario), e Riehl (che, per parte sua, propone una visione dell'ordinamento cetuale fortemente 'etica', in maniera tale da svilire fermamente la forma-Stato, considerata troppo astratta e portatrice dell'erosione della natura storicamente articolata dei processi di socializzazione; convinto che la questione sociale debba essere risolta nella sfera della società civile – e non politica, motivo per cui Riehl diviene strenuo difensore di una separazione tra i due ambiti – egli si concentra sul *Volk* come epifenomeno organicista della totalità strutturale e strutturante la cultura nazionale germanica), ma, per ragioni logistiche e motivi metodologici avversi alla dispersione, ci concentreremo sul percorso che abbiamo cercato di tracciare. In ogni caso, importanti considerazioni sono quelle, a questo livello, di S. CHIGNOLA, *Fragile Cristallo*, specificamente su Mohl (pp. 222-224), Treitschke (pp. 228-230), e Riehl (pp. 243-267). Si rimanda, invece, per una sommarizzazione dell'intero processo che porta dalla cameralistica sei-settecentesca di lontana derivazione aristotelica alla differenziazione delle scienze di polizia, economiche, *etc.*, fino alla cameralistica *strictu sensu* (da cui poi nascerà la moderna scienza tedesca delle finanze – e, alla lunga, la scienza amministrativa), all'importante H. MAIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Beck, München, 1980, pp. 205-221, oltre che a P. SCHIERA, *Amministrazione e costituzione: verso la nascita della scienza politica*, in *Il Pensiero Politico*, 15/1982, n. 1, pp. 74-79.

rivendicazioni (forse, ma è uno dei tanti punti ciechi della storia dello spirito, in qualità di spia del governo prussiano<sup>20</sup>): ciò che egli nota è che i movimenti sociali, rifacendosi ai principi dell'89, rendevano manifesta una conquista ormai non più smentibile, ossia il rendersi diritto del movimento verso l'ottenimento, da parte di ogni persona, di un'uguale proprietà del bene comune – andando ad intendere con principio di personalità (*Persönlichkeit*) quel sommovimento complessivo che comprende da un lato la tendenza verso il raggiungimento della propria determinazione (*Bestimmung*) ottenibile mediante la realizzazione piena delle proprie capacità culturali e spirituali, e dall'altra il concretizzarsi della possibilità di estendere una qualche legittimazione (*Berechtigung*) alla proprietà delle cose (*Besitz*)<sup>21</sup>. La Rivoluzione Francese viene così a realizzare pienamente il principio di

---

<sup>20</sup> Il punto viene sottolineato non tanto per morbosità giornalistica, quanto perché vi sono interpreti che considerano il fatto non solo assodato, ma anche altamente formativo sia per Von Stein in sé (essendo che i dispacci consegnati segretamente sarebbero stati scritti in una fase giovanile, e dunque fungerebbero anche da laboratorio teorico per le sue successive pubblicazioni e intendimenti), oltre che, di conseguenza, ermeneuticamente di primaria importanza nel momento in cui ci si appropinquerebbe all'autore. Mi riferisco, tra tutti, a D. BLASIUS, *Lorenz von Stein als Geschichtsdenkler*, in D. BLASIUS, E. PANKOKE, *Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven*, Abt. Verlag, Darmstadt, 1977, pp. 3-76, specificamente pp. 23 e sgg.

<sup>21</sup> «Si deve quindi compiere un secondo passo, dal concetto di persona singola passare a quello di personalità (*Persönlichkeit*). Solo con questo concetto cadono tutte le distinzioni in compartimenti; infatti, così come storicamente si formarono i ceti dalla unione esterna tra tutti coloro che si trovavano situati allo stesso livello, così il concetto di pluralità (*Vielheit*) sorse solo dall'allineamento di singoli (*Aneinanderreihen von Einzelnen*), che si sviluppò non attraverso un'unità superiore bensì solo nella contrapposizione dell'uno verso se stesso. Attraverso il concetto di personalità, tuttavia, il concetto di civiltà (*Civilisation*) trova ora la sua ultima unità. Il singolo che, in quanto proprietario (*Besitzenden*), essa ha contrapposto al bene generale, si eleva a persona in sé; la personalità in quanto tale deve possedere il bene generale; in quanto in tutte le persone viene realizzato questo bene supremo, questo torna ad essere un bene comune a tutti, un bene veramente generale, e davanti a questo grandioso movimento dell'idea si infrangono le antiche differenze di ceto, di per sé ingiuste, e in luogo della sovranità assoluta (*absoluten Souveränität*) si pone l'autodominio (*Selbstherrschaft*) del popolo. In questo modo si risolve la contraddizione che apparentemente era stata posta dal concetto di civiltà. [...] Tuttavia, sono contraddittorie tutte le sue impostazioni, fino a quando essa è [*la civiltà, nds.*] non arriva a comprendere che è solo il concetto di personalità in quanto tale quello nel quale il bene generale, inteso in tutta la sua ricchezza, può diventare proprietà. Si è così trovata la legge assoluta del movimento stesso di quei beni e di quei diritti. Essa non potrà arrestarsi fino a quando non potrà offrire a ogni personalità il suo contenuto e portare ogni singolo a diventare un proprietario assoluto (*absoluten Besitzer*). Se si vuole pensare, non è possibile pensare altrimenti». (L. VON STEIN, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Otto Wigand Verlag, Leipzig, 1842; trad. it. parziale *Socialismo e Comunismo della Francia odierna. Un contributo di storia contemporanea*, in *Opere scelte I. Storia e società*, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 51-95, qui pp. 82-83, trad. legg. mod.). «E per noi tutti [...] quella spinta interna (*innere Drang*) con la quale vorremmo radunare tutti a partecipare alle cose più eccelse che si offrono all'uomo, è tale spinta veramente solo un dovere inconscio che ci spinge nel flusso della storia e al quale ci sottomettiamo senza riflettere? No, è la nostra volontà, poiché non possiamo volere diversamente. Noi non possiamo considerare l'idea di personalità senza proporre come sua destinazione (*Bestimmung*) il perfezionamento anche nei beni più alti della vita umana; e non possiamo riconoscere la vera persona senza ritrovare in essa l'idea di personalità, con tutte le sue alte destinazioni» (ivi, p. 84). «[...] dobbiamo superare quel sentimento oscuro e nonostante tutto potente (*das dunkle und doch so mächtige Gefühl*) che si abbatté come una tempesta sull'epoca dei nostri padri. Dietro a questo sentimento sta la verità cosciente che, anche se non sviluppata, diede ai popoli la fede nella giustificazione della loro lotta con la storia; e senza questa fede la rivoluzione stessa sarebbe stata spiritualmente impossibile. La verità che la ha prodotta non è invero altro che quella giustificazione (*Berechtigung*) di ogni persona ad una uguale proprietà del bene comune (*an gleichem Besitz des allgemeinen Gutes*); nelle lotte senza una struttura precisa è questo l'unico elemento che ci presenta un nucleo solido» (ivi, p. 85, trad. legg. mod.). Come è noto, *Persönlichkeit* è termine di derivazione hegeliana, e molteplici sono i riferimenti steiniani alle dottrine di Hegel; tuttavia, se certamente è presente un tale innesto concettuale nel giovane giurista, soprattutto alla fine degli anni '30, ci sentiamo di concordare con quanti (S. CHIGNOLA, *Fragile cristallo*, pp. 60 sgg; R. KOSELLECK, *Futuro Passato*, pp. 73-87, S. KOSLOWSKI, *Die Geburt des Sozialstaats aus dem Geist des deutschen Idealismus. Person und Gemeinschaft bei Lorenz von Stein*, Vhc-Acta Humaniora, Weinheim, 1989, pp. 24 e sgg.) vedono una vera e propria rottura con l'assetto epistemico del filosofo di Stoccarda – essendo che le consonanze rimangono

personalità in senso politico-giuridico, soprattutto mediante i criteri di uguaglianza (*égalité*<sup>22</sup>) che pone alla propria base. Von Stein è curiosamente dubbioso in merito a questo risultato, e fa ripartire la necessità di un ripensamento complessivo della materia che però abbia dei caratteri epistemologici ben definiti:

«Com'è possibile in questo progresso vivo, autentico e consapevole trovarsi nuovamente davanti a un interrogativo nella cui soluzione lo sviluppo della civiltà sembra dover fallire? Com'è possibile che proprio in questo mondo che conosce e segue la legge del suo moto, cominci ugualmente a svilupparsi il germe di un dubbio che evolverà forse verso una lotta ancor più grave e distruttiva della rivoluzione stessa?<sup>23</sup>»

Ovverosia, Von Stein cerca di mettere in dubbio un assunto all'interno delle rivendicazioni sociali, riconoscendo che, seppur si fosse giunti ad ottenere un riconoscimento delle prospettive egalarie, le stesse non hanno comportato la chiusura dello spazio d'azione conflittuale. Questo accade perché una parte della società (sia esso una classe, un ceto o un gruppo in particolare<sup>24</sup>) si appropria della *Staatsgewalt*, escludendo in tal modo gli altri membri della società dalla possibilità di poter usufruire del controllo sulla proprietà (*Erwerb*), la quale viene regolata da una serie di meccanismi giuridici favorevoli la parte in oggetto: così facendo viene a crearsi una *ständische Gesellschaft* controllata dallo *Standesrecht*<sup>25</sup>. Questo sommovimento, definibile come rivoluzione politica (e in tal senso va intesa, secondo l'autore, l'esperienza francese dell'89), tuttavia sembra non essersi concluso, in quanto, agli occhi di Von Stein, si sta per preparare un altro sommovimento, ben più pericoloso: una rivoluzione

---

semplicemente a livello metodologico-trattativo o, al massimo, come nel caso della *Persönlichkeit*, legate più ad un utilizzo 'formalistico' che sostanziale –, poiché da un lato la realtà, e il rapporto Stato-società, che Von Stein ha di fronte è sensibilmente cambiato rispetto a quella che Hegel aveva davanti, e, in seconde cose, muta in Von Stein l'apprensione per l'approccio alla temporalità, giacché si fa in lui strada la necessità di sondare i meccanismi tramite i quali *verrà* in futuro, a partire dal presente, a costituirsi il mondo: si accentua dunque il carattere di prognosi.

<sup>22</sup> «Questo concetto però è talmente generale che può assumere – senza perdere la sua destinazione – le formulazioni più diverse; la forma nella quale un popolo la recepisce nella sua coscienza generale deve quindi determinare la direzione (*Richtung*) nella quale il contrasto con la realtà data diviene consapevole; è essa che stabilisce il diritto richiesto per la persona. Questa formulazione di tale idea è definita dal popolo francese semplicemente con il ben noto nome di *Égalité*. Non si cerchi un significato di ciò che si è voluto intendere con questa parola. Comincia come intuizione (*Ahnung*), si pone come negazione (*Negation*), solleva la lotta contro la realtà presente, si estende a tutto lo Stato, alla amministrazione, al diritto, alla Chiesa, alla società, alla proprietà; essa stessa è in sé solo un movimento che non è capace di comprendere il proprio traguardo. A nessuno è chiaro cosa voglia, ma tutti intuiscono o sanno che cosa essa nega, e la Francia odierna si trova nel mezzo di questo fermento ancora lontano dal suo compimento» (L. VON STEIN, *Socialismo e Comunismo della Francia odierna*, pp. 94-95).

<sup>23</sup> Ivi, p. 86.

<sup>24</sup> Von Stein è spesso improprio nelle sue configurazioni concettuali, mescolando variamente il termine ceto (*Stand*) e il termine classe (*Klasse*). Sembra in tal senso si possa propendere che per lui abbiano il medesimo significato di 'gruppo di individui' incasellabili all'interno della medesima (e vaga) sfera d'azione economica su base proprietaria – coloro i quali, insomma, non ineriscono direttamente ad una definitiva realtà sociologica, ma a una possibile e concreta dinamica di soggettivazione dei principi egalaritari.

<sup>25</sup> Cfr. L'Introduzione a L. VON STEIN, *Opere scelte*, p. 20.

sociale, imputabile alla classe proletaria<sup>26</sup>, che avverrà proprio nel cuore della società medesima (il celebre *Kampf im Herzen der Gesellschaft*<sup>27</sup>). A tale proposito, per scongiurare questo tipo di eventualità, vissuta nei termini di possibilità altamente realistica, egli dispone la necessità immanente della sua (e, non meno notevole, di una tutta tedesca) *Wissenschaft der Gesellschaft*<sup>28</sup>. In questo senso, l'operazione vonsteiniana è vieppiù particolare, perché fulcrata proprio in antitesi rispetto alle coeve *Staatswissenschaften* sviluppatasi in quel periodo storico, a causa della trasformazione del cameralismo vecchio stampo. La compagine Stato-società rimane certamente punto di partenza del pensiero vonsteiniano, ma non nella 'caotica' composizione – per quanto regolata dal rigido sistema cetuale – della *societas civilis* d'antico regime, bensì proprio in quanto sede di una riflessione che vede la società come luogo di contrasto e conflitto mediata dallo Stato<sup>29</sup>: studiare la società è studiare anche e soprattutto il diritto societario trasposto in senso ordinamentale. In questa prospettiva, diviene un'utile cartina di tornasole il testo *Storia del movimento sociale in Francia dal 1789 ai nostri giorni*: qui è messo chiaramente in luce come la società sia l'elemento impersonale di un complesso unitario superiore e trascendente la società stessa e lo Stato – una compagine chiamata da Von Stein *Gemeinschaft*. È vieppiù interessante notare come il giurista faccia entrare dinamicamente in gioco il concetto di *Vielheit*<sup>30</sup>, inteso come momento in cui può attuarsi la possibilità naturale per il singolo

---

<sup>26</sup> «Non ho esitazioni a pronunciare un'affermazione che forse a molti sembrerà troppo audace: è passato, in Francia, il tempo dei movimenti puramente politici (*Die Zeit der rein politischen Bewegungen*); se ne prepara un altro non meno grave e poderoso. Così come alla fine del secolo scorso un ceto del popolo si era sollevato contro lo Stato, così ora una classe di esso medita di rovesciare la società (*eine Klasse desselben darauf, die Gesellschaft umzuwälzen*), e la prossima rivoluzione già fin da ora non potrà che essere sociale. [...] Abbiamo noi nella nostra scienza veramente una risposta alla domanda: in che cosa consiste dunque quel movimento sociale, la cui presenza ci è indicata dalle agitatorie e incalzanti azioni socialiste e comuniste? Cos'è una rivoluzione sociale? Cosa vuole e a cosa porterà? Come si differenzia dalla rivoluzione politica? In breve, cosa è la società e come si pone rispetto allo Stato?» (L. VON STEIN, *Socialismo e Comunismo della Francia odierna*, pp. 51-52).

<sup>27</sup> Ivi, p. 72. Un *leitmotiv*, questo, che si riproporrà anche successivamente. Si veda ad esempio L. VON STEIN, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Vol. III, Leipzig, 1850 (nuova ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972 – trad. it. parziale dei tre volumi *Storia del movimento sociale in Francia dal 1789 ai nostri giorni I: il concetto di società e la storia sociale fino all'anno 1830*, in *Opere scelte*, pp. 99-371), p.192: «Questa è la lotta nel cuore della società, la più terribile, la più implacabile, la più sanguinosa che gli uomini possano condurre; questa è la vera guerra civile (*Bürgerkrieg*), perché in questa guerra nessuno è libero, e la vittoria non è meno consolante e senza speranza della sconfitta, sia per il singolo, che per tutti gli altri» (trad. nostra).

<sup>28</sup> «Alla Germania spetta l'alto compito di conciliare tutte le contraddizioni (*Widersprüche*) del mondo europeo nella sua scienza – ci lasceremo noi travolgere dal più poderoso dei contrasti del nostro tempo, quale si sta facendo strada in Francia, perché non avevamo da contrapporgli una coscienza ben determinata (*bestimmtes Bewusstsein*) dell'essenza e della struttura del compito della società, ossia perché non abbiamo da contrapporre una Scienza della società (*Wissenschaft der Gesellschaft*)?» (L. VON STEIN, *Socialismo e Comunismo della Francia odierna*, p. 53)

<sup>29</sup> P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, p. 54.

<sup>30</sup> Nella silloge italiana il termine è tradotto come 'pluralità'; non ci discostiamo dall'interpretazione, ma ci sia concesso un appunto: il termine, sempre di probabile derivazione hegeliana, andrebbe inteso più a fondo con i suoi collegamenti antecedenti, rintracciabili non solo nella categoria kantiana (la *Vielheit* è, nella *Critica della ragion pura*, la categoria della 'molteplicità'), ma andando addietro, esso risale probabilmente all'impostazione epistemica leibnizio-wolffiana, legata alle scienze matematiche. Non per nulla, sembra rimanere in Von Stein una certa eredità semantica, soprattutto quando egli parla di *Vielheit* come «il semplice stare l'uno accanto (*Nebeneinanderstehen*) all'altro dei singoli. Poiché ogni personalità è autonoma, il loro ammontare (*bloße Zahl*) non è altro che l'infinita riproduzione (*unendliche Vervielfältigung*) di tale contraddizione tra la destinazione interna e la forza esterna; l'infinita ripetizione (*Wiederholung*) della povertà individuale» (L. VON STEIN, *Storia del movimento sociale in Francia*, p. 102).

di effettuare uno scarto rispetto alla sua natura contraddittoria e disporsi all'interno di un intero dove questa contraddittorietà (che viene in un certo senso relegata all'espletarsi della sua *Bestimmung* in senso conflittuale con le altre personalità) viene, se non esaurita, almeno altro controllata:

«Se la pluralità deve poter portare il singolo più vicino alla sua destinazione, vi deve essere anche un altro elemento. La pluralità in sé deve essere presente appunto per il singolo; essa esiste perché il singolo è una contraddizione assoluta; secondo la sua essenza essa deve risolvere questa contraddizione; la soluzione, appunto, è la comunità (*Gemeinschaft*) degli uomini. Dal momento che il singolo è, senza questa comunità, una contraddizione insolubile, e che quindi questa comunità che deve risolvere tali contraddizioni non può essere prodotta dal singolo, ma è data indipendentemente dal suo arbitrio, attraverso l'essenza della destinazione personale, come qualcosa di assolutamente necessario, tale comunità deve essere riconosciuta alla stessa stregua del singolo, come una forma autonoma di vita<sup>31</sup>».

Queste 'forme destinali' divengono man mano più esplicite quando ricondotte sul versante dinamicistico; vi è in Von Stein, un tentativo strutturale di pensare la *Gemeinschaft* come un'enorme comunità di movimento e *in* movimento. Riproducendo nella sua analisi una discorsività riconducibile a parallelismi biologici (per cui la comunità umana diverrebbe un intero senziente, mobile, affamato di cambiamento, una forza irresistibile con le proprie leggi e tendenze non scevre di un certo vitalismo<sup>32</sup>), la complessità comunitaria diviene il teatro di uno scontro di intenzionalità, per cui un elemento personale attivo (lo Stato) si scontra con uno impersonale (la società) che reagisce all'urto costituendo una sorta di produttività genetica che rinviene la sua specificità epistemica in quella stessa implicazione reciproca, in una sorta di movimento circolare quasi inaggrabile facente sì che la comunità stessa possa istituirsi *solo* nel movimento vitale che riesce ad autofondarla:

«Poiché l'essenza della vita consiste in un continuo lottare dell'elemento personale ed autodefinitesi con quello impersonale e naturale, ne segue che il contenuto della vita della comunità umana deve essere una lotta ininterrotta dello Stato con la società e della società con lo Stato. Se quanto abbiamo affermato è giusto, una piena dissoluzione dell'elemento impersonale in quello personale o la piena, indisturbata armonia tra Stato e società, ossia una situazione nella quale la società fosse stata assorbita dallo Stato, dovrà essere tanto irraggiungibile per gli uomini quanto lo sono in generale le cose divine. Una pace assoluta tra i due è esclusa dal concetto stesso di vita. Altrettanto certo è che la piena dissoluzione dell'elemento personale in quello impersonale, ossia la fine dell'idea autonoma di Stato nella società e

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Ivi, pp. 117 e sgg. Von Stein diviene ancora una volta esempio di una certa tendenza della scienza e cultura tedesca per cui la società può essere pensata solo nei termini di movimento e dinamismo. Come piccolo appunto, rimandiamo al bel saggio di Eckart Pankoke dove viene mostrato come, parallelamente alla costituzione delle scienze della società, anche linguisticamente si assiste ad uno *schift* semiologico che prevede l'implementazione dell'utilizzo di termini con desinenza processuale attuativa (*-ung*; *-tion*) rispetto a quelli con desinenza stazionaria (*-schaft*) (cfr. E. PANKOKE, *Fortschritt und Komplexität. Die Anfänge der modernen Sozialwissenschaft in Deutschland*, in R. KOSELLECK (ED.), *Der Beginn der modernen Welt*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977, pp. 352-374).



il suo ordinamento, è la morte della comunità. La terra conosce la morte. Non esistono popoli perfetti, ma esistono invece popoli morti. Sono quei popoli nei quali non vi è più lo Stato ossia, come risulterà chiaro tra breve, nei quali il potere dello Stato è assolutamente nelle mani della società<sup>33</sup>».

Insomma, Von Stein pensa – andando ancora una volta oltre Hegel<sup>34</sup> – ad una dialettica Stato-Società che sia eccedente rispetto alla normale forma contraddittoria (che la vedrebbe, canonicamente, risolvere il conflitto all'interno della sfera statale), ma che possa giungere ad una qual certa forma omeostatica la quale sia anche struttura stessa dell'incontraddittorietà. In altre parole, pensando la *Gemeinschaft* come relazione frutto di relazionalità, possono essere rappresentati lo *Staat* e la *Gesellschaft* in quanto agenti nello spazio di differenziazione virtualmente replicanti una potenzialità che diviene principio conflittuale istituente la radicale e vitale produzione di forme di convivenza – una sorta di legame sociale che non può sbilanciarsi a favore di nessuno dei due piatti della bilancia, perché ciò comporterebbe un ripensamento totale della 'forma di base' tramite cui la comunità umana scrive le sue 'leggi vitali':

«Decisamente, che il principio dello Stato si trova in diretta contrapposizione con il principio della società. E quindi vero quello che all'inizio abbiamo posto come affermazione del tutto generale, che nella comunità umana vi sono due poli decisamente contrapposti, che si respingono e si combattono; è vero che questi due poli, lo Stato e la società, formano la vita della comunità umana proprio perché sono in reciproca contrapposizione; ne segue che questa vita può essere compresa solo una volta compresi esattamente quei due elementi. Poiché queste sono tutte affermazioni di carattere generale ne segue che quel contrasto che forma la vita della comunità non è solo presente in un determinato tempo e in un dato luogo bensì sempre ed ovunque, e che questo contrasto è la spiegazione di tutte e le situazioni che chiamiamo le condizioni della comunità. Sì, se ciò che abbiamo detto corrisponde a verità, il nostro presente attuale contiene, nel suo nucleo più profondo, appunto tale lotta tra queste due forze. [...] Poiché però la contrapposizione tra Stato e società è la vita della comunità umana, queste leggi, una volta trovate, vengono ad essere le leggi della vita della comunità umana in sé. Esse, comprendendo il passato, domineranno anche il futuro. Esse sono l'elemento necessario nella libertà della vita umana comunitaria; e sono l'eterna forma di base, in conformità della quale l'umanità deve configurare i suoi movimenti<sup>35</sup>».

Così intesa, l'esistenza della comunità risalta come costante scambio conflittuale dello Stato con la società e della società con lo Stato. È un punto importante questo, perché all'interno della frattura

---

<sup>33</sup> L. VON STEIN, *Storia del movimento sociale in Francia*, p. 119.

<sup>34</sup> Lo stesso Schmitt noterà subitaneamente questo fatto: «La spinta originaria (*Der ursprüngliche Antrieb*) che gli [*a Von Stein, nds.*] aveva dato la forza di comprendere il movimento sociale francese con l'aiuto delle categorie di una filosofia tedesca correva ora come in uno spazio vuoto (*verlief jetzt wie in einem leeren Raum*), e i molti libri che ancora scriveva sono apparsi ad alcuni come semplici masse di materiale che riempiono solo lo spazio vuoto all'esterno» (C. SCHMITT, *Die Stellung Lorenz von Steins*, p. 645, trad. nostra).

<sup>35</sup> L. VON STEIN, *Storia del movimento sociale in Francia*, pp. 131-132.

che si è venuta qui a costituire Von Stein inserisce chirurgicamente la dinamica della produzione storica: si crea una scissione perché in tal modo è possibile trovare conferma dei meccanismi di sviluppo sociale<sup>36</sup>. Una fondazione certamente temporalizzata, ma così assunta a criterio formale di dispiegamento per una Scienza della società che sembra non più essere pensabile in termini meramente statici. La stessa formalizzazione deve essere dunque dinamizzata, caricata di un *surplus* energetico che le permetta di stare al passo con i cambiamenti profondi a cui è soggetta (e di cui è generatrice) la nuova società che viene costituendosi in relazione con il meccanismo statale<sup>37</sup>. In tal modo si può, come si accennava sopra, affermare una certa razionalità di governo di quei processi che, se non controllati, porterebbero al completo dissolvimento della possibilità stessa di un discorso concettualmente pregnante sugli svolgimenti societari. La storia della società diviene un processo, per Von Stein, completamente incasellabile e incardinabile all'interno del punto di vista della struttura logica che tesse il conflitto dentro la rappresentabilità del concetto di società, che può così scientificamente, tramite la dialettica di 'Stoß' e 'Gegenstoß', procedere ad una fondazione quasi organicistica della vita sociale la quale trova la sua legittimazione in quel passato ininterrottamente portato a tensione con quelle che sono le visioni di un presente costantemente aperto alla sua mobilità. In questo senso, il suo equilibrio non può mai essere armonico, bensì letto in senso contrastivo, in modo tale da non dover né incamerare totalmente le richieste della società scalzando il ruolo dello Stato (cosa che ad esso farebbe perdere il peso di garante della libertà degli individui, giacché sarebbe in balia dei desideri dei singoli volti al mero interesse), né annichilire le rivendicazioni sociali dentro un'omnifatticità statale.

Ciò che Von Stein stava facendo diventare programmatico era comunque sintomo di una tendenza largamente diffusasi dalla fine del '700 relativamente alle metafore sociali indicanti l'oltrepasamento di un modello più vicino alla meccanicità al fine di adagiarsi sul lato più prettamente organicista<sup>38</sup>. Vale la pena di ricordare, naturalmente, che se in un modello meccanicistico l'apparato statale poteva essere considerato come un macchinario le cui parti potevano essere assemblate e sostituite – ma, soprattutto, *riparate* –, traslando il paradigma in senso biologico un eventuale deperimento dello Stato

---

<sup>36</sup> Cfr. sulla questione S. CHIGNOLA, *Costituzione e potere sociale in Lorenz Von Stein e Tocqueville*, in G. DUSO (ED.) *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 1999, pp. 341-361.

<sup>37</sup> In cui, come verrà ricordato fra poco, giocano la parte del leone anche e soprattutto i neonati processi di industrializzazione e produzione capitalistica.

<sup>38</sup> Naturalmente sulla metafora politicamente intesa dell' 'organismo' la bibliografia è sterminata. Il migliore spaccato semantico in tal senso, cui rimandiamo, ci sembra ancora la voce, redatta da G. DOHRN VAN ROSSUM ed E. BÖCKENFÖRDE, *Organ-Organismus-Organisation-politischer Körper*, in O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (EDS.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, VII voll., vol. IV, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972, pp. 519-622.

poteva molto probabilmente condurre alla sua morte, e quindi alla sua dissoluzione<sup>39</sup>. La vera novità concettuale divenne quindi non tanto sovrapporre il termine Stato con il termine ‘Organismo’, bensì rapportare alla dimensione statale la costellazione concettuale relativa alla forza vitale, alla crescita, allo sviluppo, *etc.*, tanto da poter creare dei completi travasi semantici tra discipline mediche e neonate scienze sociali<sup>40</sup>. Così facendo, la struttura organica applicata al sociale diveniva interpretabile mediante modelli di azione e reazione, scambi energetici per cui i movimenti sociali trovavano inserimento e funzionamento, finanche l’intero espletamento dei loro compiti vitali. Resistenza agli urti e nuova pressione: in definitiva, battaglia della vita nei confronti del rischioso deperimento<sup>41</sup>. La misurazione attenta delle forze in gioco all’interno della battaglia societaria non poteva che avere di mira un evento da scongiurare massimamente: quello rivoluzionario.

Non potendo più sussistere come atto volontaristico di ricostituzione di un ordine giusto<sup>42</sup>, in Germania la rivoluzione trovò la sua via di incanalamento all’interno della *bürgerliche Gesellschaft*,

---

<sup>39</sup> R. MAZZOLINI, *Stato e organismo, individui e cellule nell’opera di Rudolf Virchow negli anni 1845-1860*, in *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, 9/1983, pp. 153-293, specificamente pp. 193-205, il quale ricorda, molto acutamente, che nel paradigma pre-ottocentesco parlare di Stato come organizzazione non significava escludere l’idea di meccanismo, giacché ‘organizzare’ lo Stato significava semplicemente dotarlo di *organa*, di strumenti, di parti.

<sup>40</sup> Terreno di coltura rimane sempre il ‘collaudato’ idealismo tedesco. Cfr. P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, p. 57. In generale, scontato ma doveroso il riferimento a M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963; trad. it. *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino, 1998.

<sup>41</sup> Importantissimo rimane, sulla coppia dinamico-relazionale azione-reazione, il libro di J. STAROBINSKI, *Action et réaction. Vie et aventures d’un couple*, Paris, Seuil, 1999, in particolare, per il nostro discorso concernente l’area tedesca, il capitolo 6, in cui si fa menzione degli studi del fisiologo Carus, il quale parla «de l’âme comme d’une relation (*Beziehung*) qu’un être sentant et réagissant (*Gegenwirkendes*), tantôt passif (*leidend*) tantôt actif, établi avec un monde extérieur dans le but de sa formation et de son développement intérieurs. Cette âme est ce qui se développe et s’ajoute à partir d’un ‘centre de vie’ (*Lebensmitte*) primordial. Carus insiste sur les degrés évolutifs de la psyché. Dans une perspective qu’il nomme ‘génétique’, il met en parallèle le développement des facultés psychiques dans l’échelle des êtres vivants, et les étapes de la psychogenèse humaine».

<sup>42</sup> Volendo brevemente ripercorrere gli *shifts* semantici e concettuali della nozione di ‘rivoluzione’, si ricorda che Aristotele e Polibio parlavano di *Metabolè Politèion* o *Politèion Anakyklosis*, un modello di cambiamento e sconvolgimento delle forme politiche che in realtà si rivelava ciclico, in quanto si passava costantemente da una monarchia (che degenerava in tirannide) ad un’aristocrazia (la quale si tramutava nella sua forma peggiore, l’oligarchia) ed infine alla democrazia, che infine ‘marcisce’ e diviene olocrazia, dominio delle masse. Giunti a questo momento, e non essendoci più un detentore definito dell’*imperium*, in quanto non governa concretamente più nessuno, si riapre la strada al dominio di uno solo, ricominciando il ciclo delle forme di governo. Un corso naturale che non si poteva spezzare, destinato a ripetersi, in cui non era possibile inserire nessuna *conversio* o nessuna *commutatio*, nessun mutamento nelle cose politiche. Un’esperienza storica legata ancora ai suoi presupposti naturali: come le stagioni si avvicendano, come i corpi celesti ‘ritornano’ (si pensi al *De Revolutionibus* di Copernico del 1543), così gli uomini come esseri politici erano legati a questo destino ciclico. Connettere comunque l’idea di rivoluzione al movimento celeste dimostrava anche quanto l’astrologia giocasse un ruolo fondamentale nel pensiero politico: le rivoluzioni (tutte, quelle celesti e quelle politiche) si dispiegano al di sopra degli interessati ma ne influenzano i destini. Viceversa, la ‘rivoluzione’ modernamente intesa, auspicata per esempio dagli illuministi, comprendeva ogni campo del sapere e dei costumi – dal diritto alla religione, dall’economia alle scienze – in quanto essa veniva a legarsi a doppio filo da un lato con l’emergente concetto di ‘progresso’, e dall’altro con la critica dello Stato da parte di una realtà, quella intellettuale, che si considerava una società essa stessa differente dallo Stato stesso, e quindi portatrice di diritti da esso indipendenti. Su questo punto specifico, si veda P. SCHIERA (ED.), *Il Concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno. Dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Milano-Bari, 1979, p. 71. Si segnala anche il giudizio di Duso: «[...] la rivoluzione è il processo di liberazione dalle pastoie del potere esistente e dalla cristallizzazione dei diversi diritti e privilegi» (G. DUSO, *Rivoluzione e costituzione del potere*, in G. DUSO (ED.), *Il potere*, pp. 203-211, cit. a p. 205). Per un’analisi più approfondita si rimanda anche a K. GRIEWANK, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*. Weimar, Böhlau, 1955; trad.

giacché poté esprimere nella prassi politica (e sociale) la sua costante conflittualità, in maniera adeguata con quelle che erano le cronotopiche ad essa afferenti, con la particolarità, tuttavia, che gli scontri e le rivendicazioni – come si è visto in Von Stein – andavano necessariamente e vitalmente contenuti. Questo procedimento venne talmente esasperato che, oltre ad assistere ad un vero e proprio ‘radicamento’ del conflitto all’interno della società civile (e della sua controparte con funzioni di amministrazione e controllo), si sperimentò anche la consequenzialità logica che cementificò la separazione dei campi sul piano scientifico<sup>43</sup>. Un procedimento limpido all’interno delle opere degli storici tedeschi, sia per un certo influsso hegeliano che ancora richiedeva di propendere per una ‘visione d’insieme’ funzionale alla costruzione del discorso storiografico, sia per l’esigenza di maggiore scientificità richiesta a gran voce dalla maggior parte di essi, fattore che in tal senso ripudiava la parzialità dei punti di vista e richiedeva l’inquadramento dei sommovimenti all’interno di una più complessa e globale filosofia della storia che fosse anche matrice ed ermeneutica del presente – specie a partire dai moti del 1830 e nel *Vormärz*<sup>44</sup>. Certo non si deve fare di tuttata l’erba un fascio; se però è possibile trovare determinate sfumature tra le opere di un Dahlmann (che risente di accenni guizotiani nel ripensare dinamicamente le passate rivoluzioni inglesi, seppur con il costante ammonimento di una possibile ricorsività dell’accaduto), Droysen (che poteva ricostruire ottimisticamente il susseguirsi della storia delle idee in senso progressivo, fedele al principio *Forschend zu verstehen*) e Mommsen (che conduce un drastico confronto, ai limiti della sovrapposizione, tra concettualità moderna e orizzonte terminologico antico, soprattutto romano – tanto da applicare il concetto moderno di ‘rivoluzione’ alla guerra civile romana), tutti rimangono all’interno del plesso discorsivo che vuole l’affermarsi della tendenza (immutata) per cui la rivoluzione politica è anche e soprattutto precorritrice della rivoluzione sociale, in un’ottica di totale sconvolgimento dell’esistente<sup>45</sup>. Così facendo, rivoluzione e questione sociale divengono i due fuochi della medesima ellisse, la misura del cui perimetro diventa la questione egualitaria: lo Stato mediatore non è più in grado di garantire una rivendicazione libera dell’affermazione degli individui, e necessita di sistemi ‘di governamentalità’ per riportare i conflitti all’interno del seminato. L’uguaglianza così percepita infonde una nuova qualità nelle lotte sociali – proprio per il fattore costantemente escludente che vede il proletariato, anche nelle sue forme organizzative, lasciato fuori dall’esercizio di diritti

---

it. *Il concetto di rivoluzione nell’età moderna*, Nuova Italia, Firenze, 1979, pp. 7-123; M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2001, pp. 11-40; R. KOSELLECK, *Futuro Passato*, pp. 55-72.

<sup>43</sup> «L’assunto ideologico della separazione di Stato e società è obbligatorio da parte di una filosofia politica che rifiuta, o non sa o non può fissare un progetto rivoluzionario in un progetto razionale, laico, unitario, ma che deve, allo stesso tempo, adeguarsi all’accelerazione dei rapporti ingenerata dallo sviluppo industriale e tecnico» (P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, p. 60).

<sup>44</sup> K. GRIEWANK, *Il concetto di rivoluzione nell’età moderna*, p. 196.

<sup>45</sup> *Cfr.* *ivi*, pp. 196-197. La problematica tensiva in ottica di temporalizzazione è naturalmente al centro dell’interpretazione koselleckiana (R. KOSELLECK, *Futuro Passato*, pp. 67-68).

costituzionali. La società borghese si trova costretta ad articolare diversamente le spinte derivanti dalla mobilità sociale da un lato e dal registro costituzionale dall'altro, sempre però a partire dalle conquiste democratiche moderne, con il sempiterno obiettivo, tuttavia, di schivare l'anarchismo e l'entropia sociale (pur essendo questi l'esatto momento emancipatorio riguardante il lavoro e l'uguaglianza medesima<sup>46</sup>). Marx, in terra tedesca, partirà esattamente da qui<sup>47</sup>. Senza voler mobilitare un'analisi che risulterebbe certamente parziale rispetto all'immensità dell'argomento cui si è di fronte, ma volgendo lo sguardo all'intero della ricerca che si cerca di svolgere, basti ricordare che per Marx, dopo il 1848,

«La rappresentazione delle classi si è dissolta, l'antagonismo tra proletariato e borghesia si è polarizzato e concentrato in guerra civile latente o aperta, e tuttavia tale rapporto tra classi come forze collettive personificate appare a Marx ancora essenzialmente *simmetrico*. Perciò queste rivoluzioni sono solo 'miseri episodi [...] piccole rotture e lacerazioni nella crosta dura della società europea'. Esse tuttavia hanno annunciato l'emancipazione del proletariato, cioè 'il mistero [...] della rivoluzione di questo secolo'<sup>48</sup>»

Il rapporto salariale, per Marx, con la sua natura contrattuale, diventa così il terreno marcatamente finzionale, frutto in realtà di un più complesso cambiamento del legame sociale ad opera della borghesia rispetto ai modi di produzione capitalistici, su cui innestare un radicale cambiamento della relazione economica. Naturalmente non si tratta solo di dare l'assalto al cielo delle illusioni e delle 'robinsonate' borghesi, bensì di dimostrare come l'individuazione della società civile come luogo in cui gli individui si rapportano come esseri uguali e liberi sia solo una rappresentazione acritica di quella che è invece la forma di dominazione specifica del capitale come legame sociale, per cui società e Stato divengono solo le forme legittimate giuridicamente dell'appropriazione di forza lavoro proletaria. È l'antagonismo di classe, dunque, che deve fondare una nuova scienza, ossia la critica dell'economia politica, sulla stessa base dell'economia 'classica' (Smith, Ricardo, *etc.*) che invece, limitandosi a descrivere i rapporti borghesi, risulta totalmente impolitica<sup>49</sup>. Gli anni successivi al

---

<sup>46</sup> S. CHIGNOLA, *Il potere tra società e stato*, in G. DUSO (ED.), *Il potere*, p. 320.

<sup>47</sup> All'interno della sterminata bibliografia marxiana, sempre importanti sul punto evidenziato rimangono le riflessioni di R. GUASTINI, *Marx, dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Il Mulino, Bologna, 1974, pp. 329 e sgg.

<sup>48</sup> M. MERLO, *Marx. Il significato politico della critica dell'economia politica*, in G. DUSO (ED.), *Il potere*, pp. 372-385, cit. a p. 372, corsivo dell'autore.

<sup>49</sup> «Il risultato generale al quale arrivai, e che, una volta acquisito, mi servì come da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato così: nella produzione sociale della loro esistenza (*gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens*), gli uomini entrano in rapporti determinati (*unabhängige Verhältnisse*), necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione (*Produktionsverhältnisse*) che corrispondono ad un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. [...] Il modo di produzione della vita materiale (*Die Produktionsweise des materiellen Lebens*) condiziona, in generale, il processo sociale politico e spirituale della vita» (K. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, W. Besser's Verlagshandlung, Berlin, 1859; trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Edizioni lotta comunista, Milano, 2009, pp. 16-17). «A Proudhon e altri fa naturalmente comodo trattare in termini di filosofia della storia l'origine di un rapporto economico di cui non conoscono la genesi storica, ricorrendo alla concezione mitologizzante secondo cui

*Vormärz* segnano anche una linea di demarcazione precisa per quel che riguarda l'influsso capitalistico nel riformulare i rapporti tra società e Stato<sup>50</sup>, giacché sempre più decisa diviene la strutturazione per classi, la quale necessita un'implementazione del sistema di controllo esercitato; un contraccolpo che però fornirà alle scienze sociali e dello Stato la spinta per muoversi verso riflessioni ulteriori rispetto all'intera struttura costituzionale. I concetti che forniranno poi la base per la nascente sociologia tedesca vengono sviluppati proprio grazie alla riflessione dinamica sulla strutturazione conflittuale delle classi<sup>51</sup>.

La crescente industrializzazione ebbe effetti importanti anche e soprattutto sulla dinamica culturale relativa al campo dell'istruzione. A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, e particolarmente negli anni dell'unificazione, vede un crescente sviluppo la pretesa dell'industria che intende proporre il suo 'fattore scientifico' come contributo alla scienza politica e sociale, al fine di tenere il passo con i paesi più progrediti<sup>52</sup>. La *Deutsche Wissenschaft*, dunque, si apre alla borghesia economica, facendo leva sulla vocazione verso la grande potenza al fine di far intervenire il capitale privato nella ricerca e nelle pieghe sociali. Ciò che si struttura è proprio un crescente grado di specializzazione, per cui le diverse branche della scienza tendono sempre più costruirsi delle nicchie proprie in cui svilupparsi, in un crescendo inarrestabile e progressivo. Questo diviene un passaggio fondamentale, in quanto, determinando la costante divaricazione delle materie di studio (con un'interessante e diretta conseguenza sull'organigramma scolastico superiore<sup>53</sup>), vittime di una implacabile settorializzazione,

---

Adamo e Prometeo avrebbero avuto l'idea bella e pronta, idea che poi è stata applicata ecc. Nulla è più noiosamente arido del *locus communis* dedito alle fantasticherie (*Nichts ist langweilig trockner, als der phantasierende locus communis*)» (ivi, p. 202). «Gli economisti del XVIII secolo incominciano ad esempio sempre dall'insieme vivente, la popolazione, la nazione, lo Stato, più Stati ecc.; finiscono però sempre con l'individuare attraverso l'analisi alcune relazioni astratte e generali determinanti, come la divisione del lavoro, il denaro, il valore ecc. Appena questi singoli momenti furono più o meno fissati e astratti, sorsero, i sistemi economici che dal semplice, come il lavoro, la divisione del lavoro, il bisogno, il valore di scambio, risalirono fino allo Stato, allo scambio tra le nazioni e al mercato mondiale» (ivi, p. 221). Sulle robinsonate, cfr. ivi p. 201 e K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-1858; trad. it. *Grundrisse. Lineamenti fondamentali dell'economia politica 1857-1858*, PGreco, Milano, 2012, vol. I, pp. 5 e sgg. In generale, si veda M. RICCIARDI, *La Germania come anacronismo. Marx, la scienza sociale e lo stato*, in M. BATTISTINI, E. CAPPUCILLI, M. RICCIARDI (EDS.), *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Meltemi, Milano, 2020, pp. 157-174; e J. RANCIERE, *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 1844 au Capital*, in L. ALTHUSSER ET ALII (EDS.), *Lire le Capital*, Éditions François Maspero, Paris, 1965; trad. it. *Il concetto di critica e la critica dell'economia politica dai Manoscritti del 1844 al Capitale*, in L. ALTHUSSER ET ALII, *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano, 2006, pp. 67-134.

<sup>50</sup> Sulla difficoltà di riformulare questi passaggi in area tedesca sempre con grande acutezza, cfr. G. PIETRANERA, *Capitalismo ed economia*, Einaudi, Torino, 1966, pp. 54 e sgg.

<sup>51</sup> Freyer a tal proposito illustra i casi non solo, ovviamente di Marx, ma anche della neonata socialdemocrazia tedesca, del socialismo tedesco (che gode di una certa particolarità rispetto agli altri movimenti simili), come pure di Lassalle, Adolph Wagner e così via dicendo (H. FREYER, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, G. Teubner, Leipzig, 1964<sup>2</sup>, pp. 287 e sgg.).

<sup>52</sup> L. GALL, *Bürgertum, liberale Bewegung und Nation*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1996, pp. 99-204, *passim*. Per una panoramica complessiva e dati relativi all'incremento produttivo capitalistico in Germania, cfr. J. KOCKA, *Geschichte des Kapitalismus*. Beck, München, 2013, pp. 70 e sgg.

<sup>53</sup> Schiera è molto attento su questo punto, notando come parallelamente alla partizione e specializzazione delle *Wissenschaften* aumentassero e si consolidassero gli inquadramenti dei docenti nelle gerarchie accademiche, fino a poter

viene definitivamente meno l'idea humboldtiana di *Bildung*, intesa come accesso virtualmente universale per tutti gli individui alla tensione rispetto al miglioramento di sé mediante una ricerca costante su tutti i campi del sapere (e quindi, per necessità, la *Bildung* doveva avere di mira la genericità dell'esperienza culturale umana, in quanto compito costantemente *in fieri*, non determinabile secondo paradigmi esteriori<sup>54</sup>) – per quanto un certo humboldtismo di fondo rimanga, seppur illanguidito, nell'affermazione del principio per cui l'insegnamento deve andare di pari passo con la ricerca (e dunque alle *Vorlesungen* vadano apposti come contorno e tutore 'arboreo' i seminari e le ricerche scientifiche condotte negli istituti). In ogni caso, certo è che l'elemento specializzante ora intrinseco alla struttura costitutiva della ricerca portò ad una vera e propria 'aziendalizzazione' della *Deutsche Wissenschaftslehre*, la quale vira verso una cultura del professionalismo – in contraria opposizione agli ideali umanistici che l'avevano preceduta<sup>55</sup>. Si intendeva in tal modo cercare di porre

---

parlare di 'principio monarchico nella repubblica dei dotti', andando pian piano a decimare quello che era il terreno comune dell'*allgemeine Gelehrtum* (P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, pp. 256-257). A tal proposito, relativo anche ai versanti più squisitamente culturali, di grande aiuto è il classico P. MAST, *Künstlerische und wissenschaftliche Freiheit im Deutschland Reich*, 1890-1901, Schäuble, Rheinfelden, 1980. Per il mondo accademico, cfr. anche K. H. JARAUSCH, *Students, society and politics in imperial Germany. The rise of academic illiberalism*, Princeton University Press, Princeton, 1982, capp. III e IV. Svolgono un meticolosissimo lavoro di ricerca riguardo lo sviluppo tecnico legato a varie discipline (matematica, filosofia, religione, etc.) i volumi curati dalla GEORG AGRICOLA GESELLSCHAFT (EDS.), *Technik und Kultur: in 10 Bänden und einem Registerband I*, Springer, Heidelberg, 1990 e sgg.

<sup>54</sup> «Allo stesso tempo, però, colui che persegue un lavoro individuale impara solo a svolgere la sua attività nel suo vero spirito (*in seinem ächten Geist*) e in un grande senso. Egli non vuole più soltanto preparare conoscenze o strumenti per l'uso dell'uomo, non vuole più soltanto aiutare a promuovere una sola parte della sua *Bildung*; egli conosce la meta che gli è destinata (*gesteckt*), vede che, perseguita nel modo giusto, la sua attività darà allo spirito la sua propria e nuova visione del mondo e quindi il suo proprio e nuovo umore di se stesso, che dal lato in cui si trova può completare tutta la sua *Bildung*; e questo è ciò per cui egli si sforza. Ma come egli lavora solo per la forza e il suo incremento, così fa anche giustizia a se stesso solo quando esprime perfettamente essa nel suo lavoro. Ma l'ideale diventa più grande quando si misura in esso lo sforzo per raggiungerlo (*die Anstrengung, die es erreichen*) rispetto a quando si misura l'oggetto che dovrebbe rappresentare. Ovunque il genio non ha per oggetto che la soddisfazione dell'impulso interiore che lo consuma (*die Befriedigung des innern Dranges zum Zweck, der es verzehrt*), e lo scultore, per esempio, non vuole veramente rappresentare l'immagine di un dio, ma esprimere e fissare la pienezza della sua immaginazione plastica in questa figura. Ogni impresa conosce uno stato d'animo spirituale che le è proprio, e solo in esso si trova lo spirito genuino della sua perfezione. Ci sono sempre diversi mezzi esterni per realizzarlo, ma la scelta tra questi può determinare solo questo, solo se trova minore o maggiore soddisfazione. [...] Poiché però questa sequenza è sempre interrotta dall'influenza del carattere nazionale, dell'età e delle circostanze esterne in generale, si otterrebbero due serie diverse ma che si influenzano sempre reciprocamente: l'una dei cambiamenti che ogni attività intellettuale acquisisce gradualmente nel suo progresso, l'altra di quelli che il carattere degli uomini nelle singole nazioni e nei tempi, così come nell'insieme, assume attraverso le occupazioni che gradualmente assume; e in entrambi, inoltre, si mostrano le deviazioni con cui individui ingegnosi disturbano improvvisamente questo corso altrimenti ininterrotto della natura, e scagliano la loro nazione o la loro epoca tutta in una volta in altri sentieri che aprono nuove prospettive. Ma solo seguendo ciò passo per passo, e alla fine guardandolo nel suo insieme (*im Ganzen überschaut*), si arriva ad un perfetto resoconto di come la *Bildung* dell'uomo acquisti durata (*Dauer*) attraverso un progresso regolare, senza degenerare nell'uniformità con cui la natura corporea, senza mai produrre nulla di nuovo, non fa che passare attraverso le stesse trasformazioni più e più volte» (W. V. HUMBOLDT, *Theorie der Bildung des Menschen*, in ID., *Gesammelte Schriften I*, Behr's Verlag, Berlin, 1903, pp. 282-287, cit. pp. 286-287, trad. nostra). Sul tema, di per sé vastissimo e ampiamente navigato dalla letteratura secondaria, almeno H.-E. TENORTH, *Wilhelm von Humboldt, ein Philosoph als Bildungspolitiker: Zuschreibungen, historische Praxis, fortdauernde Herausforderung*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 69/2017, n. 2, pp. 125-149.

<sup>55</sup> Riprendo il termine 'aziendalizzazione' da P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, p. 258. È comunque da notare che alto rimane il numero di laureati in campo umanistico, fenomeno sociologico da non sottovalutare in quanto andò a comunque a cementare, riducendosi via via la loro richiesta in campo lavorativo, da un lato l'immagine del letterato disoccupato e 'bohémien', dall'altro egli, spesso, proprio in quanto non engagé, andò ad aggiungersi alle fila dei contestatori riguardo

un argine alla mancanza di pragmaticità che sembrava innervare il classicismo imperante all'interno delle materie oggetto di ricerca, individuando un nesso sempre più stretto tra scienza e vita pratica. A tal proposito non si può non nominare l'enorme intervento promosso da Friederich Althoff: dal 1882 egli cercò in ogni modo di favorire e indirizzare i futuri tecnici all'interno del sistema culturale e scientifico tedesco, sviluppando e sostenendo scuole di formazione tecnica, ma soprattutto finanziando quelli che a suo parere erano gli ambiti meno moderni della scienza tedesca, ossia quello economico e relativo alle scienze dello Stato. La specializzazione per Althoff diveniva strumento ampiamente necessario, e l'idea di una *Wissenschaftliche Einheit* era in realtà solo un ombrello ideologico al servizio della politica di potenza tedesca<sup>56</sup>. Sempre di più, quindi, il canone industriale indirizzò la logica scientifica. Tuttavia, per quanto strano possa sembrare, questo substrato ideologico fornì una certa unitarietà nell'elaborazione teorica del *Deutsche Wissenschaftlehre*, tanto da poter affermare che essa svolse una funzione sociale fondamentale all'interno della realtà tedesco, se non altro nei termini di una qualificazione corretta rispetto all'individuazione di un bisogno 'di nazione'. Certo ciò si dovette massimamente alla Prussia (politicamente e amministrativamente, fu la Prussia a trainare la monarchia nel suo progetto imperiale), ma successivamente è possibile affermare che l'intera compagine costituzionale imperiale accelerò grazie a due fattori, ossia le nuove generazioni di industriali (attrezzate e potenziate dal punto di vista scientifico); e una *Sozialpolitik* che ebbe come mira esattamente la società civile nel suo potenziare gli organismi di controllo rispetto alla questione sociale:

«Anche se suonerà un po' troppo schematico, vorrei dire che al primo ordine di esigenze risposero in particolare le scienze naturali, esatte, a partire dalla chimica e dalla fisica, e al secondo rispose invece la grande fioritura delle scienze sociali e dello stato. In entrambi i casi però il fenomeno fu rilevante storicamente per la dimensione 'gesamtdeutsch' – il che vuol dire, a partire dal 1871, imperiale – che esso assunse, tanto che si è potuto dire che "dall'industrializzazione, dalla pragmatizzazione e dalla crescente importanza politico-culturale delle scienze si sviluppò l'interesse e l'intervento dell'impero per la ricerca scientifica, anche per mezzo di intraprese singole e specifiche, di significato appunto complessivo e non proprie di singoli stati"<sup>57</sup>».

---

alle rivendicazioni sociali (in perfetto contrasto, quindi, con il professore inquadrato nella necessaria impoliticità richiesta dal regime). Cfr. L. O'BOYLE, *The Problem of an Excess of Educated Men in Western Europe, 1800-1850*, in *The Journal of Modern History*, 42/1970, n. 4, pp. 471-495.

<sup>56</sup> B. VOM BROCKE, *Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preussen und im Deutschen Kaiserreich 1882-1907: das System Althoff*, in P. BAUMGART (ED.) *Bildungspolitik in Preussen zur Zeit des Kaiserreichs*, Stuttgart, 1980. In generale, si veda L. RAPHAEL, *L'eccellenza nel sistema scientifico tedesco: una riflessione storica*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 3/2011, n. 1, pp. 57-69.

<sup>57</sup> P. SCHIERA, *Scienza e politica in Germania da Bismarck a Guglielmo II*, in G. CORNI, P. SCHIERA (EDS.), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1986, pp. 13-36, cit. a p. 28, il quale continua: «L'esempio sicuramente più rappresentativo di questa tendenza è quello che riguarda il *Physikalisch-*



Il nesso fra scienza e industria, o, a questo punto, tra produzione culturale e applicazione industriale, sua pragmatizzazione a favore dell'economicizzazione privata – tema che toccò anche e soprattutto il versante universitario – fece emergere una nuova élite imprenditoriale<sup>58</sup>, facendo sì che momento nazionalistico e progresso tecnico-scientifico si potessero combinare nel concetto di scienza come *Betrieb*, momento epistemico che riconosce la sua strutturalità convergere verso la possibilità di attuazione di uno scopo<sup>59</sup>. Questo costante movimento compì la sua acme nel 1910, quando l'imperatore decise, per celebrare il centenario dell'università di Berlino, di creare una società (che avrebbe portato il suo nome), al fine di implementare la ricerca nel campo scientifico-naturale, soprattutto in liberi istituti. Certamente il sapore retorico si richiamava (*nihil sub sole novum*) ad una vaghissima declamazione dal sapore humboldtiano (l'idea della ricerca libera ed emancipata). Tuttavia, segnava un punto fondamentale di non ritorno rispetto al manifestarsi di una scienza tedesca ormai piegata al soddisfacimento delle grandi forze economiche e industriali, appagando per lo più i desideri di quelli che sarebbero stati i suoi ferventi sostenitori, come le famiglie Krupp, Mendelssohn e Rathenau.

Infine, è necessario ricordare un ultimo aspetto: la centralità dello Stato all'interno dei processi di acculturamento. In tal senso, il *Kulturstaat* così inteso non doveva avere solo funzione amministrativa, bensì anche creare una certa continuità con quella che era l'affermarsi di una potenza civilizzatrice – uno Stato, quindi che puntasse sulla cultura come 'organizzazione', come capacità di

---

*Technisches Reichsanstalt*. La sua istituzione era stata richiesta dal grande fisico Hermann Helmholtz e dall'industriale Werner Siemens fin dai primi anni dell'impero, ma tale richiesta era stata contestata dai circoli più vicini agli interessi particolaristici degli stati membri, che tendevano a negare ogni competenza imperiale in materia scientifica. In particolare [...] era la Baviera che cercava di contrastare in tutti i modi l'espansione di competenze dell'impero, dietro cui essa giustamente individuava la lunga mano della Prussia. Proprio a proposito del nuovo Istituto tecnico-fisico si ebbe un violento scontro fra von Hertling, dell'università di Monaco, e il berlinese Virchow, il quale ultimo, dall'alto della sua enorme autorità sia scientifica che politica, sosteneva nel 1887 che "certi grandi compiti, che in realtà non sono più compiti di un singolo stato membro, devono essere sintetizzati e sottoposti all'impero". Lo stesso Siemens era del parere che "qui non siamo di fronte a un compito della Prussia, ma dell'impero". L'istituto fu creato, come affare imperiale, nello stesso anno 1887. Esso era stato preceduto, nel 1878, da un Ufficio imperiale per la salute (*Reichsgesundheitsamt*), su cui si era già sviluppata una polemica del tipo di quella appena ricordata. Ancora prima, addirittura nel 1868, era stata istituita una *Normaleichungskommission* (che sarebbe diventata nel 1918 il *Reichsanstalt für Mass und Gewicht*, cioè l'Istituto imperiale per i pesi e le misure). E nel 1872 era stato creato lo *Statistisches Reichsam* [...].

<sup>58</sup> «Although the pattern of change varied in speed and extent among Western nations, the German data as well as the comparative evidence suggest that the enrollment explosion and resultant institutional diversification led to a transition from the traditional elite to a modern middle-class university» (K. H. JARAUSCH, *Students, society and politics in imperial Germany*, p. 156). È interessante ricordare come questo fattore incuriosì così tanto le potenze straniere che il parlamento inglese inviò una delegazione a visitare scuole e fabbriche tedesche nel 1882, al fine di compilare un dettagliato rapporto da rimandare al governo britannico. Se la Germania era spinta da esigenze tecnico industriali che ne mascheravano (ma cementavano) la questione nazional-unitaria, *focus* dell'Inghilterra era la motivazione – sulla scia del celebre scritto di M. Arnold di circa quindici anni prima *Cultura e Anarchia* –, quasi speculare, di installare sulla capacità attuativa messa in pratica dalla scienza un substrato culturale che abbia valore di *politics*, funzione amministrativa e di *governance*. Cfr. M. ARNOLD, *Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*, Smith, Elder & Co., London, 1869; trad. it. *Cultura e anarchia*, Einaudi, Torino, 1946.

<sup>59</sup> Von Harnack andò addirittura oltre, e conì il termine *Grossbetrieb*. Cfr. P. SCHIERA, *Scienza e politica in Germania da Bismarck a Guglielmo II*, p. 33-34.

intercettare il nuovo linguaggio della borghesia (nelle sue esplicazioni tecniche e scientifiche e, in un certo senso, 'etiche') e lo sapesse inquadrare in un processo codificatorio che ne esaltasse il criterio di normalità e di normazione<sup>60</sup>. Che questo significasse, come nel caso di un Becker, un richiamo ad una politica culturale – nel senso di una vivificazione dell'orizzonte assiomatico di riferimento al servizio del popolo – o, come per Ruhlmann, un'intesa propagandistica volta alla *Machtpolitik*, non conta; ciò che è in gioco qui è lo Stato amministrativo riscopre la garanzia che reca l'omogeneità in una modalità che non può essere riconducibile solo ed esclusivamente alla logica della sovranità, perché indirettamente tocca sia la molteplicità dei costumi sia quella dell'emergente unità nazionale<sup>61</sup>. In tal modo, l'appianarsi parallelo della questione nazionale (declinata poi nella variante imperiale fine ottocentesca), ottiene il consenso di un apparato categoriale per cui era essenziale l'elemento del puro individualismo. E arruola a sostegno di questo apparato un elemento paradossalmente di devoluzione ad altro dell'istanza individuale. Facendo leva sul suo essere un'ipostasi immaginaria senza la quale la fedeltà al corpo politico verrebbe meno, è anche una delle manifestazioni massime – vedesi il caso della *Realpolitik* bismarchiana – una manifestazione potente, com'è naturale, dell'ideologia. La scienza tedesca, ormai, si rivelava nell'ideologia ufficiale guglielmina, come uno degli strumenti fondamentali della grandezza tedesca sul mondo – un'appendice della politica culturale. In questo momento, però, si assiste al più grande distacco tra il ceto dei dotti (il celebre *Gelehrtum*) e i meccanismi del potere politico. Finita – soprattutto dopo le leggi antisocialiste e gli attacchi parlamentari (celebre il caso del *Freiherr* von Stumm negli anni '90, il quale, in verità, coglieva l'occasione di infiltrarsi nell'annoso problema della distribuzione delle cattedre universitarie<sup>62</sup>) – l'epoca dell'impegno politico dei professori, degli scienziati e degli intellettuali, essa può essere declinata solo in chiave non-eversiva, cioè a favore della pace interna e della diffusione internazionale della cultura scientifica tedesca. Coloro che avevano ricevuto un'educazione universitaria in Germania formavano ancora, all'epoca, una sorta di aristocrazia dello spirito, portando ad una vera e propria ipervalutazione della scienza – ma corollario di ciò fu proprio che la politica venne considerata affare al di sopra (o al di sotto) delle menti istruite degli accademici. Come ricorda Schiera:

---

<sup>60</sup> Cfr. F. RINGER, *The Decline of the German Mandarins*, p. 115: «Along with the concept of the legal state, the ideal of the *Kulturstaat*, the 'cultural state', has played an important role in modern German political theory. Once again, the word itself did not come into use until the nineteenth century; but the ideas associated with it originated before 1800. The German neohumanists and Idealists of the later eighteenth century judged all human affairs in the light of one great objective. The ideal of cultivation was their ultimate value, and they were naturally inclined to subordinate other concerns and issues to the overriding claims of culture. When applied to politics, this approach led to the ideal of the cultural state»

<sup>61</sup> Tutti temi su cui insiste molto e dettagliatamente il già citato P. MAST, *Künstlerische und wissenschaftliche Freiheit im Deutschland Reich*, sptt. p. 102 *passim*. Anche L. GALL, *Bürgertum, liberale Bewegung und Nation*, pp. 144 e sgg.

<sup>62</sup> Un punto diffusamente trattato da H. -P. BLEUEL, *Deutschlands Bekenner. Professoren zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Scherz Verlag, Bern-München, 1968. Sul punto, anche P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, capp. VI-VII.

«Il tema è più complesso di quanto non sembra [...]. Esso riguarda, in realtà, il prodotto sociale [...] (della) *Bildung* [...]. Disinteresse, inattività, mancanza di responsabilità politica corrispondevano alla facciata di falso splendore che accompagnava questa ‘coscienza aristocratica’ di una classe incapace di ritrovare un proprio ‘compito storico’. Sarebbe eccessivo risolvere tutto in termini di contiguità logica, ma è certo che i professori tedeschi rappresentavano la punta di diamante di questa ‘aristocrazia’ e che, a prescindere dall’organizzazione davvero poderosa della ‘scienza tedesca’ e della sua elevatissima qualità, essi erano, per la borghesia colta tedesca, la dimostrazione vivente della validità del fondamento ‘accademico’ e ‘istruito’ della sua stessa forza sociale e politica<sup>63</sup>».

I dotti e gli intellettuali tedeschi, dunque, oscillavano tra lavoro impiegatizio statale (con la conseguente esigenze di fedeltà), epifenomeno di una borghesia ormai sempre più strutturata all’interno di un’industrializzazione specialistica, e la necessaria dimostrazione richiesta di punto di riferimento per le questioni politiche e sociali da parte del governo e suoi diretti interlocutori. La scienza tedesca, allora, pur mantenendo un ruolo di grandissimo piano a livello costituzionale, diviene esattamente il fattore tramite il quale il principio di unità nazionale trova se stesso scollegato da un effettivo riconoscimento e considerazione per la serietà della politica stessa. L’indipendenza della ricerca, che aveva strutturato per buona parte della seconda metà dell’Ottocento la vivace cultura tedesca, diviene fattore e motivazione di un totale scollamento, per i borghesi dell’età guglielmina, dalle faccende politiche – un processo incentivato dallo stesso apparato statale, che per implementare la retorica nazionalista basata su una politica di potenza (anche e soprattutto scientifica) si adoperava per inquadrare l’interessamento politico dei dotti all’interno dell’analogia ‘politicità-ostacolo ideologico per la ricerca’. La scienza (e la cultura tedesca), dovevano dunque rimanere all’interno di un terreno neutrale, al fine di prosperare come condizione di possibilità per la politica stessa. La politica rimuoveva, paradossalmente, per potenziare il suo gradiente di intensità, la politicità. L’effettiva capacità politica della nazione, nondimeno, viene misurata dal fattore meramente scientifico, declinato però sul versante industriale, inteso come (si ricordi la fondazione della *Kaiser Wilhelm Gesellschaft*) intensificazione della non-politicità in vista della riuscita complessiva di un organismo sociale nella sua complessità. Il dotto tedesco, anche e soprattutto in virtù della sua derivazione borghese, in quanto ingranaggio essenziale del sistema, perde di vista la sua specificità essenziale (politica), favorendo al contempo quel senso di deresponsabilizzazione e senso di sudditanza, essenziali per la logica statale, che però trovava nel suo contraltare professionale ‘impolitico’ la reale caratura della cultura borghese guglielmina e post-guglielmina<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Ivi, pp. 306-307.

<sup>64</sup> Si pensi, tra gli altri, alle considerazioni e alle opere di Thomas Mann, dove le questioni ‘politiche’ (in senso ampio), qualora affrontate, possono essere descritte solamente dall’occhio dell’artista mediante una costante opposizione ad un

Questo passaggio si compie, in veste autoriflessiva, all'interno della svolta genealogica weberiana, in cui la borghesia necessita di essere pensata al fine di colmare una sorta di vuoto di senso, secondo il quale, in ragione di motivazioni storico-economiche, si pensa alla *Bürgertum* come potenza egemone della nazione ma non si riesce a realizzare a fondo questo proposito. Weber, dunque, rivendica una narrazione risalente alle origini, ricerca una sorta di soggettività borghese originaria – in una narrazione che ha del rassicurante – e la ritrova nell'ascesi intramondana di stampo protestante. L'ascetismo rispetto alla fattualità in un certo senso permette di plasmare la creaturalità mediante un costante lavoro di evocazione mondana<sup>65</sup>. La chiamata al dovere, alla professione, il *Beruf*, ha senso per il fedele che crede mediante il fine della salvezza medesima, ha senso nell'attraversamento, da parte del credente, del compito assegnato. Mentre trasforma il mondo lavorando, il fedele può salvarsi, è convinto di essere salvo. La riforma protestante inizialmente accentuava l'aspetto meramente etico, rispetto a quello che sarebbe stata l'etica più strettamente intramondana: studiando Lutero, Weber mostra che se egli sembra aver scelto una versione più legata tradizionalmente ad un certo pietismo ('il rimanere nella posizione assegnata') in vista di una valutazione quasi creaturale della professione – e dunque la possibilità di portare a maturazione il proprio autosviluppo in qualsiasi impiego –, in realtà il vero scarto si ebbe quando si prese a coscienza che questa possibilità necessitava e meritava di essere comprovata, richiedeva la prova effettiva dello stato di grazia: il fedele può sentirsi di non essere dannato mettendo a paragone l'opera e i suoi frutti<sup>66</sup>. E la faccenda diviene

---

carattere (quello politico) visto solamente come riduzione utilitaristica di un afflato moraleggiante – giacché la politica deriverebbe dalla morale, e qui sta una lontana derivazione nietzscheana, l'originario momento ricorsivo di critica alla libertà istintuale dell'artista, rivelandosi incapace: «La tesi del presente capitolo è che in verità tutto si trova e resta come prima; che nell'intimo dei nostri caratteri noi siamo rimasti fedeli a noi stessi, tanto io che lui; che il fronte della mia opposizione non è cambiato, solo che quello a cui vanno i miei colpi, oggi ha cambiato nome, si chiama 'morale', si chiama 'politica', e ora mi oltraggia chiamandomi esteta e parassita scellerato» (T. MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer Verlag, Berlin, 1918; trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano, 1997, p. 536). In tal senso il gioco libero delle facoltà diviene l'unico momento 'serio' per affrontare le questioni che davvero tangono la totalità della vita dell'individuo, l'arte, la bellezza, etc. Solo in tal senso, per Mann, l'estetica può avvicinarsi (senza mai raggiungere) la politica: «In queste pagine ho in apparenza accettato e fatto mio il contrasto fra arte politica o politicizzata e arte estetica. Ma era un gioco; infatti, seriamente parlando, su questo contrasto io so qualcosa di più. So che esso è poggiato su un'autosuggestione voluta, generosamente voluta e in fondo fin troppo ben riuscita a chi lo ha istituzionalizzato, che è falso, non esiste; so che il non credere nella politica non implica di necessità essere un esteta, ma che un social-moralista 'in servizio attivo' e annunciatore del risoluto amore per gli uomini può essere rimasto benissimo un arc'esteta. E tale è rimasto davvero: è un fatto evidente e può sfuggire soltanto a chi vuole lasciarselo sfuggire, intento com'è a 'trovare gli altri peggiori' di se stesso. Avemmo una volta il rinascimento isterico, oggi abbiamo la democrazia isterica» (ivi, p. 542). Sul punto e, in generale, sull'impoliticità dei dotti, cfr. J. HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1981, pp. 458-468.

<sup>65</sup> «Il lavoro instabile, al quale è costretto il comune salariato giornaliero, è uno stato transitorio spesso inevitabile, ma sempre indesiderabile. Alla vita di chi è 'senza professione' manca appunto il carattere metodico-sistematico che, come abbiamo visto, l'ascesi intra-mondana richiede. Anche secondo l'etica quacchera la vita professionale dell'uomo dev'essere un coerente esercizio ascetico di virtù, una conferma del proprio stato di grazia in base alla sua coscienziosità, che si manifesta nella cura e nel metodo con cui attende alla sua professione» (M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20/1904, pp. 1-54 e 21/1905, pp. 1-110; trad. it. *Etica protestante e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982, p. 168)

<sup>66</sup> Per le iniziali ritrosie pietiste allo 'spirito capitalista', cfr. Ivi., p. 33n: «Naturalmente ciò non esclude che il Pietismo [ufficiale], al pari di altri orientamenti religiosi, si sia in seguito opposto, sotto l'influenza di tendenze patriarcalistiche, a

interessante nel momento in cui Weber, esponente della borghesia, può dimostrare *da sé* la qualità intrinseca di una scienza vissuta come professione, applicando proprio a sé medesimo, specialista della scienza, il concetto di *Beruf*:

«Ne vogliamo trarre l'insegnamento che anelare e attendere non basta, e faremo altrimenti: ci metteremo al nostro lavoro e adempiremo alla 'richiesta di ogni giorno' – come uomini e nella nostra attività professionale. Ma ciò è semplice quando ognuno abbia trovato e obbedisca al demone che tiene i fili della sua vita<sup>67</sup>».

Un adempimento professionale al servizio dell'autoriflessione, ma in cui oltre al servizio agisce anche quanto sta al servizio ultimo del proprio operare. L'agire scientifico può essere tale grazie all'*Entzauberung*, allo smagamento del mondo durato secoli – e questo dimostra la potenza della borghesia conscia di poter esercitare dominio sul mondo mediante razionalizzazione, cosificazione e calcolo<sup>68</sup>. In tal senso, per Weber, da questo momento di dominazione (che comprende la gestione d'impresa, lo sviluppo di un efficiente metodologia contabile, e così via) prende avvio la borghesia nella storia occidentale, raggiungendo, all'interno del ceto amministrativo, quell'etica meritevole

---

certi 'progressi' della costituzione economica capitalistica - per esempio al passaggio [dall'industria domestica] al sistema della fabbrica. Occorre appunto distinguere nettamente – come si vedrà spesso – ciò a cui un orientamento religioso ha aspirato come ideale da ciò che ha prodotto di fatto la sua influenza sulla condotta di vita dei suoi fedeli [...]. Rispetto allo scarto tra luteranesimo in senso stretto ed etica protestante in senso più ampio: «L'ascesi protestante intra-mondana [...] agì dunque potentemente in senso contrario al godimento spontaneo del possesso e restrinse il consumo, specialmente il consumo di lusso. D'altra parte essa libero nel suo risultato [psicologico] l'acquisizione dei beni dagli ostacoli dell'etica tradizionalistica, spezzò le catene dell'aspirazione al profitto [al guadagno] non soltanto legalizzandola, ma considerandola addirittura (nel senso che abbiamo illustrato) come voluta di Dio. [...] Ma questo consisteva soprattutto nell'apprezzare come un valore le forme ostensibili del lusso, condannabili in quanto divinizzazione della creatura, che erano connaturate alla sensibilità feudale, anziché l'impiego razionale e utilitario, voluto da Dio, per gli scopi di vita del singolo e della collettività. Al possidente essa voleva imporre non la macerazione, ma l'uso del suo possesso per cose necessarie e di utilità pratica. Il concetto di *comfort* delimita in modo caratteristico l'ambito delle destinazioni del possesso lecite dal punto di vista etico, e naturalmente non è un caso che lo sviluppo dello stile di vita che si connette con quel concetto sia stato osservato prima e più chiaramente proprio tra i rappresentanti più coerenti di tutta questa concezione della vita: i Quaccheri. Ai fronzoli e al lustro della pompa cavalleresca che, poggiando su una base economica poco solida, preferisce l'eleganza meschina alla sobria semplicità, essi contrappongono come ideale la pulita e solida comodità della *home borghese*» (ivi, pp. 182-183). Importanti a questo proposito sono anche le osservazioni di E. STIMILLI, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata, 2011.

<sup>67</sup> M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1917-1919), in *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tübingen, 1992; trad. it. *La scienza come professione*, Einaudi Torino, 2004, pp. 55-44, cit. a p. 44. Sui rapporti tra ascesi intramondana e teologia politica, si veda M. PALMA, *Profezia e usurpazione. Un caso teologico-politico in Max Weber*, in E. STIMILLI (ED.) *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 141-160. Sul nesso importantissimo con le *Wissenschaften* ottocentesche, N. M. DE FEO, *Max Weber*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, pp. 28 e sgg.

<sup>68</sup> Ivi, p. 20: «La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirme a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa lo smagamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale» (trad. legg. mod.).

paragonabile all'onore cavalleresco e di guerra<sup>69</sup>. Questo cameratismo uniforma la democrazia statale, omogeneizzandola in senso economico e manageriale, con importantissimi effetti di autodisciplina. Per Weber la *selbstherrschaft* borghese conduce ad una sistematizzazione della condotta di vita che può, nonostante la radice prettamente individualista (giacché ogni fedele si controlla da sé), far tendere l'organizzazione complessiva della società verso un bene comune – che, in definitiva, è apparentato con la gloria divina. Il borghese, in vista dell'utilità del genere umano, può nella sua impersonalità far promuovere, mediante il suo lavoro, l'utilità sociale come *driver* che intensifica la gloria di Dio<sup>70</sup>: in questo senso, alla fine di questa lunga parabola, l'etica culturale del borghese tedesco, visto retrospettivamente, può coagularsi nel non agire e nella non decisione<sup>71</sup>. Weber descrive né più né meno quanto Thomas Mann riuscì a fare con i *Buddenbrook*: nel lento spostamento della famiglia da Lubeca ad Amburgo, vi è la ricerca e il destino di un *ethos* borghese che possa transitare in uno spazio che sia il meno traumatico possibile. Uno spostamento che non può essere totalmente compiuto: 'l'eroismo borghese' weberiano diventa mera supposizione, e il mito di una classe che viene a perdere il suo senso politico rimane interno alla pianificazione di quella che sarà la grande industria di guerra. In questo territorio della cultura borghese, concettualmente

---

<sup>69</sup> «L'apparato amministrativo, che rappresenta l'elemento esteriore dell'organizzazione del potere politico così come di ogni altra organizzazione, non è naturalmente vincolato all'obbedienza nei confronti del detentore del potere soltanto da quell'idea di legittimità di cui abbiamo prima parlato. Di regola intervengono ancora due mezzi che fanno appello all'interesse personale: la ricompensa materiale e l'onore sociale. Il feudo dei vassalli, i benefici dei funzionari patrimoniali, lo stipendio del moderno servitore dello Stato – e nello stesso tempo l'onore cavalleresco, i privilegi di ceto, l'onore dei funzionari – costituiscono la ricompensa, e la paura di perderli rappresenta il fondamento in ultima analisi decisivo per la solidarietà dell'apparato amministrativo con il detentore del potere» (M. WEBER, *Politik als Beruf* (1919), in *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tübingen, 1992; trad. it. *La scienza come professione*, Einaudi Torino, 2004, pp. 47-121, cit. a p. 52).

<sup>70</sup> Naturalmente la disciplina e l'autodisciplina divengono anche le forme etiche accettate mediante le quali è possibile anche ottenere la legittimità del comando: dalla logica di dominio tradizionale (basata sul binomio autorità/tradizione, alla quale era possibile sottrarsi) si passa dunque alla disposizione interiore del dominato verso il comando, che diviene al contempo metodo di insegnamento mirato all'obbedienza. Sul punto, (e più in generale sul tema del dominio in Weber) rimando alle lucide analisi di M. BASSO, *Economia politica fra tradizione e modernità*, EUM, Macerata, 2013 specificamente pp. 238 e sgg. cfr. anche L. MANFRIN, *Max Weber: tra legittimità e complessità sociale*, in G. DUSO (ED.) *Il potere*, pp. 393-408. Per come l'ascesi weberiana e la razionalità formale si applichino anche e soprattutto al dispositivo statale, rimandiamo a G. MARRAMAIO, *Il possibile logicum come frontiera del sistema*, in *Il Centauro* 1/1981, pp. 99-122.

<sup>71</sup> Riprendo la bella espressione da B. ACCARINO, *Mercanti ed eroi. La crisi del contrattualismo tra Weber e Luhmann*, Liguori, Napoli, 1986, p. 85. Si ricorda, per completezza, che il tema dell'inoperosità della gloria è messo a tema anche nella recente riflessione agambeniana. Nella inoperosità della gloria abbiamo a che fare, nell'orizzonte di Agamben, con la nozione di potenza nel momento in cui la potenza stessa viene vista nella prospettiva della sua non spesa: la potenza che non si spende, la potenza che resta inoperosa. In Agamben ciò diviene fondamentale perché per molti versi tende a riverberare a diversi livelli, sino addirittura a divenire una sorta di aureola che in qualche modo plana in maniera ambigua sulle forme politiche del dissenso e dell'antagonismo – per quanto divenga chiaro che qui si abbia la rimessa in campo di un lessico che rinviene la sua legittimazione solo a partire dalla sua sottrazione alla rideterminazione semantico-concettuale che esso riceve a partire dalle categorie della scienza politica moderna. In Agamben, brevemente, il grande paradigma giusnaturalistico riesce a mettersi in opera nella modernità e riesce a funzionare in grazia ad un 'vuoto' illeggibile al suo interno, che confligge con il dispositivo concettuale ma che è anche ad esso complementare – la rimozione dell'atto divino che diviene pretesto per l'istituzione di un mondo 'governabile' (cfr. G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009, pp. 83 e sgg.).

densissimo, ma in parte ancora non delineato – per quanto effettivo sul piano funzionale – muove i primi passi Carl Schmitt nella sua critica dei tempi.

## **§ 1. 2 Prove letterarie di *Kritik der Zeit*: gli scritti nella *Rheinlande*, *Shattenrisse* e *I Buribunki***

Diplomatosi nel 1907 presso il ginnasio di Attendorn – con il giudizio di ‘buono (*Gut*)’, soprattutto nell’esame di tedesco, dove il futuro giurista scriveva che il fine della ‘cultura’ (*Kultur*) umana era, motivo peraltro evidente negli ‘uomini superiori’, quello di lavorare instancabilmente al fine di poter mettere in atto ‘la serietà’, tipica del carattere naturale dell’umano (*der ernsten Natur des Menschen*), di contro invece agli oziosi, i quali prediligevano ‘il dolce far niente’ (in italiano nel testo), così in realtà gettando alle ortiche la possibilità del libero arbitrio concessa da Dio, che richiedeva dall’essere umano una capacità di scelta la quale, appunto, se ben ponderata, portava all’immersione totale dell’uomo all’interno del disegno divino, ossia l’elevazione umana mediante la serietà del lavoro<sup>72</sup> –

---

<sup>72</sup> Si riportano i passi più interessanti: «Non si può negare che l’uomo abbia una forte tendenza naturale all’inerzia (*einen starken natürlichen Gang zur Trägheit*). La maggior parte deve essere forzata prima di superare questa tendenza. Spesso si può osservare come interi popoli sprofondino nell’ozio, nel ‘dolce far niente’. Questo è naturale nel caso di un brutto di natura: perché quale compito rimarrebbe per un uomo intento solo alla soddisfazione dei suoi più grossolani appetiti sensuali, quando ha raggiunto questa soddisfazione (*Befriedigung*)? Ma può essere così anche per l’uomo colto (*Kulturmenschen*)? No, “se vuole cacciare qualcosa nel mondo, che si agiti e che si affanni!”. L’uomo superiore, dopo tutto, ha scopi diversi dall’uomo naturale; i suoi scopi sono più spirituali. Anche nel più spietato utilitarista si troverà qualche motivo superiore. Questa lotta per un fine superiore è, dopo tutto, una caratteristica della cultura (*Dieses Kämpfen um ein höheres Ziel ist doch Charakteristikum der Kultur*). Se la lotta per essa cessasse, anche la verità, almeno quella che intendiamo oggi, avrebbe cessato di esistere. Se, dunque, l’uomo vuole mantenere la sua elevazione spirituale, se vuole raggiungere uno stadio di cultura ancora più elevato, deve agitarsi e deve faticare! Il lavoro appartiene all’essenza dell’uomo, la lotta per i beni più alti, prima di tutto per la verità. La necessità del lavoro in sé per l’umanità diventa particolarmente evidente quando si suppone che la verità sia stata davvero trovata in ogni intuizione, che sia stata escogitata una formula che si deve solo imparare a memoria per essere un uomo perfetto. L’umanità non sarebbe allora morta? In una tale visione si comprendono le parole così spesso fraintese del grande combattente Lessing: “Se Dio tenesse la verità rinchiusa nella sua mano destra, e nella sua sinistra l’impulso sempre attivo per la verità, sebbene con l’aggiunta di essere sempre e per sempre in errore, e mi dicesse: ‘Scegli!’ (*Wähle!*) Io guarderei umilmente nella sua mano sinistra e direi: ‘Padre, perdonami! La pura verità, dopo tutto, è solo per te!’”. Non c’è un modo più chiaro per esprimere l’importanza della ricerca eterna e del lavoro continuo per la verità. [...] Il lavoro scaturisce dalla natura seria dell’uomo (*der ernsten Natur des Menschen*): “Ciò che la natura aborrisce, lo dice ad alta voce” (Goethe): già nel declino delle forze fisiche, nel venir meno del coraggio di vivere e della gioia di esistere, l’innaturalità dell’inerzia e la necessità del lavoro diventano evidenti. Ma per il raggiungimento di qualsiasi obiettivo superiore la gioia di vivere, che solo l’uomo sano può avere, è estremamente importante. [...] Quanto importante diventi il lavoro per il fatto che spesso aumenta le facoltà mentali di un uomo in misura immensa è espresso dal detto: “Il genio è diligenza”. Esiste davvero un eroe intellettuale eccezionale che non sia stato anche un grande lavoratore? [...] Molto più importante della mente nitida e chiara, è la volontà ferma e indomabile per l’uomo che vuole realizzare i suoi grandi piani. Ma sicuramente non c’è mai stato un uomo indolente che abbia avuto una forte volontà. L’accidia indebolisce la forza di volontà; in questo Carlyle ha ragione: “Solo

, dopo la laurea Schmitt svolge il tirocinio come *Gerichtsreferendar* presso la Corte Regionale Superiore di Düsseldorf, fino al 1914/1915. Nel 1912, lo stesso anno in cui viene dato alle stampe *Gesetz und Urteil*, (un testo particolare, in cui viene messa a tema, per la prima volta, la questione della decisione<sup>73</sup>) – Schmitt scrive alcuni articoli, di carattere prettamente satirico e letterario – nella rivista *Die Rheinlande*, un periodico dedicato all'arte e alla cultura tedesca, in particolare renana<sup>74</sup>, la quale proponeva un programma antimodernista, legato soprattutto alla politica di potenza promossa dal Reich guglielmino di nazionalismo esasperato ma 'educativo'<sup>75</sup>. Non deve dunque stupire la presenza di articoli schmittiani in questa rivista, giacché 'Renania' era anche e soprattutto un programma politico, a sentire il suo editore, secondo il quale 'renano' era sinonimo di 'tedesco'<sup>76</sup>: scrivere di cultura nella rivista renana significava prendere posizione direttamente contro l'intera cultura tedesca a lui contemporanea.

---

nell'ozio sta la disperazione eterna". Finché un uomo lavora può ancora sperare di realizzare qualcosa, perché il lavoro è la prova che ha ancora forza morale. I grandi geni dell'azione erano tutti uomini di volontà; mai uno di loro si è dato all'indolenza. Basta indicare uomini come Cromwell, Napoleone, Bismarck [...]». A questo livello, rapidamente, possono essere notate un paio di fattori – senza per questo voler estrapolare dal testo tematiche che saranno tipiche della fase adulta di Schmitt (per quanto sia innegabile un certo *foreshadowing*, anche se non adeguatamente sviluppato): innanzitutto la stretta relazione che Schmitt pone tra serietà e capacità decisionale; in seconde cose, la coscienza che il fattore culturale (che qui sembra essere legato al tema del 'carattere' dell'uomo) debba legarsi, per venire a maturazione, con il binomio sopra descritto. Infine, la presa di coscienza che i processi di veridizione necessitano un elemento trascendente per la loro legittimazione. La *Kultur*, sembra dire qui Schmitt, è tale solo nel momento in cui può trovare fondamento e terreno fertile nella *Ernsthaftigkeit* – serietà che però ha valore solamente se incasellata in un orizzonte assiomatico altro rispetto a quello della pura fattualità. Cfr. *Transkription des Deutsch-Abituraufsatzes von Carl Schmitt*, reperibile presso lo *Stadtarchiv* di Attendorn, Bestand Gym 614, pp. 178-184. Testo consultabile sul sito della *Carl Schmitt Gesellschaft*, [https://www.carl-schmitt.de/carl-schmitt/ego-dokumente/?bsearch\\_highlight=abitur&hilite=abitur](https://www.carl-schmitt.de/carl-schmitt/ego-dokumente/?bsearch_highlight=abitur&hilite=abitur).

<sup>73</sup> C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Leibmann, Berlin, 1912; trad. it. *Legge e Giudizio. Uno studio sul problema della prassi giudiziale*, Giuffrè, Milano, 2016. Di *Gesetz und Urteil* si parlerà più diffusamente nel secondo capitolo.

<sup>74</sup> *Die Rheinlande*, il cui sottotitolo era *Monatsschrift für deutsche Kunst*, cambiato poi in *Monatsschrift für deutsche Art und Kunst* o *Monatsschrift für deutsche Kunst und Dichtung*, venne pubblicata dall'ottobre 1900 grazie allo scrittore Wilhelm Schäfer per conto della *G.m.b.H. Rheinische Kunstzeitschrift* presso la casa editrice August Bagel di Düsseldorf. Fino al 1922, anno in cui apparve mensilmente, ospitò scritti di celebri autori dell'epoca, tra cui Hermann Hesse, Alfons Paquet, Wilhelm Schmidtbonn, Robert Walser. Sul punto, cfr. S. BRENNER, 'Das Rheinland aus dem Dornröschenschlaf wecken!' *Zum Profil der Kulturzeitschrift Die Rheinlande (1900-1922)*. Gruppello Verlag, Düsseldorf, 2004.

<sup>75</sup> I. VILLINGER, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 250 e sgg. Lo sguardo retrospettivo a questa produzione schmittiana sicuramente ha stupito molti, sia tra gli estimatori che tra i detrattori, cfr. E. KENNEDY, *Politischer Expressionismus*, p. 234. Cfr. infine L. GAROFALO, *Intrecci schmittiani*, p. 10. Gli unici che hanno dedicato una seria attenzione (anche se sfuggente) a questi scritti sono M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, parte prima, *passim*; e R. MEHRING, *El punto de vista del sentido común: Carl Schmitt y Don Quijote*, in H. C. HAGERDON (ED.), *Don Quijote cosmopolita. Nuevos estudios sobre la recepción internacional de la novela cervantina*, Madrid, Universidad de Castilla la Mancha, 2009, pp. 383-395.

<sup>76</sup> S. BRENNER, 'Das Rheinland aus dem Dornröschenschlaf wecken!', p. 140.



Tra gli articoli scritti per la rivista<sup>77</sup>, certamente quello che colpisce di più è quello dedicato al *Don Chisciotte*<sup>78</sup>; si affaccia in questo scritto la problematizzazione di una necessità, quella di un'idea che trova la sua realizzazione solo mediante proceduralità. Posto che tutte le culture hanno il loro 'archetipo' dell'aristocratico decaduto, il Chisciotte di Cervantes «si collega semplicemente a situazioni efficaci (*sie knüpft vielmehr nur an wirkungsvolle Situationen an*), e poi continua a crescere secondo le proprie leggi (*Gesetzen*)<sup>79</sup>». Chisciotte ha l'indubbio merito di rappresentare un'idealità archetipica che in un certo senso dà linfa a quel pubblico che a sua volta contribuirà ad accrescere e stereotipizzare l'idea che ha di fronte, e questo ovviamente rafforza una certa proceduralità: è uno scambio continuo e prolifico tra idea e pubblico, e l'incontro avviene sul terreno del buon senso (*auf dem Boden des normalen Menschenverstandes*). Il tratto fondamentale rinvenuto da Schmitt è che, per accrescere la durata della convinzione nell'idea che vede Don Chisciotte l'*Urbild* del nobile cavaliere in rovina non servono nessi causali. Non è importante per il pubblico (che, ricordiamolo, continuamente innerva di linfa il significato di cui sopra) sapere che a causa della lettura di libri cavallereschi Don Chisciotte è impazzito, come non è importante stabilire scientificamente, mediante sondaggi, in quanti lettori e fruitori del Chisciotte sia radicata questa convinzione, perché ciò che avviene, nel pubblico, è un annullamento di questo momento deduttivo 'mediato' in favore di un istantaneo ed intuitivo riconoscimento ed incontro dell'idea in questione, chiamato da Schmitt «una determinazione intuitiva dello specifico (*ein intuitives Bestimmen des Spezifischen*)<sup>80</sup>». Questo è possibile, come si accennava, perché il pubblico riconosce automaticamente nel Chisciotte la struttura epistemica alla base della quotidiana proceduralità esperitiva dell'individuo: il senso comune, il quale viene a configurarsi semplicemente come 'l'ossessione per un'idea'<sup>81</sup>. È l'ossessione per un'idea, secondo Schmitt, il movente grazie al quale si può sospendere la necessità di un approccio

<sup>77</sup> Schmitt invia alla rivista cinque brevi 'saggi' tra il 1912 e il 1913: *Der Spiegel*, in *Die Rheinlande* 22/1912, n. 2, pp. 61-62; *Drei Tischgespräche*, in *Die Rheinlande* 22/1912, n. 7, p. 250; *Kritik der Zeit*, in *Die Rheinlande* 22/1912, n. 9, pp. 323-324; *Don Quijote und das Publikum*, in *Die Rheinlande*, 22/1912, n. 10, pp. 348-350; *Die Philosophie und ihre Resultate*, in *Die Rheinlande*, 23/1913, pp. 34-36. Sul primo, un racconto parodistico rivolto a criticare un certo atteggiamento intellettuale totalmente egoriferito (cui accenna lo specchio del titolo) ed estetizzante (prodromo del soggettivismo romantico criticato in *Romanticismo Politico*), si è diffusamente concentrato M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 32-33, e non verrà preso in considerazione, come nemmeno *Drei Tischgespräche*, tre brevi scambi umoristici di battute – con tratti nonsense quasi carrolliani – aventi sempre lo stesso obiettivo.

<sup>78</sup> Sul *Don Chisciotte* la letteratura secondaria è, naturalmente, sterminata; rimandiamo almeno a E. AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Francke Verlag, Tübingen, 2015<sup>11</sup>; trad. it. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino, 1999, vol. II, cap. IV. In sintonia con quello che Schmitt sembra voler significare, segnaliamo a tal proposito due begli articoli di A. BRANDALISE: *Stili e maniere di un'aristocrazia invisibile*, in (ID.) *Oltranzie. Simboli e concetti in letteratura*, Unipress, Padova, 2002, pp. 59-71; e ID., *Corpo e rappresentazione nell'archetipo della corte* (con M. MANCINI), in *Il Centauro. Rivista di Filosofia e teoria politica*, 15/1985, Guida, Napoli, 1985, pp. 71-94.

<sup>79</sup> C. SCHMITT, *Don Quijote und das Publikum*, in *Die Rheinlande*, 22/1912, n. 10, Düsseldorf, pp. 348-350, cit. a p. 348 (la traduzione di questo articolo è interamente nostra).

<sup>80</sup> Ivi, p. 349.

<sup>81</sup> «[...] so ist das Wichtige seine Gleichgültigkeit gegen das, was dem normalen Menschenverstand das Allerunumstößlichste ist, seine Besessenheit von einer Idee, die zu einer unbegreiflichen Nichtachtung handgreiflichster Realitäten führt» (*ibid.*).

eccessivamente razionale (e quindi mediato) alle cose, e che dunque permette all'essere umano di svolgere le sue attività quotidiane, in una sorta di euristica improntata su processi di automazione, procedimenti che permettono il raggiungimento di un equilibrio normativo tra fattualità empirica e mondo spirituale. L'idea agognata e mai raggiunta dal Chisciotte permette a Schmitt di esplicitare ancora una volta l'importanza degli ideali regolativi, che per il futuro giurista prendono forma nelle 'finzioni':

«Ciò che conta per lui non è la comprensione della connessione fattuale delle cose (*in den faktischen Zusammenhang der Dinge*), ma solo il suo nobile obiettivo. In questo modo a volte raggiunge una vera superiorità filosofica nel romanzo, espone un'interessante filosofia del come-se e dichiara che non fa differenza se c'è un Dulcinea oppure no (*setzt eine interessante Philosophie des Als-ob auseinander und erklärt, es sei ganz gleichgültig, ob es eine Dulzinea gebe oder nicht*)<sup>82</sup>».

Nell'Idea che si inverte perché ha a cuore solo e soltanto la sua realizzazione, il pubblico può ignorare deliberatamente la problematica di una possibile ermeneutica del momento attuativo: i fruitori, addirittura, non considereranno più Don Chisciotte come 'un'idea' pure a semplice, ma come 'una persona vera (*wahrer Mensch*)', nonostante egli rimanga sempre 'una costruzione tipica (*Typische Gestalt*)<sup>83</sup>'. La forza del Chisciotte è quindi quella di una potenza istituyente, la quale riesce a superare il vuoto simbolismo tipizzato di una costruzione artificiale che 'scende dall'alto' con intenzioni classificatorie al fine di trovare nel suo assetto strutturale e trascendentale – per non dire fenomenologico (il senso comune punto di partenza per istituire la proceduralità regolativa connaturata al senso comune) – la garanzia per superare il dualismo lacerante tra coscienza e mondo, tra soggetto che necessita di situarsi nella concretezza e soggetto che deve emettere un giudizio su quella sua stessa situazionalità. Nel Chisciotte cade il necessario momento interpretativo: non conta che egli sia stato visto come il giovane che necessita di maledire le istituzioni borghesi al fine di realizzare se stesso come filisteo (Hegel) o come l'uomo alla ricerca di una costante pietra di paragone per una corretta razionalità (de la Motte Fouqué); conta solo che

---

<sup>82</sup> *Ibid.* Come afferma Nicoletti, sotto un altro punto di vista (che ci pare tuttavia un poco parziale, perché incastra il Chisciotte schmittiano solamente nel paradigma della finzione vaihingeriana – ossia mostra solo l'epifenomeno donchisciottesco, rispetto alla complessità dell'analisi che Schmitt cerca di portare innanzi): «Ma proprio l'inconcepibile noncuranza di Don Chisciotte verso la realtà concreta diventa giudizio sull'essenza di questa realtà: la realtà concreta non è che illusione, pazzia, e dunque solo l'illusione e la finzione sono rivelatrici dell'autenticità dell'essere e possono guidare dentro di esso. Don Chisciotte non è colui che scambia le proprie illusioni con la realtà, ma piuttosto è colui che denuncia la realtà come illusoria» (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 32).

<sup>83</sup> C. SCHMITT, *Don Quijote und das Publikum*, p. 349.

«il pubblico ha trovato una volta per tutte la giusta interpretazione. Il pubblico vede giustamente di cosa sta ridendo; l'unica domanda è se sia giusto ridere. In relazione a opere come il romanzo di Cervantes, solo il pubblico [...] può sempre decidere (*entscheiden*) sulla corretta interpretazione<sup>84</sup>».

Don Chisciotte diventa così per Schmitt l'esigente personaggio portatore di una richiesta di ordine che può ammansire la pluralità dei punti di vista senza forzarli, bensì realizzandoli in sé mediante sapiente tessitura. Un ordine da intendersi non come modello o prescrizione, ma come prodursi del reale a partire da un'intuizione comune colta in senso quasi pragmatico. Don Chisciotte e il suo pubblico sono tutt'uno, e l'operazionalità della situazione è l'unica garanzia del suo funzionamento. Così facendo l'unità prodotta è quella di una partecipazione soggettiva ad un momento sensibile apparentemente unitario (o che almeno si esplicita come tale – e a Schmitt tanto basta, verrebbe da dire), ma che in realtà nelle sottotrame rivela una rete sinergica di singolarità coinvolte da una corrispondenza volta all'incastonatura all'interno di un'architettura che si fa percepire nel suo insieme nel gesto di fruizione standardizzata di quanto emerge dall'interpretazione comune e comunitaria di coloro i quali (raccolti collettivamente sotto il nome di *Publikum*) partecipano della manifestazione proposta dallo stesso pro-porsi del personaggio Chisciotte. Una pratica non priva di rischi<sup>85</sup>, perché a questo livello non v'è un comando autoritativo che diriga l'interpretazione, e questo potrebbe riproporre la proliferazione di microgruppi identitari portatori di diversi sensi comuni. Schmitt, tuttavia, non scorge questa problematica, benché faccia un appunto interessante e inquietante al tempo stesso, proprio in chiusura d'opera:

«Don Chisciotte nel romanzo è un uomo assolutamente buono e nobile; il suo comportamento con Dulcinea è di una serietà (*Ernst*) che è struggente, nonostante tutta la ridicolaggine delle situazioni; e non perché si compatisca il povero pazzo, ma perché in esso si riconosce una grandezza umana. Il pubblico non lo sa. Ma l'artista Cervantes non l'ha indicato come elemento di valore (*als wertvoll hervorgehoben*), anche se lo sa, e in questo si deve cercare il grande umorismo dell'opera<sup>86</sup>».

Se il Chisciotte è un esempio 'vivente' di finzione funzionante come catalizzatore di processi interpretativi, in quanto macchina che permette al suo interno di strutturare identità attorno ad un piano di senso mediante la loro stessa destrutturazione in quanto soggetti, sembra suggerire Schmitt, ciò è possibile anche grazie alla 'serietà' con cui è presentato dal suo autore: la serietà, la quale si palesa nel momento della sua rimozione da parte del pubblico – il quale coglie la frattura di Chisciotte

---

<sup>84</sup> *Ibid.* Gli esempi di Hegel e La Motte Fouqué sono schmittiani.

<sup>85</sup> «Non è di certo privo di rischi entrare nei dettagli della rappresentazione (*Vorstellung*) dominante (*herrschende*) di Don Chisciotte tra il pubblico» (*Ibid.*). è interessante come qui la rappresentazione (nel senso di ricomposizione di elementi eterogenei) sia legata al versante epistemico, e non, come sarà poi per la chiesa cattolica, politico – di qui il riutilizzo di un termine importante nella filosofia tedesca ottocentesca come quello di *Vorstellung*.

<sup>86</sup> C. SCHMITT, *Don Quijote und das Publikum*, p. 350.

tra l'affermazione di sé in un orizzonte di senso condiviso e l'abisso nichilistico di una reiterazione del proprio compito quasi sisifea – , paradossalmente può riaffermarsi proprio mediante il riarticolarsi di una tecnica artistica, propria dell'autore Cervantes, che fa leva sul funzionamento che viene a prodursi agendo concretamente sulla stessa rimozione. Detto altrimenti, Cervantes – il *deus ex machina* – sa che la condizione di Chisciotte è dolorosamente umana, e questo è un argomento serissimo, perché la vita è esposta ad un certo (ci si passi il termine, ma crediamo di non fare cosa sgradita a Schmitt sottolineandolo) *eccezionalismo* che la rende aperto al non-senso. Il pubblico accetta di non saperlo. Accetta di non riconoscere la grandiosità della serietà che si oppone al baratro. Su questo scarto, che Schmitt rileva come ironico, sembra stare il gioco semiserio di Cervantes: proporre una costruzione che possa rimettere in gioco l'equilibrio di un sistema di fruizione (Autore-Opera-Pubblico) nel momento in cui questo stesso sistema mostra le sue crepe; la *fictio* come ricomposizione e continua produzione dell'unità. In altre parole, in questo scritto va palesandosi la necessità di una figura – vera o presunta – attorno alla quale costruire un punto di partenza per poter sussumere un ordine concreto su cui possa essere abbandonata la gratuità della dismisura, la quale viene a rilevarsi nell'oscillazione tra pluralismo non organico dei punti di vista e modello assoluto di una normazione non orientata al caso singolo<sup>87</sup>.

In linea con questo punto, per quanto giocato più sulla critica della cultura intesa come 'linguaggio' in senso ampio, è *Die Philosophie und ihre Resultate*<sup>88</sup>: il testo, praticamente ignorato dalla critica, seppur costruito come una breve recensione dell'opera di Fritz Mauthner *Wörterbuch der Philosophie*<sup>89</sup>, è interessante proprio per il piano su cui viene a porsi e gli intrecci concettuali che Schmitt viene a chiamare in causa. Mauthner, amico, tra gli altri, di Lou Salomé, Herman Hesse, Theodor Mommsen e Walter Rathenau, cittadino ebreo boemo, allievo prima di Mach e poi di Avenarius, letto (e criticato) da Wittgenstein, pubblica il suo primo poderoso testo filosofico (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*) tra il 1901 e il 1902. Ivi egli richiama l'intrinseca impossibilità di definire un'ontologia linguistica, in quanto la stessa non può rendere conto della complessa diversità a cui linguaggio è soggetto nel momento in cui si declina non solo nella diversità di lingue, dialetti *etc.*, ma anche per le stesse diversità individuali che il linguaggio porta a livello semantico, semiotico e fonetico che intercorrono tra due parlanti all'interno della presunta medesima struttura linguistica; a questa complessità si aggiunge l'utilizzo della metafora, la quale sembra costantemente

---

<sup>87</sup> Dunque, una lettura che va di molto oltre al semplice rapporto 'ragione/follia', come vorrebbe qualche interprete. Cfr. E. KENNEDY, *Constitutional failure. Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham, 2004, p. 43.

<sup>88</sup> C. SCHMITT, *Die Philosophie und ihre Resultate*, in *Die Rheinlande*, 23/1913, pp. 34-36.

<sup>89</sup> F. MAUTHNER, *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll. G. Müller, München-Leipzig, 1910 sgg; trad. parziale in L. BERTOLINI (ED.), *Fritz Mauthner. La maledizione della parola. Testi di critica del linguaggio*, Aesthetica Preprint, Palermo, 2008, pp. 117-160.

‘rimbalzare’ l’identificazione ultima di un’impalcatura portante e conducente l’affermazione di un punto di partenza da cui poi stabilire un terreno comune di possibilità di reale comunicazione<sup>90</sup>. Riprendendo per certi versi, riadattandola, proprio la metafora eraclitea del fiume in cui non è possibile bagnarsi due volte, Mauthner mostra il costante lavoro del linguaggio su stesso, invocando come unico punto di partenza per un’indagine linguistica esattamente il fluire del linguaggio stesso, l’utilizzo (dal sapore pragmatista) del linguaggio nelle pratiche quotidiane. L’unico modo per avere accesso al linguaggio, dunque non risiede in una cornice teorica che possa dare indicazioni: non esiste possibilità di grammatica, né di filosofia del linguaggio in senso stretto, in quanto il linguaggio è semplicemente il suo uso. Lo *Sprache*, dunque, si riduce ad un complesso di pratiche indirizzate a smussare le frizioni che si configurano tra gli individui in quanto esseri sociali, in un comune intento di mediazione che però sembra non poter essere, in via definitiva, mai raggiunto. Eppure, proprio per questo si necessita di una critica del linguaggio, per Mauthner, proprio per la forma coartiva che prende la sua inevitabilità di necessaria fonte mediativa. L’immagine fluviale, estrapolata da Eraclito, suggerisce, più che un lavoro analitico o storico-genealogico (che infatti subito dopo ricostruirà in maniera personalissima) un approccio ‘mitico-mitologico’, intendendo in questi termini la possibilità di ritrovare, all’interno dell’archetipico fluire dell’acqua, l’immagine di una normatività che non viene da presupposti esterni (ovvero, non serve conoscere l’idrografia o la fisica, o la composizione chimica dell’acqua perché il fiume scorra nel suo greto, il fiume naturalmente procede nel suo fluire), ma esonda direttamente dalla cosa stessa, dai rimbalzi che l’immagine sta producendo nel suo attuarsi linguisticamente:

«Nelle scienze dello spirito tuttavia, specialmente nelle intuizioni del linguaggio umano, questo bisogno di mitologia è ancora fortemente presente. E mi sembra proprio una forma di mitologia quello che pensano del linguaggio non solo i preti e il volgo, quello che i linguisti copiano l’uno dall’altro, cioè che il linguaggio sia uno strumento del nostro pensiero (uno strumento mirabile per giunta). Secondo questa idea, ancor oggi unanimemente condivisa, nel letto del fiume del linguaggio siede una divinità – una figura maschile o femminile – il cosiddetto pensiero, che regna sul linguaggio umano con i suggerimenti di una divinità affine, la logica, e con l’aiuto di una terza divinità, la grammatica. Il

---

<sup>90</sup> «Se distinguo in maniera del tutto netta tra la crescita repentina delle nostre conoscenze della realtà (che sono osservazioni delle cose e sempre precedono il linguaggio, la loro parola) e la crescita organica del linguaggio stesso, cioè quella delle leggi di natura, dei concetti, delle inferenze, in breve del chiacchiericcio umano, allora giungo all’idea che il linguaggio è cresciuto e ancor oggi cresce a partire dalla memoria umana (e la memoria umana è a sua volta solo linguaggio) soltanto mediante la trasposizione (*metafërein*) di una parola definita (*fertig*) su un’impressione indefinita, mediante il confronto dunque, mediante questo atto eterno del *à-peu-près*, mediante questo infinito circoscrivere e parlare figurato, che costituisce la forza artistica e la debolezza logica del linguaggio. I due o cento ‘significati’ di una parola o di un concetto sono altrettante metafore o immagini e, dato che oggi non conosciamo assolutamente il significato originario di nessuna parola, dato che la prima etimologia si colloca infiniti anni addietro rispetto alla nostra conoscenza di questo significato, allora nessuna parola ha mai altro significato che quello metaforico» (ID., *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Voll. 1-3, Cotta, Stuttgart, 1901-1902; trad. parziale in L. BERTOLINI (ED.), *Fritz Mauthner*, pp. 76-116, cit. a p. 105).

risultato della mia ricerca di cui andrei più orgoglioso sarebbe riuscire a convincere gli uomini dell'irrealtà e della pochezza di questa trinità; servire divinità irreali richiede sempre sacrifici, quindi è sempre nocivo. Ritengo che 'il linguaggio', il linguaggio in generale o l'essenza del linguaggio, a una considerazione più attenta, non ne vorrà più sapere della sovranità del pensiero, della logica e della grammatica<sup>91</sup>».

Il linguaggio, visto nella sua potenza metaforica, può quindi rivelarsi nella sua performatività nel momento esatto in cui viene utilizzato<sup>92</sup>. Così Mauthner può evitare di approdare ad una sua analisi partendo da un impianto che ritenga la questione genealogica un affare fondamentale: essendo il linguaggio il suo stesso fluire, egli (in un certo senso andando a rovesciare il rapporto trascendentale tra *Ursprung* ed *Entstehung*<sup>93</sup>), parla di evoluzione della lingua, riconoscendo quindi il recupero delle sue linee di forza all'interno dello spazio in cui la lingua cerca di operare. Così facendo, Mauthner mostra come il linguaggio inseguia, nella dispersività delle varie situazioni esistenziali e culturali attraversate, la rete di connessioni che uniscono i fenomeni linguistici con quelli più prettamente economici, politici, *etc.* In tal senso, potremmo dire, per Mauthner, il linguaggio ha più un valore sintomatico, in quanto la sua natura processuale non è costringibile in un campo specifico, bensì si rivela nella forma complessiva dell'insieme trasformativo che viene ad operare. Così – forzando la tesi humboldtiana secondo la quale ci si deve opporre a qualsiasi dispotismo nel momento in cui si propone una scienza che sia veramente liberale, Mauthner afferma che la lingua è *in toto* creazione individuale, non cerchio concluso in cui egli si muove bensì 'prisma' in cui l'individuo può sperimentare nuove ed infinite conformazioni; non 'opera d'arte' ad uso e fruizione del singolo o, al peggio, al fine di essere contemplato da altri nella sua artificiosità, bensì complesso sistema industriale atto a soddisfare le minime necessità umane<sup>94</sup>. Un altro punto da sottolineare è come

---

<sup>91</sup> Ivi, pp. 84-85. Cfr. S. G. DAPIA, *The Metaphor of Translation: Borges and Mauthner's Critique of Language in Variaciones Borges* 21/2006, n. 21, pp. 23-85.

<sup>92</sup> «'Il linguaggio' si rivelerà in gran parte un vuoto astratto; dove invece noteremo effettive somiglianze tra le singole lingue, che sono anch'esse astrazioni, dove il linguaggio diverrà per noi una designazione per un atto effettivo dell'agire umano, non avremo alcuna necessità di risalire al pensiero, alla logica, alla grammatica quale origine. Piuttosto scopriremo che pensiero, logica e grammatica sono aspetti del linguaggio che in un certo senso si nascondono nel linguaggio e vengono scovati da oziosi fanatici dell'ordine. Così in natura non c'è altro blu di quello dei fenomeni blu. Sarebbe così anche se la lingua non si fosse data la pena di astrarre l'aggettivo blu. Allo stesso modo l'elettricità c'era prima che la si scoprisse, rendeva cioè i suoi effetti percepibili ai nostri sensi. Come ci sono nella natura tutti gli elementi che ancora non conosciamo» (L. BERTOLINI (ED.), *Fritz Mauthner*, p. 85).

<sup>93</sup> L. BERTOLINI (ED.), *Fritz Mauthner, Introduzione*, p. 17.

<sup>94</sup> «Il linguaggio non può essere un'opera d'arte già per il fatto che non è la creazione di un singolo. Come abbiamo già detto, io non posso veramente rappresentarmelo, ma posso pensare a parole che l'umanità abbia vissuto per migliaia di anni senza parole e senza concetti, senza dubbi e senza menzogne come il mondo animale, e poi all'improvviso sia nato un uomo gigantesco, un uomo grande come una catasta tra uomini alti un cubito. E costui sarebbe stato un poeta. Perché il linguaggio non fu mai un'opera d'arte, ma pur sempre il mezzo artistico della poesia. Egli avrebbe, per sé e del tutto da solo, come se avesse voluto scaricare la tensione in un tuono, desiderato con ardore, inventato e completato il linguaggio. Allora sarebbe diventato un'opera d'arte. L'opera di un Uno. Anche un monologo però. Gli uomini alti un cubito non lo avrebbero capito. Il linguaggio nato dal bisogno di scaricare un tuono avrebbe potuto essere un'opera d'arte. Il linguaggio nato da un istinto ordinario della comunicazione è un brutto lavoro di fabbrica, raffazzonato da miliardi di lavoratori a

Mauthner critichi la capacità euristica della parola come concentrato di concettualità, o, come si esprime l'autore, la parola come *Vorstellung*, rappresentazione: intendendo la lingua, come si è visto, come metafora, la singola parola risente di questo effetto trasformativo di costante rimbalzo semantico, e dunque non è più possibile decifrarne l'utilizzo mediante la sovrapposizione uno a uno con il concetto. Volendo ridurre la singola parola ad un unico concetto, sembra dire Mauthner si riduce enormemente il suo carattere polisemico, ambiguamente portatore di quel movimento nel quale l'intero linguaggio si identifica. Concettualizzare mediante *Vorstellung* il linguaggio, dunque, ne esaurisce la capacità performativa; per questo le parole, a loro volta, sono identificabili come costruzioni arbitrarie in cui vengono sedimentate le impressioni sensibili sclerotizzate (in quanto ampiamente parziali rispetto al mondo circostante) del singolo individuo. Ogni parola, dunque, è rappresentazione di qualcos'altro solo se con 'quell'altro' si intende già l'articolazione di pratiche che possono muoversi oltre gli orizzonti intellettuali della rappresentazione stessa<sup>95</sup>. Con il *Wörterbuch der Philosophie*, invece, Mauthner non si prescriveva l'idea di riprodurre il filtro ermeneutico mediante il quale la filosofia andava collocata o ripercorsa, il dizionario inteso come soglia da ripercorrere e oltrepassare al fine di ripensare le vicende della modernità; semplicemente, l'autore intendeva con ciò un breviario dei termini utilizzati dalla filosofia nel corso dei secoli, intendendo la filosofia come una critica linguistica che accerta l'impossibilità, piena di forte scetticismo, di una conoscenza oggettiva sul mondo – in tal senso non negando il momento epistemico, ma potenziandolo mostrando come l'indeterminatezza euristica possa risultare come il

---

giornata. Il linguaggio non può essere un'opera d'arte perché un singolo non può averlo creato, e non è neanche un'opera d'arte perché non è stato creato per un bisogno grande di un uomo grande come una catasta, ma per i piccoli bisogni di tutti. Il linguaggio è cresciuto come una grande città. Camera su camera, finestra su finestra, abitazione su abitazione, casa su casa, strada su strada, quartiere su quartiere, e tutto è inscatolato in qualcos'altro, legato all'altro, spalmato sull'altro, attraverso tubi e fossi, e se gli si pone davanti uno zulu e gli si dice che quella è un'opera d'arte, allora quell'asino ci crede, eppure a casa ha la sua capanna, rotonda e libera» (ivi, p. 92).

<sup>95</sup> Questa posizione non deve stupire, dal momento che Mauthner, nel suo periodo praghese, si era imbattuto nelle ricerche di Mach; per Mach tutti i concetti sono astrazioni compiute dopo aver selezionato delle informazioni con i nostri sensi (per natura parziali); a ciò si aggiunge che di alcuni concetti, quelli che l'autore definisce 'metafisici', abbiamo scordato l'origine, e quindi sembrano avere una valenza superiore e fondativa rispetto agli altri. La scienza, invece, e qui Mach risente di un certo kantismo, deve limitarsi alla descrizione dei fatti basilari dell'esistenza, senza immaginare un mondo al di là di quello che viene prettamente dato nell'esperienza – consapevole, però, che la trasmissibilità stessa della scienza e la sua applicabilità universale è possibile solamente perché comune in tutti gli uomini è una sorta di 'metastruttura' culturale che permette, pur nelle variazioni individuali, la possibilità stessa del linguaggio che interviene nella scienza – andando a demolire quindi la possibilità stessa dell'esistenza attiva di un soggetto sostanzialmente inteso e di un oggetto (Il mondo) che passivamente si farebbe conoscere, in quanto ciò che viene alla luce semplicemente, e da cui è possibile ricavare un fondamento certo, è il rapporto tra questi due elementi che, di fatto, non esistono se non come ipostizzazioni di alcuni momenti del fascio relazionale. (cfr. E. MACH, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Barth, Leipzig, 1909; trad. it. *La storia e la radice del principio di conservazione del lavoro* in ID., *Scienza tra storia e critica*, Polimetrica, Monza, 2005, pp. 48 e sgg.; e ID., *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, Leipzig, 1883 (1912<sup>7</sup>). trad. it. *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1968, pp. 27 e sgg.). Su Mach in generale, si rimanda al bel libro curato da P. GORI (ED.), *Ernst Mach tra scienza e filosofia*, ETS, Pisa, 2018. In merito al rapporto tra Mach e Mauthner, si veda K. ARENS, *Mach und Mauthner: Der Fall eines Paradigmenwechsels*, in E. LEINFELLNER, H. SCHLEICHERT (EDS.), *Fritz Mauthner. Das Werk eines kritischen Denkers*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 1995, pp. 95-109.

miglior strumento di una possibile teoria. Nell'asse memoria-pensiero-linguaggio (che Mauthner ad un certo punto tende acriticamente ad identificare) le parole divengono

«i segni per ricordare o i nomi per le esperienze senza nome, numerose, troppe per essere senza parole e senza nome. Nel corso di una storia priva di leggi e di direzione le parole migrano assieme agli uomini e alle cose che essi portano con sé e con esse migrano anche i concetti astratti. Egli sceglie allora poco più di duecento parole della filosofia, delle quali non ricostruisce l'etimo alla ricerca di un significato originario, ma ne segue le migrazioni (*Wortwanderungen*) attraverso le derivazioni, i prestiti (*Entlehnungen*) e i calchi (*Lehnübersetzungen*). Non quindi un catalogo del mondo, ma un insieme di piccole monografie dei concetti astratti, di concetti morti e di concetti apparenti (*Scheinbegriffe*), ai quali nulla corrisponde nella nostra esperienza<sup>96</sup>».

Lo sradicamento a cui vengono sottoposti i concetti filosofici assume una valenza pragmatica nel momento in cui vengono reinsediati in un non-spazio in cui vengono disposti al fine di costruire e ricostituire una nuova dinamica, risemantizzandole all'interno della radice stessa del movimento linguistico, tra istante fenomenico-enunciativo e momento occultivo-silenziatorio (all'estrema propaggine della mistica): la scelta di porre, quasi infantilmente, i concetti in ordine alfabetico cerca in realtà di ricondurre l'analisi delle forme linguistiche ad analisi trascendentale sulla possibilità stessa di una struttura linguistica che permetta la formulazione di una domanda sul linguaggio – che si dimostra, in definitiva, un'indagine sulla possibilità stessa della nominazione<sup>97</sup>. L'uso linguistico, dunque, permette, mediante associazioni, di rovesciare la componente destinale alla quale le teorie linguistiche e psicologiche sembrano voler assegnare il linguaggio: non più leggi stabili che codificano esternamente la parola secondo rigide leggi di normazione legate alla necessità (*Notwendigkeit*) semantica, ma regolarità (*Gesetzmässigkeit*) che mantengono viva la lingua frapponendosi e trasformandosi nelle diverse sfere associative individuali, condizionate dalla prassi ma esercitanti un effetto direttivo su di essa<sup>98</sup>.

Schmitt riflette molto su questo testo, tanto da cogliere l'occasione per esporre, prima della vera e propria recensione (che a conti fatti una recensione non è, bensì un cantiere in cui si evidenziano

---

<sup>96</sup> L. BERTOLINI (ED.), *Introduzione*, p. 11.

<sup>97</sup> Un *tòpos* diffuso, questo, nel pensiero ebraico di inizio Novecento; si pensi, tra gli altri, a W. BENJAMIN, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, (1916), in *Gesammelte Schriften* vol. II-1, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, pp. 140-157.

<sup>98</sup> Cfr. La voce *Notwendigkeit* nel *Dizionario*: «Necessità: Ho spesso messo in guardia dal confondere i due concetti di necessità e regolarità l'uno con l'altro; la regolarità o la legalità (*Gesetzlichkeit*) è il comodo riconoscimento del fatto che abbiamo trovato leggi qua e là nella realtà, cioè sintesi economiche dell'esperienza (*ökonomische Zusammenfassungen von Erfahrungen*); la credenza nella necessità è una convinzione che guida volentieri l'esperienza, un dogma, che è ammesso derivare dall'esperienza ancora per audace analogia. Cercherò ora di mostrare che la necessità è in definitiva un concetto negativo, proprio come il controconcetto di caso (*Gegenbegriff Zufall*), e che la legalità può essere cercata e trovata solo nel campo della conoscenza positiva (*auf dem Gebiete des positiven Wissens*) (F. MAUTHNER, *Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 2, pp. 435-439, cit. p. 435, trad. nostra).



problematiche e si discute della legittimità della riflessione mauthneriana – allargando le questioni anche a problematiche non direttamente toccate dal filosofo ceco) una sua considerazione personale sullo statuto della filosofia:

«Colui che è preso da quanto è misteriosa la sua esistenza, che si stupisce e si aspetta da essa un risultato che corrisponda al suo stupore secondo il suo contenuto o come una formula artistica (*nach seinem Inhalte oder als kunstvolle Formel*), esige dalla filosofia un'effettività (*Wirkung*) che essa non può avere in mente. Ammirerà, se la sua comprensione arriva a tanto, la grandezza d'animo del filosofo, la sua devastante chiarezza e la sua serietà (*Ernst*), ma il filosofo non ha ancora raccolto tutto questo per rimanere meravigliato (*bestaunt*) e ammirato (*bewundert*). La filosofia non vuole impressionare. Il fatto che io mi meravigli della vita può stimolarmi a filosofare, può mantenere vivo il mio zelo, ma non appena filosofeggio, mi muovo su binari che mi danno una certa direzione, mi sottometto a regole e valutazioni, ma resto sempre costretto a basare la mia ricerca su di esse, anche se è per queste regole e valutazioni. Tutta la scienza torna sempre ai suoi presupposti in 'cerchi sublimi' (*erhabenem Kreisen*)<sup>99</sup>».

È interessante il fatto che qui Schmitt stia denunciando quello che a lui pare un atteggiamento sistematico, da parte della 'filosofia' secondo cui un complesso di dottrine non dovrebbe più svolgere il suo compito legato all'inquadramento categoriale delle questioni serie dell'esistenza, bensì di fornire un sovrappiù interpretativo che non solo non spinge all'agire, bensì blocca il filosofo (o chi si atteggia ad essere filosofo) nell'estasi di una contemplazione che si rivela semplicemente frutto di un malcelato estetismo decadente. Schmitt invece, vuole far risaltare quella che a lui pare un'interna evidenza della missione filosofica: la connessione originaria tra chiarificazione concettuale e possibilità d'azione mediante categorie che, in virtù della loro limpidezza, aprono le strade per un agire che diventa virtuoso mediante il suo richiamarsi al dovere di professione dello studioso. In altri termini, l'appello alla filosofia non deve risultare opaco rispetto al substrato esperienziale che l'ha prodotto, e all'interno del quale è stato chiamato a lavorare. Schmitt continua poco oltre:

«La proposizione di Platone sull'autogaranzia della verità (*Selbstgarantie der Wahrheit*) è plausibile fino alla banalità. Secondo questa proposizione, nessuno può affermare che non c'è verità, perché chi lo fa vuole dire lui stesso qualcosa di vero, se vuole essere preso sul serio. [...] Forse sembra essere un semplice sofisma; forse si avverte con disagio un postulato morale. (*Vielleicht kommt es einem als bloße*

---

<sup>99</sup> C. SCHMITT, *Die Philosophie und ihre Resultate*, p. 34. Qui il termine filosofia sembra non riferirsi a nessuna scuola particolare, tuttavia la chiusa fa pensare ad un riferimento hegeliano Cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin 1820; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano, 2017, § 190, p. 347: «L'animale ha una cerchia (*Kreis*) limitata di mezzi e modi per l'appagamento dei suoi bisogni, i quali sono anch'essi limitati. L'uomo, invece, anche in questa dipendenza, dimostra a un tempo di oltrepassarla, e in tal modo manifesta la propria universalità: ciò avviene, in primo luogo, mediante la moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi, e, in secondo luogo, mediante la scomposizione e differenziazione del bisogno concreto in singole parti e in singoli lati, i quali divengono diversi bisogni particolarizzati e, quindi, più astratti».

*Sophisterei vor; vielleicht wittert man mit Unbehagen ein moralisches Postulat*). Ma nonostante tutto questo, la frase rimane corretta. Qualcuno dimostra che non si può dimostrare nulla; nello stesso momento in cui l'ha dimostrato, ha dimostrato che si può dimostrare qualcosa. Vuole colpire il suo avversario, ma colpisce se stesso con ogni colpo che colpisce correttamente l'avversario. Forse questo gli va bene; forse la fine ideale della lotta nella sua mente è che i due leoni si mangino a vicenda. In verità, però, risulta qualcosa di molto positivo: si può ancora dimostrare qualcosa, ci sono ancora criteri di correttezza, ci sono leggi a cui non sfugge nessuno che voglia pensare. Sono indipendenti da lui come individuo, come da tutti gli individui insieme, e appaiono con la pretesa di una validità sovrasoggettiva e non meramente intersoggettiva; non c'è altro modo di venire a patti con loro che pensarli (*In Wahrheit aber ergibt sich etwas sehr Positives: man kann noch etwas beweisen, es gibt noch Kriterien der Richtigkeit, es gibt Gesetze, denen keiner entgeht, der überhaupt denken will. Sie sind unabhängig von ihm als Einzelnen, wie von allen Einzelnen zusammen, und treten mit dem Anspruch übersubjektiver und zwar nicht bloß intersubjektiver Geltung auf, ihnen ist auf keine andere Weise beizukommen, als daß man sich auf sie besinnt*)<sup>100</sup>».

Il punto qui toccato ci sembra fondamentale. Appellandosi ad una non meglio specificata 'Selbstgarantie der Wahrheit' che Schmitt riconduce a Platone, il futuro giurista sta gettando le basi non solo della successiva critica a Mauthner, ma sta esponendo quelli che *in fieri* saranno i cardini della sua riflessione posteriore. Schmitt denuncia l'incapacità della cultura contemporanea a ordinare e governare il mondo delle forme nel momento in cui propende per una relativizzazione dei punti di vista (ricordiamo che Mauthner fu allievo di Mach, quindi criticare i momenti 'relativisti' dell'approccio mauthneriano significava indirettamente colpire la filosofia machista, e con essa una buona parte delle diramazioni del neopositivismo logico e del cosiddetto 'empiriocriticismo'). Per Schmitt, l'assenza di una formalizzazione veritativa incentiva la propensione delle singole parti del corpo sociale ad allontanarsi nella non comprensione di quella totalità che dovrebbe costituire lo spazio entro il quale essi si muovono. Detto altrimenti, affermare una validità 'sovrasoggettiva' (ossia l'assenza universale di criteri di correttezza) non li salva dall'effetto che prevede la semplice, immediata e piuttosto *naïve* affermazione della loro stessa volontà dentro direttive che in realtà si pongono non come trascendenti la propria stessa volizione (e ciò starebbe a significare il rinvenimento di una struttura comune in cui contenere e fondare lo stesso movimento, la riscoperta di un comune, per così dire), bensì interdipendenti. L'effetto non è esplicitamente dimostrato da Schmitt, ma è rinvenibile nel momento in cui egli parla di un pensatore che 'si colpisce da solo', ossia

---

<sup>100</sup> C. SCHMITT, *Die Philosophie und ihre Resultate*, pp. 34-35, trad. nostra. Non è stato possibile rinvenire direttamente a quale parte del pensiero platonico Schmitt si stia riferendo. Probabilmente, egli allude alla discussione tra Socrate e Teeteto riguardo alla teoria protagorea dell'uomo come misura del mondo (per cui non esisterebbero opinioni vere o false, bensì opinioni utili secondo il contesto con cui di volta in volta la città è costretta a interfacciarsi), la quale conduce i due a scovare la contraddizione all'interno del discorso protagoreo nel momento in cui viene a crearsi un paradosso riguardo al valore di verità insito nelle sue stesse affermazioni (cfr. PLATONE, *Teeteto*, 165c-187b).

afferma l'impossibilità stessa della sua affermazione, cadendo in un paradosso. Tuttavia, *ex negativo* questa prospettiva Schmitt la trova 'positiva', perchè permette di dimostrare oltre ogni ragionevole dubbio che «es gibt noch Kriterien der Richtigkeit, es gibt Gesetze, denen keiner entgeht, der überhaupt denken will». Ciò significa che, pur volendo scendere nella relatività dei punti di vista, nella negazione di una 'concettualità metafisica' (come aveva fatto Macht) in realtà è comunque necessario riconoscere all'attività di pensiero una trama logica universale sottostante che in qualche maniera lo porta ad agire, e questo farebbe in modo di concepire il pensiero dotato di leggi e regolarità che, grazie proprio alla loro universalità extra-individuale permette di cogliere la realtà nel suo accadere. In questo senso l'unico modo per ottenere i criteri di correttezza è 'pensarli': non è una vuota ovvietà, significa che nel momento in cui si stanno attivando le facoltà intellettive si stanno ponendo in essere principi fondamentali attuativi la messa in forma del pensiero stesso, e questo permetterebbe alla filosofia di costituirsi come momento oggettivo di riflessione pragmatica e chiarificatrice. In tal senso, rivolgere la mente a questioni in cui il relativismo e il riduzionismo scientifico la fanno da padrone significa

«[...] usare il pensiero per truffare se stessi oltre il pensiero (*mit Hilfe des Denkens sich über das Denken hinauszuschwindel*). Chi viene con queste pretese ha gioco facile a rimproverare il pensiero, ma non lo aiuta; quello che dice rimane un sospetto, l'espressione di uno stato d'animo, una sfiducia personale. Sappiamo che siamo chiusi nella nostra soggettività (*wir in unserer Subjektivität eingesperrt sind*) e non potremo mai afferrare la 'cosa in sé' (*Ding an sich*), l'essenza del mondo e delle cose, la realtà (in questa terminologia) e qualsiasi altro nome. [...] Posso, tuttavia, criticare ulteriormente cercando i limiti e ponendo la famosa domanda su come sia possibile la conoscenza. Ma allora non mi interessano i presupposti empirici del pensiero come qualsiasi tipo di attività umana, non mi interessa come il singolo essere umano o tutti gli esseri umani insieme siano storicamente arrivati a 'pensare', non mi interessa il contesto fisiologico e psicologico, non mi interessa il fatto che un cretino possa essere aiutato a pensare di nuovo con compresse tiroidee. Si tratta di problemi la cui validità si trova in un'altra sfera (*deren Würdigkeit in einer andern Sphäre liegt*) e la cui risposta non fa nulla per una teoria della conoscenza. La questione di come sia possibile la cognizione non è quindi per noi una questione psicologica, storica o linguistica. Tutti riconoscono la stretta connessione tra il processo empirico del 'pensare' e il cervello umano, ma un esame anatomico del cervello non fornisce una teoria della conoscenza<sup>101</sup>».

Si tratta, quindi, per Schmitt, dell'acquisizione di un movimento di spirito, per lo studioso che cerca di utilizzare la filosofia, che lo porti a prestarsi non tanto alla richiesta di un'ulteriore specializzazione epistemologica (come quella, abbiamo visto, che intercorreva nella *Deutsche*

---

<sup>101</sup> C. SCHMITT, *Die Philosophie und ihre Resultate*, p. 35.

*Wissenschaft*), bensì è necessario riconoscere il reticolo 'ideale' condiviso, l'altra 'sfera', che struttura l'identità delle singole immagini del mondo. Si tratta di forzare la filosofia a pensare non tanto le proprie condizioni di pensabilità (siano esse psicologiche, biochimiche, fisiologiche, etc.), bensì a riconoscere che la possibilità comune di pensare è già essa stessa la struttura universale, dotata di regole e leggi, che permette una concreta azione del pensiero nella prassi – altrimenti le concrete innovazioni teoriche che la scienza (e la fisica, in particolare) stava portando innanzi in quel preciso momento storico non avrebbero portato ad un chiarimento concettuale, alla definizione di nuove categorie utili per 'svolgere il proprio dovere', bensì avrebbero ancor di più frammentato le singole coscienze in un sordo solipsismo. In tal senso, certamente l'opera di Mauthner può vantare un suo pregio, perché cerca di dare una ricostruzione genealogica dei concetti filosofici, dando dimostrazione di un 'tratto di storia culturale', per quanto così facendo (Schmitt lo nota benissimo) tende a banalizzare gli stessi mettendoli sullo stesso piano delle altre singole parole – annullando, dunque, la distanza tra *Wort* e *Begriff*<sup>102</sup>. Tuttavia, ciò che Schmitt critica di questa operazione sono esattamente gli esiti, non tanto il procedimento mauthneriano:

«Il risultato: ecco a cosa si riduce la filosofia – questa grande accozzaglia di parole che è il dizionario della filosofia, non è comprovato, bensì è una questione di umore personale, è forse un'esperienza morale, e Mauthner, come ogni vero scrittore, è una forza di maggiore immediatezza (*eine Kraft von größerer Unmittelbarkeit*) di quanto possa essere un teorico della conoscenza. Per Mauthner il risultato è stato: Pensare è parlare (*Denken ist Sprechen*). Il linguaggio, la memoria dell'umanità, si è sviluppato storicamente in questo e quel modo, arbitrariamente, come mezzo di comunicazione orientato agli scopi pratici più bassi; dopo una tale stirpe, è ridicolo supporre che possa darci qualche informazione affidabile sulla realtà. Esclude anche ogni comunicazione esatta, poiché nessun uomo immagina la stessa cosa di un altro quando sente la stessa parola. Poiché il pensiero è un discorso senza suono, il suo giudizio è parlato (*Weil das Denken lautloses Sprechen ist, ist damit sein Urteil gesprochen*). – Per Mauthner, quindi, la critica del linguaggio equivale alla critica della conoscenza (*Erkenntnis*). Non vuole dimostrare che il linguaggio è un cattivo e ponderoso servitore del pensiero; non per questo è d'accordo con le lamentele sulle parole pesanti e immobili che possono esprimere tutti i pensieri e i sentimenti così

---

<sup>102</sup> «Fritz Mauthner ha mostrato nel suo *Wörterbuch der Philosophie* con numerosi esempi come le parole con cui i filosofi lavorano o in cui esprimono i loro risultati finali e più alti non sono diverse da altre parole quotidiane, paurose, banali. Sono altrettanto incomprese, hanno una storia altrettanto buona, sono cambiate e hanno subito comiche metamorfosi, ed è, così considerato, accidentale e ridicolo che parole come Dio, anima, scopo, sembrino a qualcuno più importanti e impressionanti che, diciamo, le parole pianoforte, o Anton, o cammello. Inoltre, ogni parola ha la sua convenzione e la sua congiuntura (*seine Konvention und seine Konjunktur*), portata forse da uomini onesti e grandi, per poi essere fruttificata da ciarlatani grattugiati e astuti mistici. Un dizionario che intraprende una cosa del genere con mezzi così capaci come quelli di cui dispone Mauthner è in ogni caso qualcosa di insolito; ha qualcosa della stupefacente autoevidenza di ogni fenomeno significativo, anche a prescindere da ciò che ne ha fatto il sorprendente scrittore Mauthner, anche a prescindere dall'uso estremamente originale che, per esempio, la sua distinzione tra il mondo sostanziale e quello aggettivale ha trovato per le norme di stile linguistico. È possibile, tuttavia, tracciare lo sviluppo linguistico-storico della singola parola – che significa sempre un tratto di storia culturale – per mezzo di questo dizionario, e concordare con la sua presentazione in tutto senza riconoscere ora anche i suoi presupposti e risultati epistemologici» (*Ibid.*).

poco come il ragazzo poteva scovare il mare con la sua conchiglia. Non dice, come Bergson, che la parola è brutale, troppo definita, troppo poco individuale per seguire tutte le sottigliezze del pensiero, ma che ‘pensare è parlare’ e quindi non va bene<sup>103</sup>».

Così Schmitt pone alcune obiezioni a Mauthner: innanzitutto, è necessario opporsi a questo metodo, perché esso non decide nulla riguardo alla conoscenza, intendibile magari come un’attività che si muove in determinate forme, bensì cerca di spostarsi sulla definizione di un pensiero come processo empirico la cui spiegazione causale procede essa stessa in quelle forme. Insomma, Mauthner non riesce a considerare le forme e le possibilità del conoscere, concentrandosi invece solo sul processo mentale come ci si potrebbe interessare a qualsiasi altra attività umana. Certamente il linguaggio è ‘balbettante e impotente’ rispetto alla complessità del reale, ma questo non dovrebbe influire sul teorico della conoscenza, perché altrimenti nessuna attività umana potrebbe essere intrapresa, se si rimanesse incastrati all’interno della scioccante considerazione della propria finitezza. Continua Schmitt:

«L’uomo trova la sua strada nella vita pratica con l’aiuto del suo pensare o parlare. Perché dunque l’intelletto dovrebbe essere per l’uomo ciò che gli occhi acuti sono per il falco? Tutti gli uomini si frainendono, il linguaggio è impreciso e inaffidabile; ma la scoperta che non esiste un solo tono puro e che la nostra distinzione tra toni interi e mezzi toni è del tutto arbitraria, ha messo fine alla musica o ha fornito un criterio per il suo giudizio? Nessuno può sapere cosa una persona individuale ‘pensa’ o si rappresenta (*vorgestellt*) realmente, ma la correttezza di un’intuizione è indipendente dal suo essere riconosciuta nei fatti. La terra sarebbe una sfera anche se nessuno lo sapesse. Ciò che è vero non è ciò che tutte le persone vedono allo stesso modo o ciò che può essere reso comprensibile a tutti. Il problema della verità e il problema dell’oggettività non sono identici a quella dell’intersoggettività (*Das Problem der Wahrheit und das der Objektivität ist nicht identisch mit dem der Intersubjektivität*)<sup>104</sup>».

Il senso del passaggio è abbastanza chiaro: la conclusione sull’inaffidabilità rappresentativa del linguaggio cui Mauthner giunge non è una conquista della teoria o della critica. Che il linguaggio sia inaffidabile perché intrinsecamente plurale e soggetto alla disanima e all’interpretazione dei punti di vista è esattamente il punto invece da cui si deve partire per costruire una struttura conoscitiva (qui Schmitt sembra identificare quanto prima chiamava *Philosophie* con una *Erkenntnistheorie*) che possa far superare quell’impasse. La critica di Mauthner quindi si rivolgerebbe solamente al fatto che le forme linguistiche plasmano il nostro discorso, e questo rende la comunicazione e la trasmissibilità della scienza impossibile. ‘Pensare è parlare’ è il grande problema di Mauthner – che, si ricorderà, giunge ad esiti scettici riguardo alla stessa possibilità di una conoscenza definita e definitiva (per non

---

<sup>103</sup> Ivi, p. 36.

<sup>104</sup> *Ibid.*

parlare, come era stato per Mach, della stessa possibilità di una metafisica, probabilità che viene nettamente messa al bando da entrambi gli autori in quanto inutile ‘raddoppiamento’ della già scarsa capacità rappresentativa dei concetti). La debolezza della conoscenza, la sua incapacità di mettere un punto fermo risolutivo tra le varie opinioni e teorie non è un intralcio alla possibilità della conoscenza stessa, anzi, accade esattamente il contrario. Tradurre il contenuto delle rappresentazioni concettuali (le *Vorstellungen*) in una forma che possa essere omnicomprensiva non è la stessa cosa di formularne un contenuto ritenuto oggettivamente valido per le parti interessate. Schmitt, dunque, sembra non dare peso al possibile contenuto veritativo del pensiero per focalizzarsi invece su quello attuativo, su ciò che permette di muovere verso una pragmatica della conoscenza la quale si riveli soprattutto reale efficacia all’interno di uno spazio comune. È quindi necessario che coloro che ne hanno facoltà riescano ad adeguarsi alla necessità di una forma complessiva della conoscenza che abbia come punto fermo il valore unitario dell’esperienza spirituale in cui sono portati a vivere. L’efficacia della forma linguistica poggia sull’incertezza della sua origine<sup>105</sup>.

Una critica feroce dello stesso stampo, sprovvista, peraltro, di una seppur tenue *pars construens*, la merita anche il testo di Walter Rathenau, *Kritik der Zeit*, che Schmitt recensisce sempre nel 1912<sup>106</sup>. Rathenau anticipava nel suo scritto quanto avrebbe poi ripetuto l’anno successivo, *coeteris paribus*, in forma più approfondita in *Zur Mechanik des Geistes*<sup>107</sup>, ossia l’intenzione di superare la *Planung* che sembrava dominare il mondo economico e l’organizzazione industriale nelle sue costanti

---

<sup>105</sup> Schmitt conclude così il suo saggio-recensione: «Ma si suppone che il linguaggio sia in grado di “avvicinarsi solo a tentoni” a questa passività; è un linguaggio che “rimane sempre indietro rispetto alla conoscenza delle menti migliori di decenni, in alcune cose di secoli”. Da dove viene questa giustapposizione di correttezza scientifica e linguistica? Se il linguaggio può essere superato dallo sviluppo scientifico, allora la scienza è un’ autorità che rimane giusta nei confronti del linguaggio. Quindi, o c’è un’altra correttezza oltre a quella linguistica, o questa correttezza scientifica è solo una specie di correttezza linguistica. Si suppone che il linguaggio conduca se stesso *ad absurdum*, senza che ci sia un criterio di correttezza. (Mauthner chiama anche una volta ‘l’immaginazione del popolo’ la convinzione scientifica dell’epoca). Così anche qui avremmo una disputa sulle parole, solo che questa volta l’affermazione è diretta contro Mauthner. Cosa sta cercando di insegnarci? Con cosa ci sta attaccando? A cosa serve il miglior binocolo quando è buio pesto? Ecco a cosa si arriva con tutti gli scettici che non sono scettici per pigrizia o per stupidità. Dicono che siamo nati ciechi e non possiamo vedere nulla, perché i nostri occhi non contano molto. Ma qualsiasi uomo nato cieco che dice questo o ha avuto a che fare con persone vedenti, o non gli sarebbe mai venuto in mente di parlare di vedere. Se invece una persona con occhi buoni sostiene che “in verità” siamo ciechi, non c’è nulla di male, purché ci insegni a vedere cose nuove» (*Ibid.*). Per questo motivo Schmitt definirà, nei suoi profili satirici editi nello stesso anno, lo scritto di Mauthner – con un acuto gioco di parole rispetto alla critica della conoscenza (*Erkenntnis*) che egli sperava di offrire – ‘di carattere confessionale’ (*Bekennnischarakter*), nel senso che la ricerca mauthneriana delle caratteristiche portanti del linguaggio si traduce in un lungo soliloquio dell’io con se stesso. *cfr.* C. SCHMITT, F. EISLER, *Schattenrisse*, Berlin, Skiamacheten Verlag, 1913; ora in I. VILLINGER, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 11-67; F. Mauthner è l’oggetto della satira alle pp. 52-54.

<sup>106</sup> C. SCHMITT, *Kritik der Zeit*, in *Die Rheinlande* 22/1912, n. 9, Düsseldorf, pp. 323-324. Su Rathenau, si veda l’importante M. CACCIARI, *W. Rathenau e il suo ambiente*, De Donato, Bari, 1979, soprattutto pp. 58 e sgg. Per un inquadramento storico-biografico della figura di Rathenau, rimandiamo invece a S. VOLKOV, *Walther Rathenau. Weimar’s Fallen Statesman*, Yale University Press, London, 2012.

<sup>107</sup> W. RATHENAU, *Zur Kritik der Zeit*, Fischer Verlag, Berlin, 1912; ID., *Zur Mechanik des Geistes*, Fischer Verlag, Berlin, 1913.

interrelazioni parossistiche con l'organigramma 'anarchico' dei rapporti sociali<sup>108</sup> - un vecchio dibattito che trovava le sue fondamenta nell'ambito del *Verein für Sozialpolitik*, e che aveva al centro della sua riflessione l'interfacciarsi della forma Stato con l'apertura in senso oligopolitistico del mercato. Era in gioco la complessità della *Verfassung* e i suoi rapporti tra ambito politico ed economico, in quanto i due poli del dibattito oscillavano tra la configurazione verso una formalizzazione accentrativa che cercava di ridurre le influenze esterne delle varie aree del mercato (comparando lo Stato ad una forma di monopolio politico-economico che si interfacciava come funzione autonoma con le altre sfere) e il riconoscimento di una sua legittimazione su base etica della compagine costituzionale (quindi intendendo, in senso lato, lo Stato come istituzione liberale portatore delle istanze di difformità delle sue sfere, necessitato ad intervenire mediante riforme sociali). Rathenau ne deriva che la trasformazione del mercato stia sostanzialmente cambiando alle fondamenta l'assetto della forma Stato, e quindi lo stesso non sia più in grado di resistere a questi travolgimenti - di qui l'idea di ripensare strettamente i rapporti tra ambito economico e politico. Riprendendo tematiche affini al dibattito sul *Bürgertum* (declinate secondo una variante elitista non troppo difforme dal sentire dell'epoca<sup>109</sup>), l'effettiva funzionalità dello Stato (che si traduce in operatività rapida della forza politica rispetto alle esigenze di mercato) può essere riportata *in auge* solamente all'interno di un'espressione politico-culturale complessa la cui punta di diamante sarebbero proprio una classe politica *gebildete*, istruita e preparata, capace di camaleontico adattamento agli slittamenti e alle sfide che il mercato poneva in essere per la stabilità dello Stato - una riserva intellettuale formatasi in nelle sfide del parlamentarismo<sup>110</sup>. Tuttavia, la novità che Rathenau auspicava era che la scossa scatenante quella sorta di 'selezione' dei migliori venisse data proprio dall'intervento dei modi capitalistici di produzione:

«Questo 'dialettico riconoscersi' di grande capitale e movimento operaio fonda, in Rathenau come in tutto il liberalismo post-bismarckiano tedesco, la possibilità della nuova *Verfassung*. Lo Stato, autonomo dagli 'immediati' interessi che si sprigionano dal 'civile', compie questo 'riconoscimento': fa intendere come l'attuale sviluppo economico-produttivo non sia possibile senza *responsabilizzazione* del movimento operaio (in quanto tipico monopolio di questa fase dello sviluppo), e come l'interesse del movimento coincida, d'altra parte, con le prospettive strategiche sovra-nazionali del capitalismo tedesco. Da ciò non derivano soltanto una certa concezione del *Sozialismus*, una determinata strategia di trasformazione del liberalismo - ma anche, più complessivamente, una teoria dello Stato non riducibile né a riflesso [...], né a istituto di mediazione o di compromesso. Lo

---

<sup>108</sup> Un momento altamente retorico, come ricorda Cacciari, che sembra però spegnersi nelle opere successive alla guerra. Cfr. M. CACCIARI, *W. Rathenau e il suo ambiente*, pp. 8-9.

<sup>109</sup> Si pensi a Michels, Pareto, Mosca ma, in un certo senso, alle tematiche avanguardiste di Lenin e del sindacalismo rivoluzionario à la Sorel.

<sup>110</sup> Un altro tema comune a diversi intellettuali dell'epoca. Si pensi a Troeltsch e Weber, giusto per nominare i più famosi.

Stato in grado di compiere quel ‘riconoscimento’ si esprime, *insieme*, come intervento politico-strategico nell’economico, e come sintesi culturale; la sua *élite* dirigente è tecnico-burocratica e *leitender Geist*, guida spirituale, in uno. Da qui le ragioni strutturali della ‘ideologia’ in Rathenau e nel suo ambiente. Il problema dello Stato si dilata così a quello della possibilità di una *Kultur* capitalistica<sup>111</sup>».

La *Kultur* capitalistica può prendere piede perché necessita di rimpiazzare l’assenza di anima (*Seelenlosigkeit*) che ha ormai pervaso la classe borghese, una *Seele* che va intesa come linguaggio esplicito del *Geist* tedesco, espressione della specificità del momento storico; spingendo teleologicamente lo spirito verso il suo futuro inveramento, lo svuotamento di senso della *Seele* con annessa affermazione del capitalismo dimostra come questo sia da intendersi come nuovo contenuto riempitivo la disincantata e vuota lingua espressione ormai di una superata *Kultur*. Questo perché ormai una nuova cultura sta già inconsciamente operante, in quanto il moderno processo di *mechanisierung* ha portato la vita a dismettere il suo originario propagarsi illimitato in ogni direzione e sotto ogni forma per istituire invece una sorta di uniformità interpretabile come ‘pensiero rivolto allo scopo’<sup>112</sup>; l’avvento delle scoperte tecnologiche porta non solo a una complessiva omogeneizzazione dei costumi sotto l’egida della *reductio ad unum* dei bisogni sociali, ma anche risolto la problematica sotto la quale intendere la complessità della forma-Stato, giacché essa può andare a definirsi come *Bewegung* dell’economia tecnicizzata, accentuando così la dimensione meccanica del funzionalismo burocratico e la sua traslazione sotto l’egida autoritativa di un comando letto totalmente in termini funzionali (e dunque inglobando totalmente il livello della *Planung* economica):

«Se questo stato finale è designato dal concetto complesso che abbiamo chiamato meccanizzazione, allora il percorso dello spirito (*Weg des Geistes*) porterà dall’osservazione della natura al calcolo della natura, il percorso dell’economia dall’impresa individuale all’organizzazione (*vom Einzelbetrieb zur Organisation*), il percorso del lavoro dall’artigianato alla tecnologia, il percorso della politica dal possesso territoriale allo Stato nazionale; e l’osservazione storica registrerà con stupore come ad ogni

---

<sup>111</sup> M. CACCIARI, *W. Rathenau e il suo ambiente*, p. 15.

<sup>112</sup> La meccanizzazione ricopre ogni aspetto del rapporto vita-forme (e su questo l’indice dell’opera di Rathenau è assai esaustiva, p. 9), motivo per cui il movimento tecnico viene analizzato nel dispiegarsi di tutte le categorie dello spirito. Cfr. anche p. 105: «La somma delle due principali forze motrici [*Seele e Mechanisierung*, *nds.*], tuttavia, si eleva a una volontà totale che segna l’anima della nostra epoca più decisamente di qualsiasi altro fenomeno, imprimendole l’impronta dell’impegno verso l’esterno. Questa supremazia della volontà sostanziale sulle forze dell’anima, questa finalità (*Zweckmenschentum*), che scaturisce dalla natura delle tribù paurose, mette il cambiamento razziale occidentale nella luce più brillante dell’osservazione psicologica» (trad. nostra). Cfr. anche sul punto R. RACINARO, *La sintesi e le forme. Saggio su Walther Rathenau*, in W. RATHENAU, *Lo Stato nuovo e altri saggi*, Liguori, Napoli, 1980, pp. IX-LXXXIX.



incrocio, inviato dalle potenze più profonde, uno spirito geniale si erge per indicare alla folla la direzione della sua volontà inconscia, che deve seguire con rabbia<sup>113</sup>».

Schmitt, come aveva fatto con Mauthner, parte da una sua esplicitazione della nozione di ‘Critica’ (*Kritik*):

«Il tipo che oggi determina abbastanza generalmente l’idea del critico dei tempi riceve il suo carattere specifico dal modo in cui si presenta, non dal contenuto della sua critica. [...] Se il termine ‘critica del tempo’ ha così acquisito, da un lato, una strana ristrettezza e, dall’altro, un’incolore che si scioglie nella generalità, ha tuttavia conservato un significato speciale attraverso il riferimento a qualcosa di storico e sociologico contenuto nel ‘tempo’, qualcosa che riguarda l’uomo come essere politico (*den Menschen als politisches Wesen*). Così si può parlare del “ridicolo dei tempi e del loro disprezzo, dell’arroganza dell’ufficio e del disonore che l’indegnità porta al servizio silenzioso”. E questa cosa storica ed effimera deve essere criticata dal punto di vista dei valori imperituri (*unvergänglicher Werte*). L’esempio più sublime di tale critica del tempo è il *Tao-te-Qing* di Lao-tsze, il libro dell’essere supremo e del bene supremo. Pone il tono sul secondo, sul riferimento all’assoluto etico; parte solo dal tempo senza approfondirlo; si precipita rapidamente verso l’Eterno per valutare il tempo con uno sguardo sotto il suo aspetto. Al contrario, una critica del tempo può essere più interessata alle relatività del tempo, può spiegarla e, soprattutto, vuole essere “scientifica (*wissenschaftlich*)”; può orgogliosamente rifiutare qualsiasi valutazione senza essere consapevole della contraddizione interna che così commette. L’archetipo di questo tipo di critica è *Il Capitale* di Marx. Il punto è che la rappresentazione del tempo da criticare, nel suo tentativo di cogliere l’essenza del tempo, dipende dalla critica. La critica determina cosa sia l’essenza, la caratteristica del tempo. La rappresentazione (*Darstellung*) risulta sempre dalla critica, l’uniformità ne deriva, se altrimenti rappresentazione e critica non dovrebbero fluttuare fianco a fianco. Lo dimostra già la semplice considerazione: una trattazione delle relatività non può elevarsi da sé al di sopra delle relatività, come è necessario per una critica. Deve portare con sé le sue dimensioni»<sup>114</sup>.

Schmitt legge Rathenau non tanto dal punto di vista delle argomentazioni economiche, quanto sotto quelle dell’affermazione culturale. L’autore ebreo sta ponendo in essere, nella lettura schmittiana, un tentativo di critica diverso da quelli operanti nel passato, i quali a suo parere si possono dividere, riguardo la loro effettività e adeguatezza concettuale (nel senso che rispondono *in toto* a quanto può essere denominato *Kritik*, ossia un’azione intellettuale che riguarda l’agire dell’uomo rispetto alla sua politicità nella dimensione temporale): in tal senso, da un lato si ha una sorta di critica ‘moralessante’ e superficiale (simboleggiato da Lao Tze), che ha di mira senza

---

<sup>113</sup> W. RATHENAU, *Zur Kritik der Zeit*, p. 42, trad. nostra. In merito ricordiamo anche le posizioni di C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 186-188.

<sup>114</sup> C. SCHMITT, *Kritik der Zeit*, pp. 323-324.

mediazione riflessiva il *terminus ad quem* di tutto il processo analitico, ossia lo *Zeit* nel suo essere orizzonte ultimativo dell'esperienza, idea-guida e punto focale su cui lo sguardo del critico deve soffermarsi per poter poi cercare di scardinare, a posteriori, il processo epistemico che ha attraversato senza toccare – e così facendo si andrebbe a scardinare dall'azione politica esattamente il rigorismo etico, il postulato del dovere che in qualche maniera attrae verso di sé l'azione politica<sup>115</sup>; d'altra parte, il secondo tipo di critica (di cui il massimo esempio è quella 'marxiana', secondo Schmitt) si concentra sulla processualità tramite cui l'uomo acquisisce la sua politicità, quindi rifiutando di concentrarsi sulle astrazioni normative, bensì concentrando il suo sguardo sulla prassi e sulla sua intrinseca contraddizione, sul fatto che la stessa potrebbe generare principi non uniformi – ma, proprio per questo motivo, andrebbe a legittimarsi come critica, perché si insinuerebbe nelle difformità teoretico-speculative e ne mostrerebbe le dissonanze nei confronti dell'azione. Così facendo la vera critica ha a che fare con le *Darstellungen*, quelle rappresentazioni immaginifiche che permettono al piano teoretico di percorrere parallelamente il compimento dello sguardo teoretico del soggetto. È un procedimento quasi dialettico: la critica permette di poter cogliere determinate immagini della temporalità (in cui la critica si muove) ma solo perché quelle stesse immagini si pongono come direzionanti l'azione della critica medesima. Questo conferisce alla vera azione critica 'uniformità'; in altre parole, garantisce che la critica, muovendosi nel tempo, possa cogliere e selezionare quegli elementi cronotopici che la rinfocolano, ma così facendo coglie esattamente i punti di svolta di ogni accadere storico, i principi portanti e fondamentali, siano essi 'assoluti' o 'relativi'<sup>116</sup>. Invece

«Per Walther Rathenau, che nella sua “Critica del tempo” vuole escludere qualsiasi misura di valore dalla rappresentazione del tempo (*aus der Darstellung der Zeit jede Wertmessung ausscheiden will*), ne consegue che la nostra età è quella meccanicistica. Il tempo meccanicistico: età, da calcolare dalla metà del secolo scorso e attraverso si inaugura i popoli germanici dell'Europa centrale, significa l'età della macchina, la divisione e l'accumulazione del lavoro, lo sviluppo del traffico, dell'organizzazione, del capitalismo. Ma tutte queste ambiguità possono essere solo sintomi di un nucleo essenziale, apparenze di un'idea (*Erscheinungen einer Idee*). Come trovarla? Rathenau intraprende una spiegazione genetica dell'età non meccanicistica e ottiene come causa l'aumento della popolazione, che poi è in maggiore connessione con le caratteristiche razziali dei popoli che hanno creato il meccanismo e la loro struttura sociologica: sono popoli stratificati; si può ancora riconoscere la differenza tra una classe superiore dominante e una classe inferiore servente, la cui controparte può essere disegnata sull'antitesi

---

<sup>115</sup> È da notare che qui Schmitt, avendo in mente la filosofia orientale in generale e il *Dao de Jiing* in particolare, sta sovrapponendo (forse più o meno consciamente) diversi piani nella sua discussione: l'attività dell'uomo politico qui descritta nella sua generalità sembra rispecchiare sempre la figura del funzionario weberiano, ligio al dovere e all'etica della professione – lontano però da quella che sarà la formulazione energetico-intensiva del 'politico' nello Schmitt della maturità.

<sup>116</sup> Si vedano a tal proposito anche le riflessioni di M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 33-34 e di E. KENNEDY, *Constitutional Failure*, pp. 43 e sgg.

caratterologica di coraggio e paura. La mutua penetrazione dei due strati con i loro reciproci vantaggi si tradusse naturalmente in un avanzamento dello strato inferiore, il cui tipo conferisce il suo carattere di nano del tempo. Una felice disposizione intellettuale delle persone coinvolte, la miscela di idealità, ricerca scientifica speciale e abilità manuali pratiche hanno permesso lo sviluppo inaspettato della tecnologia moderna, al servizio della persona funzionale e della sua utilità. L'età meccanicistica è l'età del risveglio; il concetto di meccanicistico è costituito da questo rapporto con il fine. Il nostro tempo ha solo scopi, nessuna anima, solo coscienza, nessuna produttività etica. È, per citare un poeta, "così sbagliato che deve conoscere se stesso". Resta da vedere come l'essenza dell'era meccanicistica sia senz'anima. La critica di Rathenau spiega che ci mancano le anime. Con ciò, tuttavia, si dimostra la dipendenza della sua rappresentazione del tempo dalla critica, che Rathenau ha espressamente negato, poiché la definizione di 'senz'anima' è negativa, e deriva il suo contenuto solo dalla concezione fondamentale della critica: l'anima (*Damit ist jedoch die von Rathenau ausdrücklich verleugnete Abhängigkeit seiner Darstellung der Zeit von ihrer Kritik erwiesen, denn die Bestimmung als seelenlos ist negativ und bekommt ihren Inhalt «erst durch die Fundamentalvorstellung der Kritik: die Seele*). La conseguenza di questa contraddizione è che la rappresentazione del tempo, che è di grande eleganza e stupefacente apertura dell'orizzonte, ha tuttavia il suo peso fuori di sé e perde la pienezza di impressione di una descrizione tacita. E gran parte del movimento che è stato detto sull'assenza di anima e sul desiderio del nostro tempo non appare come una critica ma come una lamentela<sup>117</sup>»

Rathenau cercherebbe i fondamenti dell'attività critica negando i suoi stessi presupposti, cioè quelli di calare l'attività critica all'interno del fattore tempo. Parlare di meccanicizzazione, traffico, persino di capitalismo, ponendoli come momenti generatori un determinato assetto di una nuova *Kultur*, non è possibile, in quanto questi stessi momenti sono solo epifenomeni di una struttura più complessa. Cercare di fare una 'sociologia' come fa Rathenau, al fine di impostare su di essa l'afflato critico, non permette all'occhio del critico di elevarsi sull' 'ideale' di tempo che si dovrebbe considerare, ossia non si hanno chiari gli assetti fondamentali che dovrebbero fare da guida all'interno di una cornice concettuale: così il tempo 'presente' viene semplicemente definito in rapporto al tempo 'passato', senza ulteriori spiegazioni. Non basta risalire all'aspetto 'denotativo' di una situazione temporale: non basta descrivere la società moderna come 'mancante di anima', 'meccanizzata', 'capitalistica' perché in questo senso non si sta facendo critica, in quanto non si stanno definendo i modelli tramite i quali la criticizzazione viene portata in atto. Quella di Rathenau, dunque, è solo la lamentela di un moralista, dai riverberi decadenti ed estetizzanti – un'altra declinazione di quella cultura liberale romantica che avrebbe criticato in *Romanticismo Politico*<sup>118</sup>. Il dualismo tra

---

<sup>117</sup> C. SCHMITT, *Kritik der Zeit*, p. 325.

<sup>118</sup> Non per nulla nelle *Schattenrisse* Rathenau, insieme a Thomas Mann, viene dipinto come il prototipo dell'esteta votato solamente a circondarsi di vuoti ornamenti, capace solo di rifugiarsi nella distanza lamentosa della *Klage*: «Walther, che

meccanizzazione e anima non è sufficiente a ricostruire i poli di un discorso che vuole farsi analitico, giacché da un lato ‘meccanizzazione’ è solamente un aspetto transitorio di una determinata epoca storica, mentre l’Anima viene solo definita in contrasto alla meccanizzazione, non dandole quindi pregnanza di senso e mancando, dunque, di qualsiasi utilità concettuale<sup>119</sup>.

L’intento satirico di Schmitt tocca il suo apice con la raccolta *Schattenrisse*, scritta assieme all’amico ebreo Fritz Eisler<sup>120</sup>, un *ensemble* di figure il cui scopo è

---

in quel giorno, oltre ai suoi successi imprenditoriali, letterari e culturali, aveva anche raggiunto i quarant’anni, posò la penna d’oro con la quale aveva appena terminato elegantemente un capitolo sulla gomma e la trascendenza. Il saggio era destinato a una rivista mondiale molto letta e quindi a diventare proprietà comune di tutte le persone istruite. Poi allungò la mano nel cassetto inferiore del masso e, poco dopo, in beato relax, prese due boccate da un Upmann disegnato da Peter Behrens, che poi schiacciò con noncuranza in una ciotola di onice. Allora l’occhio del direttore della banca cercò i fili che correvano insieme nella sua stanza. Li prese, e così ora sedeva di nuovo davanti al suo masso, i fili in mano sobri, sfacciati, concilianti» (C. SCHMITT, F. EISLER, *Schattenrisse*, pp. cit. a p. 20). Un aneddoto gustoso, non confermato, tuttavia, riporta che Thomas Mann potrebbe essersi ispirato a Carl Schmitt per definire la figura di Leo Naphta, il cinico ebreo (!) poi divenuto gesuita antagonista di Settembrini ne *La Montagna magica* (D. CANTIMORI, *Tre saggi su Jünger, Moeller van den Bruck, Schmitt*, Settimo Sigillo, Roma, 1975, p. 74).

<sup>119</sup> Schmitt aveva letto anche e soprattutto le *Reflexionen* di Rathenau; questo sembra essere stato il motivo che l’aveva condotto ad inviargli due lettere nel 1912, una il 12 aprile e l’altra il 24 (e nel mentre aveva recensito *Kritik der Zeit*). Schmitt all’inizio sembrava entusiasta del contatto con Rathenau (fornitogli da Schafer), e si prodiga affinché egli possa leggere Daübler, citandogli ampi passi del *Nordlicht* con considerazioni sibilline («È diventato impossibile per me calcolare come una cosa del genere [*Schmitt aveva appena citato dei versi daubleriani, nds.*] colpisca un estraneo. Ecco perché “i campioni non hanno significato”. Ci si può leggere nell’opera in modo tale che ogni verso prende contatto con questo mondo di visioni inquietanti. Non conosco nessuna opera alla quale si possa in qualche modo paragonare come “evento letterario (*literarisches Ereignis*)”; in tutto, nella sua forma, nel suo contenuto, nelle sue pretese, è così fuori da ogni confronto che mi rendo conto della precarietà di questa lettera» (la lettera è riportata da E. SCHULIN, *Carl Schmitt und Walther Rathenau*, in WALTHER RATHENAU GESELLSCHAFT (ED.), *Mitteilungen der Walther Rathenau Gesellschaft* XIV, Hensel, Leipzig, 2004, pp. 27-35, cit. a p. 30, trad. nostra). Nella seconda lettera, Schmitt oscilla tra la pavoneggiatura stilistica e una sottile ironia nei confronti di Rathenau; probabilmente il testo che ha recensito nel mentre non deve aver soddisfatto le aspettative intellettuali dell’allora uditore giudiziario (come anche, sembra, l’assenza di considerazione in cui Daübler era intercorso). Emerge tuttavia una sottile vena antisemita, che Schmitt si compiace aver trovato anche in Rathenau (il quale, com’è noto, si era espresso molto criticamente nei confronti dello *Judentum*, che per l’imprenditore andava assolutamente superato al fine di poter abbracciare l’idea di una nuova patria germanica – e la divisione, tipica di un certo sionismo, tra due popoli, non correva nelle sue direzioni, andando quindi educato rispetto al *Nationalgefühl*): «Caro signore, dal fatto che lei abbia risposto alla mia lettera su Daübler con una lettera così gentile e amichevole, prendo la giustificazione per una confessione: non conoscevo allora la sua “Critica del tempo” e [...] vorrei scriverle di nuovo (anche se non solo su Daübler) non appena potrò dire qualcosa di mio su di esso. Non come studioso, perché non è quello che sono; almeno non caratterialmente. Sono un ozioso troppo astuto per questo. Sono anche troppo giovane, troppo sostanziale nei miei interessi, troppo *projectissimus ad aliquam rem* sotto relativa indifferenza dell’oggetto. Ecco perché non posso raccontare nulla di me. Qualche mese fa potevo essere una persona innocente e ingenua. Nel frattempo, gli irritanti scherzi intellettuali delle donne ebraiche filantrope mi hanno reso impossibile farlo. Perché Düsseldorf e ciò che si trova qui intorno brulica di Rachele, Rachele lillipuziane, e ciò che lei ha detto su di loro nelle sue *Reflexionen* è stato per me una grande assicurazione e conforto. Forse sono già andato troppo oltre con questa confessione. Non posso dirvi nulla di Düsseldorf, perché non ho quasi nulla a che fare con la città» (ivi, seconda lettera pp. 31-32). Nei diari schmittiani, Rathenau è menzionato una decina di volte tra l’ottobre 1912 e il dicembre 1914, sempre in senso ambivalente. Nel novembre 1914 egli annota, dopo aver letto le *Reflexionen*: «Dopo aver letto Walter Rathenau: Il cane sa tutto (*Nach der Lektüre von Walter Rathenau: Der Hund weiß alles*)», aggiungendo «Ho cenato a casa, ho letto Rathenau e mi sono sentito di nuovo libero e intraprendente (*frei und unternehmend*)» (C. SCHMITT, *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, pp. 261 sgg).

<sup>120</sup> Non sarà l’ultima volta; nel 1920 Schmitt tratteggia un profilo satirico di Karl Kraus per il *Bestiarium* di Franz Blei, un’altra raccolta di ritratti di personaggi eminenti dell’epoca trasformati in animali rari (C. SCHMITT, *Die Fackelkraus*, in

«catturare in ordine casuale la ricchezza traboccante della cultura dell'Europa occidentale e della storia tedesca in relazione con la profonda serietà della natura nordica (cfr. n. 5), così come la leggerezza gallica (cfr. n. 10). Su e giù salgono i secchi del presente e del futuro (cfr. n. 7, collegato al n. 9), e lì è necessario riempire ancora una volta l'uomo senz'anima dell'epoca meccanicistica con la certezza che lo schianto delle onde della cultura ruggisce anche su di noi il presente e che ogni fragore ha il suo tempo<sup>121</sup>».

Si tratta di uno scritto che esaurisce in se stesso la vena comica di voler motteggiare, attraverso personaggi famosi del presente e del passato, determinati comportamenti relativistici o pochadeschi. L'importanza schmittiana di questo testo risiede nel fatto che continua l'atteggiamento discorsivo di voler smantellare ogni posizione intellettuale che cerchi di approcciarsi alla *Kultur* in maniera superficiale, non delineando nettamente le sue posizioni ma lasciandosi trasportare o da un impulso di pura volontà di autoaffermazione oppure da un bieco intellettualismo: in entrambi i casi, ciò a cui puntano questi profili sta nel riconoscimento del loro genio, non tanto nell'apportare reali soluzioni o contenuti, perché riducono la cultura da un lato ad oggetto di mero consumo, e dell'altra a semplice ascendente letterario da interiorizzare. Sono da sottolineare, tuttavia, due punti: il primo è l'utilizzo 'non confessato' di Kierkegaard, sia nell'uso della pseudonimia, sia nel richiamo, presente all'interno del titolo<sup>122</sup>; in seconde cose, è sicuramente importante il riferimento (sottoforma di critica) a Nietzsche. Rispetto a quest'ultimo punto, il filosofo dell'oltreuomo viene inteso come un pensatore puramente sensuale, che esprime semplicemente le sue tesi frutto di una 'cattiva metafisica', squalificantesi successivamente in un nazionalismo di bassa lega (di qui il riferimento alla sorella<sup>123</sup>).

---

F. BLEI (ED.) *Bestiarium Literaricum, das ist: Genaue Beschreibung der Tiere des literarischen Deutschlands*, Georg Müller, München, 1920, pp. 64-66 con lo pseudonimo di Dr. Peregrin Steinhövel; trad. it. *Fackelkraus*, in F. BLEI, *Bestiario letterario*, Diabasis, Parma, 2019, pp. 56-57. Kraus viene qui descritto come un parassita che sugge il valore delle opere altrui, una specie di Rathenau di segno contrario, in quanto Rathenau aveva almeno la caratura intellettuale del «detentore di potere nella stanza dei bottoni», mentre Kraus si riduceva ad un turista intellettuale che trovava se stesso solo nel riciclare una produzione non sua (fr.. S. NIENHAUS, *Carl Schmitt fra poeti e letterati*, p. 44).

<sup>121</sup> C. SCHMITT, *Schattenrisse*, p. 15. Le personalità ivi satireggiate sono Wilhelm Ostwald, Walther Rathenau, Goffredo di Buglione, Elizabeth Nietzsche, Richard Dehmel, Herbert Eulenberg, Pipino il Breve, Wilhelm Schafer, Eberhardt Nieveburth, Anatole France, Thomas Mann e Fritz Mauthner. Importante per un'analisi generale del testo è il già citato I. VILLINGER, *Analyse der Schattenrisse*, in ID., *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, pp. 214-226.

<sup>122</sup> Cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 35. Il rapporto (fondamentale) tra Schmitt e Kierkegaard verrà meglio esplicitato nel terzo capitolo di questo lavoro. Il riferimento è a *Silhouettes*, sezione di *Enten-Eller* in cui il filosofo danese descrive le figure di tre eroine letterarie moderne, Marie Beaumarchais dal *Clavigo* di Goethe, Elvira dal *Don Giovanni* di Mozart e Margherita dal *Faust* di Goethe (Cfr. S. KIERKEGAARD, *Samlede Vaerker* in 20 voll., Gyldendal, København, 1962-64<sup>3</sup>; trad. it. *Enten-Eller*, 5 voll., Adelphi, Milano, 1977 e sgg., vol. II, pp. 51-111).

<sup>123</sup> La sezione è giocata come uno scambio di lettere tra il nietzscheano Pannwitz (pedagogo che utilizzava Nietzsche per i suoi intenti nazionalisti) ed Elizabeth Nietzsche, la quale risponde, ad un certo punto, alle insistenti lettere di costui: «Se mio fratello fosse vissuto per vedere il ricevimento del vostro onorato (*scritto*) senza data, la sua mano si sarebbe posata per un momento sulla vostra spalla in spirito. E lo farò anch'io! Perché la sua lettera è per me una nuova prova che la verità è in marcia, e che la razza che si sforza di uscire dalle tenebre verso la luce non è persa come la Polonia, non si estingue come la Francia. Con piacere, mio onorato giovane amico, sono pronta a rispondere alle domande sull'insegnamento di mio fratello: perché non solo nelle prefazioni, ma anche nelle lettere, mi sento obbligata a strofinare le correnti di luce di mio fratello sotto il naso del popolo tedesco in generale e in particolare» (C. SCHMITT, F. EISLER, *Schattenrisse*, pp. 22-25, cit. a p. 23).

Schmitt critica qui la ‘leggerezza’ nietzschiana, paragonata al volo di un aviatore (il piccolo Friederich che sin dall’infanzia si sente ‘un aereo’, e lo imita nei versi e nei suoni), perché troppo dispersiva rispetto alla ‘serietà’ che un intendimento concreto dovrebbe riservare all’oggetto cultura<sup>124</sup> – riducendo così il nichilismo ad una particolare forma di materialismo scettico senza particolare capacità euristica.

*Die Buribunken* è forse il vero capolavoro letterario di Schmitt, giacché in questo breve (ma intensissimo) testo si congiungono satira, romanzo distopico e critica intellettuale<sup>125</sup>. Il testo racconta la vita e i costumi di un finto popolo – tutt’uno con un gruppo di dotti – i Buribunki, appunto, dei quali l’unica prova implicante la loro esistenza è la loro produzione scientifica, una mole quantitativamente indefinita di materiale diaristico che testimonierebbe la qualità del loro comportamento. In questo senso *Wissenschaft* e *Wirklichkeit* verrebbero a coincidere perfettamente, in una sorta di perfetta immagine speculare l’uno dell’altra. La naturale conseguenza di questo atto, la registrazione minuziosa e lo studio dei fatti della vita divengono l’unica maniera per vivere la vita stessa, perché tramite il farsi vuoto del soggetto scrittore i fatti possono perfettamente essere ricostruiti quasi cellinianamente, giacché colui che scrive, lo scienziato buribunko – che ha l’obbligo imposto di trascrivere la propria esistenza – si fa in tal modo portatore della verità dello spirito, imprimendolo su carta e dandogli consistenza. La storia che così viene a crearsi, per Schmitt – che sta evidentemente criticando gli aspetti parossistici di una tecnicizzazione onnipervasiva (complanare con la *mechanisierung* rathenauiana) – in realtà giunge ad un punto fermo, perché pur partendo dall’insane volontà di immortalare le gesta di chi scrive, le sue scoperte e i suoi rapporti con il mondo, in realtà costringe ‘lo spirito’ in una perfetta tautologia, per cui la produzione di conoscenza si riduce non nella sistemazione all’interno di codificazioni della ricerca della stessa; così vivere significa scrivere, ossia il presente è semplice registrazione del passato<sup>126</sup>. Nichilismo sembrerebbe, quindi, il gesto di ripetizione macchinica che riproduce solamente il suo stesso riprodurre, senza intervenire né conteggiare quanto dalla penna non è riportato. In tal senso la personalità del buribunko

---

<sup>124</sup> C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 159 e sgg.

<sup>125</sup> C. SCHMITT, *Die Buribunken. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, in *Summa. Eine Vierteljahresschrift*, 4/1918, pp. 89-106; trad. it. *I Buribunki. Un saggio di filosofia della storia*, in *L’informazione bibliografica*, 22/1996 n. 3, pp. 371-377 (prima parte) e 22/1996, n. 4, pp. 555-563 (seconda parte). Anche questo testo non è stato oggetto di grande considerazione. Tra i pochi, C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 189-191; F. KITTLER, *Grammophon Film Typewriter*, Brinkmann & Bose, Berlin, 1986, cap. IV; T. KIERAN, *Die Buribunken as a science fiction. The self and information existence*, in *Griffith Law Review* 28/2019, pp. 118-136; E. BIKUNDO, K. TRANTER (EDS.), *Carl Schmitt and The Buribunks. Technology, Law, Literature*, Routledge, London, 2022. Il testo colpì molto Robert Musil, il quale, erroneamente, ne attribuì la paternità a Hermann Broch, scrittore amico, tra gli altri, di Joyce e Canetti. Sembra comunque che Schmitt non venne mai a conoscenza di questo giudizio (S. NIENHAUS, *Carl Schmitt tra poeti e letterati*, pp. 30-31).

<sup>126</sup> Non a caso Mehring è dell’idea che l’intera composizione sia un tentativo di estremizzare la visione negativa dello storicismo contenute nella seconda inattuale di Nietzsche. Cfr. R. MEHRING, *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit*, Verlag Karl Alber Freiburg, München, 2017, p. 45.

può gloriarsi nel momento in cui può scomparire nei suoi scritti e nell'anonimato ma deve scandalizzarsi se tace di qualche momento della sua vita. Lo si nota molto bene nel seguente passo:

«Sarebbe un orgoglioso trionfo per la buribunkologia poter definire proprio avo un eroe come Don Giovanni e concedersi così – contro la critica che lo reputa pura erudizione estranea al mondo – il paradosso della discendenza da questo cavaliere amante della vita, da questa natura affatto non scientifica. In effetti si tiene un catalogo delle conquiste di Don Giovanni; ma il *punctum saliens* è proprio a chi si debba attribuire la titolarità spirituale di questa idea. Don Giovanni stesso canta nella sua “aria dello champagne”: “Ah, la mia lista doman mattina /d’una decina devi aumentar...” dando espressione a un sentimento che spessissimo infiamma il vero buribunkologo, quando riflette considerando la misura quotidianamente debordante o il numero che cresce quotidianamente delle sue pubblicazioni. Sarà conseguentemente tentato di paragonare un simile sentimento di trionfo con l’impertinente sicurezza di sé dello spensierato seduttore di dame. E tuttavia non possiamo farci distogliere dalla nostra incrollabile serietà da un parallelo seducente. Anche di fronte al nostro eventuale avo non dobbiamo mai perdere la distanza che ci prescrivono la calma oggettività e la scientificità non turbata da emozioni. E dunque: Don Giovanni aveva realmente questo atteggiamento specificamente buribunko che lo avrebbe condotto a tenere il diario non per un superficiale diletto da gradasso, ma, vorrei dire, per un dannato dovere e senso di responsabilità di fronte alla storia? Non possiamo crederlo. Don Giovanni non aveva in generale alcun interesse per il passato, in sostanza tanto poco quanto ne aveva per il futuro, che per lui non andava oltre il prossimo appuntamento, egli viveva nell’immediato presente e il suo interesse per la singola esperienza erotica non tiene nulla in cui si possa scorgere un indizio dell’auto-storicizzazione. Non v’è traccia in Don Giovanni di quell’atteggiamento che contraddistingue il buribunko, che sorge dalla consapevolezza di conservare ogni singolo attimo della propria esistenza per la storia, di porre e vedere se stessi come un monumento<sup>127</sup>».

È dunque notevole che venga anche presa in esame una ‘fenomenologia’ del Don Giovanni (sulla scorta di quella mozartiana prima e kierkegaardiana poi): il seduttore sarebbe il precursore del movimento di autostoricizzazione, un io che vive apparentemente nel presente, ma che invece si proietta costantemente nel passato (in questo senso le sue conquiste rimangono codificate nell’elenco di Leporello – stretta analogia precorritrice del diario del buribunko. Con l’unica differenza che Don Giovanni non immola le sue vittime sull’altare della narrazione storica, bensì su quello del piacere, in una ricorsività immanentista totalmente estranea al popolo buribunko. Strano a dirsi, invece, Leporello rappresenta l’alba del buribunkismo, in quanto elemento osservante e annotante colui che compie la storia e la trascrive. Leporello, come biografo, non sfrutta alcuna prestazione spirituale – rinvenibile nella scelta di non scrivere la propria esatta autobiografia (perché egli non si fa eroe, non si fa protagonista, non cede agli impulsi volontaristici): se l’avesse fatto, dice Schmitt, la storia di

---

<sup>127</sup> C. SCHMITT, *I Buribunki*, p. 374.

Don Giovanni avrebbe visto come vera eminenza grigia l'abilità manageriale del suo servitore, superiore agli eventi e alle vicissitudini, reso superiore grazie alla sua sola capillare conoscenza. In Leporello, invece, la scarsità diventa evento; l'assenza di azione, di parola, di presenza diventa il vero paradossale movimento di autotelìa storica che può così reggersi secondo i suoi stessi presupposti<sup>128</sup>. I veri fondatori del Buribunkismo sono Ferker<sup>129</sup> e Schnekke<sup>130</sup>; Ferker, uomo leggendario, ha compiuto innumerevoli professioni (e quindi ha riportato altrettanto innumerevoli esperienze), e quando è morto ha voluto che le sue ceneri divenissero materiale per inchiostro; in tal modo poteva collegare il suo annichilimento in quanto oggetto di riflessione di se stesso con la sua totale dedizione alla comunità. Non divenne il Cristo (ma rimase solo un 'Mosé', secondo Schmitt) del buribunkismo in quanto nei suoi diari non si trovò menzione del suo matrimonio con la propria governante – fatto imperdonabile, perché venivano a crearsi così delle aree di eccitata non ricomprese all'interno del meccanismo storico-storiografico<sup>131</sup>. Viceversa, Schnekke è riuscito ad eclissare la sua persona nella storia, in quanto è divenuto egli stesso principio a sé autonormativo, perseguendo l'obiettivo non solo di scrivere il diario, ma di diventare egli stesso diario, addirittura ivi annotando quanto nel testo non può essere scritto, ossia l'affermazione che egli non ha più nulla in mente che possa essere trascritto. Così egli può 'fondare' il regno buribunko – libera cioè il diario dalla stretta connessione con il momento di autoproduzione per rendere questo momento partenogenetico espressione più alta di una forma collettiva: in sostanza, crea l'organizzazione buribunka, permettendo dunque che il momento riproduttivo-trascrittivo si innalzi all'ennesima potenza. Schmitt quindi si dilunga a descrivere minuziosamente l'ordinamento ivi creato, fondato sulla più completa libertà personale: è tutto permesso all'interno del processo trascrittivo, anche commentare l'insensatezza del processo medesimo, o sostenere di non avere la forza per scrivere. La morte stessa diviene fatto storiografico, e così dicendo Schmitt tratteggia i lineamenti di una filosofia buribunka:

«Io penso, dunque sono; parlo, dunque sono; scrivo, dunque sono; pubblico, dunque sono. Non v'è contraddizione in ciò, bensì soltanto la successione graduale di identità che si sviluppano trapassando l'una nell'altra attraverso una legalità storica. Pensare non è per il buribunko che muto parlare; parlare non è altro che uno scrivere senza scrittura; scrivere non è altro che un pubblicare anticipato e pubblicare è perciò tutt'uno con lo scrivere [...]. Io scrivo, dunque sono. Sono, dunque scrivo. Che cosa scrivo? Scrivo me stesso. Chi mi scrive? Io stesso mi scrivo. Qual è il contenuto del mio scrivere? Scrivo che

---

<sup>128</sup> Ivi, pp. 375-376.

<sup>129</sup> Probabile gioco di parole con *Verkher* – commercio, relazione, rapporto – o *Ferkel* (lat. *Porcus*, il maiale mansueto);

<sup>130</sup> Altro *calembour*. *Schnekke* dovrebbe derivare da *Schnecke*, lumaca.

<sup>131</sup> Schmitt scrisse nelle note del testo, riguardo a questo fatto, che 'il silenzio è antiburibunko' (ivi, p. 377), per cui tutto ciò che non cade all'interno della regolamentazione e non può essere spiegato funge da elemento escapista rispetto alla macchinizzazione incontrollata. Emerge qui velatamente il problema di ciò che non viene sottoposto alla regola, ovvero quanto esiste ma non viene codificato perché non può ricevere regolamentazione – prodromo, probabilmente, della riflessione sui momenti eccettuativi del diritto.



scrivo me stesso. Qual è il grande motore che mi solleva da questo circolo autosufficiente dell'egoità?  
La storia!<sup>132</sup>».

### **§ 1.3 La razionalità mitica: Aurora boreale**

Particolare attenzione merita l'opera del 1916 incentrata sull'omonimo componimento del poeta austriaco Theodor Daübler, *Das Nordlicht*<sup>133</sup>. Non risulta semplice trattare né il componimento in sé – quasi occasionale, a tratti oscuro, sibillino, pieno di cose 'dette a metà'<sup>134</sup> – né la grandissima eco

---

<sup>132</sup> Ivi, p. 560.

<sup>133</sup> T. DAÜBLER, *Das Nordlicht*, Georg Müller, München, 1910; C. SCHMITT, *Theodor Däublers Nordlicht. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, 1916, Duncker & Humblot, Berlin, 1991; con l'aggiunta di H. BALL, *Carl Schmitts politische Theologie*, in *Hochland* 21/1924 n. 2, Kempten und München, pp. 263-285; trad. it. *Aurora Boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 1995. Il lettore italiano può trovare un buon riassunto e commento all'opera daübleriana nell'apparato di note posto all'interno della traduzione al testo schmittiano, che in originale è curato da S. Nienhaus (cui rimandiamo): C. SCHMITT, *Aurora Boreale*, pp. 52-53. Theodor Daübler, nato a Trieste nel 1876, dopo un lungo pellegrinaggio in Europa e nel Medioriente ebbe una certa risonanza negli ambienti poetici grazie al *Nordlicht* (1916; immenso poema epico narrante il viaggio dello spirito del mondo attraverso la storia ed il cosmo, che culmina con la riappropriazione, appunto di se stesso all'interno e mediante l'Aurora boreale, simbolo di ricomposizione e innalzamento dello spirito stesso) la *medaglia Goethe* nel 1920; egli non riuscì mai, tuttavia, ad essere apprezzato pienamente come artista (nonostante Schmitt si sia premurato più volte di cercare di introdurlo nell'ambiente tedesco), e morì in povertà nel 1932. Qualche anno prima (1912) Schmitt aveva scritto un piccolo articolo su Daübler, inviandolo alla rivista *Der Brenner*; si trattava di un commento abbastanza letterario, che però portava *in nuce* tutte le caratteristiche dello studio del 1916 (P. TOMMISSEN (ED.) *Eclectica*, 1988, nn. 71-72 (*Schmittiana* I), pp. 23-39). Sugli apprezzamenti ricevuti da Daübler nel contesto europeo (solo per citare una delle personalità più eminenti di inizio secolo, D'Annunzio si propose come traduttore italiano del *Nordlicht*) e per alcuni dati biografici rilevanti, si rimanda a L. GAROFALO, *Su Nicolàs Gòmez Dàvila studioso del diritto e Carl Schmitt cultore di Theodor Daubler*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, pp. 82-85.

<sup>134</sup> Un grande lavoro in tal senso, seppur con conclusioni non sempre condivisibili, lo svolge nel capitolo VI della sua opera N. SOMBART, *Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*, Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1997, reperibile qui: [https://sites.google.com/site/texthalde/Halde/mentalitaeten/sombart\\_schmitt-dauebler](https://sites.google.com/site/texthalde/Halde/mentalitaeten/sombart_schmitt-dauebler) (data ultima consultazione 22 marzo 2022). Dice Sombart: «Das Thema des 'Nordlichts' ist das geheime Thema seines [*di Schmitt, nds.*] Lebens. Rückblickend erscheint die kleine Schrift als Wegmarke an einem Scheideweg – ihr Autor war damals 28 Jahre alt, schon akademischer Lehrer (in Greifswald), aber noch in der Undeterminiertheit des sozio-psychischen Moratoriums, das der Krieg verlängert hatte, noch zwischen Berlin, München und Straßburg unentschieden. Der Wanderer weiß schon, welche Richtung er einschlagen wird, aber er gönnt sich noch einmal – wehmütig-sehnsüchtig – einen Blick in die andere. Dennoch, obwohl sich das Buch als Leseanweisung gibt, die den Neophyten in das Labyrinth des gewaltigen Däublerschen Epos einführen soll, spricht es über das Eigentliche nicht, wenigstens nicht offen. *Es sagt immer nur die Hälfte*» (corsivo nostro).

(in positivo e in negativo) che Daübler ebbe sul pensiero schmittiano<sup>135</sup>, tanto che il giurista confessò, prima di morire, a Nicolaus Sombart che «Kein Mensch darf über mich schreiben, der mein ‘Nordlicht’-Buch nicht gelesen hat<sup>136</sup>». Solo per fare un esempio, Schmitt nel secondo dopoguerra inizia a far gravare sulla sua famosa tesi del Politico la sentenza daübleriana «*Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt*», ‘il nemico è la nostra stessa domanda posta come figurazione<sup>137</sup>’, e comincerà, per quanto con lo stile allusivo tipico degli anni della vecchiaia, a riformulare in maniera complessa e spesso non lineare alcune delle categorizzazioni più icastiche dell’intero suo pensiero<sup>138</sup>. Tuttavia, questi momenti schmittiani verranno analizzati a tempo debito all’interno del presente lavoro. Per il momento è essenziale concentrarsi, seppur con qualche difficoltà, su questo testo del

---

<sup>135</sup> In generale, sul conforto che Schmitt trovò nella poesia daübleriana, J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt teorico del Reich*, pp. 44-46, come anche, naturalmente, le pagine di C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 230-234, e M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 63-69. Daübler è ‘più che un poeta’ per Schmitt, come ricorda E. KENNEDY, *Politischer Expressionismus*, p. 239 (per quanto la radicale equazione portata dall’autrice all’interno del saggio che lo vede aderire quasi in toto ai canoni dell’estetismo andrebbe ridimensionata). I rapporti con Daübler, checché se ne dica, non sono sempre stati idilliaci. Ad esempio, Daübler per Schmitt si comporta «in modo disgustosamente femminile» (C. SCHMITT, *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, p. 178), oppure egli è «stupido e sfacciato» (C. SCHMITT, *Die Militärzeit. 1915 bis 1919*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, p. 46) e nel momento in cui Schmitt ripensa a come ha lodato l’Italia rimproverando Germania ed Austria gli è «impossibile scrivergli una riga» (C. SCHMITT, *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, p. 199). A fasi alterne Schmitt si incaponirà di farlo uscire dalla sua vita perché presunta causa dei suoi turbamenti interiori e sbalzi d’umore (C. SCHMITT, *Die Militärzeit. 1915 bis 1919*, pp. 49-50) – naturalmente le intenzioni del nostro non avranno un reale prosieguo.

<sup>136</sup> N. SOMBART, *Die deutschen Männer und ihre Feinde*, cap. VI.

<sup>137</sup> Si traduce con ‘posta come figurazione’ il termine *Gestalt*, lemma filosofico di primaria importanza nel pensiero occidentale. Senza voler rendere conto di un intero processo storico-concettuale, basterà ricordare, come ci riporta il *Deutsche Wortschatz von 1600 bis heute*, che, oltre ad essere un derivato di *stellen* (Protogermanico \*stalljanan, dalla radice indoeuropea \*stel- ‘mettere, far stare, porre in ordine’), nel tedesco moderno passa all’uso aggettivale con il significato di ‘guardare, stare, arredare (*aussehend, beschaffen, eingerichtet* – da cui le *schöngestalte Glieder* schilleriane). L’aggettivo sostantivato nel *mittelhochdeutsch* è sinonimo di aspetto, condizione ma anche causa/motivo primordiale (*Aussehen, Beschaffenheit, Ursache*); ‘ungestalt’ sarà quindi ‘brutto’, ‘malformato’, ‘deforme’, mentre *Gestaltung* nel XVI secolo avrà ancora il senso di ‘formare (*Formgebung*)’. In un bell’articolo, Massimo Palma si concentra, mediante suggestivi passaggi nella produzione diaristica schmittiana durante la Prima guerra mondiale, sul complesso rapporto che Schmitt ebbe con Daübler (giungendo addirittura a rinnegarlo privatamente), ma soprattutto mostrando come l’attraversamento daübleriano sia centrale per la nuova caratterizzazione dell’inimicizia, che viene letta da Palma come confessione di un certo estetismo bellicista, possibile, secondo l’autore, proprio perché il nemico viene inteso letteralmente come ‘figura’: «non è qui in gioco un’estetizzazione della politica senza gioco, senza critica? La figura-nemico che restituisce lo sguardo rischia di non significare se non empatia proprio con il conflitto in sé, poiché immedesimarsi nel nemico che ci guarda è immedesimarsi con la propria questione, solo che tale questione resta irrisolta al di fuori del conflitto» (M. PALMA, *Nemico reale e nemico in figura. Carl Schmitt e la Grande guerra*, in G. GUERRA, M. LATINI (EDS.), *Gli intellettuali e la guerra*, b@abelonline/print 18-19/2015, pp. 73-85, cit. a p. 85). Importante anche J.-F. KERVÉGAN, *Que faire de Carl Schmitt?*, Gallimard, Paris, 2011; trad. it. *Che fare di Carl Schmitt?*, Laterza, Roma-Bari, 2016, p. 184 e sgg. che nota questa importante e tarda ‘precisazione’ e aggiunta a come Schmitt interpreta il *Begriff*.

<sup>138</sup> Volendo pur tralasciare i, talvolta farseschi, processi di rielaborazione della propria autonarrazione – incisivi più che mai nel professarsi ‘vinto’, soprattutto dopo la prigionia –, è da osservare con attenzione alcune confessioni teoretiche schmittiane, perché possono gettare nuova luce su particolari non detti, facendo da ponte all’interno di determinate costellazioni concettuali. Si veda per esempio, rimanendo in tema Daübler, una lettera di Schmitt ad Armin Mohler, segretario di Jünger e grande amico del giurista, del 4 gennaio 1976: «La ringrazio molto per i suoi due saggi del *Criticon* e per l’interessante conferenza sul ‘Sogno delle culture primordiali’ [*uno scritto del pastore Ekkerard Hieronimus, nds.*] Lo cito in particolare, nel mio riconoscimento riguardo alla ricezione, perché, all’interno della ‘lista dei caduti’ dei compiti che non ho ancora portato a termine (*auf der Verlust-Liste der von mir noch nicht erledigten Aufgaben* – il gioco è retoricamente elegante, in quanto *Verlust-liste* letteralmente è la lista delle perdite, dei caduti o delle vittime), *trova posto il nome di Bachofen (accanto a Th. Daübler, accanto a Donoso, etc.)* (cfr. la prefazione al mio ‘Nomos della Terra’)» (C. SCHMITT, A. MOHLER, *Briefwechsel mit einem Schüler*, a cura di A. Mohler, con la collaborazione di I. Hune e P. Tomissen, Akademie, Berlin, 1995, (2019), p. 407, trad. nostra, corsivo nostro).

1916, in quanto ‘apripista’ dichiarato della pubblica ammirazione schmittiana per Daübler. Giocato anche in antitesi con quanto aveva scritto di Rathenau qualche anno prima, *Nordlicht* è, agli occhi di Schmitt la vera ‘critica del tempo<sup>139</sup>’, giacché essa è «la poesia d’Occidente. Il suo destino è più grande dei destini che possono avere i libri. Nei giorni in cui il mondo europeo si sbrana, questa poesia si diffonde (*wird...bekannt*) [...]»<sup>140</sup>. A conferma di ciò, l’anno prima, nella bozza di una lettera al poeta, l’evento bellico di cui Schmitt era testimone si palesava ai suoi occhi come il momento catartico da cui sprigionava tutto il precipitato patologico dell’era ‘meccanicistica’, incapace di attingere il vero momento ‘altro’ e trascendente, il motore di tutte le cose ravvisabile invece per sprazzi intuitivi e fulminei all’interno dei grandi eventi poetici, di cui il *Nordlicht* si faceva araldo e portatore<sup>141</sup>. Schmitt divide la sua opera sul *Nordlicht* in tre parti (*Elementi storici ed estetici, Il problema spirituale d’Europa, L’attualità*), che seguiremo nella nostra argomentazione.

Schmitt pone in esergo al testo la semplice dicitura *Luca 12,56*<sup>142</sup>, senza ulteriori spiegazioni. Il passo riporta il frammento di un discorso di Cristo alle folle:

«ὕποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἶδατε δοκιμάζειν, τὸν ἴδὲ καιρὸν τοῦτον πῶς ἴδουσι οὐκ οἶδατε δοκιμάζειν!»

Ipocriti, l’aspetto della terra e del cielo sapete scrutare degnamente, ma questo ‘momento giusto’ perché non sapete riconoscerlo<sup>143</sup>?

<sup>139</sup> C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 230.

<sup>140</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 87. Schmitt, come è noto e come è stato ribadito, terrà sempre Daübler in altissima considerazione (o, se non altro, lo reputerà uno dei punti pivotali della sua biografia privata e intellettuale), tanto che il ricordo del poeta triestino diverrà uno dei compagni fondamentali nella sua solitudine post-bellica (fra tutti, ricordiamo C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven, Köln, 1950; trad. It. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano, 1987) e una delle presenze più ricorrenti nei suoi diari. Indicativa di questo struggimento è una lettera inviata a Daübler da Schmitt il 23 febbraio 1923, mentre il poeta si trovava in viaggio nel Medio Oriente: «Quale sia il pianeta [*il cui*] ciclo periodico risveglia in me il desiderio di rivederla, non lo so ancora. Ma il desiderio si risveglia, e allora faccio conversazioni monologiche con lei, e vi mostro il Reno e la Mosella. La Mosella è la patria dei miei padri. C’è, tuttavia, un aspetto che è comune al nostro destino (*über unserer Schicksal*): [*ossia*] questa origine da una *Expositur*: tu vieni da Trieste, io da Treviri, entrambi sono una Coblenza, cioè *confluentes*, dove il tedesco e il romano si incontrano (*Sie kommen aus Triest, ich aus Trier, beides ist ein Koblenz, das heißt confluentes, wo das Deutsche und das Römische sich treffen*). Ho visto il *Don Giovanni* di Mozart all’Opera di Colonia l’altro giorno e ho sentito questa miscela fatale. Nel frattempo, si vive su un terreno il cui *genius loci* è addormentato. Qui, sul Reno, la storia è rimasta viva, per così dire, e il nervosismo del suo ritmo mi fa arrabbiare. Sono così terribilmente malato, la mia solitudine purtroppo involontaria è così ineluttabile, la maledizione dell’isolamento così dura, che spesso sono vicino alla follia. [...]; apro spesso anche il *Nordlicht* per l’*Inno all’Italia* e lo *Sternhellen Weg*. Ma non posso parlare con nessuno, e nella mia solitudine il desiderio di mostrare a qualcuno la mia gioia mi rende meno consapevole della solitudine. [...] La mia disperazione è grande. Cosa rimane se non il lavoro terreno? Mi rechi presto il piacere di raccontare qualcosa su di lei. Rimarrò sempre il vostro Carl Schmitt» (lettera di C. Schmitt a Th. Daubler, riportata in C. SCHMITT, *Der Schatten Gottes. Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924*, Duncker & Humblot, Berlin, 2014, p. 447, trad. nostra).

<sup>141</sup> C. SCHMITT, *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, p. 291. Sul punto, M. PALMA, *Nemico reale e nemico in figura*, pp. 81-82.

<sup>142</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 50.

<sup>143</sup> Traduzione nostra.

È un passaggio molto delicato, perché, e questo è evidente nel testo greco (ma non nella traduzione – latina o tedesca che sia<sup>144</sup>), si fa riferimento al καιρός, il tempo cairologico stante a designare il momento opportuno, portatore di un evento straordinario e dalle conseguenze stupefacenti. Interpretato *a posteriori*, vi sarebbe la tentazione, nemmeno troppo nascosta, di ricollocare il testo, alla luce del passo (che tuttavia è solo *richiamato* da Schmitt, non apertamente *riportato*), all'interno di un *hommage* alla prestazione salvifica del Cristo che traghetta il popolo alla salvezza, collocandosi nella stretta connessione tra riconoscimento dell'eccezione e gesto decisionale che permette di salvaguardare la forma dell'ordinamento. Un'interpretazione allettante, che certamente permette di posizionare il saggio su Daübler nella prospettiva più squisitamente 'cattolica' di Schmitt, peraltro intrisa di un certo malcontento per l'incapacità (e la manifesta negazione) dell'autorità ufficiale di riconoscere e approvare il cattolicesimo di una parte della sua popolazione<sup>145</sup>. Il richiamo al καιρός, dunque, risentirebbe di un certo inesperto revanscismo, teso a far rientrare quella che era 'la poesia europea' nell'alveo del retroterra cattolico al fine di non lasciarla operare all'interno del freddo mondo ascetico protestante di marca tedesca, legittimando così l'affermazione di un universo contingente che necessita un momento decisionale calato dall'alto per poter attuare tutto il rischioso processo di padroneggiamento della delicata situazione indeterminata al fine di trasfigurarla verso una forma che possa, trionfalisticamente, rimettere in sesto il punto originario della politica, giungendo sino a glorificarne gli esiti in un gesto simil-estetizzante. Letta sotto questa prospettiva, le intricate (e spesso affettate) riflessioni schmittiane in questo testo vengono appiattite interamente sul *côté* di mera denuncia della decadenza dei tempi, coartando Schmitt nell'affrettata soluzione di una tendenza alla risoluzione della questione mediante un'interpretazione cristiana dell'intero substrato mitico e concettuale portato innanzi da Daübler – insomma, questo momento rischia di venir letto, anche forse per gli accenni alla secolarizzazione e all'anticristo effettivamente presenti all'interno del

---

<sup>144</sup> La traduzione luterana della Bibbia, nell'edizione del 1912 – che è probabile Schmitt conoscesse – riporta «Ihr Heuchler! die *Gestalt* der Erde und des Himmels könnt ihr prüfen; wie prüfet ihr aber *diese Zeit* nicht» (corsivo nostro). Da notare come il termine τὸ πρόσωπον (volto, maschera, aspetto) venga reso con *Gestalt*. La versione latina invece traduce così: «Hypocritae, *faciem* terrae et caeli nostis probare, hoc *autem tempus* quomodo nescitis probare».

<sup>145</sup> Non dimentichiamo infatti il clima pesantemente anticattolico con cui Schmitt dovette confrontarsi, secondo il quale il suo cattolicesimo fu più un ostacolo che un vantaggio in termini di carriera. Nella Germania guglielmina, i cattolici erano spesso sospetti ai docenti e burocrati non appartenenti alla stessa fede, e venivano sistematicamente tagliati fuori dalle carriere amministrative di spessore, senza contare che un avanzamento professionale governativo o statale poteva tranquillamente essere troncato a causa dell'appartenenza a suddetta fede (come, peraltro, a quella ebraica – si pensi, tra gli altri, a Georg Simmel). Fece scalpore, divenendo a tutti gli effetti una *cause célèbre*, il caso di Martin Spahn, professore cattolico che venne nominato come docente di Storia moderna presso l'università di Strasburgo, sollevando le indignazioni di molti protestanti liberali, come Mommsen e Brentano, i quali vedevano in quella nomina l'intromissione del 'confessionale' nella 'scienza libera senza prerequisiti' prevista dalla *Wissenschaftslehre* tedesca. Sul punto, cfr. J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt teorico del Reich* pp. 40-41. Sul caso Spahn, G. CLEMENS, *Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik*, Grünewald, Mainz, 1983.

saggio, alla luce dei saggi ecclesiologici (come quello sulla visibilità della chiesa<sup>146</sup>, successivo di appena un anno, e *Cattolicesimo romano*, del 1923<sup>147</sup>); ma, soprattutto, su di esso pesa (sorte che spesso cala su tutta la produzione schmittiana) il macigno teoretico di *Teologia Politica* (facendo così incontrare e collidere gli accenni al momento cairologico con la decisione sullo stato di eccezione<sup>148</sup>).

In realtà, come tenteremo di mostrare, la faccenda non è automaticamente risolvibile da questo punto di vista<sup>149</sup>. E ciò proprio in virtù di una diversa collocazione del versetto evangelico, su cui ci soffermeremo brevemente al fine di legittimare quanto poi viene detto da Schmitt all'interno del testo su Daübler, soprattutto nella prima parte. Il capitolo 12 del vangelo di Luca è molto particolare. Si tratta quasi interamente di parabole e discorsi di Gesù, impartiti alla folla gargantuesca che si era assiepata attorno a lui dopo un pranzo, alquanto battagliero, in cui il Cristo si era scontrato con i farisei, i dottori della legge e gli scribi – motivo per cui costoro si erano radicalizzati nella loro volontà di metterlo a morte. Risaltano in tutto il capitolo i versi finali, 49-59:

---

<sup>146</sup> *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in *Summa* 1/1917/18, n. 2, pp. 71-80; trad. it. *La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, in *Cattolicesimo romano e forma politica. Con l'aggiunta di La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 71-85.

<sup>147</sup> *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1923, (1925<sup>2</sup>, 1984<sup>3</sup>); trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano, 1986.

<sup>148</sup> Questo ci pare il suggerimento di Carlo Galli, che, analizzando *Romanticismo politico*, collega gli esiti del testo daübleriano di Schmitt all'interno della volontà di quest'ultimo di perseguire, «già nel libretto dedicato a Daübler», appunto, un 'Romanticismo attivo', «a perseguire cioè, almeno fuori dei contesti giuridico-politici, la via, specularmente opposta a quella occasionalistica, del trionfalismo e della trasfigurazione, cioè della 'forma gloriosa'», collegando strettamente dunque *Aurora boreale* e *Cattolicesimo romano* (e infatti in *Genealogia della Politica* l'analisi del secondo è direttamente successivo al primo), per quanto egli corregga successivamente il tiro sostenendo che, nelle opere giuridiche e politiche di Schmitt, sia più marcata la tendenza di «tematizzare la necessità di una forma rappresentativa che – almeno parzialmente e provvisoriamente – lo 'freni'. L'estetica di Schmitt (la sua teoria della rappresentazione) è priva di oggetto ma veicola una volontà di forma, mentre quella romantica è, per lui, pseudo-produttività soggettiva priva di attività. La 'serietà' schmittiana non consiste nel contrapporre al gioco romantico dei 'contenuti' oggettivi, una causa alla loro occasionalità, quanto piuttosto nell'opporre la nozione abissale di origine al loro facile relativismo (che cela, in realtà, un soggetto 'fondativo'), il *kairòs* (il 'punto concreto', la sfida, in cui si manifesta l'origine della politica) al loro "punto elastico", ovvero nel teorizzare un ordine che dalla propria indeterminazione e contingenza trovi la propria determinatezza» (C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 216-217). Nel riportare (solo nella versione latina, tuttavia) in nota il versetto di Luca che fa da apripista al saggio su Daübler, Galli sembra indirettamente essere necessitato, volendo inserire *Aurora Boreale* in questo continuum di vedute, a citare esattamente quello snodo teoretico fondamentale, ma inserendolo solamente all'interno della 'capacità daübleriana' di leggere i segni del tempo – e quindi riportando il tutto semplicemente sul versante decisionistico. Ora, per quanto la sua analisi sia tendenzialmente corretta relativamente ai rapporti tra l'occasionalismo romantico denunciato da Schmitt e la teoria della decisione, *Aurora boreale*, come si cercherà di mostrare, va contemporaneamente verso ma anche e soprattutto contro questa direzione illustrata da Galli, essendo che Schmitt pone l'attenzione non tanto sul 'balzo decisionario risolutore', bensì proprio sulla descrizione dell'universo duale (e plurale) alla sua base. Villacañas appare più moderato, e, considerando il testo di marca e matrice 'hegeliana', ritiene che il richiamo a Luca sia stato inserito perché «la obra aspira a ser una definición conceptual del *Zeitgeist*» (J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2008, p. 29).

<sup>149</sup> E anche forti della considerazione, già espressa a suo tempo da Hugo Ball, che Schmitt «non è affatto teologo e cattolico romano già nei suoi primi scritti. La sua opera si dispiega, tra dolori di natura non solo tecnica, in un vivace susseguirsi di feroci diatribe e ricerche oggettive, di definitive imposizioni e artistiche apologie» (H. BALL, *Carl Schmitts politische Theologie*, in *Hochland* 21/1924, n. 2, pp. 263-285; trad. it. *La teologia politica di Carl Schmitt*, in C. SCHMITT, *Aurora boreale*, pp. 97-121, cit. a p. 100)

«Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη; βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῆ. δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παρεγενόμην δοῦναι ἐν τῇ γῆ; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν. ἔσονται γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν πέντε ἐν ἑνὶ οἴκῳ<sup>1</sup> διαμεμερισμένοι, τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπὶ τρισίν, Ἰδιαμερισθῆσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρὶ, μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ τὴν μητέρα<sup>2</sup>, πενθερὰ ἐπὶ τὴν νόμφην αὐτῆς καὶ νόμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν. Ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις: Ὅταν ἴδητε νεφέλην ἀνατέλλουσαν ἐπὶ δυσμῶν, εὐθέως λέγετε ὅτι Ὅμβρος ἔρχεται, καὶ γίνεται οὕτως: καὶ ὅταν νότον πνέοντα, λέγετε ὅτι Καύσων ἔσται, καὶ γίνεται. ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν δὲ καιρὸν<sup>3</sup> τοῦτον πῶς οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν; Τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον; ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μήποτε κατασύρη σε πρὸς τὸν κριτὴν, καὶ ὁ κριτὴς σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακὴν. λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθης ἐκεῖθεν ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῶς»<sup>150</sup>.

Al di là dei problemi filologici riscontrabili in campo di ermeneutica biblica<sup>151</sup>, è da evidenziare l'emergere di una tematica relativa alla dissoluzione dell'ordine, all'accento posto su quella che è la frantumazione di una configurazione esistente, la quale trova riscontro in termini di sistematicità intrinseca. Un momento, insomma, in cui non si punta all'architettonica organicità di un momento espositivo, bensì alla realizzazione di un necessario già in atto. Ponendo il giusto equilibrio tra una sospensione dell'ordine (che però tale rimane) e onnipervasività della sua dissoluzione, vengono fusi immagine trionfante del Cristo già vincitore e ritualità di passaggio che ne prefigura la vittoria (il fuoco da portare, il battesimo da subire): così facendo, Schmitt può in maniera sibillina alludere al fatto che la perfezione di questo scenario che dovrebbe fare, se non da cornice, almeno da avvio al testo su Daübler, si condensa nella sua capacità di contenere e plasmare, pur evidenziandolo, il profondo pluralismo intrinseco all'interno di ogni ordine stesso. La radicalità della discordia quindi,

<sup>150</sup> «Giungendo ho portato il fuoco sulla terra, e cosa altro preferirei, se non che bruciasse già? Ma devo essere battezzato con un battesimo, e come mi angosco finché esso non sarà compiuto. Ritenete che io sia giunto sulla terra per portare la pace? No, vi dico, ma *la discordia*. Infatti, d'ora in poi cinque in conflitto saranno dentro la casa, tre contro due e due contro tre. Saranno in discordia il padre contro il figlio e il figlio contro il padre, la madre contro la figlia e la figlia contro la madre, la suocera contro la propria nuora e la nuora contro la suocera. Diceva quindi alla folla: qualora voi vedeste una nuvola formarsi a Occidente, subitanamente direte che giunge una tempesta, e così accade; e qualora soffi il vento del sud, direte che vi sarà il bruciante Euro, e (*ciò*) accade. Ipocriti, l'aspetto della terra e del cielo sapete scrutare degnamente, ma questo 'momento giusto' perché non sapete riconoscerlo? Perché allora non giudicate da voi il giusto? Infatti, come quando andrai dal magistrato con il tuo opponente, e, lungo la strada, compirai ogni sforzo per accordarti con lui proprio perché non ti trascini davanti al giudice – e il giudice poi ti consegnerà all'ufficiale giudiziario e costui ti getti in prigione – io ti dico, [*se finirai a processo, nds.*] non uscirai da lì finché anche l'ultimo denaro non verrà pagato» (trad. nostra).

<sup>151</sup> Alcuni esperti concordano nel dire che il passo necessita di qualche giustificazione e possa sembrare incoerente rispetto a quanto detto prima, forse perché non creato *ad hoc* da Luca sulla scorta di esperienze personali ma rielaborato dalla famosa fonte Q (senza contare naturalmente, da parte degli esegeti, lo sgomento provato di fronte ad una figura cristica assolutamente non conciliante). Sul punto *cfr.* R. MEYNET, *L'Évangile Selon Luc. Analyse rhétorique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1988; trad. it. *Il vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Edizioni dehoniane, Roma, 1994, pp. 418-422, oppure F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas, II Teilband: Lk 9,51-14,35, und III Teilband: Lk 15,1-19,27*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1996 e 2001; trad. it. *Vangelo di Luca, Volume 2. Commento a 9,51-19,27*, Paideia, Brescia, 2007, pp. 382 e sgg.

lo scenario dell'*Auflösung* che viene incontro nel momento in cui si assiste alla parusia, non è diverso rispetto alla perfezione della forma. L'accento ad un *Ordnung* che si intravede spezzarsi non sarebbe altro, dunque, che la prefigurazione della sua saldezza – sicuramente per mezzo dell'individuazione di un 'momento giusto' in cui una decisione va presa, ma a questo livello non ivi schiacciabile. Il Cristo qui per Schmitt, seguendo forse la profezia di Simeone già raccontata da Luca<sup>152</sup>, è *segno* portatore di contraddizione (σημείον ἀντιλεγόμενον), ma questo contrasto è già pienamente sussumibile perché l'*immagine* del Salvatore ricomprende (senza tuttavia neutralizzare pienamente) l'intima acutezza conflittuale propria di un universo dalle mille sfaccettature polarizzate, eversive rispetto ad un fantomatico centro e ad esso non pienamente riconducibili. Nelle parole di Schmitt di qualche anno prima:

«Tutto l'impegno (*Bestreben*) verso l'unità (cioè tutta la filosofia e la religione) è un mononomo (*Mononom*), forse possibile solo in quanto essa si spoglia di ogni contenuto empirico (*sie jeden empirischen Inhalt schlau abstreift*). "Ogni sottrazione (*Einflucht*)" – Daübler II, p. 446: "La grazia non è essere, ma solo unità (*Die Gnade ist kein Sein, sondern nur Einheit*)"<sup>153</sup>».

Facciamo un appunto, che momentaneamente lasciamo sospeso, sul termine 'immagine'. Sarà nostra cura dimostrare come, all'interno del testo su Daübler, 'immagine' (*Bild*), nel senso di 'raffigurazione', 'illustrazione', *etc.*, abbia per Schmitt una valenza molto simile a quella di mito (*Mythos*). Più di trentacinque anni dopo, rivedendo la stessa annotazione, Schmitt dirà:

«La lettura degli appunti del 1912-14 suscita la mia meraviglia riguardo all'infinita immobilità degli eventi (*Unbeweglichkeit des Geschehens*), all'immobilità di ciò che chiamiamo tempo; oppure, il che è lo stesso, all'infinita pazienza (*Langmut*) di Dio. [...] Mi spaventa ogni volta l'ostilità (*Feindschaft*) che si è scatenata nei miei confronti per il solo fatto di avere pronunciato la parola e il nome 'nemico'. Ho forse infranto un tacito *convenu*, o addirittura un *arcanum* della nostra epoca, un *arcanum* della cattiveria? [...] O sono forse stato privo di tatto? Ho forse contravvenuto al principio che 'in casa dell'impiccato non si parla della corda'? O che fra proscritti non si parla della lista, o all'inferno non si deve mai nominare il diavolo? Il nemico era già stato risospinto nella teologia? *Ma non ritorna ora nella mitologia (Mythologie) che avanza ed è funzionale alla massificazione?*<sup>154</sup>»

Naturalmente qui Schmitt era già passato per la sua famosa formulazione del criterio del Politico; e ci si deve guardare da voler eccessivamente ritrovare il pensiero dell'inimicizia *tout-court* all'interno del testo daübleriano. Eppure, vanno illustrate determinate complanarità e, soprattutto, un

---

<sup>152</sup> Lc 2, 34-35.

<sup>153</sup> C. SCHMITT, *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, p. 23. Questo verso daübleriano riportato è curioso, in quanto Schmitt, citando forse a memoria, commette alcuni *lapsus*. Il distico originale, preso dal Nordlicht riporta: «La grazia non è il senso, non è l'essere, ma piuttosto la mera unità (*Die Gnade ist kein Sinn, kein Sein, sondern bloß Einheit*)».

<sup>154</sup> C. SCHMITT, *Glossario*, pp. 16-17, corsivo nostro.

substrato epistemico che sembra non voler cambiare: la realtà che si deve interfacciare è costantemente segnata dall'irrisolvibile pluralità di vedute, e questo la rende conflittuale; l'unità faticosa del plurale è possibile non tanto mediante un accesso strutturale al principio primo dell'ordinamento, bensì è ottenibile mediante costruzione *di* (che qui è sussunzione *sotto*) un'immagine, un segno, un referente. Parafrasando l'annotazione schmittiana che fa riferimento a Daübler: non l'accesso "all'essere" comporta la grazia – il disvelamento del meccanismo tramite cui una realtà si esprime, le sue radici più intime – bensì solo l'unità, che a questo livello sembra essere costruita in opposizione all'essere stesso – sembra essere essa stessa la costruzione che si impone mediante immagine. Una costruzione che richiede sforzo, impegno, fatica. Se 'l'essere' sembra configurarsi come il conflitto, il non riconducibile per sua essenza alla ricomposizione, l'unità, doverosa, *sembra* essere l'immagine stessa che ricomprende quello scontro. Schmitt avrà modo di studiare a lungo questo processo, interessandosi negli anni della maturità alla ricomposizione del conflitto (o all'esacerbazione dello stesso) secondo il potere dell'immagine (di qui, appunto gli interessi al mito, al mitico e al mitologico – ma di questo se ne darà ragione più oltre)<sup>155</sup>.

Il testo sul *Nordlicht* si apre in maniera perentoria: la luce del Nord è un simbolo (*Symbol*)<sup>156</sup>. Così facendo, esplicitamente, essa non deve essere ricondotta all'interno della concezione «metereologica» dominante, bensì trova apertamente la sua ragion d'essere all'interno di un'identificazione simil-spiritualista la quale, comunque, non perde il contatto con una qualche identificazione scientifica del reale: l'aurora boreale è «luce solare che defluisce dall'interno della terra attraverso il polo», perché la terra, in tempi antichissimi, aveva scagliato la luna verso il sole, ma il satellite, in una sorta di tradimento mistico delle iniziali intenzioni – che vedevano la luna come mediazione tra il sole e la terra (a metà tra principi generativi maschili e femminili e veri e propri corpi celesti) – era diventata solamente un «*Leichnam*», spegnendosi, e facendo sì che la terra dovesse guadagnarsi da sola la propria luce<sup>157</sup>. In questo modo, la terra si era salvata dal «giudizio di un'etica cosmica (*vor dem Forum einer kosmischen Ethik*)<sup>158</sup>». La dimensione 'cosmica' per Schmitt sembra dunque stendersi

---

<sup>155</sup> Su questo, anche, per vie traverse, Galli, anche se con conclusioni non esattamente sovrapponibili alle nostre: «Nella prestazione poetica di Daübler i dualismi si risolvono infatti, per Schmitt, in immagini che si dispongono secondo ritmi sinfonici o coloristici, più che in regole discorsivo-sistematiche» (C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 231).

<sup>156</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 51. Sulle implicazioni daübleriane della pienezza simbolica, *cfr.* la ricca nota esplicativa di S. NIENHAUS, *ivi*, pp. 52-53.

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>158</sup> Theodor Daübler, peraltro, era membro del *Forte-Kreis*, una sorta di setta massonica spirituale 'aristocratico-anarchica', in cui militavano anche Scholem, Buber e Rathenau. Durante gli anni 1913 e 1914, il gruppo decise di darsi come obiettivo il 'capovolgimento del mondo', ponendosi come obiettivo di fermare la guerra imminente anche grazie alle loro sedute spiritiche. Nicolaus Sombart chiama questo tentativo, in concomitanza e continuità con altri gruppi esoterici di quel tipo (come la *Ronda cosmica*, che cercava di consacrare, mediante danze magiche, la defunta Elisabetta I alla 'Grande Madre'; o come il *Liebenberger-Kreis*, una *camarilla* a sfondo omoerotico in cui i partecipanti, vicinissimi al neoimperatore Guglielmo II e capeggiati dal principe Von Eulenberg, vagheggiavano liricamente un dominio dei



sopra tutto l'universo, rendendosi evidente al massimo grado nelle relazioni tra cose, le quali assumono conseguentemente l'entità di 'rapporti cosmici (*kosmische Verhältnisse*)'. Questa supposizione viene confermata richiamandosi alla teoria generale dell'ellisse, ricavata dal medico austriaco Malfatti da Montereio<sup>159</sup>:

«D. Johann Malfatti di Montereio [...] individua nell'ellissi il 'fondamento geroglifico della creazione'. Il centro divino, il cerchio, si è perso (*ist verloren gegangen*) trasformandosi in ellisse; il centro del cerchio si è sdoppiato nei due fuochi dell'ellisse. Questa è l'espressione dell'universale dualismo del mondo visibile che ritorna attraverso innumerevoli opposizioni (*Gegensätzen*): uomo e donna, tempo e spazio, verticale e orizzontale, aritmetica e geometria, elettricità e magnetismo. I due fuochi dell'ellisse cercano costantemente di raggiungere di nuovo il centro del cerchio. Questa è la spiegazione di ogni cosa vivente. *Homo est duplex, et si duplex non esset non sentiret* (Ippocrate)<sup>160</sup>»

Il richiamarsi ad un autore 'romantico' è degno di attenzione, soprattutto nel momento in cui questo autore viene esaltato come rappresentante di quel romanticismo tedesco «che oggi si vuole superare ad ogni costo», quando invece esso «rappresenta una immensa riserva (*Reservoir*), esso custodisce la fonte di quanto in quest'epoca non ragiona in maniera piattamente esatta (*nicht platt exakt denkt*)<sup>161</sup>». Volendo evitare di tacciare la posizione di Schmitt come 'incoerente' (pur comunque notando un certo scompensamento delle sue posizioni rispetto al romanticismo – per quanto si debba sottolineare questa strana diversità di vedute), si può comunque ragionevolmente affermare che con questa 'concessione' ai romantici Schmitt intendesse mostrare come loro, più di altri, in quanto massima espressione del pensiero della dualità, ovvero in quanto tendenti a soccombere al dualismo, essendo che lo stesso viene espresso con insistenza all'interno delle loro vedute, possano mostrare nella loro purezza la dualità. Il romantico tedesco – qui nella persona di Malfatti, in *Politische Romantik* sarà il caso di Adam Müller – è trattato con valore euristico (sebbene Müller risenta di una vera e propria crocifissione intellettuale), giacché egli con la sua opera rappresenta una delle verità del mondo, ossia l'eterno dualismo delle cose e come esse possano 'stare assieme' lavorando sulla

---

migliori) un estremo caso di 'Romanticismo politico' (cfr. N. SOMBART, *Die deutschen Männer und ihre Feinde*, cap. VI. Sul *Forte-Kreis*, si veda M. POORTHUIS, *The Forte-Kreis A Utopian Attempt to Spiritual Leadership over Europe*, in *Religion & Theology* 24/2017, pp. 32-53). È da notare, seppur per accenni – dato che Schmitt non sviluppa questo punto – che qui l'etica ha una dimensione 'cosmica', universale, e non pertiene dunque al carattere intimo del singolo, in totale controtendenza con quanto si riscontra negli studi weberiani, come a far notare che qui in gioco c'è la realizzazione di un qualcosa di più rispetto alla semplice caratterizzazione dell'individuo (un punto che già aveva sviluppato in C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, prima edizione Hellerau, Hellerauer Verlag, Tübingen, Mohr, 1917 – il testo, in quanto tesi di abilitazione, è stato discusso nel 1914; trad. it. *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 81-99, dove a venir realizzata e rappresentata nello Stato è l'idea del diritto, la quale poi solo in un secondo momento plasma gli individui; non per nulla, il saggio si apre e si chiude con rimandi a Daubler. Per l'analisi del testo, si veda al presente lavoro il secondo capitolo).

<sup>159</sup> *Studien über Anarchie und Hierarchie des Wissens mit besonderer Beziehung auf die Medicin*, Leipzig, 1845.

<sup>160</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 54.

<sup>161</sup> *Ibid.*

tenuta di un'immagine che possa esprimere simbolicamente il contorno sul quale operare al fine di poter distanziarsi teoreticamente dalla dualità: l'ellisse. Infatti, proseguendo nella narrazione Schmitt è attento a sostenere che i romantici 'vivevano' di dualismi<sup>162</sup>, tuttavia *Das Nordlicht* possiede l'intensa capacità certamente di richiamarsi ai «großen Schwaben Hegel und Schelling», ma anche e soprattutto di unirli con la «pienezza mediterranea», andando quindi a far combaciare senza snaturarli due punti *in toto* divergenti<sup>163</sup>. La potenza dell'ellisse non va sottovalutata, ricorda Schmitt, giacché essa si determina in primo luogo come speculazione morfologica (*morphologischen Spekulation*), ovverosia come agente di natura espansiva che non riduce la complessità, ma opera con essa attraverso varie dimensioni del micro e macrocosmo, riconducendo proprio la dualità a motore della sua estrinsecazione. E l'attenzione alla dimensione morfologica (ma anche e soprattutto morfogenetica) risiede soprattutto nel *medium* linguistico utilizzato. Daübler si rivela fondamentale come colui che riesce a mettere in forma in maniera autentica i significati dei miti, da intendersi come immagini primordiali che riescono a condensare in pochi guizzi l'estrema ricchezza di esperienze non perfettamente deducibili dall'osservatore, quegli *Abgründe* sui quali non è possibile realmente fare ordine seguendo un discorso pienamente razionale:

«È estremamente sorprendente che un senso così forte della forma (*ein so starkes Formempfinden*) non turbi l'autenticità (*Ursprünglichkeit*) di questo poeta. Infatti, accanto al senso della forma di una mente in cui sono vivi interi secoli di cultura latina, agisce un'irriducibile forza della fantasia, capace quasi di dar vita al mito (*eine unbeirrte geradezu mythenbildende Kraft der Phantasie*). Certe spiegazioni di processi naturali costruite in maniera del tutto disinvolta ricordano i presocratici, certe interpretazioni morali invece ricordano quasi le ingenue storie del "Physiologus" o di un padre della chiesa. Ma decisiva (*Entscheidende*) è la forza immaginativa (*Kraft zum Bild*). Tutto ciò che incontra deve sottomettersi, deve rinunciare alla sua natura quotidiana ed esatta per comparire in un altro mondo sotto forma di immagine ricca mistero (*geheimnisvolles Bild*)<sup>164</sup>».

A questo discorso sulla pienezza delle immagini e sulla loro capacità risolutoria va prestata sin da subito la massima attenzione. Si rafforza qui un interesse schmittiano per la contingenza che però non è quella 'positivista' e meccanica *à la* Rathenau, una contingenza chiusa e soffocante che non ha spazio se non per se stessa. Qui l'accento viene posto su un universo dotato di dinamismo che tuttavia non si rende totalmente scopribile all'interno di una sua caratteristica 'laica', bensì veicola la traccia

<sup>162</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 55.

<sup>163</sup> Sul punto, anche M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 63.

<sup>164</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 61. Sul pensiero di Schmitt come interfaccia costante con le dimensioni irrazionali del pensiero, cfr. E. P. C. ALESSIATO, *Carl Schmitt, il giurista e i suoi arcani*, in *Jura Gentium*, 13/2016, n.1, pp. 93–102; e A. HÖFELE, *Carl Schmitt und der Nordlicht-Mythos Theodor Däublers*, in F. ITALIANO, C. F. LAFERL, A. SOMMER-MATHIS (EDS.), *Mythos - Paradies - Translation. Kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2018, pp. 109-122.

di un metodo che possa tralasciare le sue esigenze di necessità storica per aprirsi allo spazio oscuro del rischio non perfettamente prevedibile. L'esaltazione della 'forza delle immagini' andrebbe quindi posta in direzione ostinata e contraria rispetto ad un'etica utilitaristica che non ritrova se stessa all'interno della crisi di cui ella è portatrice ed epifenomeno, dove la decisività di questo substrato energetico può imporsi e brillare proprio perché non è portatrice di un equilibrio sociale in cui vengono a dominare interessi mossi solo dall'egoismo (im)personale di una tecnica scatenata. La potenza di creare miti di cui la lingua di Daübler è portatrice ha esattamente il merito e il compito in chiave cosmica di essere altro rispetto al suo uso finalistico e quotidiano, riuscendo a porre una fondamentale cesura rispetto a quanto non deve e non può essere pienamente svelato: l'immagine che viene a crearsi può così 'salvare' il mistero della sua origine, non perdendo di potenza mobilitatrice di conoscenza. È un ragionamento decisamente orientato (seppur non in maniera esplicita) alla misura del limite salvifico dell'immagine: un'immagine è efficace quando è in sé creatrice di miti, quando è essa stessa mito, ovvero quando la sua realizzazione permette al suo utilizzatore di raggiungere direttamente il cuore del suo pubblico salvaguardando la potenza stessa che ha permesso questo collegamento<sup>165</sup>. Il ragionamento sull'etica è forse meno peregrino di quanto si possa pensare: come si ricorderà, in apertura Schmitt aveva parlato di 'etica cosmica'; e quella direzione sembra prendere la sua analisi, in quanto sembrerebbe qui sussistere una sorta di 'delicatezza' altruistica nel linguaggio di Daübler, che appunto permette di risparmiare al fruitore il peso di disvelare ciò che per lui non deve mostrarsi, in un rapporto che sembra coinvolgere dei segreti che sono anche e soprattutto i suoi. Soprattutto, comunque sia, l'immagine (o mito) così resa segna un confine tra un conosciuto e un qualcosa che non deve essere svelato<sup>166</sup>: un modo di rapportarsi alle cose, dunque, che reggerebbe l'intera struttura del cosmo.

---

<sup>165</sup> Villacañas arriva ad affermare che l'intero libro su Daübler è il vero *arcanum* dell'opera di Schmitt, come, d'altra parte, la critica della violenza è l'*arcanum* di Benjamin (J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflicto*, p. 35).

<sup>166</sup> È necessario un appunto, perché quanto qui affermato avrà grosse ricadute su tutto il pensiero di Schmitt. La ripercussione 'politica' di questo passaggio e di quelli che seguono riguardo alla forza immaginativa la si avrà direttamente, nel modo che riteniamo meno velato, in un saggio del 1926, recensione al *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* meineckeano (München und Berlin, Oldenburg, 1924). Schematizzando un testo che ci sarà ampiamente utile nel momento in cui analizzeremo la sociologia dei concetti giuridici schmittiani, il *Kronjurist* accusa Meinecke dell'assenza di qualsivoglia portata concettuale: l'autore, semplicemente, lavorerebbe non mediante determinazione concettuale (*begriffliche Festlegung*), bensì tramite raffigurazioni (*Vorstellungen*), con la conseguenza di far tendere tutto il suo ragionamento al compiersi di quella che lui chiama 'idea della ragion di Stato'. In tal senso Meinecke identificerebbe una serie di dualismi (come *Ethos/Kratos*, Organismo/meccanicismo, etc.) i quali, sviluppati lungo una specie di filosofia della storia in senso teleologico, approderebbero al compiersi della suddetta idea. Tuttavia, sostiene Schmitt, questi dualismi (che in realtà risentono della cultura politica liberale, come aveva avuto modo di dire in altra sede) in realtà non fanno altro che portare all'estremo un estetismo di marca 'romantica', cioè l'utilizzo di nozioni non adatte al proprio contenuto (perché esse semplicemente veicolano idee e sensazioni che non portano ad una vera risoluzione, in quanto banalmente in questi casi viene assunto un 'atemporale' del termine che si risolve nella costanza e continuità dei problemi), anche e soprattutto perché non indagate in base alla concretezza del loro substrato, o alla storicità in cui sono calate o di cui sono portatrici. La conclusione del saggio si focalizza quindi sull'unica coppia oppositiva che potrebbe essere utilizzata per parlare di Stato, ossia 'regola/eccezione', in quanto unica coppia dinamica relazionale che

---

possa permettere una valenza euristica sulla questione. Al di là di questo riassunto, per l'analisi che stiamo affrontando è sintomatico invece notare, al di là del fatto appunto che qui si è già in una fase avanzata del pensiero di Schmitt, che egli aggiunge una postilla in chiusura, apparentemente deviante rispetto alla sua critica dell'utilizzo di modelli che non siano appunto basati sui concetti: «L'ultima parola del libro [di Meinecke, nds.] è una "ragione di stato purificata e veramente saggia" (p. 537). In ogni pensatore si può identificare un'immagine di base che è caratteristica della sua idiosincrasia intellettuale (*Bei jedem Denker läßt sich ein Grundbild feststellen, das für seine geistige Eigenart charakteristisch ist*). Esempi di tali immagini sono la bilancia (l'equilibrio) (*die Waage (die Balance)*), l'organismo (che di nuovo può essere un albero, un animale o un organismo umano) o immagini meccaniche, come la macchina (*Maschine*); immagini di architettura; le rappresentazioni di lotta e di battaglia, ancora abbastanza diverse, ecc. *La dottrina di queste immagini è ancora poco sviluppata e facilmente esposta al pericolo di dissolversi nello psicologico o semplicemente nel più piatto romanticismo (Die Lehre von diesen Bildern ist noch wenig entwickelt und leicht der Gefahr ausgesetzt, sich im Psychologischen oder einfach in plattester Romantik aufzulösen)*. Ma bisogna concedere loro il valore di un momento caratterizzante (*den Wert eines charakterisierenden Moments*), soprattutto quando un'opera si basa su una tensione dualistica. Le soluzioni così come le conclusioni verso il dualismo hanno necessariamente bisogno di un'immagine caratteristica. Per Meinecke, l'immagine dell'oscillazione del pendolo potrebbe illustrare meglio il suo atteggiamento di base. Secondo lui, ci troviamo oggi in un'epoca in cui il pendolo oscilla dall'idea di potere e dal monismo della concezione tedesca dell'identità e dell'individualità verso un forte dualismo della politica e della morale. [...] Tuttavia, l'autore arriva a questo dualismo solo [...] perché spera di trovare una barriera all'eccesso di ragione di stato sottolineando il dualismo – una ragione un po' pedagogico-morale, che però non è affatto da trascurare o da definire poco eroica, ma ricorda l'atteggiamento della grande età del liberalismo» (C. SCHMITT, *Zu Friedrich Meineckes 'Idee der Staatsräson'*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 56/1926, pp. 226-234; trad. it. *Sull'idea della ragion di stato di Friederich Meinecke*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, GIUFFRÉ, Milano, 2007, pp. 69-81, cit. a pp. 70-71, trad. mod.). L'atto di denuncia che Schmitt porta innanzi è relativo qui alla saturazione dell'impianto ermeneutico che un cattivo approccio alle immagini può portare nel momento in cui viene esasperato il momento dualista: Meinecke è costretto ad affidarsi al pendolo e così facendo cerca di creare un modello con applicabilità sociale reiterabile. Un compito impossibile, perché la ripetibilità quasi infinita della serie dualista che viene a ricomporsi va solo a collassare nella tensione sempre più centrifuga dei due estremi che lo stesso dualismo reca con sé. Nel momento in cui non si ha alla base della propria riflessione l'intenzione di costruire solidamente un'immagine normata, attinta quindi da una costellazione di regole che possano rendere meno inevitabile lo strappo, il risultato è solo una teoria dissociata nelle formulazioni e dissociativa nell'applicazione. Il liberalismo in cui la riflessione di Meinecke ricade, *motus in fine velocior*, disimpegna politicamente perché sposta il conflitto sul piano psicologico-morale, atomizzando gli individui ma allo stesso tempo cercando di sviluppare un progetto di coazioni durature. Forzando l'interpretazione a quanto detto rispetto al testo di Daübler, Meinecke abdicerebbe al ruolo di tenuta politica dell'immagine, asservendo il modello non ad un ruolo determinativo e vincolante il potere del mito, ma disponendolo su un percorso instabile che è quello dell'instabilità e del non equilibrio. Di qui il richiamo al tragico presente nell'articolo: «Se il comandamento morale generale non è di per sé convincente, la sanzione che riceve nell'opera di Meinecke ha anche qualcosa di indeciso (*Unentschiedenes*). Una violazione di questo comandamento per ragioni di politica di potere è considerata una colpa "tragica" (*'tragische' Schuld*). Può essere; ma questa non è una sanzione, bensì una trapasso nell'estetico (*ein Übergang ins Ästhetische*). "Tragico (*Tragisch*)" non è una categoria che, una volta preso sul serio un imperativo morale, potrebbe fornire la risposta definitiva a un conflitto. La parola è tutt'al più un'espressione della problematica interna di questo stesso comandamento morale, una parafrasi del profondo rammarico e dello shock che nasce dall'intuizione storica dell'impotenza del comandamento o dell'inevitabilità di infrangerlo, ma non può essere la conclusione convincente di un'opera in cui il problema della ragione di stato è posto dal lato morale. Una tale parola significa che il libro non ha una parola finale» (Ivi, p. 78, trad. mod.). Questa la caduta meineckeana: l'utilizzo spregiudicato dell'immagine non viene controllato e comporta un'invasione di campo con l'estetica in senso deteriore (per Schmitt da intendersi sempre come estetismo romantico) – allo stesso modo per cui invece in Daübler, al contrario, si ha rapporto vivo con l'orizzonte del tragico, il mito (su cui anche cfr. C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 432, che ricorda come tragico e 'puntuale' vadano di pari passo in Schmitt, e proprio per questo nel testo su Meinecke egli cerchi di liberare il concetto di tragedia dall'indeterminatezza estetica in cui Meinecke lo trascina. Concludendo, un'annotazione: ricorda Caracciolo in una nota al testo che il manoscritto personale di Schmitt conservato nel *Nachlass* porta a questo livello, dopo la parola 'estetico', il richiamo a una nota di pugno dell'autore, la quale, pur essendo indecifrabile, inizia chiaramente con 'Kierkegaard'. Sarebbe plausibile, seguendo il ragionamento, che Schmitt avesse in mente *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, dove appunto Kierkegaard ripensa la teoria della morte dell'arte hegeliana: il dramma moderno, nel qual caso, l'Antigone che l'estetologo ha scritto, è estetica della morte perché mimica, dramma senza parole perché negazione di ogni possibilità di comunicazione, immagine che vuole istituire un rapporto con il segreto ma si chiude nell'impossibilità di trasmetterlo perché essa rimane all'interno del campo esperienziale della finitudine, senza riuscire a trascenderlo. Il tragico moderno parla dall'interno «del dominio della morte, morte intesa paolinamente come peccato [...]. Dunque nella contemporaneità con la morte, con il non-vero, con il segreto. Dalla presenza e dal presente del segreto» (E. ROCCA, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, ETS, Pisa, 2004, p. 44).

Alla luce di tutto questo, il *Nordlicht* è simbolo perché si rivela essere originario attraversamento della storia del mondo che è anche suo compimento, compimento e percorso fenomenologico della (e nella) trasfigurazione più alta la quale però è anche tenuta saldissima di tutte le antitesi e dei gesti polari. Un gesto che permette certamente di trovare determinate complanarità (e Schmitt dal canto suo certamente le ritrova) con una dimensione più prettamente teologica<sup>167</sup>, ma che non permette, a questo livello, lo ripetiamo, di condensare interesse per la particolare ‘forma’ che assume qui il mito con quanto invece è proprio del cattolicesimo e la forma teologico-politica, banalmente perché il primo è esattamente ciò che, se non trattato a dovere come fa Daübler, rischia di valicare i confini che la seconda è chiamata a trattenere<sup>168</sup>. Questo diviene ancora più chiaro nel momento in cui Schmitt sostiene che qui «tutto il mondo è trasferito in immagini e simboli, le immagini diventano visibili (*anschaulich*) acquistando una forma (*Gestalt*) compatta: [...], tutte le sensazioni elementari dell’uomo per il quale la natura è ancora piena di meraviglie (*Wunder*)<sup>169</sup>». Nella trasformazione operata da Daübler, diviene visibile la direzionalità intrapresa non tanto nel superamento dei dualismi, quanto nel loro contenimento, riportando le divergenze nell’alveo di una struttura elementare, in cui l’uomo è circondato dalle meraviglie del creato e prova un genuino interesse per loro, sperendole tuttavia all’interno di un recinto concluso, che è quello spazio dell’operazionalità linguistica daübleriana<sup>170</sup>. La realtà così può essere riconosciuta nelle immagini e in esse sussumersi (*aufgehoben*), e così l’immagine può farsi *anschaulichen Vorgang*, processo che illustra mediante la sua propria espressione visibile<sup>171</sup>. Il procedimento mitico diviene dunque perfettamente appianabile

<sup>167</sup> J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflictio*, cap. I *passim*, interpreta l’opera schmittiana su Daübler alla luce dello gnosticismo.

<sup>168</sup> Il grande problema di Schmitt sarà infatti, negli anni della maturità e vecchiaia, indagare e rapportare il mitologico (che è cosa altra dal mitico) con il teologico-politico. Sulla difficile (o impossibile) compatibilità tra teologico e mitico sempre valido resta l’assunto jesiano: «Io parlo di ‘guarigione’ da parte del mito, non perché il mito genuino alluda a un giusto rapporto con il divino [...], ma perché nel mito genuino vedo solo una ‘stazione’ serena del processo conoscitivo: ed essa pure, non ‘stazione ultima’ né alludente all’Ultimo, ma solo stazione di umanità più ricca che quella della stazione dell’orrido. Dell’‘Ultimo’ non dico, e con esso non credo di poter parlare». (F. JESI, *lettera a G. Schiavoni*, cit. nell’*Introduzione* di ID. *Germania Segreta*, Nottetempo, Milano, 2018, pp. 26-27)

<sup>169</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, pp. 62-63, (trad. legg. mod. – il traduttore italiano traduce *Wunder* con ‘miracoli’. Proprio per la presa di distanza (calcolata) di Schmitt tra forma e ciò che la forma eccede, di cui si è detto, ci pare più accorto mantenere il termine nel campo semantico della meraviglia, rispetto a quello eccettuativo e dirompente dell’evento miracoloso).

<sup>170</sup> In questo prende una svista colossale McCormick quando afferma che «[...] despite his admiration and respect for the poet Daübler, [...] Schmitt ultimately finds his work theoretically lacking. [...] Because Daübler relies so heavily on dualisms, such as the mechanical world versus living soul and spirit, his work can be little more than “a compensation to the age of spiritlessness... a counterweight to a mechanistic age”. It is a negation of the age – perhaps “the last and most universal negation” – but not a real critique of modernity, because it cannot itself transcend the dualism of soul versus soullessness that is itself characteristic of the age. Unlike Dante’s *Commedia* or St. Thomas’s *Summa*, which are “fruits” of their age, Northern Lights is a negation of its age but, most significantly for Schmitt, the negation of an age that structurally produces its own negation» (J. P. MCCORMICK, *Carl Schmitt Critique of Liberalism*, p. 46). Il *Nordlicht* per Schmitt non deve proporre una teoria politica, ma semplicemente mostrare come il sapiente utilizzo del linguaggio come tessitore di immagini possa veicolare un nuovo approccio ad essere – e, solo successivamente come queste possano avere gravidanza politica (per quanto *Das Nordlicht* rimanga all’interno di un alveo ‘culturale’, e non direttamente politico).

<sup>171</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 65.

(per quanto non riducibile) a quello concettuale, giacché esso può fornire «il materiale per la colossale costruzione» di una formulazione filosofica. Schmitt ne dà l'esempio con i seguenti versi daübleriani: «Un elemento, non un comando, crea fatti di diritto» e «Prima c'è il comando. Gli uomini vengono dopo<sup>172</sup>». Schmitt quindi con foga e suggestione si mette a discutere l'applicabilità di questi principi riassumendo alcune parti del *Nordlicht* in cui viene illustrata la formazione del sistema politico persiano. Riassumendo, Daübler riuscirebbe a cogliere precisamente alcuni impianti sociologici essenziali (la divisione in caste, l'emergenza della centralizzazione del potere politico, la condizione femminile, il rapporto con l'ebraismo, *etc.*) partendo sempre dal già citato onnipervasivo dualismo: non quel dualismo farsesco e costruito tipico di un certo romanticismo estetizzante<sup>173</sup>, ma un dualismo originario, profondo, quasi delle categorie trascendentali di un'ontologia del finito che in qualche maniera, seppur mediante il linguaggio poetico, permettano di parlare di storicizzazione dell'esperienza del tempo: la diade uomo-donna (nel versante maschile-femminile), per esempio, viene fatta giocare all'interno di un impianto che, proprio perché si richiama ad un'origine non deducibile, elementare e profonda, che si perde nella notte dei tempi, può essere coltivata da Daübler nel mostrare come essa si inserisca e contribuisca a far germinare l'antitesi superiore/inferiore. Detto altrimenti, se il concetto positivo ha potenza formante e classificatoria perché calati nella prospettiva storica, essi non hanno la perfetta capacità di descrivere compiutamente l'evento fondatore di un processo (che per Schmitt assume caratteri mitici, appunto, nel senso qui di 'momento della scaturigine rivelativa', ciò che permette di riflettere a partire dall'evento stesso)<sup>174</sup>. Puntualizza Schmitt:

«È solo apparentemente sregolata (*regellos*) la spensierata fantasia che partorisce questa inebriante ricchezza di immagini e di pensieri. In realtà ogni cosa è ragionata e costruita fin nei minimi dettagli. La difficoltà a restituirne il contenuto in maniera esauriente non sta nella disordinata confusione della poesia, ma nel fatto che i pensieri stessi sono diventati in tutto e per tutto atmosfera, immagini (*daß die Gedanken ganz zu Stimmungen, zu Bildern geworden sind*) che si relazionano tra di loro più secondo l'irrazionale ritmo di un dipinto o di una sinfonia che non secondo regole discorsivo sistematiche. La via attraverso cui viene raggiunto il superamento artistico dell'enorme quantità di materiale filosofico e storico culturale, sembra essere quella secondo cui un processo colto con appassionata intensità di sguardo, nel momento stesso in cui viene vissuto, è trasformato in raffigurazione e solo dopo in poesia (*Der Weg, auf dem die künstlerische Überwindung des enormen philosophischen und kultur-*

---

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> Di cui parlerà diffusamente in *Politische Romantik* e di cui il pensiero liberale è direttamente figlio, *cf.* lo scontro con Meinecke di cui si è detto sopra.

<sup>174</sup> «Lo Stato però è anch'esso solo l'espressione di un dualismo, infatti esso si basa sulla contrapposizione di ceti superiori e inferiori, di classe dominante e classe dei servitori. Prima però che cominci la fondazione dello Stato, la costruzione della fortezza persiana, il vero e proprio avvenimento, il significato del dualismo appare in una visione naturale: nella pioggia che assale i contadini iraniani, si mostra l'immagine di un ripugnante ermafrodito» (ivi, p. 67).

*historischen Stoffes erreicht wird, scheint der zu sein, daß ein mit heftigster Intensität des Schau ens erlebter Vorgang im Augenblick des Erlebens zum Gemälde umgeschaffen und dann erst gedichtet wird)*<sup>175</sup>».

Fa certamente scalpore la possibilità che qui Schmitt pare solo accennare: l'irrazionale può essere un principio organizzativo nel momento in cui esso viene trasposto mediante immagini. Il flusso 'irrazionale', che qui più che nel termine canonico di sregolato e sensualmente violento sembra semplicemente essere inteso come 'mancante di una razionalità propria' in quanto necessitante di altro per essere normato, viene imbastito in una composizione che cattura la peculiarità dei soggetti senza però manipolarli, senza quindi far calare su di essi la precisione di una tecnica a loro estranea. La cattura di questi elementi è precisamente la funzione normativa insita nella poesia di Daübler, ad un livello così alto da far parlare Schmitt di *leibgewordene Idee*, idee divenute vive, o, meglio ancora, *incarnate*<sup>176</sup>. Le immagini riescono ad astrarre dal concreto e dall'operare del concetto perché recuperano ciò che del concetto è fonte e vita. Questo permette la trasformazione del linguaggio in «puro mezzo artistico (*rein künstlerischen Mittel*)<sup>177</sup>». Il motivo della narrazione daübleriana, secondo Schmitt, punta a distendere sulla complessiva ricomposizione mitica l'asse congiungente origine e destino del racconto (che è anche l'epopea dello spirito stesso, le vicissitudini che devono essere attraversate). Ciò è impronunciabile da un punto di vista prettamente 'utilitaristico', meccanicistico e scientifico, perché la proposta non vuole risolversi in una sorta di chiusura sistemica, perché rispetto ad essa la vitale pienezza che rende il discorso daübleriano possibile ne soffrirebbe e ne impedirebbe ulteriore sviluppo. Schmitt confronta quindi Daübler e Wagner<sup>178</sup>: entrambi, in un certo senso 'piegano' il linguaggio al loro volere, ma solo Daübler riesce a creare un vero rapporto tra misura della codificazione linguistica e parola, tra griglia procedurale e contenuto espresso. Wagner, sostiene Schmitt, è forse superiore a Daübler, perché riesce a superare il linguaggio e porsi in una dimensione extra-linguistica, e questo gli permette di generare ed esprimere con pienezza la significatività della sua arte. Come a dire che Wagner, mediante uno strumento non pertinente al linguaggio in sé, la musica, è capace di sciogliere la lingua dalle sue incompetenze, al fine di trasfigurarla in qualcosa che è certamente 'un linguaggio', ma non è quello di partenza, quello prettamente umano. La musica funge, in Wagner, secondo Schmitt, da «programma speculativo»,

---

<sup>175</sup> Ivi, p. 70 (trad. legg. mod.).

<sup>176</sup> Ivi, p. 71.

<sup>177</sup> Ivi, p. 72.

<sup>178</sup> Schmitt era un ottimo fruitore e conoscitore di musica; a Wagner dedicherà anche un altro piccolo saggio, incentrato, questa volta, sul rapporto tra finzione e musica: C. SCHMITT, *Der Wahnmonolog und eine Philosophie des Als-Ob* in *Bayreuther Blätter* 61/1912, n. 6, pp. 239-241, di cui si dirà meglio nel secondo capitolo. Sui rapporti tra Schmitt e la musica, cfr. Il numero 12 dei *Carl Schmitt Opuscola*, editi dalla *Carl Schmitt Gesellschaft*, *Mich hält ein reines Intervall. Carl Schmitt und die Musik*, 12/2019. È doveroso qui il ringraziamento al Dr. Gerd Giesler per avermi messo al corrente degli stessi.

vertendo sulla dissolvenza del linguaggio in favore di un suo oltrepassamento, annunciando certamente un momento di incontro tra lingua e composizione musicale, ma spostando questo momento in un punto spaziotemporale che, effettivamente, al linguaggio di partenza non pertiene più. Detto altrimenti, Schmitt suggerisce che in Wagner lo stile musicale sia la risposta necessaria ad una questione prestativa del linguaggio, essendo che nel compositore lo stesso non può fondarsi su una qualsivoglia pratica perché ciò lo ridurrebbe a mera applicazione di una teoria – diversamente che, invece, con il momento soteriologico musicale. Viceversa, Daübler fa rimanere la *Sprache* all'interno di se stessa; ma, soprattutto – e questo ricorda la lezione mauthneriana attraverso cui Schmitt era passato – «dall'immanente pienezza del linguaggio (*aus der immanenten Fülle der Sprache*)[...] egli tira fuori ogni cosa: colore, suono, rapporto con il contenuto<sup>179</sup>». Daübler quindi colloca il mito dove gli appartiene, in una temporalità altra rispetto a quella dove il linguaggio quotidiano viene utilizzato e interpretato, e quindi, inevitabilmente, manomesso. Ma così facendo, semplicemente, lo unisce nel tempo vero del suo darsi concreto, nell'unico momento temporale in cui può effettivamente essere esperito e darsi. Daübler quindi salva la soggettività del mito, nel senso che è in grado di agire sul nucleo intimo del contenuto mitico impedendogli (di nuovo un gesto etico) di essere ridotto in materia di mero studio, di dissezione. Il linguaggio, il linguaggio *mitico* trattiene il poeta e il fruitore dallo scendere nella frattura moderna del rapporto soggetto-oggetto. Così operando, tuttavia, deve porsi esattamente su quella soglia che non lo fa appartenere né al descrivibile ma nemmeno al non dicibile. Il mito utilizzato da Daübler, sembra dire Schmitt, è schermo e scudo rispetto al *mitologico*:

«Il linguaggio della vita quotidiana è dominato dalla finalità: farsi capire da un altro, stabilire con lui una comunità che ha il suo senso in un intento utilitaristico. L'aspetto sociologico del linguaggio, il rapporto *ad alterum*, lo scopo pratico: è questo che lo rende brutto. La musica è facilmente preservata da questo pericolo. Ma il linguaggio del quotidiano non può esprimere in versi il mito, neanche una bella poesia: infatti, o ne risulta una banalità o un prodotto artigianale<sup>180</sup>».

Divenendo tutt'uno con il contenuto, la lingua ri-assume quella naturalità che le era stata tolta dalla codificazione linguistica andando tuttavia oltre la mera natura 'comunicativa'. Il significato del mito può mostrarsi proprio perché non sottoposto a quella riflessione meramente snaturante che è l'aspetto 'sociologico', la sua tensione rivolta prettamente alla comunicazione di una struttura mediante una

---

<sup>179</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 73.

<sup>180</sup> *Ibid.* Nota Villacañas rispetto allo stesso passo: «Naturalmente, se trata de un lenguaje que se separa de su elemento sociológico, de toda referencia a una realidad externa a sí mismo. Lo más sorprendente y atrevido del poema de Daübler, para Schmitt, reside en esta superación del naturalismo del lenguaje, en la eliminación de toda referencia *ad alterum*, propia de los medios de comunicación cotidiana, para dejarse llevar por palabras que viven. En este sentido, el propio poema, su acceso al lenguaje poético, supone ya la plena transfiguración de la realidad y del hombre en que culmina la epopeya de la Tierra. El poema deriva sus propias condiciones de posibilidad desde sí mismo» (J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflicto*, p. 37).



codificazione. Il vertice del mitico, in quanto vertice del linguaggio, asseconda invece l'ordine della natura nel senso per cui il poeta che vi accede scopre decisivo il suo approccio all'essenzialità di una struttura che è riscoperta di un'armonia cosmica non possibile senza il suo stesso concorso. L'illuminazione finale, la visione dell'aurora boreale vuole anche, per quanto Schmitt non lo nomini mai, porsi in seria opposizione alla filosofia del tramonto nietzscheana: proprio perché inserita nel rimanere 'notturno' dell'intuizione mitica, può definirsi eterna e non soggetta al costante trapasso di meriggio e alba, al divenire di cui Nietzsche aveva bisogno per mobilitare la sua critica valoriale. Ma soprattutto, la vita istintuale promossa da quest'ultimo non si accorda con la serena arazionalità governata proceduralmente che Schmitt sta cercando di esplicitare in Daübler: Nietzsche appare semmai in questo caso come un *verspäteter*, perché si attarda nell'attesa di far dilatare un tramonto che in verità è già sussunto nel godimento della simbolica aurorale<sup>181</sup>. Concludendo, il metodo usato dal poeta del Nordlicht illustra la necessità di sondare e confermare l'entità delle relazioni tra cose, un rapporto 'cosmico', all'interno del linguaggio pur andando 'oltre il linguaggio'<sup>182</sup>. La relazione linguistica 'comunicativa' viene così superata ma mantenuta attraverso il mito. La poesia di Daübler, per Schmitt, permette di unire e unirsi, mediante linguaggio, nella purezza del mito<sup>183</sup>. Prima di passare alla seconda parte del *Nordlicht*, un ultimo appunto: va almeno notata l'incredibile assonanza di alcune tesi schmittiane qui riportate con quelle di un altro autore che nello stesso anno compilava un piccolo scritto relativo al linguaggio: Walter Benjamin<sup>184</sup>. Volendo solo citare il paragone, senza

<sup>181</sup> Su Nietzsche come 'ritardatario', si veda l'annotazione nel *Glossario*: «Già Nietzsche apparteneva ai ritardatari: volontà di potenza è volontà di realizzare questo mondo (*zum erfüllten Diesseits*)» (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 224, trad. legg. mod.) Cfr. anche C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 183. Come ricorda sempre Galli, Nietzsche per Schmitt non è mai abbastanza radicale, perché non è in grado di pensare l'epoca, producendo, invece, solo ideologia (C. GALLI, *Nichilismi a confronto. Nietzsche e Schmitt*, in *Filosofia Politica* 1/2014, pp. 99-120). Cfr. anche G. SHAPIRO, "Beyond the Line": *Reading Nietzsche with Schmitt*, paper presentato e discusso alla Conferenza di Telos (2012) *Space: Virtuality, Territoriality, Relationality*, tenutasi i giorni 14-15 gennaio presso New York City, ora reperibile presso <https://www.telospress.com/beyond-the-line-reading-nietzsche-with-schmitt/>, impaginazione assente.

<sup>182</sup> A dimostrazione di ciò Schmitt porta l'esempio della sillaba 'Ra', fonema centrale nell'Indoeuropeo. Esso si presenta come un fonema basilare nel *Nordlicht*, giocato sia foneticamente che semanticamente per esprimere al meglio tutta una serie di associazioni mitiche che però non rimangono irrelate, bensì vengono calate all'interno di momenti comunicativi in cui il linguaggio giunge ad essere quasi un *Ursprache* (soprattutto nelle sintonie e nei cromatismi verbali rinvenuti da Schmitt. Ad esempio, Ra-Drama, o ancora nella montagna biblica Ararat; tutti momenti che conducono all'elevazione spirituale di stampo maschile che, miticamente, hanno il loro contrappunto e precipitato nella fondazione dello Stato come regno dello spirito (cfr. l'analisi sombartiana in N. SOMBART, *Die deutschen Männer und ihre Feinde*, cap. VI).

<sup>183</sup> In una lettera al critico letterario Gustav Steinbömer del 19 giugno 1948 Schmitt retrospettivamente affermava: «Con tutto questo parlare di mito negli ultimi 50 anni, io lo vedo soltanto in Daübler» (citato in S. NIENHAUS, *Carl Schmitt tra poeti e letterati*, p. 17). Come ricorda Heil, «[...] erschaffe Daübler einen autonomen Sprachraum, in dem die Arbitrarität der Zeichen wie der Naturalismus der Sprache der Absicht nach überwunden» sei, ohne daß das Nordlichts im strengen Sinne als hermetisch zu kennzeichnen sei. Daüblers eigenes Reich der Sprachens bringe vielmehr eine eigene Form der Kommunikabilität hervor. Für Schmitt ist der kommunikable Sinn nur übertönt, nicht erstickt, wie es denn überhaupt höchst bemerkenswert ist, daß auch in dieser hemmungslosen Hingabe an den Sprachklang die gedankliche Richtigkeit immer gewahrt bleibt und gerade da die tiefsten Gedanken entstehen, wo die Sprache nicht nur sich selber singt und malt, sondern auch sich selber denkt» (S. HEIL, *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1996, p. 165).

<sup>184</sup> Ci si riferisce naturalmente a W. BENJAMIN, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916), in ID., *Gesammelte Schriften* vol. II.1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, pp. 140-157; trad. it. *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in ID., *Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino, 2008, pp. 281-295.

sviluppare ulteriormente il confronto (che di per sé è impossibile, per una serie di fattori, non per ultimo lo scopo degli scritti – celebrativo rispetto a Daübler e non ‘analitico’ in senso stretto quello schmittiano; preposto alla teoresi e più preciso concettualmente quello benjaminiano), possono essere fatte le seguenti affermazioni. Benjamin mostra come il distanziarsi dalla lingua della rivelazione in direzione della lingua degli uomini sia un sintomo di quella Babele linguistica che determina un impoverimento della lingua stessa in direzione del linguaggio, per cui l’esposizione convenzionalistica (borghese) di una lingua come ‘mezzo’ cozza irrimediabilmente contro l’immediata identità di *Sprache* e essere linguistico. Una corrispondenza che trova nell’attività umana del *nominare* le cose il compito più alto e più serio, giacché ciò che viene nominato si apre incondizionatamente a colui che mette in palio la sua intera essenza spirituale. L’intensità del nominare (che è anche e soprattutto in un certo senso intensità *teologico-politica*, perché è solo dalla Rivelazione delle Scritture che ciò gli viene mostrato) distingue l’uomo dalle creature, giacché esse non sono portatori del *medium* linguistico necessario per la loro autoaffermazione, bensì sono solo il precipitato di un atto divino – come l’uomo, con la differenza fondamentale, però, pur essendo il nominare di Dio creazione (cose e animali sono create divinamente nominandole), l’uomo non viene creato mediante nominazione, ma mediante il dono della lingua. In questo senso, nel nominare continuo senza essere nominato, l’uomo si riappropria del linguaggio quindi del lato più divino della sua persona<sup>185</sup>. Viceversa, l’entusiasmo schmittiano per l’opera poetica di Daübler e la teoria linguistica che egli ne ricava nasce innanzitutto per la logica interna del linguaggio come mezzo autonomo ma soprattutto come esso possa essere piegato da un sapiente utilizzo con fini contenitivi. In quella che è la simultaneità di due principi formali, cioè la sottomissione dell’arbitrio del soggetto alle leggi intrinseche del suo sapere – in questo caso, il modello normativo dell’accesso al mito –, Schmitt cerca il contraltare alla deriva meccanicista e positivista della sua epoca, al linguaggio come strumento. Infine, Schmitt in questo caso cerca di abbozzare dei modelli ordinativi che possano

---

<sup>185</sup> «Il nome come retaggio della lingua umana garantisce quindi che la lingua stessa è l’essenza spirituale dell’uomo; e solo perciò l’essenza spirituale dell’uomo, solo fra tutti gli esseri spirituali, è interamente comunicabile. E ciò che fonda la differenza fra la lingua umana e quella delle cose. Ma poiché l’essenza spirituale dell’uomo è la lingua stessa, egli non può comunicarsi attraverso di essa, ma soltanto in essa. L’estratto di questa totalità intensiva della lingua come essenza spirituale dell’uomo è il nome. L’uomo è colui che nomina, e da ciò vediamo che parla da lui la pura lingua. Ogni natura, in quanto si comunica, si comunica nella lingua, e quindi in ultima istanza nell’uomo. Perciò egli è il signore della natura e può nominare le cose. Solo attraverso l’essenza linguistica delle cose egli perviene da se stesso alla loro conoscenza: nel nome. La creazione di Dio si completa quando le cose ricevono il loro nome dall’uomo, da cui nel nome parla solo la lingua. Si può definire il nome come la lingua della lingua (purché il genitivo non designi il rapporto del mezzo, ma quello del medio), e in questo senso certamente, poiché parla nel nome, l’uomo è il soggetto della lingua, e perciò stesso l’unico. Nella designazione dell’uomo come «parlante» (che è evidentemente, per esempio secondo la Bibbia, il “datore dei nomi”: “E come l’uomo avrebbe chiamato i vari animali viventi, quello sarebbe stato il loro nome”) molte lingue racchiudono in sé questa conoscenza metafisica» (Ivi, pp. 284-285). Su questi passaggi benjaminiani, cfr. almeno M. BRÖKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit. Zur Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin, Königshäusern und Neumann, Würzburg*, 1993; e F. DESIDERI, *W. Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori riuniti, Roma, 1980, pp. 84 e sgg.

trovare nuova vivificazione all'interno di un universo di riferimenti morti (come quello dell'epoca 'decadente' e 'secolarizzata' – utilizzando un termine, lo vedremo tra poco, che diverrà famoso nella sua produzione, anche se in senso diverso da quello di *Teologia Politica*<sup>186</sup>), senza però – e qui c'è la massima distanza con Benjamin – dover ricorrere al gesto estremo della consunzione della lingua in sé stessa, all'inarrivabilità della Lingua divina. E questo è possibile proprio mediante il mito, tramite diretto – e non *medium* – dell'azione del poeta<sup>187</sup>.

La seconda parte del testo (*Il problema spirituale d'Europa*) è l'analisi di ciò che accade alla Terra, nel poema, nel momento in cui viene illuminata dal *Nordlicht*. Essa «si compie», diviene «una stella luminosa», «*Die Dinglichkeit ist tot*<sup>188</sup>». Il linguaggio si fa immediato:

«L'idea viene trasposta nella parola e la parola svela la conoscenza in essa intrinseca. Le formulazioni filosofiche che ne risultano sembrano contenere un logicismo in irrisolvibile contraddizione con la figuratività mistica, eppure ciò fa parte dell'essenza dello spirito che non solo ama, come il figlio, ma riconosce – e in questo Daübler pensa quasi hegelianamente – e rappresenta anche un ulteriore e più alto livello. E la contraddizione sparisce immediatamente: infatti il panlogismo dello svevo Hegel è al fondo solo fede, fede nel pensiero umano, nella razionalità di ogni essere, nella insita bontà della natura, nell'umanità, nella sua storia e nel suo sviluppo<sup>189</sup>».

Al di là di una certa banalizzazione della prestazione hegeliana come 'atto sintetico'<sup>190</sup>, è notevole il recupero della dimensione fideistica. La fede diviene quella capacità interpretativa a-razionale (ma perfettamente conseguente) per capire il linguaggio di cui il *Nordlicht* si serve e di cui è portatore: la potenza del Linguaggio per eccellenza, del *Verbum* inteso come Cristo nella piena accezione giovannea<sup>191</sup>. In tal senso può essere costituito l'ingresso nell'eternità del processo mitico

---

<sup>186</sup> Non è la prima volta che Schmitt utilizza questo termine: l'aveva già usato in *Valore dello Stato*, p. 78, in riferimento alla difficoltà dell'Idea del diritto di incarnarsi empiricamente all'interno dello Stato. Cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 53. Su questo testo, si veda il paragrafo 2.3 del presente lavoro.

<sup>187</sup> Ben ragionato ed intrigante ci pare il giudizio di Heil, che parla in questo caso specifico del giudizio schmittiano su Daübler di un «substantiell gebundenen Deziionismus», anche se verrebbe da chiedersi innanzitutto se davvero si possa parlare in questo caso di 'decisionismo' e, soprattutto, quando la decisione schmittiana non sia stata sempre 'incatenata' all'interno dell'ordine che deve mettere in forma (S. HEIL, *Gefährliche Beziehungen*, p. 166).

<sup>188</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 81.

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> «Lo que el pintor dibuja, el filósofo debe crearlo y decirlo. Hegel siempre ronda estas páginas, y en ellas se concita el mito cristiano de la esperanza en la bondad de la vida nueva que, tras la sangre de la lucha temporal, nos trae un niño indefenso lleno de misterio salvador. Y sin embargo este es un Hegel muy poco hegeliano, pues, ante este arte, Schmitt todavía cree que se deba hincar la rodilla y creer. El arte parece no estar muerto. Schmitt encuentra en él, hecho poesía, la fuente de una creencia» (J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflicto*, p. 41). Si vedano anche le riflessioni di N. DE FEDERICIS, *La presenza di Hegel nella filosofia politica di Gentile e Schmitt*, in *Filosofia Politica*, 3/2000, pp. 465-488.

<sup>191</sup> Gv, 1-3: «All'origine era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era originariamente presso Dio: tutto è accaduto attraverso di lui (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο), e senza di lui (*neppure*) una (*cosa*) (*ad oggi*) risulta (καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονε)» (trad. nostra) Il passo è tutto giocato, com'è noto, sul verbo γίγνομαι, (essere/nascere/diventare/accadere). Nei primi due casi c'è la forma dell'indicativo aoristo medio passivo ἐγένετο (e quindi si comunica l'aspetto puntuale dell'azione diveniente, ossia l'accaduto) nell'ultimo tramite l'indicativo perfetto

daübleriano, perché qui la figura dell'ellisse cede il posto a quella cristica. Il dispiegamento di questo dispositivo linguistico è, seppur nella sua affettazione, abbastanza raffinato. Il riferimento a Cristo è, al di là del richiamo alla gloriosa storia della Chiesa, il ricordo che il *Verbum* è anche, originariamente, il λόγος, parola di Dio come comandamento, ordine, prescrizione (*Befehl, Gebot*). Nell'intento dell'ordine divino, nella parola che viene dalla croce, sta intriso quindi anche il messaggio di un portatore, di quell'elemento fondamentale che garantisce le relazioni presenti nel sistema senza per questo dover essere mezzo, bensì 'immediato mediatore', un «legame che abbraccia tutto il mondo<sup>192</sup>». Per utilizzare un'espressione di Derrida, «il vangelo della Croce è Cristo stesso<sup>193</sup>»: il Cristo come *unio mystica* di legge e linguaggio, di codificazione e norma. Successivamente, le analisi linguistiche vengono fatte scivolare sul versante della creazione e della liberazione mistica. Il poeta, da sapiente plasmatore del linguaggio si rivela un mistico che gioca con il mondo e lo ricompone in una visione privata. È un passaggio 'strano', abbastanza incoerente rispetto a quanto prima esposto, perché sembra voler schiacciare la figura del poeta su quella dell'io di matrice romantica, estetizzato e trasfigurato dalle sue visioni ambientate in un universo non comunicabile. Senza cercare di rimettere assieme dei punti che difficilmente potrebbero stare assieme, ma provando ad intuire l'intento schmittiano, si potrebbe provare cautamente ad interpretare i passaggi come una stretta differenziazione delle figurazioni riportate sul piano della razionalità d'insieme. 'L'io romantico', di cui comunque, lo si ricorda, il poeta è portatore – ne è il lato creativo, esuberante e plastico, assieme al 'senso della forma' tutto latino (e infatti, lo ripetiamo, la potenza dell'Aurora boreale è quella di un simbolo che tiene assieme i contrasti senza sforzo, naturalmente in quanto estrinsecante la sua propria natura mitica) – non si disperde, e rimane saldo in sé stesso perché in questo caso il lato creativo è saldamente guidato dalla razionalità cristologica, divenendo possibilità stessa di una verità rivelata, garanzia della crocifissione. L'attenzione per il Cristo quindi si sposta qui non tanto sul versante rappresentativo, come invece sarà nei testi successivi – dove è naturalmente evidente sia l'elemento di trascendenza, sia quello più schiettamente 'personale' della finzione rappresentativa, per cui Cristo è assieme Dio e uomo – bensì sulla sua capacità di essere immagine che produce immagini<sup>194</sup>, nel senso di potenza normativa intrinseca all'evento rivelatore, abbracciando e

---

attivo (ἐν ᾧ) γέγονε (che esprime l'aspetto risultante dell'azione verbale). Di qui l'intento traduttivo. Si ricorre a questa pedante esplicazione semplicemente perché è nostra ferma credenza che Schmitt, appassionato filologo, fosse a conoscenza di queste sfumature interpretative e le facesse ritornare, *more solito* in maniera sibillina, nei suoi testi.

<sup>192</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 83.

<sup>193</sup> J. DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain, Vol. I: 2001-2002*, Galilée, Paris, 2008; trad. it. *La Bestia e il Sovrano, Vol. I: 2001-2002*, Jaca Book, Milano, 2009, p. 397. Riprendendo il passaggio derridiano e ricordando a cosa è rivolto (l'analisi della *Einführung in die Metaphysik* di Heidegger), non possiamo non notare alcune somiglianze (più che con il testo benjaminiano di cui sopra, in effetti) tra quanto esposto da Heidegger rispetto al λόγος e questa lettura schmittiana.

<sup>194</sup> G. DUSO, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli Milano, 2003, p. 33.

riportando nel seminato il momento creativo della normazione e vivificando, viceversa, l'argine della codificazione<sup>195</sup>.

L'ultima parte (*L'attualità*) cerca di tirare le somme di quanto approntato in sede ermeneutica, volendo tentare una qualche applicabilità di quanto accennato teoricamente. Un po' retoricamente, Schmitt ripete che il tempo a lui presente è un'epoca che ha perso la direzione, è il tempo della razionalità imperante, il momento in cui si assiste all'universale prevalere del mezzo sullo scopo, la cui unica firma è l'industria (*Betrieb*), la quale annichilisce il singolo talmente tanto da non fargli nemmeno sentire il suo stesso annullamento. Sono gli anni in cui – e questa è una probabile prefigurazione del suo testo satirico sui *Buribunki* – «Gli uomini [...] sono conoscitori degli uomini, psicologi e sociologi e scrivono infine una sociologia della sociologia<sup>196</sup>». In questo mondo che ha perso se stesso, si affaccia la secolarizzazione<sup>197</sup>: Schmitt qui utilizza il termine non tanto in senso 'strutturale', come in *Teologia Politica*, bensì in senso marcatamente spregiativo e retorico, giacché ora «il diritto era diventato potere, la fedeltà calcolo, la verità una correttezza generalmente riconosciuta, il cristianesimo un'organizzazione pacifista<sup>198</sup>». Il linguaggio decade sul lato meramente meccanico, scadendo in un'altra immagine, non più critica, ma anti-critica:

«Un'immagine nata in altri tempi dall'indescrivibile paura di fronte all'inevitabile potere (*Macht*) del male, si ripresenta (*taucht auf*) come in una profezia che si avvera: l'Anticristo. Che cosa c'è di mostruoso in lui? Perché fa più paura di un potente tiranno, di Tamerlano o di Napoleone? Poiché sa imitare (*nachzuahmen*) Cristo e si fa così simile (*ähnlich*) a lui da ingannare (*ablistet*) l'anima di chiunque [...]. Un potere misteriosa (*geheimnisvolle Macht*) giace nell'imitazione di Dio. Dio ha creato (*hat...erschaffen*) il mondo e lui lo riproduce (*er macht sie nach*); [...]. Il misterioso mago trasforma il mondo, cambia l'aspetto della terra e assoggetta la natura. [...] La natura sembra essere superata, irrompe l'epoca della sicurezza; si provvede a tutto, una intelligente previsione (*Voraussicht*) e pianificazione (*Planmäßigkeit*) sostituisce la provvidenza (*Vorsehung*); la provvidenza la 'fa' lui, come se fosse una qualsiasi istituzione (*Institution*)<sup>199</sup>».

La malattia del secolo riguarda l'imitazione di Cristo, il farisaico attenersi alla codificazione che in realtà non vivifica il comandamento, bensì lo sterilizza negando applicabilità al *Verbum*. Istituire

---

<sup>195</sup> Non per nulla, in chiusura di questa seconda parte Schmitt dirà che dopo il lungo viaggio dello spirito, il *Nordlicht* daubleriano può racchiudersi finalmente nelle due parole: «Natur und Gnade» (C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 86).

<sup>196</sup> Ivi, p. 87.

<sup>197</sup> Sul punto anche M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 66 e sgg e J. MCCORMICK, *Carl Schmitt Critique of Liberalism*, pp. 42-43. Schmitt continuerà la sua lamentela con Daübler anche negli anni a venire, criticando intensamente nel privato delle lettere la decadenza della Germania. Ad esempio, in una lettera al poeta del 31 maggio 1923 egli dice «[...] in Germania le cose sembrano terribili. *Ecce terra*. Invidia ogni irlandese, ogni serbo. Oh, questa povera Germania, imbavagliata da spacciatori, maestri di scuola, ebrei e debitori [...]. Germania, *eppure* la casa di Hölderlin. Mille saluti dal Reno. Cordiali saluti, Carl Schmitt» (riportata in C. SCHMITT, *Der Schatten Gottes*, p. 471, trad. nostra).

<sup>198</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, p. 88.

<sup>199</sup> *Ibid.*

la provvidenza non significa che questo: annullare l'atto di creazione per cosificare delle entità, confondendo condizioni di esistenza e condizioni di pensabilità, trattando il linguaggio come una sorta di strumento mediativo richiamante l'adozione di una scaturigine tecnica, che, lungi dal risolvere l'entropia intrinseca nel reale, la accentuano ri-producendo su più livelli le maglie secolari delle costrizioni in cui gli uomini sono chiamati a vivere. Un figlio dell'uomo in tutto e per tutto, perché dimentico della generatività divina che lo legittima: ciò che si risolve a livello del tempo cronologico riapre il dualismo in maniera ancora più profonda sul piano dell'epoca<sup>200</sup>. Qui la fede non ha potere, come non ha potere l'intuizione mitica. Tuttavia, proprio dalle ceneri dell'epoca nasce in maniera inaspettata l'opera di Daübler: in tal senso essa è 'l'opera dell'eternità', perché essa fa da contraltare ad un mondo senza spirito producendo e producendosi essa stessa come spirito. È un atto spontaneo che aborre il cieco razionalismo in cui il mondo si è gettato: è pura spontaneità, è la polarità di un mondo senza spirito e senz'arte incarnata nella grande opera, un'opera attuale perché in grado di negare il tempo, ma, così facendo, essa può ristabilire le corrette misurazioni dello stesso, perché lo estrapola dal 'finalismo' della cronologia per ricalibrarlo nella corretta misurazione del suo fluire. In sostanza, può configurarsi come 'buona cultura', per Schmitt, perché il rapporto tra normazione e sua codificazione viene ristabilito sul medesimo piano, creando nuova vitalità che può irradiarsi nel cosmo<sup>201</sup>. Certamente non ci si deve spingere troppo in là nell'interpretazione di quelle che sono spesso solo suggestioni schmittiane, le quali, comunque, nonostante la denuncia di critica del tempo e richiamo alla rigosità epistemica, vengono inficiate da una certa elasticità (per usare un eufemismo) intellettuale e metodologica. Si può concludere questo passaggio daübleriano, che Schmitt considerava della massima importanza, con un richiamo a quanto Schmitt ottiene dall'attraversamento del *Nordlicht*. Una sorta di doppia figurazione della capacità performativa del linguaggio è all'opera: la creatività tipica del romanticismo, per cui si ottiene una costante frenesia dei segni comunicativi in direzione dell'eccezionalità creatrice; e l'iscrizione nel codice della lettera, ovvero l'atto giustificativo che permette di regolare l'eccesso all'interno dello stesso spazio linguistico. È una logica del palinsesto, poiché ogni capacità di fornire regolamentazioni e linee di lettura è incessantemente sovrascritta nella riscrittura del comportamento atemporale dello spazio

---

<sup>200</sup> Ivi, p. 89. Come avrà modo di ricordare in un saggio di quarant'anni più tardo, la stessa (*Planung*) della provvidenza ha le sue misure intrinseche finché resta concreta, finché la terra e l'umanità non sono ancora materia per pianificazioni a-spaziali (C. SCHMITT, *Nomos – Nahme – Name*, in *Der Beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, Glock & Lutz, Nürnberg, 1959, pp. 92-105; trad. it. *Nomos – Presa di possesso – Nome*, in ID. *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano, 2015, pp. 337-368).

<sup>201</sup> C. SCHMITT, *Aurora boreale*, pp. 93-94. Il cerchio viene chiuso anche letteralmente. Il *Nordlicht* si conclude con il grido 'spezza le norme!', così come, nel capitolo 12 del vangelo di Luca, esso iniziava con l'accostamento degli insegnamenti farisei al lievito nella pasta, che crescendo di nascosto, agiva in forma inconscia e nascosta andando a sobillare i giudizi degli ascoltatori. Gli 'ipocriti' di cui sopra, coloro che giudicano con doppiezza, sono coloro che si attengono strettamente alle norme farisaiche. Di qui l'inveire schmittiano all'attenersi alla rigidità della codificazione.

della lingua<sup>202</sup>. Questo collega il simbolo mitico portatore di apertura sulla spaccatura dell'origine con la costruzione tutta moderna dell'inquadramento: in tal modo, la presenza del contenuto viene garantita senza dover necessitare di completa e visibile rappresentazione.

#### **§ 1. 4 'L'interesse' dei liberali: Romanticismo politico**

Il periodo 1918-1919 è cruciale per Schmitt. Crollato il *Reich* guglielmino, il 9 novembre 1918 venne proclamata la repubblica di Weimar. Il governo venne assunto da un Consiglio di commissari del popolo, e nelle città e nelle fabbriche vennero a formarsi dei consigli sul modello sovietico, i quali cercarono di organizzare alla meglio la vita civile. L'SPD, il partito con la più alta adesione, era in profondo contrasto sia con la fazione 'indipendente' del partito stesso (USPD), sia con la frangia rivoluzionaria degli spartachisti, il primo nucleo del partito comunista tedesco (KPD). L'SPD, volendo portare a compimento la democratizzazione della vita politica tedesca ma rifiutando il modello sovietico (considerato troppo estremista), sperò di giocare d'anticipo, e di fermare l'avanzata dei comunisti convocando una Costituente. Tuttavia, per tutto l'inverno 18/19 gli spartachisti e l'USPD, che invece volevano porre alla base della nuova struttura politica i Consigli, anche a costo di porre in atto una rivoluzione, si scontrarono con il governo e i *Freikorps* (FK), gruppi paramilitari di impianto nazionalista e conservatore. Dal gennaio 1919, dopo 'la settimana di sangue', in cui persero la vita Luxemburg e Liebknecht, capi del movimento trucidati dai FK con il benestare dell'SPD, gli scontri si susseguirono e intensificarono anche per tutta la primavera successiva. Schmitt, dal canto suo, dovette accogliere con sollievo l'opera di 'pacificazione' dei FK, contando che egli, trovandosi ad aprile in distacco militare a Monaco, subì in prima persona la proclamazione della Repubblica socialista (l'instaurazione del governo comunista di Béla Kun in Ungheria nel marzo 1919 aveva ridestato i comunisti tedeschi, i quali erano riusciti a prendere Monaco, appunto, il 6 aprile), venendo anche minacciato personalmente da alcuni corpi armati<sup>203</sup>. In questo senso, lui come molti altri suoi compatrioti dimenticarono presto le atrocità commesse dai FK in favore del senso di sicurezza e dell'ordine che veniva a ristabilirsi. Congedato nel luglio 1919,

---

<sup>202</sup> Cfr. qui la proposta di I. STÖCKMANN, *Im reinen Raum. Jünger, Schmitt, Medientechnik*, in R. MARESCH, N. WERBER (EDS.) *Raum, Wissen, Macht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2002, pp. 135-155.

<sup>203</sup> J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt teorico del Reich*, p. 50. Sulla sconfitta del socialismo in Germania, si veda M. INSOLERA, *Il socialismo e il movimento operaio dalla Rivoluzione d'ottobre alla Cina popolare*, G. D'Anna, Firenze, 1973; e G. RUSCONI, *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi, Torino, 1977.

Schmitt ottenne, dopo un periodo di precariato e grazie all'interessamento di Julius Bonn<sup>204</sup>, un posto da docente presso la *Handelshochschule* di Monaco.

È importante sottolineare questo inquadramento storico perché *Romanticismo Politico* (edito nel 1919 e riedito nel 1924 – la prima edizione riportava, peraltro il doppio cognome Schmitt-Dorotic<sup>205</sup>), è davvero la prima opera politicamente 'attiva' di Schmitt. È una sorta di spartiacque intellettuale<sup>206</sup>, un testo in cui si opera una chiara svolta e presa di posizione verso quelli che saranno i temi centrali della maturità, come l'ordine delle cose umane e la necessità di decidere politicamente (e non solo giuridicamente, come per esempio in *Legge e Giudizio*) al fine di ristabilire un principio di governamentalità sull'ordinamento – e in questo *Romanticismo politico* è anche e soprattutto un libro invocante la chiarezza e l'ordine contro l'anarchia metodologica e politica romantica. Tuttavia, è anche un testo di denuncia contro l'intero orizzonte assiomatico in cui si situa una classe, quella borghese, che fa della dilazione estetizzata, della concezione della cultura, della scienza e della politica un oggetto di contemplazione e consumo, più che di azione. Schmitt, in questo senso, è acuto nel cogliere un punto di giuntura storico-concettuale da non sottovalutare.

Dopo il 1848, alla componente liberale tedesca baluginò in mente, come conseguenza del 'trauma della delusione' e della svolta 'realistica' della loro scelta politica, che, essendo la componente proletaria un elemento inscindibile dalla società, si poteva riguadagnare terreno lavorando sulla coppia dinamica relazionale unità/libertà senza per forza dover passare attraverso le maglie rivoluzionarie. In tal senso, il passaggio dagli assolutismi di marca illuminata al costituzionalismo monarchico poteva avvenire tramite i dovuti tempi, anche grazie ai movimenti di lungo respiro della filosofia classica tedesca, alla storiografia, alle scuole storiche del diritto, ma anche e soprattutto alla *Kultur* di cui la *Deutsche Wissenschaft* era portatrice. Tuttavia, alcune di queste preoccupazioni 'pratiche' erano state già sviluppate, ed ebbero un effettivo rilievo fino a quasi alla fine del secolo, dal cosiddetto 'romanticismo politico'<sup>207</sup>. Se la definizione di per sé è altamente problematica, sia per

---

<sup>204</sup> Si veda su questo punto l'epistolario, C. SCHMITT, M. J. BONN, *Briefwechsel*, in SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. III, Duncker & Humblot, Berlin, 2016, pp. 236-250.

<sup>205</sup> Schmitt si sposò due volte: la prima nel 1915 con Carita Maria Isabella Pawla Dorotic (1883-1968), chiamata affettuosamente 'Cari' nei diari e nella corrispondenza, ballerina di varietà poi rivelatasi un'avventuriera figlia di nobili ungheresi decaduti, la quale fuggì nel 1924 rubando a Schmitt una parte dei suoi averi e della sua biblioteca personale – un matrimonio turbolento, che fiaccò Schmitt nel corpo e nella mente, dato che dovette indebitarsi per pagare i vizi lussuosi della moglie; la seconda nel 1926 con Duska Todorovic, una studentessa croata appartenente alla minoranza serba, che gli darà una figlia, Anima (1930-1983). Schmitt non riuscì mai a far annullare il primo matrimonio presso la *Sacra Rota*, e venne per questo scomunicato (sulla scomunica, cfr. P. NOACK, *C. Schmitt. Eine Biographie*, Propyläen, Berlino, 1993, pp. 45 e 83-84). Sul rapporto tra Schmitt e la seconda moglie, cfr. il recente C. SCHMITT, D. SCHMITT, *Briefwechsel 1923 bis 1950*, Hrsg. von M. Tielke, Duncker & Humblot, Berlin, 2020.

<sup>206</sup> Per quanto vada presa con le dovute distanze, è certamente efficace il paragone che compie M. Cacciari: «*Politische Romantik* sta al complesso dell'opera di Schmitt come l'*Ideologia tedesca* o *La Miseria della filosofia* a quella di Marx [...]» (M. CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994, p. 109).

<sup>207</sup> P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, pp. 65 e sgg.



il termine ‘romanticismo’ che per l’aggettivo ‘politico’<sup>208</sup>, è innegabile che dal romanticismo come movimento culturale in senso ampio riesce a scaturire una capacità muscolare di intera ristrutturazione delle categorie individuali di pensiero in tutte le branche della *Deutsche Wissenschaft* – fatto questo che gettò la sua lunga ombra anche nei rapporti con il positivismo e il naturalismo della seconda metà dell’Ottocento: basti pensare a come l’idea di ‘popolo’ riuscì a trasformarsi, nella traslazione del vecchio regime in quello nuovo, in un concetto non solo scientifico (cardine dei principali filoni della scienza giuridica ed economica), ma anche filtro mediante il quale si sviluppò la declinazione dell’omogeneità moderna in una modalità che non può essere riconducibile solo alla logica della sovranità, perché riusciva a tenere assieme il rapporto tra la molteplicità dei costumi (strutturalmente plurali) e l’emergenza della questione nazionale, nonostante tutto ad essa connesso – un problema risolto, con l’emergenza dei gruppi *volkish* più radicali, dando il nome di Nazione al contenuto immaginario che rispondeva alla vuotezza del soggetto collettivo. Così facendo, giocando su questa doppiezza e scivolosità dell’idea di popolo (*Volk*), il liberalismo riuscì a porsi a metà tra l’inneggiare ad una nuova rivoluzione che portasse finalmente la modernità in Germania e l’esorcismo costante della stessa, fiero della gloriosa continuità con la tradizionale (e posticcia) unità mitico-culturale e religiosa della Germania<sup>209</sup>. Schmitt in *Romanticismo politico*, dunque, si confronta con una sorta di ‘miseria epocale’ (ossia il gesto, ad un tempo trionfo e disperazione, di un movimento, quello romantico, che pur essendo storicamente determinato, come il liberalismo che ad esso attinge a piene mani, rischia di diventare – se non, a tutti gli effetti è – l’orizzonte in cui si situa il dibattito politico moderno e contemporaneo) che è anche e soprattutto ‘miseria tedesca’, giacché il ceto borghese tedesco, nel suo raggruppare e rappresentare in se stesso *à la volonté et au sentiment* espressioni tra loro antitetiche (razionalismo e irrazionalismo, rivoluzione e conservatorismo, etc.) non è in grado di rapportarsi in modo radicalmente performante con la politica<sup>210</sup>.

Schmitt si era già confrontato con ‘il romanticismo’ – si veda, ad esempio, quanto detto nel paragrafo precedente su Daübler<sup>211</sup>. Questo testo riprende, chiudendolo quasi definitivamente, un

---

<sup>208</sup> Un’importante e chiara ricostruzione del dibattito sul romanticismo politico è contenuta in G. VALPIONE, *Oltre la rivolta e la malinconia. Dibattito attuale e prospettive di ricerca sul romanticismo politico*, in *Filosofia politica* 3/2018, pp. 511-522; mentre sulla politicità intrinseca al movimento romantico ID., *Hábitos y costumbre. Política en el Romantik*, in N. GARNICA (ED.), *La actualidad del primero romanticismo alemán*, Teseo Press, Buenos Aires, 2019, pp. 235-264. Per i rapporti tra la corrente romantica e la società civile che andava costituendosi, si veda invece C. DE PASCALE, *Trasformazione sociale e restaurazione in Germania: la ständische Gesellschaft nel romanticismo politico*, in *Annali dell’Istituto storico italo-germanico di Trento* 5/1979, pp. 153-205.

<sup>209</sup> In questo senso, il *Volk* andava ad unirsi con un altro di quelli che erano i cardini del primo romanticismo, quello di ‘organismo’. Sulla metafora organicista nel romanticismo tedesco, cfr. C. LUZ DE MEDEIROS, *Imágenes, metáforas y analogías de la naturaleza en el primer Romanticismo alemán*, in N. GARNICA (ED.), *La actualidad del primero romanticismo alemán*, pp. 59-80.

<sup>210</sup> Su questo, l’importante inciso di C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 209.

<sup>211</sup> Come nota giustamente Villacañas, il testo è in diretto dialogo con quello sul *Nordlicht* (J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflict*, p. 57).

periodo di rapporti inquieti con l'espressione romantica, per sigillarla all'interno di un tentativo di classificazione concettuale che in qualche maniera vorrebbe eliminarla dall'inventario teoretico schmittiano (il romanticismo politico è una *contradictio in terminis*, sia perché non ci può essere un romanticismo che sia anche politico, sia perché non può darsi una politica che sia romantica senza per questo portare ad esiti catastrofici), ma così facendo, invece, esalta il suo porsi come punto di riferimento stabile da cui ci si deve allontanare, antitesi stabile di come non deve essere condotta sia un'indagine concettuale sulla politica, sia di come un utilizzo smodato della *Romantik* possa mettere in serio pericolo la costituzione dell'ordinamento. *Romanticismo politico* offre quindi, un serbatoio preferenziale per indagare anche quanto *non viene detto esplicitamente* da Schmitt rispetto a quella che sarà la sua proposta politologica<sup>212</sup>.

Il bilancio da stilare rispetto a questo testo non è semplice. Sicuramente ha una sua importanza simbolica nello sdoganamento, all'interno del dibattito moderno, del concetto di romanticismo politico<sup>213</sup>, così come è divenuta famosa la tesi schmittiana del romanticismo come 'occasionalismo soggettivizzato' (tesi che in realtà è stata più volte oggetto di critica, anche illustre<sup>214</sup> – senza contare la pesante ritorsione, di matrice löwithiana, secondo cui l'intero pensiero schmittiano sarebbe nient'altro che un vago estetismo, un decisionismo occasionalista<sup>215</sup>), per quanto essa allo stato di

---

<sup>212</sup> Lo stesso Schmitt, guardandosi indietro a più di cinquant'anni di distanza, disse che era importante mettere assieme, come aveva fatto Hugo Ball nella sua recensione a *Teologia Politica*, anche *La dittatura* e, soprattutto, *Romanticismo politico* (C. SCHMITT, *Gespräch über Hugo Ball*, in J. SCHICKEL (ED.), *Gespräche mit Carl Schmitt*, Merve, Berlin, 1993 (il colloquio risale al 1970), pp. 92-163; trad. it. *Colloquio su Hugo Ball*, in *Un Giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 97-150, cit. a pp. 103-104).

<sup>213</sup> G. VALPIONE, *Oltre la rivolta e la malinconia*, p. 514. Per come Schmitt (ma anche e soprattutto Weber, in questo caso) abbia influito sul dibattito moderno rispetto al liberalismo e al romanticismo, cfr. S. HOLMES, *Romanticism and the Rancor against Modernity*, in Id., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven, 1984.

<sup>214</sup> Lukács, ad esempio, già nel 1928 aveva mosso la critica a Schmitt di non aver illustrato a quale cetto corrisponda la struttura del pensiero romantico. Cfr. G. LUKÁCS, *Rezension zu Carl Schmitts Politische Romantik*, in Id., *Werke*, Vol. II, Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1968, pp. 695-696; Meinecke invece, pur riconoscendo che non è possibile stabilire una diretta correlazione tra sentimento romantico di unità nazionale ed effettiva unificazione dello Stato, criticava Schmitt rimarcando l'enorme risonanza culturale, di movimento, che il romanticismo ebbe negli strati popolari, uscendo dunque dalle cerchie ristrette e borghesi in cui Schmitt l'aveva collocato. Lo stesso Schmitt, a giudizio di Meinecke, non riusciva a distogliersi da un certo gusto romantico nell'esibire la sua 'critica dei tempi' (F. MEINECKE, *Besprechung der Schrift Politische Romantik*, in *Historische Zeitschrift*, 121/1920, pp. 292- 296). Curtius, per parte sua, ne rimase estasiato, rammaricandosi che fosse un giurista e non un letterato ad aver così chiaramente definito i confini dell'annoso tema 'Romanticismo' (E. R. CURTIUS, *Briefe an Carl Schmitt*, in *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, 218/1981, pp. 1-16, p. 10).

<sup>215</sup> «Ma, finché il romantico resta romantico, il mondo intero è per lui un semplice pretesto, una pura circostanza o *occasio*; detto in termini romantici: il "veicolo", l'"incitamento" e il «punto elastico» per l'attività produttrice del suo Io ironico ed intrigante. Questo concetto romantico dell'*occasio* nega – come il concetto della decisione di Schmitt! – "ogni vincolo ad una norma". La forma peculiare del discorso romantico non è il comando o una qualsiasi affermazione apodittica, ma "l'eterno dialogo, il discorso occasionalmente intrigante senza principio e scopo determinati. Il romantico mescola tutte le categorie, è incapace di pervenire ad una distinzione e ad una risoluzione univoca, ad una decisione indiscutibile. Il romanticismo politico è soltanto pseudopolitico, perché è privo di serietà morale e di energia politica. Ma, il fatto che in ogni epoca sono gli uomini decisi a determinare il corso delle cose umane, significa che l'irrisolutezza priva di sostanza del romanticismo sta, senza volerlo, al servizio di decisioni *estranee*. Con tale romanticismo, però, Schmitt caratterizza, in ultima istanza, anche sé stesso: il suo decisionismo, infatti, è un decisionismo occasionale (K. LÖWITH, *Decisionismo politico*, pp. 171-172, corsivo dell'autore).

cose attuali non possa essere ritenuta valida in materia<sup>216</sup>. Tuttavia, questo si configura comunque come un punto necessario da trattare, se non altro perché mediante l'affondo teoretico sull'*occasio* Schmitt sta colpendo indirettamente, a parer suo (e questo è chiarissimo nella prefazione del 1924), il presupposto teorico espositivo della democrazia liberale. Tuttavia, c'è un secondo aspetto che va evidenziato, la concentrazione schmittiana a colpire indirettamente un altro concetto che, ben più dell'*occasio*, non può essere preso in considerazione per costituire un solido strumento di analisi politologica: l'interesse. In questo senso, l'analisi che offriremo di questo testo sarà divisa in due parti: nella prima, verrà appunto illustrata – grazie alla *prefazione* del '24 che, per quanto sia stata aggiunta successivamente e dopo un testo importante come *Teologia politica*, è utilissima nel poter essere elevata a cartina di tornasole per orientarsi *ex post* nell'argomentazione schmittiana (e vedendo quindi, retrospettivamente, quali punti egli abbia considerato più rilevanti nel suo libro) – la nozione di *Romantik* così come la intende Schmitt e perché essa debba meritarsi l'appello di occasionalismo; in seconde cose, verrà preso in esame il sottotesto schmittiano relativo al concetto di interesse borghese, motore segreto, a parer nostro, della costellazione concettuale liberale.

Cominciamo con il primo punto. Il Romanticismo, sostiene Schmitt, è un termine insidioso, che mette in imbarazzo l'esegeta, giacché, soprattutto in terra tedesca, assume significati plurali e a volte contraddittori. La lingua francese è più agevolata nel trattare l'argomento, ritenendolo semplicemente un sistema che privilegia la *bonté naturelle* dell'uomo come filtro antropologico, basandosi su questo principio per definire le sue posizioni (come sostiene Seillière). Ma una tal definizione apparirebbe agli occhi di un tedesco troppo legata all'individualità, ed egli stesso si lamenterebbe che non tiene in considerazione l'elemento 'Storia'. Eppure, questi sono indizi importanti nell'analisi. Sostiene Schmitt:

«Una definizione di romanticismo come entusiasmo, anelito, sogno, poesia, nostalgia della patria o degli orizzonti lontani, o altre cose simili, sarebbe essa stessa romantica, e non fornirebbe certamente il concetto ricercato. È senz'altro assurdo – anche se proprio per questo se ne trovano parecchi esempi – riunire un elenco di situazioni, che vengono definite romantiche, e fare una lista di oggetti altrettanto 'romantici', e dedurre di qui l'essenza del romanticismo. Il medioevo è romantico, e così pure una rovina, il chiaro di luna, il corno della posta, la cascata e il mulino ai bordi del ruscello, e molte altre cose ancora, che, compiutamente enumerate, e combinate con la citata lista di figure romantiche, forniscono un catalogo veramente comico. Questi vani tentativi devono indicarci la retta via; la definizione del romanticismo, cioè, non deve cominciare da oggetti e temi sentiti come romantici [...] ma dal *soggetto romantico stesso* (*vom romantischen Subjekt*): e si tratterà sempre di un tipo d'uomo ben determinato,

---

<sup>216</sup> Come dimostrano M. LÖWY, R. SAYRE, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992; trad. it. *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità*, Neri Pozza, Vicenza, 2017, cap. I, *passim*. Come anche G. VALPIONE, *Oltre la rivolta e la malinconia*, p. 521.

il che nelle cose dello spirito è evidente. Bisogna considerare l'atteggiamento particolare del romantico, e la specifica relazione romantica col mondo, e non invece i risultati di quell'atteggiamento, e neppure tutte le cose o tutte le situazioni che se ne presentano, con multiforme varietà, come conseguenze o sintomi<sup>217</sup>».

E in questo senso l'azione di Schmitt ripercorre le varie opinioni dei maggiori esponenti del romanticismo e del romanticismo politico. Ad esempio, Friederich Gentz, segretario di Metternich, per i giovani hegeliani (Arnold Ruge in testa) impersonava, con il suo dovere verso lo stato e la scelta reazionaria di andare contro le prospettive rivoluzionarie, il tipo ideale del romanticismo. Un giudizio che condivideva con Metternich stesso, il quale riteneva Gentz non immune, al contrario, da un certo tipo di liberalismo e umanitarismo. I rivoluzionari del *Vormärz*, dal canto loro, vedevano il romanticismo come un sentimento inquieto e rivoltoso, di derivazione protestante, uno spirito di reazione contro i principi della rivoluzione auspicata. Gli hegeliani, invece, pur utilizzando sottili definizioni concettuali – più precise di quelle attuali, ci tiene a sottolineare Schmitt – sono in sé confusionari, perché utilizzano concetti contraddittori all'interno delle stesse demarcazioni che intendono costruire (come l'individualismo radicale assimilato all'inerzia vegetale); costoro disprezzavano sia il 'romanticismo naturalistico' che lo 'spiritualismo cristiano', rei di essere troppo astratti e non sussumibili all'interno della più alta sfera dello spirito assoluto. Al contrario, gli scrittori francesi si sono preoccupati di sottolineare il legame tra rivoluzione e romanticismo, al fine di far esaltare proprio l'estremo 'individualismo' che permea le tesi romantiche; così per costoro Rousseau diviene il capostipite della setta romantica, all'interno di un movimento sentimentalistico che ha come definizione proprio il suo afflato sensibile verso il cominciamento, la sperimentazione di se stesso. Di qui le accuse di chi, come Sellière, vede nel romanticismo un sordo misticismo irrazionale affrancatosi dal cattolicesimo monastico, una cieca potenza estetizzante che fa divenire l'artista 'geniale' e demiurgo del mondo, incarnandosi nelle varie forme che questa mistica viene ad assumere: l'esteta, il proletario, il mistico della sofferenza, l'eletto secondo la razza, tutti costoro, seppur portatori di diverse forme di romanticismo, secondo Sellière pongono la loro visione come unitaria e vedono se stessi come portatori delle uniche verità. In ciò, come primo esportatore del misticismo, Rousseau diverrebbe nume tutelare dei romantici<sup>218</sup>. Questo proporre valutazioni contrastanti è comunque sintomatico del fatto che il discorso, nella sua carenza definitoria, sembri ruotare attorno al porsi rispetto alla rivoluzione, e, soprattutto, alla rivoluzione per antonomasia, quella francese. Allora Schmitt, nella sua ricerca genealogica, arriva quindi ad un punto fermo: l'origine di questo

---

<sup>217</sup> C. SCHMITT, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Monaco-Lipsia, 1919, 1924<sup>2</sup>; trad. it. *Romanticismo politico*, Il Mulino, Bologna, 2021, p. 42, trad. legg. mod. (Nell'analizzare il testo abbiamo tenuto presente, in ogni caso, anche la 'classica' edizione italiana del 1981, tuttavia il numero di pagina delle citazioni si riferisce all'edizione 2021).

<sup>218</sup> Ivi, pp. 61-67.

miscuglio di opinioni ha origine all'interno del violento cambio concettuale che origina all'interno della Rivoluzione francese.

«La Rivoluzione francese è dunque l'avvenimento che giustamente si presenta come il punto che orienta la storia moderna: i partiti politici si raggruppano avendo come discriminante (*verschiedenen*) l'atteggiamento riguardo alle idee del 1789, e liberalismo e conservazione si dividono proprio su questo, che i liberali si riconoscono in quelle idee, mentre i conservatori discendono dalla reazione controrivoluzionaria, cioè da Burke e dal romanticismo. Ma questo punto fisso d'orientamento ha caratteristiche così contraddittorie che ora sono i rivoluzionari ad esser chiamati 'romantici' ora invece i controrivoluzionari<sup>219</sup>».

Questo snodo è particolarmente interessante proprio perché scocca un'accusa precisa nei confronti dell'origine (intesa qui come sistemazione) dello schema concettuale moderno: Schmitt individua il momento, nonché il fenomeno, storico in cui il romanticismo inizia a funzionare come un concetto moderno (per quanto egli tentenni nel definirlo tale) – ma soprattutto sussume la realtà determinata della Rivoluzione francese per incastrarla nell'orizzonte di senso modernamente inteso. Schmitt coglie che i moti del 1789 sono l'istante in cui si comincia a pensare la politica in senso moderno – non in senso prettamente evenemenziale, ma anche come tornante concreto in cui il cambiamento di paradigma prende una svolta materialmente ed inevitabilmente sociale. Nel caso specifico, la Rivoluzione francese – a questo livello del suo discorso a Schmitt interessa prettamente questo – è il momento dell'istituzione formale dei partiti politici, eppure (!) nessuno tra quelli che nascono in questo periodo, o meglio, nessuno di quei raggruppamenti che strutturalmente si rifaranno alle etichette 'conservatori', 'liberali', 'radicali', etc. (le stesse rivendicate anche dai partiti moderni), reclama per sé l'aggettivo 'romantico'. È pur vero che i nomi dei partiti sono sempre vaghi, ma, ricorda Schmitt, hanno tutti un senso, una direzione, un richiamo preciso al loro indirizzamento nella gestione dello stato. 'Romantico' e romanticismo, invece, sembrano 'accuse' che vengono rimbalzate da una parte all'altra della barricata, aumentando l'imbarazzo di giungere ad una vera definizione: l'*impasse* sembra dunque giungere dal romanticismo stesso, un movimento che si tende e si inerpica all'interno delle pieghe del linguaggio e della realtà in maniera così serpentina da smentire la sua forza illocutoria, la sua capacità di pervenire, mediante analisi, ad una chiarificazione concettuale. Persino l'attività letteraria, da cui teoricamente il romanticismo ricava la sua etimologia (*romance*, il romanzesco nel senso di avulso dalla realtà), coglie gli avvenimenti storici come semplici pretesti per esternare le sue multiformi possibilità, e «si romanticizza in modo tale da divenire essa stessa sub-romanticismo<sup>220</sup>». Schmitt quindi riprende, nemmeno troppo velatamente, un *leitmotiv* del suo

---

<sup>219</sup> Ivi p. 71.

<sup>220</sup> Ivi, p. 46

pensiero durante gli anni '10: la critica ad un determinato tipo di utilizzo del linguaggio che non si fa corretta tenuta della mobilità del reale. Dice infatti il giurista:

«Siamo tutti consapevoli dell'imperfezione (*Unvollkommenheit*) del linguaggio e del pensiero umano: ma per quanto sia sciocco e presuntuoso voler dare un nome all'innominabile, il centro di un movimento spirituale deve sicuramente essere chiaramente in vista e determinato se si vuole giudicare e decidere su di esso. Rinunciare a questa esigenza sarebbe davvero "mettersi l'umanità sotto i piedi (*die Humanität mit Füßen treten*)". È doveroso ricercare la chiarezza (*Klarheit*), anche se si tratta soltanto della chiara consapevolezza che un determinato movimento si presenta di fatto non chiaro, e che dalla mancanza di chiarezza trae il suo principio. La pretesa che il romanticismo avanza, oggettivamente impossibile, di superare tutti i limiti del linguaggio umano, è tipicamente romantica, e non deve sviare, poiché fa parte della sua meschina tattica logica<sup>221</sup>».

Il romanticismo si configura come un mostruoso movimento autotelico che cerca di dare a se stesso delle regole senza prima pervenire ad un centro di riferimento, senza cercare di indagare i suoi stessi presupposti, rimanendo legato allo strato linguistico (per natura imperfetto) che lo ha prodotto. È un momento interessante dell'analisi schmittiana: il romanticismo cerca di scollarsi dal substrato storico e culturale che l'ha prodotto, andando oltre se stesso e la sua forma linguistica. È il contraltare dell'Anticristo descritto all'interno del libro su Daübler: se quello cercava di incatenare la pienezza linguistica alla sua riproducibilità (la mimesi ripetitiva ed incessante del *verbum*, l'incatenamento del linguaggio al suo utilizzo al fine di produrre serialità discorsive vuote), qui il romanticismo agisce nella direzione esattamente opposta. Si libera dalla codificazione e da qualunque attaccamento al concreto dell'esistente per implementare il gesto creativo, il lazzo artistico, la potenza morfogenetica, arrivando, però, per abdicare dai limiti strutturali intrinseci ad ogni formazione linguistica ed espressiva, a situarsi nell'empireo della genialità<sup>222</sup>. Un gesto così estremo che per essere coerente con se stesso e non disperdersi deve obnubilare la sua origine, andare, appunto, oltre se stesso in vista di se stesso. Il che naturalmente è paradossale perché, come nota indirettamente Schmitt, comunque deve richiamarsi ad una logica, ad una strutturazione, ma questo non può far altro che essa stessa sia *armselig*, penosa. Il giudizio morale che si innalzava cosmicamente nell'opera di Daübler sembra ritornare nel giudizio schmittiano, che vincola quindi la *Romantik* ad un patetico esperimento morale (se non moraleggiante) finito male: non gli rimane che giacere nell'ambito *eines bloß ästhetischen Feingefühls*<sup>223</sup>. Criticare il romanticismo in questo senso, tuttavia, non basta. Perché è innegabile che

---

<sup>221</sup> Ivi, pp. 46-47, trad. legg. mod.

<sup>222</sup> Dello stesso parere sembra, anche se per vie traverse e un poco tortuose, J. P. MCCORMICK, *Carl Schmitt Critique of Liberalism*, p. 55.

<sup>223</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 47.

esso sia comunque legato doppio filo all'esperienza politica. In tal senso allora deve muoversi una critica che voglia essere davvero performante.

Schmitt dunque, per riportare chiarezza, si rifà agli insegnamenti di Bonald, De Maistre e Stahl: il romanticismo fa parte della mostruosa triade, nata appunto con l'evento rivoluzionario "riforma, rivoluzione, romanticismo"<sup>224</sup>, in cui il romanticismo tende ad essere inglobato all'interno del fenomeno artistico che va a favorire l'evento rivoluzionario, una conseguenza dei tempi mutati per cui, seguendo la lezione donosiana, la letteratura (forma altamente politica in quanto giunta a doppio filo con il giudizio sulla trasformazione dell'esistente) diviene espressione del fermento politico in direzione, però, totalmente 'anticlassicista', antisistemica. Cosicché l'ambiente romantico, secondo Donoso Cortés, si fa forte di alcune figure scismatiche, perennemente in lotta per affermare, letterariamente, i valori rivoluzionari della promozione dell'individualismo. Eppure, allo stesso modo, in Germania per lo stesso motivo viene considerato romantico chi inneggia ai 'valori antichi', alla cavalleria, all'aristocrazia feudale e tutte quelle maniere ormai appartenenti ad un tempo passato, ad una questione di costumi che inneggia al recupero di un orizzonte di senso divergente dal fenomeno rivoluzionario. E nonostante tutto, il romanticismo rimane «autentico», integro nella sua compatta graniticità, non può essere scalfito da un'analisi politica, ammette Schmitt. Questo è il frutto delle tesi politiche dei romantici, si infrangono all'interno di un campo non politico ma 'polemico'.

Tuttavia, rifacendosi alle tesi di Taine<sup>225</sup>, Schmitt nota la strettissima connessione tra fenomeno romantico e liberalismo borghese, tra fenomeno culturale borghese e suo atteggiamento rispetto alla dimensione politica<sup>226</sup>, incentratosi sulla figura del 'plebeo che diviene parvenu'. Costui ritiene fredde e impersonali le forme artistiche aristocratiche d'ancien regime, e ne crea alcune di proprie. Tuttavia, queste forme sono 'incoerenti', capaci di tenere assieme disegni d'insieme e potenzialità diversi e a volte, come era già stato rivelato, contraddittori tra loro. Mentre Taine, che applica questo schema al mondo politico inglese, non si capacita di questa contraddizione, Schmitt riesce a mettere a fuoco con estrema chiarezza quale sia la sua debolezza teoretica: è la democrazia liberale, il sistema borghese, ad essere estremamente incoerente, e questo spiega la predilezione borghese per il romanticismo – forma espressiva altrettanto confusa. Taine allora cerca di spiegare la politicità che questo movimento

---

<sup>224</sup> Un "mostro tricefalo" secondo Schmitt (*Ibid.*).

<sup>225</sup> Su Taine Schmitt si deve essere soffermato molto nei suoi studi; c'è anche da ricordare che lui e Curtius ebbero per un certo periodo in tutela una laureanda australiana, Kathleen Murray (divenuta per un periodo anche amante di Schmitt all'inizio degli anni '20), la quale scrisse una dissertazione proprio su Taine e il romanticismo (poi pubblicata come K. MURRAY, *Taine und die englische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1924). Sul rapporto tra Schmitt e Murray, si vedano diffusamente i diari, *cfr.* C. SCHMITT, *Der Schatten Gottes*, *passim*.

<sup>226</sup> Come giustamente affermano Meierheinrich e Simons, l'attenzione va a focalizzarsi qui nel rapporto tra ordine culturale e ordine politico, e negli interscambi tra questi due sistemi. *Cfr.* J. MEIERHEINRICH, O. SIMONS, "A Fanatic of Order in an Epoch of Confusing Turmoil": *The Political, Legal, and Cultural Thought of Carl Schmitt*, in ID. (EDS.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 3-72.

può esprimere mediante il concetto di *Verkleidung* dell'esistente: tramite nascondimenti occultamente, il romanticismo occulterebbe la sua potenzialità politica ponendosi, trasversalmente, come rivoluzione letteraria<sup>227</sup>. Schmitt non riesce a cogliere appieno questa critica: sentendosi toccato forse nel profondo, egli afferma che qualsiasi forma costituzionale, qualsiasi istituzione, una volta preso il suo posto nel tessuto sociale e politico viene trivialmente sentita come mascherata, come portatrice di un segreto ulteriore, un momento la cui facciata viene vista ed esperita come facciata e inganno. Non per nulla, continua Schmitt

«Oggi, lo “sfondo” (*Kulisse*) è costruito ovunque, dietro il quale si nasconde la vera realtà in movimento. Questo tradisce l'insicurezza del tempo e il suo profondo sentimento di essere ingannato. Un'epoca che non può produrre una grande forma e rappresentazione (*keine große Form und keine Repräsentation*) a partire dai suoi stessi presupposti deve soccombere a questi umori e considerare tutto ciò che è formale e ufficiale come una frode. Perché nessun tempo vive senza forma (*Denn keine Zeit lebt ohne Form*), indipendentemente dal suo comportamento economico. Se non riesce a trovare la propria forma, cerca mille surrogati dalle forme genuine di altri tempi (*aus den echten Formen*) e di altri popoli, per poi rigettare subito il surrogato come inautentico<sup>228</sup>».

Il problema dell'epoca è non riuscire a trovare una propria forma. Per questo essa indulge nell'abbattimento di ogni vera rappresentazione. La capacità rappresentativa, collegata strettamente alla *mise en forme*, è sotto scacco rispetto alle esigenze umorali dei tempi che vedono in essa un ostacolo verso il pieno raggiungimento di se stessi. E ciò si fa particolarmente evidente nel romanticismo, giacché esso, non possedendo questa capacità rappresentativa – che qui, tuttavia, a differenza dei testi più schiettamente ‘teologici’ non è la *complexio oppositorum*, non è espressamente il concetto ad essa fraterno di sovranità in cui si costruisce un dispositivo che rende razionale la sottomissione di un individuo alla propria volontà – non è in grado di avere un lato arcano, nascosto, un qualcosa che spiega il suo esistente e lo muove velandosi al contempo dalla sfera della pubblicità: un motore invisibile che è anche struttura originale, ma che non può e non deve essere svelato (una tematica questa, si ricorderà, già presente nel testo su Daübler). Solo la *mise en forme* porta con sé la *gravitas* di possedere i suoi arcani. Il romanticismo, viceversa, corrisponde esattamente a ciò che è, è insieme superficie e simbolo, esacerbazione diretta di un sovrappiù sentimentale inaugurato da una classe che vuole rendere il mondo specchio della sua interiorità. La rappresentazione è un velo, il romanticismo uno specchio.

---

<sup>227</sup> Galli oscilla nelle sue traduzioni tra ‘mascheramento’ (ed. 1981, p. 17) e ‘travestimento’ (ed. 2021, p. 53).

<sup>228</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 54, trad. mod.



Questo cambio di argomentazione schmittiano, un poco stizzito, ha naturalmente un suo obiettivo, lo smarcarsi dal rischio di avvicinare cattolicesimo e romanticismo<sup>229</sup>. In Germania, successivamente alle accuse mosse alla rivoluzione dal pensiero conservatore, i cosiddetti ‘romantici politici’ (Novalis, Heine, Schlegel, *etc.*) videro nella ricostruzione cristiana d’Europa, guidata da una chiesa universale, una sorta di possibilità socialmente organica (tipizzata nel Medioevo cristiano) la via d’uscita alle problematiche del tempo. Questa sintesi, com’è noto, fu espressa al massimo grado da Adam Müller, nelle sue lezioni sugli *Elementi dell’arte politica*: per Müller lo Stato, inteso allo stesso tempo come idea e come vita, come totalità organica e inorganica, va colto come rappresentazione in cui ogni individuo partecipa, una sorta di intuizione vivente non costruita perché compare nello stesso momento in cui compare l’uomo (e l’essere umano, a sua volta, è in sé un piccolo microcosmo che rispecchia, nell’interiorità, ciò che è lo stato a livello comune). In questo surplus di relazioni (uomo con uomo, uomo con stato, stato con uomini), la chiesa ha funzione mediativa e conciliativa, perché in essa possono essere conciliate tutte le determinazioni che possono sembrare divergenti, come la natura e la storia: la chiesa è il simbolo istituzionale che riesce a concludere in sé lo stato e l’individuo conciliandoli tra loro, mostrandosi a sua volta come retroterra fondativo di entrambi<sup>230</sup>. Questa capacità mediativa poteva indurre esponenti cattolici a trovare allettante alcune argomentazioni romantiche, come nel caso di Guardini, Spann o il movimento della *Wandervogel*; o peggio, potevano far considerare Schmitt un romantico egli stesso<sup>231</sup>. Invece Schmitt è lapidario, in quanto per lui il concetto cattolico-romano di natura è estraneo dalla separazione tra un mondo completamente trasformato dalla razionalità tecnica umana e una natura virgine e pura, non intaccata dal lavoro. I popoli cattolici, ricorda Schmitt, hanno un rapporto diverso con il *Boden* (che, a quanto pare, qui per Schmitt ha l’esatto valore semasiologico di ‘Natura’), giacché sono per la maggior parte popoli agresti, legati alla terra che coltivano, mentre i protestanti (a cui Schmitt cerca di appiattire i fenomeni

<sup>229</sup> Ma è anche un campanello di allarme per tutti quei movimenti cattolici, come ‘il neoromanticismo cattolico’ che cercavano nel romanticismo una comunione di intenti, al fine di ricostruire un fronte cristiano compatto con concrete possibilità politiche di fronte alla ‘secolarizzazione’ imperante. Troeltsch stesso ricorda come Scheler citi spesso Adam Müller. Su questo monito schmittiano, cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 109-110 e C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 212 e sgg. In generale, sui movimenti neoromantici si veda A. VON MARTIN, *Romantischer Katholizismus und katholische Romantik*. in *Hochland* 23/1925, pp. 323-327. Schmitt stesso avrà cura di ricordare queste critiche ai cattolici romanticizzati in *Cattolicesimo romano* (C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, pp. 37-40).

<sup>230</sup> Cfr. M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 138-142, il quale ricorda, giustamente, che non si dovette attendere Schmitt e la sua critica al romanticismo in versione cattolica, perché molte delle accuse nei riguardi della ‘capacità mediativa’ della chiesa rispetto alle funzioni romantiche erano già contenute in Von Kleist: attraverso il *Teatro delle marionette*, nella storia dell’orso ammaestrato che rispondeva con le sue zampate ai migliori spadaccini dell’epoca, ricordava come l’elemento naturale risponde sempre all’artificio in maniera adeguata, superandolo, giacché esso è istinto non mediato da alcuna forma riflessiva – a differenza dell’uomo che, calato nella storia dopo il peccato originale, necessita sempre di un filtro per accedere ai misteri del reale (H. VON KLEIST, *Über das Marionettentheater*, trad. it. *Il teatro delle marionette*, Il Melangolo, Genova, 2005).

<sup>231</sup> Karl Muth e Alfred von Martin lo definiscono addirittura uno ‘Spengler cattolico’ (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 111). Sul rapporto personale di Schmitt – travagliato – con il cattolicesimo, si veda R. MEHRING, *“A Catholic Layman of German Nationality and Citizenship”? Carl Schmitt and the Religiosity of Life* in J. MEIERHEINRICH, O. SIMONS (EDS.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, pp. 73-95.

romantici di ipersoggettivazione) hanno il culto della *Betrieb*, della grossa industria con la quale necessitano di trasformare l'esistente<sup>232</sup>. L'accento viene quindi posto proprio sul potenziamento di un reale che da solo non sarebbe sufficiente a trovare in sé una legittimazione: ma mentre questo passaggio nel cattolicesimo si esplica mediante, ovviamente, il ricorso alla persona cristica, per cui il *deficit* del creato viene sublimato nella trasfigurazione gloriosa della rappresentazione ecclesiale, nel romanticismo la carenza strutturale della realtà viene vista come un capovolgimento verso l'interiorità, l'unica che possa innalzare le mancanze terrene verso la genialità di un io creatore che in qualche maniera le direzioni – anche nel trasfigurarle decadentemente con gli afflati mortiferi dello *Spleen*<sup>233</sup>.

Si giunge dunque alla formulazione che ha reso celebre il testo schmittiano, la quale trova fondamento in una profonda critica dell'intera modernità. Questa è imperniata sul concetto di 'causa', una sorta di nozione costruita *ad hoc* sin da Cartesio al fine di creare un solido rapporto ordinato tra il permanere del soggetto e il fluire del mondo. Con il lento avvicinarsi del disfacimento delle metafisiche tradizionali, il mondo esteriore venne a trovarsi, per il soggetto moderno, privo di un reale collegamento con se stesso, perché la sua presenza non era sufficiente a spiegare ciò che era governato da altre leggi. In tal senso, vennero individuati due nuovi 'punti fermi' attorno ai quali far ruotare le teorie speculative, al fine di porre nuovamente in essere quel tentativo di ordine che centrale nel premoderno. Questi due punti epistemici, l'affannosa inchiesta attorno ai quali causò una vera e propria *recherche de la réalité* (è il nome, dal sapore ironicamente proustiano, del paragrafo dedicato) – nel senso di 'efficacia ordinativa – furono da un lato "l'umanità", e dall'altro "la storia", novelli fulcri attorno ai quali ripristinare il perduto legame soggetto-mondo in senso causale. Umanità e storia, quindi, subentrano al concetto di causa in senso stretto, ma svolgono razionalmente la stessa funzione, proprio perché legati dalla logica stringente di una successione, di una normazione che non ammette differenziazioni. I romantici, dal canto loro, essendo apertamente in lotta contro il razionalismo moderno, agiscono strutturalmente in senso a-logico, ponendo come riferimento del loro pensiero non la 'causalità', bensì la 'possibilità'. In tal senso, il punto centrale della teoresi romantica perde automaticamente di efficacia, perché non può ricondursi ad un centro specifico; ogni movimento può cominciare da qualsiasi punto, tutto è possibile a partire da tutto<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, pp. 38-39.

<sup>233</sup> Sintomatico risulta anche il giudizio schmittiano su luoghi colpiti dalla 'romanticizzazione', come Venezia, a differenza, per esempio, dell'Illiria che possiede ancora qualcosa di autentico inaccessibile al romanticismo. Nello stesso passaggio, Schmitt fa notare come Goethe fosse sì un genio romantico, ma avesse chiara l'idea di rappresentazione (C. SCHMITT, *Illyrien. Notizien von einer dalmatischen Reise*, in *Hochland*, dicembre 1925, pp. 293-298; trad. it. *Illiria. Note da un viaggio in Dalmazia*, in *La formazione dell'esprit in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, Il Melangolo, Genova, 2015, pp. 27-36, cit. a pp. 30-31.

<sup>234</sup> C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 196-197.

«L'atteggiamento (*Haltung*) romantico è più chiaramente denotato da un termine particolare, quello di *occasio*. Può essere descritto da idee come: Occasione, opportunità, forse anche coincidenza (*Anlaß, Gelegenheit, vielleicht auch Zufall*). Ma acquista il suo vero significato attraverso un'antitesi: nega (*verneint*) il concetto di causa, cioè la costrizione di una causalità calcolabile, e pure anche ogni vincolo a una norma. È un concetto che si dissolve, perché tutto ciò che dà consistenza e ordine alla vita e agli eventi - che sia la calcolabilità meccanica della causalità, che sia una connessione propositiva o normativa - è incompatibile con l'esposizione del meramente occasionale (*mit der Vorstellung des bloß Occasionellen*). Dove l'occasionale e l'accidentale diventano il principio, nasce una grande superiorità su tali legami. [...] Io propongo dunque la seguente definizione: il romanticismo è occasionalismo soggettivizzato (*subjektivierter Occasionalismus*); il soggetto romantico, cioè, considera il mondo come occasione e pretesto per la sua produttività romantica<sup>235</sup>».

Si fa pressante la puntualizzazione sul tema dell'origine<sup>236</sup>: il soggetto romantico diviene asservito al totale e volontario misconoscimento della propria *Ursprung*, incapace di pensare le coazioni epocali a cui dovrebbe sottostare la sua attività. Ma questo nascondimento dell'origine non è il velo rappresentativo, non è, come nel testo su Daübler, la necessaria componente che deve rimanere segreta al fine di mantenere in atto l'applicabilità del dispositivo. È un momento estetizzato, totalmente incapace di avere concreta presa sulla realtà perché non in grado di ricondurre se stesso ad un punto fisso facente parte di quella realtà. In questo senso, dice Schmitt, l'io romantico manca in toto di politicità, e per questo egli aggiunge l'aggettivo 'soggettivizzato': a differenza di Malebranche, personalità eminente dell'occasionalismo 'classico', il quale poneva nonostante tutto come centro fisso del suo sistema la figura di Dio (e quindi manteneva saldo un principio razionale, garante della logicità del suo sistema), il romantico pone al centro della sua riflessione se stesso, entità che può scaturire da qualunque momento della sua ipotetica storia, farsi esso stesso centro e motore della storia<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, pp. 56-57, trad. mod.

<sup>236</sup> Derrida, probabilmente, accosterebbe il romanticismo visto da Schmitt alla "auto-teleiopoietica". (Cfr. J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994; trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano, 1995 (2020), pp. 56-57).

<sup>237</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, pp. 139-168. Schmitt muove queste accuse anche e soprattutto all'io fichteano. Sarebbe da condurre un discorso a parte sulla critica, feroce ma ambigua, che Schmitt conduce contro Fichte. Schmitt, nel suo tentativo genealogico, in *Romanticismo politico* riconosce che i concetti della filosofia contemporanea sussunti dal romanticismo, 'torti', tuttavia, in senso sentimentalistico, vengono dalla filosofia trascendentale di marca kantiana, ma soprattutto da Fichte e Schelling - in quanto tentativo di opporsi al razionalismo imperante (C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 113). Anzi, proprio lo scarto intercorrente tra il pensiero antitetico romantico e la produttività dell'io fichteano per Schmitt è «un punto di partenza privilegiato» per indagare l'essenza romantica, perché «è proprio l'io di Fichte a trasformarsi nel soggetto romantico» (Ivi, p. 142). Fichte nella *Grundlage* era stato in grado di distanziarsi, pur riconoscendo l'immenso debito, dallo spinozismo, perché ogni Io diveniva secondo lui sostanza; in tal modo cercava di risolvere il dualismo 'astratto' tra *Begriff* e *Wirklichkeit*, ottenendo una *lebendige Einheit*. La grande differenza con i romantici sta però nel fatto che in Fichte lavora sottotraccia, secondo Schmitt, il vecchio razionalismo, e quindi il rapporto tra Io e non-Io è sottoposto all'attività plasmatrice della ragione. (Ivi, p. 109). Una soluzione contorta, ma tutto sommato lineare, soprattutto se confrontato con Schelling, la cui filosofia «è infatti consistita essenzialmente in un ritorno alla

Questo argomentare schmittiano porta ad alcune conclusioni: l'occasionalismo romantico non è in grado di spiegare il dualismo insito nella struttura del reale<sup>238</sup> perché non riesce a risolvere l'antiteticità del reale (né in senso mitico, come Daübler, né in senso rappresentativo, come la chiesa), bensì giunge a bilanciarle, a renderle opzioni possibili senza effettuare una vera scelta (torna dunque l'immagine della bilancia, tipicamente liberale). Soprattutto, preoccupa Schmitt il problema dell'interscambiabilità dei modelli. Dopo aver fornito una lista delle antitesi pienamente sussumibili sotto il modello romantico senza creare contraddizione di sorta, Schmitt afferma:

«Le possibilità concrete di applicare questo schema sono intercambiabili: quando un fatto reale si lascia sussumere in un termine qualsivoglia di questo elenco, è facile mettere in moto tutto quanto il meccanismo delle antitesi, e conferire così un poderoso andamento alle proprie argomentazioni. I singoli termini si fondano e si sostengono vicendevolmente; quando ad esempio la rivoluzione appare al romantico come l'irruzione di una nuova vitalità, è facile applicarle un predicato della serie positiva e pretendere che sia 'in verità' un movimento cristiano, diretto contro l'assolutismo pagano e illuministico. Quando al contrario è la legittimità ad apparire come 'storica', e lo 'storico' è anche l'organico', allora di conseguenza il 'legittimo' è anche il 'vivente'; e come la rivoluzione è la negazione della legittimità, allora sarà 'di conseguenza' anche il 'momentaneo', l'inorganico, il meccanico, il pagano, e, sorprendentemente, il 'rigido' e l'immobile<sup>239</sup>».

Schmitt condanna l'interscambiabilità elevata a struttura ermeneutica. Non è possibile, secondo il giurista, porre qualsiasi termine al posto di qualsiasi altro. Si aprono gli anni cruciali che porteranno nel 1927 alla formulazione del criterio del politico: già qui, tuttavia, è da notare che Schmitt, presa

---

natura, anche se solo in senso filosofico»; ma ponendo l'Assoluto non solo nella Natura, bensì come punto d'indifferenza tra soggetto e oggetto, egli 'salva' la dispersione dell'io nella Natura (Ivi, p. 108). L'accusa ai romantici è dunque chiara: dietro l'apparente 'complessità' dei fenomeni romantici, risiede un lontano richiamo a Fichte: «l'io assoluto di Fichte, deviato verso una dimensione sentimentale ed estetica, non produce più un mondo ben determinato da un'attività precisa, ma un mondo trasformato in *Stimmung* e in immaginazione». (Ivi, p. 144). Questa critica alla filosofia trascendentale di stampo kantiano era stata già mossa all'interno di *Il valore dello Stato e significato dell'individuo* (1912); seppur qui l'intento fosse di criticare la pretesa di avere un rapporto garantito tra il diritto e l'energia che lo intende realizzare. Questo perché Fichte cercava – sempre in base alla sua filosofia – di preservare il diritto da un uso non corretto del potere attraverso l'istituzione di una sovra-istanza con capacità totalmente ineffettuale, non dotata di reale applicazione potestativa, ossia l'eforato. Tuttavia, Fichte si incastra all'interno dell'aporia per cui lo scarto tra diritto e realizzazione è incolmabile, giacché manca la figura mediativa mediante il quale la legge può incarnarsi. Appellarsi alla fiducia, dice Schmitt, non è sufficiente; qui non si tratta di uno scarto meramente logico, colmabile a piacimento da diverse istanze direttive, un dualismo meramente 'metafisico': si tratta dell'impossibilità di rendere ragione del rapporto tra Idea del diritto e effettualità. Modello ed esecuzione, all'interno della logica della sovranità, non stanno in rapporto diretto (e infatti, uno dei grandi problemi di Schmitt, come vedremo, sarà di risolvere questo problema irrisolvibile), ma necessita – e qui rientra la critica che muoverà ai romantici, a Fichte come romantico (in questo caso) – di una riduzione del suo campo di possibilità, di un filtro, decisione o grammatica giuridica che sia (*cf.*, ad esempio C. SCHMITT, *Il valore dello stato*, p. 84). Comporta un ricordo della finitezza. Sul punto, si è naturalmente debitori dell'analisi di G. DUSO, *La rappresentanza politica*, pp. 185-186. Sull'eforato fichteano, si veda G. RAMETTA, *Diritto e potere in Fichte*, in G. DUSO (ED.), *Il potere*, pp. 275-295. Come anche J. MCCORMICK, *Carl Schmitt Critique of Liberalism*, p. 49 e, soprattutto, S. HEIL, *Gefährliche Beziehungen*, pp. 61 e sgg.

<sup>238</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 148

<sup>239</sup> Ivi, pp. 162-163.

coscienza dell'instabile sostanza della politica, del fatto che c'è il rischio che non possa esistere un unico discorso sul potere, mostra come si debba rendere ragione degli effetti veritativi che i concetti moderni hanno prodotto nella loro concretezza, attraverso l'individuazione della macchina concettuale, della struttura che gli stessi hanno contribuito a porre in essere. In tal senso, si deve ancorare il discorso politico a fattori che dimostrino come ci si possa relazionare con il mutamento, non che siano il mutamento stesso. La missione è capire le determinazioni del dispositivo concettuale (legato, come Schmitt avrà modo di esplicitare meglio altrove, all'epoca dello Stato), nonché puntualizzare come esso possa, mediante formalizzazione, legare a se stesso la costellazione che porta con sé, fautrice della mobilitazione ma, con questo, del controllo sull'ordine che viene a creare. I concetti certamente mutano: ma si deve colpire teoreticamente lì dove il mutamento viene organizzato, descrivendo il punto attorno al quale fulcrare l'analisi. L'atteggiamento occasionalista romantico non permette di sondare le differenti portate semantiche dei concetti perché esso stesso si fa portata semantica, orizzonte di senso, inizio e fine dell'esperienza temporale; riduce la storia, la natura, l'umanità alle sensazioni cui gli uomini danno espressione, esaurendo la loro complessità. Insomma, e questo sarà uno dei punti cardine della sua sociologia dei concetti giuridici, Schmitt già qui mette in atto un'istituzionalizzazione del linguaggio all'interno di paradigmi, affinché l'analisi concettuale possa risultare rigorosa e concreta all'interno di relazioni consolidate che precedono razionalmente l'immersione del soggetto nell'atto di analisi politica, un intreccio che riceve la sua concretezza ed effettività proprio perché, per Schmitt, non è decidibile *a priori*, ma all'interno del quale l'uomo è portato a decidere su tutto, meno che sulla legittimazione di ciò che lo porta a decidere<sup>240</sup> – e la necessità di questo compito verrà svolta, come vedremo (se con i suoi alti e bassi) dalla teologia politica. Il romanticismo, invece, facendosi sacerdozio privato, nel momento in cui

---

<sup>240</sup> «Rivoluzione e tradizione non si contraddicono, poichè entrambe possono essere romanticizzate. La legittimità in quanto tale, però, è una categoria assolutamente non romantica: se un dramma, in cui Danton figura come protagonista, sia più romantico di un altro che ha per eroe, poniamo, Ottone il Pigno, non lo si può decidere dal punto di vista della legittimità. È soltanto la poeticizzazione a infondere nell'oggetto una vitalità romantica, anche se l'oggetto è una figura della realtà storica: prima di questa operazione, l'oggetto è, per i romantici, morto e privo di valore, quale che sia la sua importanza politica. Sarebbe dunque incongruo presumere che il romanticismo abbia qualche rapporto con decisioni e giudizi giuridici o morali: ogni norma gli appare piuttosto come tirannia anti-romantica, e ogni decisione di tipo giuridico o morale gli sembrerebbe priva di senso e lo manderebbe a pezzi. Il romantico non è quindi in grado di appartenere coscientemente a un partito, con decisione autonoma; e non può neppure, attraverso il suo romanticismo, rifiutare decisamente quelle dottrine politiche che si fondano sul concetto che l'uomo sia 'malvagio per natura': infatti, anche se queste sono sgradite a molti romantici, resta sempre la possibilità di romanticizzare anche l'uomo 'malvagio', la 'bestia', almeno finché si riesce a tenersene abbastanza lontani. Col romanticismo si ha sempre a che fare con il concetto di 'superiore', piuttosto che con una 'decisione'» (C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, pp. 185-186). Sul punto anche la tesi di Ball, per cui le tesi dei romantici sono un tentativo fallito e deviato di porre in essere quanto invece Schmitt porterà a compimento in Teologia politica (H. BALL, *La teologia politica di Carl Schmitt*, p. 104).

cerca di aprirsi alle strutture che governano il mondo diviene solo un campionario della disperazione<sup>241</sup>.

Riassunta la tesi generale del testo, passiamo al secondo punto di ciò che intendiamo trattare. È a suo modo sintomatico che Schmitt, per argomentare la sua analisi, bersagli di critiche quasi esclusivamente un solo esponente del romanticismo politico. Con le parole di Hugo Ball, «per dar la caccia ad un coniglio [...] si è bloccata tutta una regione<sup>242</sup>». Müller, dice Schmitt, è il *reinerer Typus des politischen Romantikers* perchè ha un talento che gli rendeva la tecnica della romanticizzazione (*Romantisierung*) ancora più efficace<sup>243</sup>. Egli era un esperto di oratoria (*das Rednerische*), di costruzione del discorso mediante immagini. Mediante l'abbondante ma ben costruito uso di perifrasi e stilemi retorici<sup>244</sup>, Müller proietta sul discorso politico la sua immagine, cerca di fare di se stesso un'immagine vivente pur facendo scaturire quell'immagine dalla sua sola soggettività, dal suo essere se stesso e non qualcosa d'altro; insomma, è quell'intellettuale che, per potenziare l'immagine della sua soggettività finisce anche per diventare il tipo romantico per antonomasia, l'intellettuale principe di altri intellettuali romantici<sup>245</sup>. L'affare è di primaria importanza perché intacca la problematica rappresentativa e il suo rapporto con il gesto riflessivo dell'autore. L'accentramento costante che il romanticismo pone sul soggetto<sup>246</sup> – su cui Schmitt si dilunga esaurientemente e che prende poi figura in Müller – è il tentativo, lo si è visto, di stabilire una connessione altra rispetto al razionalismo visto come imperante che sia complanarità tra il rapporto di conoscenza soggetto e oggetto da un lato e

---

<sup>241</sup> «Bisogna dunque guardare quei tre uomini, i cui volti sfigurati si affacciano attraverso il velo variopinto del romanticismo, e cioè a Byron, a Baudelaire e a Nietzsche, i tre grandi sacerdoti, e contemporaneamente le tre vittime sacrificali (*die drei Hohepriester und zugleich die drei Schlachtopfer*) di questo sacerdozio privato» (C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 60).

<sup>242</sup> H. BALL, *La teologia politica di Carl Schmitt*, p. 101.

<sup>243</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 194 e sgg.

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> La critica al romanticismo si condensa su Müller, dunque, perché egli è il prototipo dell'intellettuale romantico, dell'intellettuale deviato *come* romantico. Questo giudizio schmittiano rimarrà immutato per tutto il resto della sua vita. In una conferenza risalente agli anni in cui Schmitt aderì apertamente al nazismo si legge: «L'intera incapacità liberale del secolo XIX di considerare il popolo non diversamente da un oggetto di sentimenti romantici resta immutata; essa si trincerava dietro la purezza e l'autonomia dell'arte e della scienza e ciò nell'interesse di determinati uomini che si dedicano all'arte e alla scienza nell'interesse degli "intellettuali". Caratteristico è soprattutto il fatto che di una sola comunione col popolo si tratta, quella che ha a che fare con la sfera del sentimento. Ma quest'ultimo è qualcosa di soggettivo, di non conforme all'intelletto, qualcosa che proviene dall'esterno e viene concepito grossolanamente appunto come sentimento. Nessuna parola e nessun presagio, per contro, di una inseparabile, oggettiva, esistente unità col popolo che determina, dall'interno fino al limite estremo, anche l'apparentemente più astratta asserzione umana, anche la più sottile affermazione spirituale» (C. SCHMITT, *Die Deutschen Intellektuellen*, in *Westdeutscher Beobachter*, 31/1933; trad. it. *Gli intellettuali tedeschi*, in C. ANGELINO (ED.), *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Il Melangolo, Genova, 2006, pp. 17-20, cit. p. 20). Si veda anche quanto dice McCormick: «The need to historicize phenomena rather than temporarily generalize them, such that their specificity is lost, is a sophisticated critical-theoretical point. To examine an intellectual position such that one properly understands its place in history, and so that one can be sure that it is not just an ideological product, reflection, or affirmation of the moment, is one of the most important tenets of any kind of critical thought after Kant. To truly effect change that does not unreflectively reinforce history as it is but understands one's particular moment in a way that conditions the possibility of participating in history, that makes practice possible [...]» (J. MCCORMICK, *Carl Schmitt Critique of Liberalism*, p. 52).

<sup>246</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, pp. 107-137.

quanto costituisce l'azione libera del soggetto stesso dall'altro; insomma, è il precipitato disperato di pensare la libertà distaccata dalla causalità psicologica, cosa che si traduce nella semplice esperienza soggettiva della libertà. Il problema segreto dei romantici è mostrare che la libertà creatrice può e deve partecipare ai fatti di coscienza per essere esperita, ma deve da ciò essere slegata per poter essere vissuta a pieno come infinita potenzialità. Il rischio – Schmitt lo aveva mostrato nella sua genealogia – è quello di ripetere le dinamiche dualiste cartesiane (di cui, alla fin fine, anche i modelli dei romantici, Fichte in testa, risentono), cioè respingere su lato del mondo fisico la concatenazione della razionalità per cercare di salvare l'individualità geniale; ma anche in questo caso estremo di salvezza dell'Io esso diviene comunque esperito mediante meccanismi logici – ricordo illanguidito di una patina razionale e quindi causale. Ora, Schmitt comunque nota che i romantici prediligono in ogni caso un modello, quello dell'*occasio* – essi *decidono* in favore dell'indeterminato. Quest'atto decisionale fa apparire agli occhi del romantico l'immagine – di cui lui stesso è portatore – per cui l'atto decisionale sia una specie di serie empirica fattuale, un propendere per il mondo seguendo le leggi della creatività. In realtà questa non è altro che una rappresentazione incompiuta, sembra chiosare Schmitt, in favore dell'interesse. Così oggettivato in maniera affettata, la deliberazione appare al romantico un insieme di determinismi in cui certamente egli deve cedere una parte di libertà, ma la riguadagna sul lato effettuale dell'interesse, ossia nella trasposizione – che, partendo dal fattuale e per il fattuale, è e non può che essere estetizzata – di un atto incompleto che cela in sé l'immensa potenzialità del poter divenire tutto. Caratteristica di ciò, tuttavia, è che la trasposizione fa sua, a mo' di contraccolpo, un ripiegarsi del soggetto e della responsabilità verso la concretezza del mondo. L'interesse, quindi, da un lato è partecipatore dell'atto volitivo indeterminato verso il tutto, piena potenzialità svincolata dalle leggi causali, dall'altra è anche elemento che incatena il determinismo del soggetto romantico. La doppia natura fa credere al romantico di essere scappato dai rischi della filosofia razionale e trascendentale; attraverso l'idea di interesse, spettacolarizzata in quanto posta chiaramente di fronte a se come guida e punto prismatico da cui far diramare l'azione, il romantico può capire cosa vuole davvero. Tuttavia, l'interesse, sembra dire Schmitt, in un certo senso ponendosi come atto esegetico di se stesso, rendendosi esso stesso momento da decifrare, non fa che strappare la coscienza romantica sempre di più, la fa indulgere costantemente nel campo delle antitesi: ma questo indulgere nel campo delle antitesi, che è il campo dell'interesse, è una sorta di contraccolpo romantico per poter evitare di trasporre il proprio atto in folgorazione istantanea senza alcuna ripercussione. L'interesse per i romantici ha lo stesso valore del diritto per coloro i quali vogliono intendere la politicità seriamente: Schmitt fa ricorrere due volte il diritto come coppia antitetica all'interesse, proprio per sottolineare questo punto<sup>247</sup>. Ed è sintomatico che egli oscilli

---

<sup>247</sup> Ivi, pp. 188 e 202. Infatti, Galli traduce a volte 'interesse', a volte 'utilità' lo stesso *Nutzen*.

semanticamente, per parlare di interesse, tra il termine *Interesse* e *Nutzen*, ponendo tuttavia distintamente come antitesi del *Recht* solamente quest'ultimo. Perché l'interesse romantico estetizzato ha esattamente la funzione utilitaristica che avrà l'interesse privato nel diritto liberale<sup>248</sup>.

Il pensiero liberale, esplicitazione di una classe borghese che adottava il romanticismo come modo d'espressione, compie in un certo senso lo stesso tragitto teoretico, ossia quello inverso alla pubblicità della rappresentazione: non nel senso, ovviamente, che esso non si situi all'interno dei meccanismi sovrani moderni che implicano il concetto di rappresentazione, bensì nel senso che essi falliscono nel produrre un solido concetto di rappresentazione nel momento in cui non sostano politicamente sull'elemento pubblico della stessa, bensì ritorcono il processo dalla rappresentazione all'atto volitivo che la rende possibile. Per il liberale, sotto l'influsso romantico, c'è di più nell'atto di volizione verso un interesse, un'utilità (pur anche nella lacuna di un accenno di volontà) che non si ritrova pienamente nella rappresentazione compiuta, perché la stessa è stata incastonata nella forma finita e conclusa del collettivo che accoglie diverse istanze. I liberali compiono delle rappresentazioni di grado inferiore rispetto a quella che invece può essere una rappresentazione 'vera', in senso pieno (come quella della chiesa<sup>249</sup>); e questo perché, non completando il processo rappresentativo, rendono solo conto dell'omnivoracità della volontà, non incorporando, dunque, ciò che è altro da loro, ma rimanendo,

---

<sup>248</sup> Per quanto il vero e proprio riconoscimento tra liberalismo e romanticismo (o, più precisamente, dell'individualismo) si avrà solo con il *Begriff*. Cfr. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 58/1927 n. 1, pp. 1-33. Le vicende editoriali di quest'opera, e quindi la conseguente rassegna bibliografica ad essa riferita, è particolare e merita attenzione – se non altro perché si sta parlando di una delle opera più famose e famigerate di Schmitt. La prima edizione è quella indicata; si ebbero due varianti di questo scritto, pressoché identiche, nel 1928 (e quindi non tali da considerarsi 'edizioni a sé'): una in *Politische Wissenschaft*, 5/1928, pp. 1-34, l'altra in *Das neue Ufer. Kulturelle Beilage der Germania* XII/1928, n. 20, la cui unica sostanziale variazione era il cambiamento di titolo del V capitolo in *Der Staat und das Recht auf Krieg*. La seconda edizione vera e propria si ha nel 1932: è una pubblicazione in volume, per la Duncker & Humblot (München-Leipzig): il testo del 1927 viene notevolmente ampliato, cambiato e rivisto in molte sue parti, oltre che completato dal saggio *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (1929) e da una postilla. La terza edizione, *editio infamis* – in quanto sono presenti varie modifiche su passaggi sostanziali al fine di creare una complanarità intellettuale con quelli che erano i principi culturali del nazionalsocialismo – compare nel 1933 per la Hanseatische Verlagsanstalt (Hamburg); non è presente il testo sulle *Neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, né il *Nachwort*. Infine, la quarta e definitiva edizione del *Begriff* si ebbe nel 1963 (Duncker & Humblot, Berlin), in cui venne ripristinato il testo del 1932, vi si aggiunsero tre corollari (risalenti rispettivamente al 1931, 1938 e 1950), una prefazione e alcune nuove note ai testi (quella forse più celebre è il *Cristallo di Hobbes*). Ora, l'edizione migliore per approcciare quelli che sono a dirla tutta tre (se non addirittura quattro) testi spesso molto diversi tra loro è la recente edizione sinottica – cui abbiamo fatto costante riferimento – della Duncker & Humblot: *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung*, Im Auftrag der *Carl-Schmitt-Gesellschaft* herausgegeben von M. Walter, Duncker & Humblot, Berlin, 2018. Per quanto riguarda la traduzione italiana, la migliore, se non altro perché 'storica' e fondamentale rispetto agli studi schmittiani in Italia, anche se datata e inevitabilmente parziale rispetto alle varie edizioni, in quanto privilegia espressamente quella del 1963, è quella curata da P. Schiera e G. Miglio: *Il concetto di Politico*, con aggiunta di *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*; *Postilla* all'edizione del 1932; e tre *Corollari* (aggiunti rispettivamente nel 1931, 1938 e 1950), in *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 89-165. Quest'ultima ha anche il grande pregio – unico, peraltro, fra tutte le edizioni mondiali del testo – di avere una prefazione dell'autore scritta espressamente per questa edizione. Il collegamento tra individualismo e romanticismo è a pp. 156-157.

<sup>249</sup> Sul fatto che non esista modernamente più la rappresentazione 'in senso pieno e veritiero', cfr. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 54. Schmitt avrà cura di ribadire, nell'introduzione del '24 a Romanticismo politico, che ogni vera arte è rappresentativa, e non romantica (C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 73)



alla fin fine, all'interno di un processo di coscienza esperito in senso causale. Insomma, il liberalismo, sembra dire Schmitt in *Romanticismo politico*, muovendosi non dalla volizione alla rappresentazione ma viceversa, fa sì che l'atto volontaristico guidato dal mero interesse si chiuda in uno spazio privato della coscienza scambiandolo invece per la totalità del mondo, dello spazio pubblico<sup>250</sup>:

«Qui si rivela la romanticizzazione della “discussione” e della “balance” liberali, e contemporaneamente si dimostra l'origine liberale del romanticismo: nella *Lehre vom Gegensatz* questa struttura mostra già i suoi prodotti spirituali. Müller spiega che ogni idea, fin dal principio, si costruisce come antitesi, e che di conseguenza l'antitesi non è solo una figura chiave del discorso, bensì “questo, fino a che è davvero vivo, è assolutamente ed infinitamente antitetico”; infatti, “chi ascolta è certamente il contrario di chi parla”. Chi parla deve pensarsi come l'ascoltatore, e questi come chi parla: i due ruoli si possono scambiare come soggetto e oggetto, positivo e negativo, eccetera. Questo è ciò che significa per lui quell' “effetto scambievole” di cui parla sempre, quando vuole “affermare la vita nel suo scorrere continuo”. Ma tutto ciò non ha alcuna affinità spirituale né con Schelling né con Bergson, ma significa piuttosto che l'antitesi fra discorso e replica è il pretesto per un'esperienza romantica<sup>251</sup>».

L'arte nel romanticismo è fruizione privata, così come è privato il campo in cui il liberale si muove, protetto dalla luce dello Stato all'interno della sacca sociale. La questione della privatezza dell'azione romantica, nonostante la sua intenzione di trasformazione del mondo, è centrale nell'equazione romanticismo-liberalismo. perché la fantasticheria del soggetto libero si realizza naturalmente in una potenza che non può essere visibile. Per questo, ricorda Schmitt, i romantici hanno ceduto volentieri al raffigurarsi intrighi segreti, società occulte che dominavano il mondo e massonerie con poteri dirigenziali:

---

<sup>250</sup> Come ricorda Galli nella prefazione a *Romanticismo politico*: «Nel risalire dalla fenomenologia romantica all'occasionalismo strutturale, e di qui alla crisi implicita nel liberalismo (crisi metafisica, economica e politica), Schmitt si serve del romanticismo politico come del primo membro di un argomento *a posteriori*. Resta però da spiegare il motivo della così insistita equazione fra liberalismo e crisi; e a questo punto il percorso indiretto si rovescia in esperienza diretta, poichè il pensiero di Schmitt è tutto dominato da una colossale catastrofe storica. Non è infatti senza significato – e lo stesso Schmitt lo conferma – che *Romanticismo politico* sia stato ideato e composto nel 1917-18, nel tempo del crollo del Reich guglielmino, la cui debolezza stava nel compromesso liberale (‘duale’) fra Stato e società, fra soldato e borghese; in quel 1918, *annus mirabilis* della cultura cattolica, Schmitt si trova davvero a fare i conti con la “secolarizzazione produttiva” liberal-protestante, o meglio, con le rovine di quella secolarizzazione. Lo spalancarsi dell'abisso del ‘politico’ nel crollo di un'intera compagine statale, il contemporaneo minaccioso avanzare di forze antagonistiche e alternativa, sono gli elementi di crisi reale che permettono alla critica schmittiana di identificare liberalismo e catastrofe, e di ritrovare nell'analisi del romanticismo gli elementi di questa impotenza. Infatti, le caratteristiche che furono del romanticismo, e che gli impedirono di avere peso politico fra il 1800 e il 1830, sono presenti anche a monte del 1918, e troveranno poi sostanziale riscontro nelle “compatibilità illimitate” dell'agonizzante repubblica di Weimar, nelle “beneamate contrapposizioni” della dottrina costituzionale liberale: il minimo comun denominatore, l'elemento di continuità, resta il sogno borghese di uno Stato senza ‘politico’ e senza decisione». (C. GALLI, *Prefazione* a C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 30) Sull'uso distorto della pubblicità per i liberali, che si tramuta in ‘Illusione’, cfr. il giudizio di B. TUCKER, *Der Ausnahmezustand. An den Grenzen von Aufklärung und Liberalismus*, in K. HANSEN, H. LIETZMANN (EDS.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leske und Budrich, Opladen, 1988, pp. 93-105, soprattutto pp. 99 e sgg.

<sup>251</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 203.

«Nella rappresentazione (*Vorstellung*) di una potenza che agisce nascosta “dietro le quinte”, e che, tutta riunita nelle mani di pochi malvagi, permette loro di dirigere non visti (*unsichtbar*) tutta la storia umana, nelle ipotesi che immaginano sempre e ovunque un “segreto”, si mescolano la fede razionalistica nel dominio cosciente (*bewußte Herrschaft*) degli uomini sugli avvenimenti storici, e l’angoscia fantastico-demoniaca di fronte ad una mostruosa forza sociale, a cui si aggiunge spesso anche una sorta di fede secolarizzata nella Provvidenza. I romantici fecero di tutto ciò un tema della loro ricerca ironica della realtà, e si gettarono con gioia sull’ipotesi di una potenza segreta e irresponsabile che si fa gioco dell’umanità<sup>252</sup>».

Questa tendenza a romanticizzare, ossia non solo il trattare il mondo come prodotto dell’attività del soggetto, ma anche l’utilizzare gli uomini in maniera indiretta per il raggiungimento dei propri fini (fatto che Schmitt ritrova indiscriminatamente nei romanzi di Tieck e Lowell, ma anche nelle astuzie della ragione di Hegel), è quindi la credenza romantica sia di reperire in ogni dove potenze segrete, ma anche di poter segretamente controllare e contenere quelle stesse potenze senza dover uscire alla luce, senza dover rivelarsi, ad utilizzare il meccanismo del segreto per agire incondizionatamente e senza restrizioni. Nel romantico che si fa liberale, insomma, si accentua prepotentemente la dimensione del privato, intesa come involucro nascosto dove poter condurre i propri affari di dominio sull’esistente<sup>253</sup>. Allora l’indagine dell’atteggiamento romantico porta Schmitt a capire una cosa importante: il romanticismo è, a tutti gli effetti un meccanismo di difesa della filosofia, l’atteggiamento di determinate classi intellettuali che si rifugiano all’interno della privatezza dell’individuo per non dover fare i conti con un reale incapace da controllare. All’interno di se stesso, il soggetto pretende che l’unica cosa che importi sia se medesimo, l’unico fattore di interesse. Questo movimento, tuttavia, poté attecchire solamente in una società retta da un ordine borghese «poichè altrimenti mancherebbero le “condizioni esteriori” per potersi occupare così tranquillamente di se stessi: il romanticismo è, sia psicologicamente che storicamente, un prodotto della sicurezza borghese (*Die Romantik ist psychologisch und historisch ein Produkt bürgerlicher Sicherheit*)<sup>254</sup>». Nel preservare fino all’estremo la sicurezza borghese, nel dilazionare il momento in cui dovrà tenere le redini del discorso politico, Schmitt naturalmente vede il tradimento più grande dell’individuo nei confronti dello Stato, l’anteporre il proprio bene rispetto a quello del dispositivo

---

<sup>252</sup> Ivi, p. 139.

<sup>253</sup> È interessante come lo Schmitt maturo compia delle singolari analogie in questo campo. Ad esempio, egli sostiene che *La storia dei Tredici* balzachiana sia un esempio lampante di ‘gruppo ristretto goethiano’, a metà tra il clan e il totem, romanticizzato. E che questi tredici siano i precursori del regime hitleriano in quanto (!) prodromi della romanticizzazione del crimine che tanto avrebbe ispirato i nazisti nella loro componente più irrazionale (C. SCHMITT, *Glossario*, pp. 50-51). Era noto il disprezzo privato di Schmitt per Hitler, tanto da chiamarlo spesso, nella sua produzione diaristica, *Bruder Straubinger*, figura letteraria sorta all’inizio del XIX secolo indicante lo stereotipo dell’artigiano tuttofare, un po’ tontolone, il quale si spostava di città in città per effettuare vari lavori – e dunque prese il sinonimo spregiativo di ‘vagabondo’.

<sup>254</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 159.

che garantisce proprio che quel bene sia mantenuto<sup>255</sup>. Un'ipervalorizzazione dell'individualità comporta naturalmente un depotenziamento delle istituzioni che quell'individualità dovrebbe garantire, perché fa sì che il peso dell'azione (e della reazione) cada tutto sulle spalle del singolo individuo privato. È anche, se ci si passa il gioco di parole, *interessante* che Schmitt, e crediamo il riferimento sia pienamente intenzionale, ponga a nune tutelare dei romantici la *Magic Hand of Chance* di keatsiana memoria<sup>256</sup>, così come Smith aveva posto all'interno del suo sistema economico a tutela della regolazione del mercato l'*Invisible Hand*. Ma ciò che da un punto di vista estetico può apparire segno di creatività ed estro, da un punto di vista morale *oppure* oggettivo pecca di mancanza di *serietà*; questo perché a quella struttura concettuale che ordina il mutamento, e che Schmitt avrà cura di chiamare teologia politica, il lato politico del dispositivo sarà connaturato dalla *Ernsthaftigkeit*, ciò che non si sottrae al rischio di confrontarsi e di decidere sul destino (politico) delle relazioni tra individui:

«Solo una filosofia della vita concreta non può ritrarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi ad esso al più alto grado. Per essa l'eccezione può essere più importante della regola, e non in base ad una ironia romantica per il paradosso, ma con tutta la serietà di un punto di vista che va più a fondo delle palesi generalizzazioni di ciò che comunemente si ripete<sup>257</sup>».

<sup>255</sup> Sulla superiorità dello Stato, in quanto espressione dell'Idea del diritto, sull'individuo, *cfr.* anche C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, III parte.

<sup>256</sup> *When I behold, upon the night's starr'd face/Huge cloudy symbols of a high romance,/And feel that I may never live to trace/ Their shadows, with the magic hand of chance;* (J. KEATS, *When I have fears that I may cease to be*, vv. 5-8). Dice Schmitt: «Da occasioni sempre nuove nascono mondi sempre nuovi, ma sempre occasionali, mondi senza sostanza, senza relazioni funzionali, senza sicura direzione, mondi privi di conclusione, di definizione, di decisione, ignari di un giudizio definitivo, illimitati e guidati soltanto dalla magica mano del caso, *the magic hand of chance*. In un mondo simile, il romantico può fare di ogni cosa il veicolo del suo interesse privato, e – anche in questo caso, mansueto o perfido che sia – avere l'illusione che il mondo non sia che un pretesto. In ogni altra dimensione dello spirito, perfino nelle attività quotidiane, un atteggiamento del genere apparirebbe subito ridicolo ed impraticabile, ma al contrario nel romanticismo perviene ad una specialissima creazione estetica: fra il punto della realtà concreta che serve da pretesto, da una parte, e il creatore romantico, dall'altra, si sviluppa un mondo interessante e variopinto, dotato di una meravigliosa attrattiva estetica. E sotto un profilo estetico lo si potrà forse apprezzare, ma sarebbe certamente ridicolo il volervi cercare una serietà morale oppure oggettiva (*wollte man sie moralisch oder sachlich ernst nehmen*)» (C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 58). Sul fatto che il romantico non sappia neanche *operare* giudizi morali o decisioni, *cfr.* *ivi*, p. 190.

<sup>257</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1922 (1934<sup>2</sup>); trad. it. *Teologia Politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 29-86, cit. p. 41. In tal senso, come avrà modo di ricordare Schmitt, la serietà non è semplicemente l'antitesi romantica dell'interesse, perché in questo caso non si oppongono due concetti antitetici (serietà sinonimo di vita; interesse sinonimo di morte) bensì all'interno della serietà vengono a dibattere due concrete prestazioni energetiche entrambe tendenti all'affermazione vitale dell'individuo (l'amico contro il nemico), ed è questa intensità polare che ricrea l'integrità dell'ordinamento, perché l'ordinamento è esattamente il frutto della sapiente codificazione e incanalamento dell'energia politica: «Conosciamo il pluralismo della vita spirituale e sappiamo che il centro di riferimento dell'esistenza spirituale non può essere un terreno neutrale e che non è corretto risolvere un problema politico con antitesi di meccanico e organico, di morte e di vita. Una vita che non abbia di fronte a sé nient'altro che la morte non è più vita ma impotenza ed abulia. Colui che non conosce più nessun altro nemico che la morte e che non scorge nel suo nemico nient'altro che semplice meccanica è più vicino alla morte che alla vita, e la tranquilla anti tesi di organico e meccanico è, in sé stessa, qualcosa di meramente meccanico. Un raggruppamento che vede dalla sua parte solo spirito e vita e dall'altra solo morte e meccanica non significa altro che una rinuncia alla lotta ed ha solo il valore di

---

un lamento romantico. Infatti la vita non combatte con la morte, né lo spirito con la mancanza di spirito. Lo spirito combatte contro lo spirito e la vita contro la vita e l'ordine delle cose umane scaturisce dalla forza di una coscienza integra. *Ab integro nascitur ordo*» (C. SCHMITT, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in *Europäischen Revue*, 5/1929, pp. 517-530 con il titolo *Die europäische Kultur im Zwischenstadium, der Neutralisierung*; trad. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le Categorie del Politico*, pp. 167-183, cit. a p. 183. Sul punto, anche E. KENNEDY, *Hostis Not Inimicus. Toward a Theory of the Public in the Work of Carl Schmitt*, in D. DYZENHAUS (ED.), *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham and London, 1998, pp. 93-94. Si vedano anche le conclusioni di M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 114-115, per cui Schmitt necessita di formulare una teoria politica che sia all'altezza delle sfide del reale al fine di poter ricostruire un sistema che possa procedere in senso ordinativo.

**Cap. 2**  
**Tra tenuta e novità:**  
**Carl Schmitt e la tradizione giuridica**

## § 2. 1 La trasformazione della 'tradizione giuridica' nell'Ottocento tedesco

Nei testi di ermeneutica schmittiana non è desueto trovarsi di fronte alle considerazioni secondo le quali Schmitt venga definito, a seconda dei casi, epigono o sommo critico di un lunghissimo procedimento giusfilosofico che troverebbe sintesi in quel precipitato concettuale che va sotto la denominazione di 'tradizione giuridica', specificamente tedesca<sup>1</sup>. Il lemma non è scevro da complicazioni, perché certamente mobilita, in una sua possibile analisi, le risorse di senso rispetto a quale (e quanto) approccio può fornire un attraversamento delle costellazioni concettuali del giuridico da parte di una filosofia politica che voglia intendere l'operazione giuridica moderna come atto intensamente e irrimediabilmente politico, andando a collocare lo spazio d'azione del diritto in una configurazione dai caratteri vincolanti (per quanto non irreversibile), misurandolo tra tenuta e novità. Da un lato conservazione, trattenimento e omeostasi; dall'altro dissipazione, scioglimento critico (ma sempre polemico) della tensione e dinamismo inventivo<sup>2</sup>. Tuttavia, non essendo questo il luogo in cui poter adeguatamente fornire un'analisi di questo concetto, se ne sussumerà qui il significato secondo il suo senso più lato, quello di un termine che comprende il valore e le modificazioni del tema riguardante l'utilizzo e le trasformazioni del diritto all'interno del panorama tedesco ottocentesco, cercando di capire quale sia il *background* giuridico schmittiano e di quali particolari nodi problematici egli sia non solo un risultato epifenomenico, ma anche originale disputatore.

---

<sup>1</sup> In questo senso, sono da ricordare le lucide osservazioni di Fioravanti, il quale per primo cerca di esplicitare questo non detto sintomatico, ossia che, secondo gli interpreti, Schmitt spesso – in questo caso come 'critico' della 'tradizione giuridica' ottocentesca – ipostatizzi, secondo una vulgata nemmeno interamente a lui riferibile, la figura di Kelsen come *summa* di una lunghissima metodologia vigente nel campo del diritto tedesco ottocentesco, facendone una sorta di *Straw Hat argument*. Il che, se da un lato tocca un punto sensibile della critica schmittiana al formalismo kelseniano (è noto che Schmitt avesse la tendenza a schiacciare le posizioni del giurista austriaco sul lato a lui più congeniale per la demolizione, come la teoria della *Grundnorm* e, più in generale, la *Stufenbautheorie*), dall'altro rende evidente un limite degli interpreti posteriori, i quali a loro volta, travati probabilmente da fonti coeve (come Heller, Orlando, *etc.*, tendenti loro stessi a sussumere troppo facilmente orientamenti diversi all'interno di direzioni di pensiero unitarie – si pensi, banalmente, alla denominazione helleriana di *Labandismus*), tendono a cadere nell'inghippo di voler vedere in Schmitt l'elemento eversivo di ribellione ad una, appunto, non meglio definita ma sclerotizzata 'tradizione giuridica' che affonda le sue radici nel panorama composito dell'Ottocento giuridico (e politico, diremmo noi) tedesco. Cfr. M. FIORAVANTI, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in P. SCHIERA, G. GOZZI (EDS.), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 51-104. Su come Schmitt generalizzi alcune posizioni kelseniane, si veda A. SCALONE, *Omogeneità politica e pluralismo conflittuale: il concetto di democrazia in Carl Schmitt e Hans Kelsen*, in G. DUSO (ED.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma, 2004, pp. 243-269, soprattutto pp. 260 e sgg. – dove, giustamente, queste critiche schmittiane appaiono largamente enfatizzate soprattutto nella polemica relativa al *Custode della costituzione* (C. SCHMITT, *Der Hüter der Verfassung*, Mohr-Paul Siebeck, Tübingen, 1931; trad. it. *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano, 1981). In merito a quest'ultimo punto, si vedano anche le belle e lucide analisi di F. LIJOI, *Si può difendere la democrazia con la dittatura? Hans Kelsen e Carl Schmitt sul custode della costituzione*, in G. FAZIO, F. LIJOI (EDS.), *Critica della teologia politica*, pp. 101-121.

<sup>2</sup> Ci sembra utile rimandare qui a S. CHIGNOLA, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata, 2020, pp. 9-14 dove questi nessi e crocevia teoretici vengono adeguatamente problematizzati. Per vie traverse, ma consonanti, cfr. anche M. SPANÒ, *Fare il molteplice*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2022, pp. 9-24.

È necessario partire da un riferimento forse scontato, ma intimamente essenziale per l'argomento che ci troviamo a svolgere: l'esito del Congresso di Vienna, il quale stabiliva un nuovo ordinamento giuridico come punto di giunzione con la questione legittimaria<sup>3</sup>, in un tentativo di coordinare la vecchia struttura imperiale con le nascenti forme di costituzionalizzazione. Il 'federalismo riparatore' di stampo metternichiano non solo era quanto di più vicino potesse esserci ad un compromesso tra le proposte che giungevano dagli Stati politicamente più 'moderni' (Prussia e Austria – nei quali il dispositivo di sovranità si profilava come rigorosamente compiuto, esautorando a pieno il sistema di riferimenti degli *Stände*<sup>4</sup>) e quelle degli Stati centrali per i quali la struttura federale e i moderni dispositivi costituzionali divenivano effettivi solo nei primi anni dell'Ottocento; ma era anche il più acuto tentativo di arginare le componenti 'eversive', come le correnti marcatamente più liberali e nazionaliste, invocanti un generale riformismo e ammodernamento della struttura statale sulla scorta delle rivendicazioni rivoluzionarie – e, in questo contesto, la confederazione tedesca, pur chiudendo un'epoca turbolenta, fece sì che il ruolo della polizia politica determinasse inevitabilmente il clima politico del *Vormärz*, tanto che «elle a continué à détenir, pendant une grande partie du XIX e siècle, un prestige identique à celui de la justice, si ce n'est même une utilité supérieure<sup>5</sup>».

Si assiste a questo livello, dunque, anche e soprattutto (ma non solamente) per l'attenzione certosina che la polizia politica esercitava mediante censura, ad una mirabile e significativa migrazione intellettuale nelle zone, ritenute probabilmente 'più innocue', del diritto romano, del diritto commerciale, del diritto penale, del diritto canonico e della storia del diritto<sup>6</sup>. Si dice 'non solamente' perché, per quanto sia innegabile che la questione contingentemente politica (e quindi che

---

<sup>3</sup> Un punto certamente sensibile, anche a posteriori, dato che lo stesso Mohl poteva affermare come si aprisse una 'terza era' per il diritto pubblico tedesco attraverso la riorganizzazione dei singoli stati tedeschi: «Es war ein Bundesrecht an der Stelle des Reichsstaatsrechts, ein öffentliches Recht souveräner Staaten anstatt des Rechtes der Landesfreiheit, ein konstitutionelles Recht anstatt des Rechtes ständischer Korporationen oder unbeschränkter Fürstenherrschaft, ein systematisches, fast überall auf neuer Grundlage stehendes, Verwaltungsrecht zu entwickeln» (cfr. R. MOHL, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, III Voll., Verlag von F. Enke, Erlangen, 1855-1858 – qui Vol. II, pp. 239 e sgg.). Stolleis ha efficacemente riassunto il tutto definendo l'evento l'ora zero (*Stunde Null*) giuridico-statale tedesca (M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band: Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800-1914*, Beck, München, 1992, p. 76). Un libro importante, a tal proposito, – perché riprende la concezione di forma nella filosofia del diritto kantiano e tramite questo filtro attraversa buona parte della cultura giuridica di quel primo Ottocento, dislocando a vario livello quanto era proprio del – rimane A. NEGRI, *Alle origini del formalismo giuridico*, CEDAM, Padova, 1962.

<sup>4</sup> R. KOSELLECK, *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, pp. 23 e sgg.

<sup>5</sup> P. NAPOLI, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Éditions La Découverte, Paris, 2003, p. 366. Cfr. Sul punto anche M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band*, p. 77. Sui modi di costituzione della polizia politica, sulla sua organizzazione e su come essa si dipanasse nella compagine dei *Länder*, si rimanda alla ricostruzione di W. SIEMANN, "Deutschlands Ruhe, Sicherheit und Ordnung". *Die Anfänge der politischen Polizei 1806-1866*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1985 (2011<sup>2</sup>), soprattutto pp. 123-173. Come ricorda Schiera, tramite la polizia si introduce anche un altro elemento fondamentale dentro la convivenza civile organizzata, quello del benessere – e sarà poi tramite di esso che si passerà dalla funzione di governo a quella della limitazione del singolo cittadino, cfr. P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, pp. 30 e sgg.; si vedano anche in generale, com'è forse ovvio, i numerosi lavori di Foucault sull'argomento.

<sup>6</sup> M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band*, p. 82.

l'attenzione degli organismi di controllo verso la censura delle opere con tematiche ritenibili eversive abbia comportato, *de facto* una rimodulazione dell'interesse per le questioni di diritto pubblico) abbia avuto un suo peso, in realtà quello che inizia a mettersi in moto in questi anni – ossia quelli dalle risoluzioni di Carlsbad al '48 tedesco – è l'epifenomeno di un movimento sotterraneo, interno alla questione giuridica specificamente di area germanica, per il quale si assiste ad un sempre più costante interesse da parte dei teorici del diritto per la questione del soggetto di diritto. Dal XVIII secolo, l'attenzione riposta all'individuo di marca giusnaturalistica cercò di far coincidere lo *status hominis naturalis* e lo *status hominis civilis*, ovverosia la nozione di uomo intesa nelle sue componenti fattualmente naturali e la nozione di persona come dato giuridico – andando a sostenere che ogni individuo sarebbe, per il fatto di essere uomo, un portatore di diritti soggettivi (*iura et obligationes*), legati all'estensione e alla possibilità della sua volontà, la quale (iscrizione tutta conclusa nella parabola della modernità), codificata mediante la forma giuridica, diviene elemento propulsivo dei rapporti a lui relativi. Nella scienza tedesca del XVIII secolo il problema di una *nova methodus* che tenesse conto della necessità della normazione non solo di imporre o modificare situazioni giuridiche, ma di tutelare e attuare i diritti del singolo (che dunque si connotava prima di tutto come privato), si fece impellente, venendo quindi in qualche modo risolta attraverso la costruzione di un 'sistema', ovvero, volendo – e non è un caso che ciò si configuri come un prestito del linguaggio astronomico e matematico – «un complesso di elementi vincolato in tutte le sue parti e in ogni senso da un particolare postulato ordinante, in cui tutto è in tutto e in cui da ogni punto si può procedere o retrocedere verso ogni punto<sup>7</sup>». Un caso esemplare è la Pandettistica tedesca, la quale lavorò alacremente per sistemare il 'sistema giuridico', che null'altro era il sistema di un *diritto privato*, il quale venne articolato attorno alla nuova figura del *subjectum juris* – non tanto, come da etimo, colui il quale è sottomesso ad una serie di regolamentazioni esterne che ne definiscono le caratteristiche, bensì l'individuo agente i cui *jura* erano altrettanti predicati necessari per la sua definizione e la sua sussistenza all'interno della più ampia costellazione della sua libertà naturale<sup>8</sup>. Veniva a delinearsi, e ad esplicitarsi maggiormente ad inizio Ottocento, quella che, a giusto titolo, è stata chiamata la 'topologia moderna' del diritto, ossia la configurazione del rapporto del dispositivo politico sovrano e la compagine sociale identificata integralmente con i meccanismi dello scambio economico – e

---

<sup>7</sup> R. ORESTANO, voce *Azione in particolare*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. IV, Giuffrè, Milano, 1959, pp. 785-822, cit. a p. 788. Sul rapporto tra emergenza della volontà dell'individuo e sua formalizzazione (che è poi momento legittimante in chiave autorizzativa all'interno della specificità della codificazione giuridica) come paradigma della modernità politica, cfr. i già citati lavori di S. CHIGNOLA e G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, e G. DUSO (ED.), *Il potere*.

<sup>8</sup> R. ORESTANO, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, vol. I, Giappichelli, Torino, 1968 pp. 16-17, il quale, peraltro, ricorda come, essendo l'individuo il nucleo essenziale del sistema giuridico nelle sue manifestazioni volitive, di possibilità e di attività, porterà con sé la teoria degli *actus juridici* – disposizioni per le quali si verrà a riconoscere nel *Rechtsgeschäft* (il negozio giuridico) la vera e unica attuazione del legame sociale, in quanto atto (legalizzato) del cittadino (nella sua veste di privato) nel rapportarsi con altri soggetti.



dunque, fondamentale diventa il rapporto tra il cittadino come proprietario e lo stato come legittimante giuridicamente gli scambi tra i privati e tra gli stessi e la sfera pubblica<sup>9</sup>.

Così intesa nel contesto delineato, assume un altro significato la cosiddetta ‘operazione Savigny’, consistente nel ritorno allo studio e all’applicazione del diritto romano – nonché, naturalmente, all’intensa polemica che vide la scuola storica scontrarsi con Thibaut e, indirettamente, con Hegel. Il filosofo di Stoccarda compie una profonda rottura con il moderno giusnaturalismo – maggiore di quella kantiana e fichteana, peraltro –, proponendo una comprensione dello Stato moderno che si confronta con categorie non sussumibili sotto l’immaginario del contratto sociale e della sua costellazione concettuale<sup>10</sup>. È importante ricordare, oltretutto, come in Hegel – e si vede bene nel sottotitolo dei *Lineamenti* – non possa esserci distinzione tra filosofia e scienza (in questo caso, politica), una tendenza che troverà piena esplicitazione da Weber in poi: i due piani, quello normativo e quello descrittivo, vengono a coincidere<sup>11</sup>. Il sistema hegeliano – il progetto di una scienza ‘reale’ –, di un sapere filosofico della *Wirklichkeit*, si situa al cuore di un processo di emancipazione delle conoscenze positive che condurrà, nel dominio del diritto, prima allo storicismo, poi al positivismo giuridico: la prestazione hegeliana, per la radicalità del suo processo enciclopedico, è «comme le commentaire spéculatif du mouvement de positivisation [...]: elle offre des moyens pour le penser<sup>12</sup>». La rivendicazione sistematica non implica la rappresentazione di una chiusura empirica della conoscenza: la chiusura speculativa, peraltro, risulta necessariamente dal principio dell’unità e dell’autonomia della ragione. Hegel introduce, come nota Kervégan, un’esigenza supplementare: l’apertura della filosofia alla conoscenza positiva è una necessità iscritta nel progetto stesso di un sapere razionale della *Wirklichkeit*<sup>13</sup>. In questo senso, l’affermazione della ragione speculativa non implica alcun deprezzamento della conoscenza positiva. Così il concetto di positività subisce un

---

<sup>9</sup> Rimandiamo su questo punto (e anche per gli strascichi che questa vicenda concettuale ha avuto sino ai giorni nostri) alle importanti analisi di M. SPANÒ, *Le istituzioni dei privati. Autonomia, rapporti, cooperazione in Politica & Società* 2/2020, pp. 165-186, il quale parla, non per nulla, di «un immane sforzo di giuridificare la politica» tramite «un’epistemologia del diritto privato».

<sup>10</sup> Rimando qui, per un approfondimento che meriterebbe uno studio a parte, agli importanti lavori di P. CESARONI, *Governo e Costituzione in Hegel. Le lezioni di Filosofia del diritto*, FrancoAngeli, Milano, 2006; e di G. DUSO, *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in G. DUSO, G. RAMETTA (EDS.), *Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 1999, pp. 171-185. Sul rapporto tra lezioni e lineamenti, nonché sulle ricostruzioni delle interpretazioni moderne dei *Grundlinien*, cfr. l’importante saggio di P. CESARONI, *Che significato dare alle “Lezioni di filosofia del diritto” di Hegel?* in *Filosofia politica* 20/2006, n.1, pp. 117-127.

<sup>11</sup> P. CESARONI, *Il luogo della politica nella filosofia di Hegel*, in GRUPPO DI RICERCA SUI CONCETTI POLITICI (EDS.), *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova, 2012, pp. 75-99, soprattutto p. 76. Sulla divaricazione tra scienza e politica a partire da Weber, si veda G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimettrica, Milano, 2007, pp. 61-82.

<sup>12</sup> J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris, 1992, p. 17.

<sup>13</sup> «On est en droit, pourtant, de considérer que le système hégélien, autant par les séquences conceptuelles originales qu’il dégage [...] que par le type de rationalité qu’il met en œuvre, suppose un rapport inédit entre rationalité philosophique et entendement positif. L’affirmation de la raison spéculative n’implique aucune dépréciation de la connaissance positive» (J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt*, p. 21).

importante mutamento (visibile soprattutto negli anni della maturità). Nelle opere giovanili (i lavori di Berna e Francoforte), a grandi linee, è positiva tutta la conoscenza che implica un principio di autorità, un'idea cara a Kant e all'*Aufklärung*. Nelle opere sistematiche, al contrario, la positività risulta dalla loro astrazione, dalla loro finitezza. Allo stesso modo che nella logica speculativa, l'infinito non è diverso dal finito, ma è la sua mediazione interiore, allo stesso modo che le conoscenze positive non sono un ostacolo al sapere speculativo, ma l'elemento nel seno del quale può dispiegarsi. Di qui il dialogo coi saperi positivi – dialogo che sembra essere al cuore del progetto sistematico di Hegel, nella misura in cui esso è indissolubilmente dialettico e speculativo, negativamente e positivamente razionale. La scienza speculativa non possiede un luogo o un regno distinto da quello della comprensione positiva; è nel rivelare nelle sue stesse produzioni una negatività dialettica che essa la conduce al di là delle sue stesse regole di intelligibilità. Non solo; la positività costituisce profondamente il pensiero speculativo, tanto che le scienze filosofiche del reale non si regolano sul pensiero positivo, bensì – giacché non lo ignorano – vige una relazione di presupposizione reciproca. Quindi, ricapitolando, la relazione tra filosofia speculativa e scienze positive è di presupposizione reciproca: la prima è la base grazie alla quale le categorie e i risultati delle seconde possono essere strutturati; ma queste scienze sono ugualmente il presupposto e la condizione delle scienze speculative che riconoscono il loro contenuto e ne fanno uso. In questo senso, vedendo i dibattiti epistemologici ai quali Hegel ha assistito e preso parte, si nota come essi riguardavano *de facto* l'emancipazione dei saperi speculativi (e in questo senso il dibattito Hegel-Savigny è fortemente sintomatico per il rapporto che lega scienza politica e filosofia<sup>14</sup>) – un'attenzione che si rivela quasi premonitrice, in quanto questo affrancamento, come si è accennato, si otterrà solo più avanti, ossia nel momento in cui si affermerà il positivismo giuridico rispetto al positivismo metodologico. La messa in causa da parte della scuola storica del diritto delle convinzioni fondatrici del giusnaturalismo e dei lumi implica una rottura tra scienza giuridica e filosofia<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Una buona ricostruzione generale è contenuta in A. SCHIAVONE, *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

<sup>15</sup> Infatti, e qui nuovamente l'approccio di Kervégan è acuto, sembra che il rapporto hegeliano tra speculazione filosofica e razionalità positiva (la *Verständigkeit*) possa gettare una luce originale sul successivo sviluppo del pensiero giuridico. Hegel, infatti, sostiene Kervégan, mentre espone in molte occasioni i pericoli di una "positivizzazione" del diritto, da lui comunque avvertita e temuta, determina contemporaneamente le condizioni metapositive (sia epistemologiche che storico-politiche) che la rendono inevitabile. Questo è un punto delicato, ma va messo in luce, se non altro per accenni, per il discorso su Schmitt che stiamo tentando di condurre – e questo spiega perché sia comunque necessario l'attraversamento di Hegel all'interno dei crocevia sui dibattiti giuridici ottocenteschi, pur non avendo lo Svevo in realtà quasi nessun peso per la storia successiva del diritto pubblico e privato in Germania. Ora, l'importanza del *Kronjurist* da parte di Kervégan viene ritrovata, all'interno della sua dottrina del diritto (quella 'decisionista' appartenente agli anni 1919-1933) nell'essere l'espressione più cosciente e più radicale dell'emancipazione della tutela filosofica, nella misura in cui questa può essere identificata con quella di una forma di razionalità: paradossalmente la filosofia del diritto schmittiana è, per Kervégan, una metafisica della positività. Non ovviamente perché Schmitt vesta le parti del difensore del positivismo giuridico; sono ben note, e qui non mi soffermo, le sue polemiche verso questa corrente. Più che altro, ci

Ponendosi in una prospettiva simile a quella di Thibaut, il riferimento della scuola storica del diritto al diritto romano risultava per Hegel prepotentemente contrario alla dimensione etica che doveva innervare la sua filosofia dello spirito oggettivo<sup>16</sup>. Semplicemente impensabile era per lo

---

dice Kervégan, Schmitt vuole elucidare e denunciare i presupposti di un certo tipo di positivismo e di sottolineare la sua incomprensione del rapporto fondamentale tra diritto e politica, che va a toccare, genealogicamente, la struttura fondativa del rapporto stesso. È noto che nel momento stesso in cui, per il positivista, il diritto viene meno al suo presupposto normativo valoriale, ossia smette di esistere in quanto smette di valere, al contrario, per Schmitt, in questa situazione rinveniamo le tracce energetiche relazionali che permettono di delinearne, se non la struttura, almeno l'essenza. Qui entra in gioco il famigerato 'decisionismo' schmittiano; se il decisionismo è un pensiero 'positivo' – e addirittura la sua forma compiuta – lo è quindi in un senso completamente diverso dal positivismo giuridico: esso pretende di essere situato non fuori, ma al di là dell'interrogazione che genera la razionalità filosofica. Mentre la filosofia hegeliana, dice Kervégan, ha cercato di accogliere la comprensione positiva per condurla al di là di se stessa e rivelare la sua subordinazione ad esigenze di natura speculativa, il 'decisionismo' rifiuta il principio di una razionalità che potrebbe costituire l'orizzonte di senso della teoria giuridica. Radicalizza, anzi, conferendogli la dimensione di una sorta di nichilismo epistemologico riflesso, il progetto che il positivismo giuridico formula, potremmo dire, ancora ingenuamente, cioè, che esista «[...] une raison juridique *wertfrei*, libérée des 'valeurs', qui ne soit plus une raison, puisqu'elle aurait cessé d'être normative Il y a parvient en faisant du 'politique', lui-même compris a partir de la situation limite qui en détermine la teneur, a savoir le conflit, la présupposition irréconciliable de tout ordre juridique concret et de toute pensée de cet ordre» (J.-F. KERVEGAN, *Hegel, Carl Schmitt*, p. 25). L'interpretazione di Kervégan è fondamentale, per il punto cui ci stiamo dedicando, al fine di capire la funzione speculativa della mediazione hegeliana nei suoi rapporti con i saperi positivi ottocenteschi e come (volenti o nolenti e, lo ripetiamo, nonostante la grande assenza del nome di Hegel nei dibattiti giuridici successivi – *cf.* A. SCHIAVONE, *La nascita del pensiero giuridico in Germania. Formalismo della legge e formalismo delle libertà nella polemica di Hegel con Savigny*, in *Quaderni fiorentini* 9/1980, pp. 165-188, in particolare p. 168) cioè tocchi anche e soprattutto la dimensione politica (oltre che, tangenzialmente, giuridica); l'attraversamento schmittiano, di cui dà conto l'Autore, mostra esattamente il precipitato della torsione sistematica della proposta hegeliana, con la quale Schmitt peraltro ha comunque un rapporto costante. La torsione viene operata proprio per il rifiuto del tipo di razionalità che mette in opera la filosofia hegeliana. Per Schmitt, lo si vedrà nel corso di quest'opera, siamo di fronte ad una scelta netta: o lo Stato impone il suo ordine e la sua razionalità a una società civile volta intrinsecamente alla pluralità, alla competizione, al disordine, oppure – vedasi la democrazia liberale contemporanea – il pluralismo sociale vede proliferarsi le istituzioni politiche che portano allo scioglimento dell'unità statale. Invece Hegel, ricorda Kervégan, cerca di bypassare proprio questa problematica con un nuovo concetto di società civile, ovvero con la complessa relazione che egli introduce tra razionalità politica e (relativa) irrazionalità sociale, secondo la quale quest'ultima non è un ostacolo alla prima, ma il suo mezzo. Unico punto sfocato di questa argomentazione è l'appiattimento della decisione schmittiana su una certa interpretazione irrazionale che viene rifuggita perentoriamente dall'Autore, quando invece l'*Entscheidung* (seppur con sfumature certamente diverse in Hegel e Schmitt) è centrale in entrambi, perché è «il portato della logica sistematica della filosofia del diritto hegeliana e caratterizza la specificità dell'eticità, unico spazio in cui si abbia realtà effettiva dei rapporti tra gli uomini e delle azioni umane. Sottolineare tale centralità del concetto di decisione permette di intendere la totalità articolata e l'organicità del politico hegeliano non come pacificazione o facile soluzione, ma come problema, come la sfida che si presenta nel politico moderno innervato di differenze e anche di conflittualità» (G. DUSO, *Tra Schmitt e Hegel: il problema del politico moderno*, in *Filosofia politica* 8/1994, pp. 467-474, cit. a p. 472). Concludendo quella che è una nota corposa, ma necessaria, la concezione della sovranità hegeliana rispetto al potere del principe può anche essere rapportata e confrontata con il pensiero di Schmitt (su cui, anche, G. PRETEROSSO, *Tramonto senza fine. L'Occidente politico di Hegel e Schmitt*, in *Filosofia politica* 1/2004, pp. 5-22), ricordando però, che «naturalmente, Schmitt non è, di Hegel, un lettore specialistico né professionale. In verità, Schmitt pensa davanti a Hegel (oltre che davanti a Hobbes) proprio perché nel suo sistema – e non in quello liberale, come neppure, d'altra parte, negli irrazionalismi che lo criticano e che ne sono in realtà dipendenti – vede un pensiero capace di 'sopportare' il rapporto fra immediatezza e mediazione, fra il punto contingente e l'Intero; un pensiero, quello hegeliano, capace di concretezza e di radicalismo teorico, rispetto al quale Schmitt ricerca tuttavia una ancora maggiore radicalità: di pensare, cioè, oltre Hegel. Infatti, i momenti di divergenza fra la prospettiva hegeliana e quella di Schmitt sono imponenti, e le differenze stanno soprattutto nella struttura teorica della mediazione, nella determinazione del negativo, ovvero nella declinazione del rapporto Idea/contingenza» (C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 27).

<sup>16</sup> Hegel, nei *Lineamenti* si scaglia contro il nome di Hugo (§3), ma è noto come abbia di mira la scuola storica nel suo complesso (*cf.* ad esempio §211, in cui egli sostiene come «Negare a una nazione istruita (*gebildeten*), o allo Stato giuridico al suo interno, la capacità di fare un codice di leggi – poiché non si tratta di fare un sistema di nuove leggi in base al loro *contenuto*, ma di riconoscere il contenuto giuridico esistente nella sua definita generalità (*Allgemeinheit*), cioè di coglierlo *nel pensiero* (*ihn denkend zu fassen*), – con l'aggiunta della sua applicazione al particolare, – sarebbe uno dei più grandi insulti (*Schimpfe*) che potrebbero essere inflitti a una nazione o a quello Stato» (G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 369, corsivo dell'autore, trad. mod.).

Svevo reintrodurre gli istituti del diritto romano sottoforma di concetti operanti nel presente, perché inattuabili sarebbero risultati i loro contenuti, dato che essi risultavano ‘già dati’, erano già stati sussunti dall’esperienza storica. Significava inoltre far perdere la loro dimensione razionale e speculativa, giacché calarli dall’alto all’interno di un mondo effettivamente cambiato mostrava di non cogliere da un lato la loro specificità transeunte (come quella di tutti i concetti), ma anche di renderli ineffettivi, giacché la sussunzione concettuale è, in Hegel, possibile solo retrospettivamente, nel momento in cui quel tempo è *già* passato. Il diritto, nella filosofia hegeliana, non ha la capacità di poter estendere la propria componente progettuale fino al punto di inverarsi in un’autoriflessività che considera se stesso oggettivamente da un punto di vista esteriore rispetto a sé (e quindi non può fornire da se stesso i canoni della propria codificazione), ma non può nemmeno permettere alla sua componente prettamente storica (che è subitaneamente anche *Wirklichkeit*) di occupare quella caratteristica eminentemente normativa<sup>17</sup>. Un ultimo punto, tra gli altri, che riteniamo importante in questo dibattito per le ragioni che ci hanno condotto ad intraprendere questo studio: Hegel critica a Savigny l’incapacità di comprendere il concetto stesso di legge, con ricadute disastrose per l’ambito della dottrina e, per certi versi, della filosofia politica<sup>18</sup>. Vediamo il seguente passo:

«La forma particolare di cattiva coscienza che si annuncia nel tipo di eloquenza di cui si pavoneggia quella superficialità, è possibile osservarla innanzitutto nel fatto che essa, dove più è *priva di spiritualità*, parla più che mai dello *spirito*, dove discorre nel modo più smorto e noioso, ha in bocca le espressioni *vita e iniziare alla vita (Leben und ins Leben einführen)*, dove mostra il più grande egoismo del vacuo orgoglio, si riempie più che mai la bocca con la parola *popolo (Volk)*. Ma il marchio peculiare che tale cattiva coscienza reca in fronte è l’odio (*Has*) contro la legge. Che si colgano mediante il pensiero (*durch den Gedanken*) sia diritto ed eticità, sia il mondo reale del diritto e dell’eticità, che mediante il pensiero si dia loro la forma della razionalità, cioè l’universalità e la determinatezza, tutto questo – *la legge* – è ciò che quel sentimento abbarbicato al proprio capriccio, quella cattiva coscienza che colloca il Giusto

---

<sup>17</sup> S. CHIGNOLA, *Fragile cristallo*, p. 72. Hegel, è necessario notarlo, si dimostra peraltro molto critico del diritto romano in sé, perché lo stesso, nonostante sia dotato di corposo *Rechtsformalismus* (§175) possiede degli istituti – come, ad esempio, la questione testamentaria – nei quali l’arbitrio (*Willkür*) sembra prendere il posto dell’eticità, momento risolvibile solo attraverso la reintroduzione *pfiffigerweise* del Razionale (*das Vernünftige*) attraverso meccanismi come la finzione (Hegel cita spesso la trasformazione, all’interno delle questioni ereditarie, della *filia* in *filius*, cfr. § 180): ma così facendo «[...] è spianata una via legale (*gesetzlicher*) alla corruzione (*Verderben*) dei costumi, o meglio, allora le leggi sono la necessità stessa delle corruzioni» (G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 333). Su come Hegel sia «molto lontano» da questa ripresa formalistica del diritto romano operata da Savigny, si veda nuovamente A. SCHIAVONE, *La nascita del pensiero giuridico in Germania*, pp. 175 e sgg.

<sup>18</sup> Il tema è molto delicato e non può essere affrontato qui se non per sommi capi – soprattutto perché in Hegel può darsi politica e può darsi filosofia, ma non si dà mai filosofia politica in senso forte (essendo che la politica, nel suo stare tra reale e razionale viene a produrre, all’interno della compagine dello spirito oggettivo, la loro identità; mentre la filosofia può solo comprendere mediante la sua forma propria – il concetto – questo movimento nella sua determinazione specifica. Così «la filosofia comprende la verità e necessità della politica e insieme ne dà la localizzazione senza mai confondersi con essa» (P. CESARONI, *Il luogo della politica nella filosofia del diritto di Hegel*, p. 97). Nella disanima con la scuola storica, in un punto preciso dei *Lineamenti* che fra poco verrà affrontato, vediamo operare massimamente questo meccanismo.

(*das Rechte*) nella convinzione soggettiva, considera non a torto come il suo peggior nemico. La forma del Giusto, in quanto è un *dovere* e una *legge*, viene sentita da quel sentimento come *una lettera morta, fredda*, e come una *catena* (*als ein toter, kalter Buchstabe und also eine Fessel*); esso, infatti, non riconosce se stesso in tale forma, e quindi non si conosce libero in essa, perché la legge è la Ragione della Cosa, e questa non consente al sentimento di infiammarsi per la propria particolarità (*und diese dem Gefühle nicht verstattet*). La *legge*, pertanto, come nel corso di questo manuale è stato rilevato in qualche luogo, è principalmente lo *shibboleth*, grazie al quale si discriminano i falsi fratelli e i falsi amici del cosiddetto Popolo<sup>19</sup>».

Hegel sta facendo una critica importante: in Savigny collassa il rapporto, necessario e produttivo per il filosofo, tra la forma del concetto utilizzato e il substrato di esperienze che esso vuole veicolare. Parlare di vita e popolo cela incresciosamente lo spazio in cui si sta ponendo non la forma-costituzione (la *Verfassung* – per quanto in Hegel la *politische Verfassung* non sia naturalmente la carta costituzionale bensì l'insieme dei rapporti tra le istituzioni in cui si realizza l'Universale<sup>20</sup>), bensì il substrato di quello che potremmo chiamare, se il riferimento non è troppo peregrino, a un qualcosa di simile alla nozione di Nazione. La Nazione che in qualche modo Savigny mobilita ricerca la sua legittimità mediante un apparato categoriale in cui si riversa il puro individualismo (non per nulla il recupero del diritto privato romano serve esattamente, lo abbiamo visto, a riconquistare una perfetta corrispondenza iniziale del diritto al paradigma e al metodo del diritto soggettivo), devolvendo, paradossalmente ad altro quella che dovrebbe essere l'istanza individuale<sup>21</sup>. *Popolo, Vita*, etc. vengono qui identificati da Hegel come ipostatizzazioni immaginarie necessariamente create *ad hoc* senza i quali la fedeltà del corpo sociale – nonché la sua sistematizzazione nelle forme volute dalla scuola storica – alla forma politica verrebbe meno in tutta una serie di momenti. Per questo quando si parla di popolo, vita, etc., ricorda Hegel, bisogna leggere esattamente il contrario: assenza di spiritualità, finanche la morte. La legge in Savigny sembra agire da limite, un momento estraneo ed esterno che impedisce, nella sua rigidità, di esternare e vivificare la potenzialità del singolo; legge e soggettività si escludono mutualmente, e dove inizia la sfera della prima, muore la possibilità vera di una fondazione della libertà (la legge, dice Hegel, come 'lettera morta e fredda') – ma così facendo

---

<sup>19</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, pp. 52-53, trad. legg. mod. L'intero passo viene analizzato anche da Schiavone, nella quale lettura ci ritroviamo pienamente (A. SCHIAVONE, *La nascita del pensiero giuridico in Germania*, pp. 178-182. Secondo Rückert, invece, è proprio di Hegel e alcuni suoi continuatori (da Gans fino a Böckenförde) non aver capito l'elemento intrinsecamente filosofico di Savigny, svilendolo e ritenendolo una sorta di storico (J. RÜCKERT *Methode und Zivilrecht beim Klassiker Savigny* (1779–1861), in J. RÜCKERT, R. SEINECKE (EDS.), *Methodik des Zivilrechts – von Savigny bis Teubner*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2017, pp. 53-95.

<sup>20</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 274. In generale, per il tema, si veda P. CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel*, cap. IV.

<sup>21</sup> Il connubio tra storia e diritto per la Scuola storica è esattamente il punto su cui fulcrare la legittimazione sia del popolo che della nazione, entrambi affermatasi precedentemente solo sul piano letterario e filologico (su questo, P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, pp. 34-35)

la forma-legge che Savigny vuole riabilitare attraverso il recupero del diritto romano, in realtà è solo un catalizzatore di un evento del sentire, che si scontra frontalmente con il diritto (ossia la sua codificazione). Savigny, insomma, coglierebbe solo l'estraneità del comando della legge nella forma del diritto – dovendo appellarsi a manifestazioni appartenenti alla sfera dei costumi e dell'esistenza (la tradizione, il popolo, *etc.*) per trovare modalità razionali (che, ci mostra Hegel, *razionali* non sono) di esperire e produrre un sistema di leggi alternativo alla codificazione 'tout court'. È nota la posizione, viceversa, hegeliana: per appropriarsi dei contenuti del diritto è necessario dare ad essi una forma. Il bisogno particolare dell'individuo e la genesi soggettiva del diritto si ricompongono con la generalità oggettiva della legge: se non si nota questo punto, ricorda Hegel, si ha una concezione sbagliata della forma – vicina, e forse qui sta proprio l'intento dello Svevo, a quella kantiana<sup>22</sup>. La paura per le degenerazioni aride e meccaniche del formalismo, sembra dire Hegel, conduce la scuola storica a costruire i suoi contenuti – le sue determinazioni giuridiche – mediante la mediazione di una scienza che non diviene universale, ma è patrimonio separato di un ceto elitario per vocazione (i giuristi). Ovverosia, non v'è sussunzione e liberazione della legge all'interno dello Stato: la legge non si compie come universale, ma rimane preda della mediazione dei giuristi, e questo la riduce ad immagine speculare della sua parzialità<sup>23</sup>. Pensare il mondo dei costumi in opposizione alle leggi

---

<sup>22</sup> Sul concetto di forma in Hegel, *cfr.* almeno il seguente passo della *Vorrede*: «In ciò, inoltre, risiede un senso più concreto di quella che in precedenza è stata astrattamente definita come *unità della forma e del contenuto* (*Einheit der Form und des Inhalts*). Nel suo significato più concreto, infatti, la *forma* è la Ragione come conoscenza concettuale, mentre il *contenuto* è la Ragione in quanto essenza sostanziale sia della realtà etica, sia della realtà naturale. L'Idea filosofica è l'Identità consapevole di entrambe» (Ivi, p. 63, corsivi dell'autore). Sulla forma kantiana al centro delle rielaborazioni giuridiche del primo Ottocento, *cfr.* A. NEGRI, *Alle origini del formalismo giuridico*, pp. 19 e sgg. Certo il concetto hegeliano di *Volksgeist* era stato recepito in una certa maniera da Savigny, ma, come si nota, in una concezione decisamente trasfigurata rispetto a quella del filosofo (*cfr.* W. BENJAMIN, *Johann Jakob Bachofen* (1935, mai pubblicato in vita), in *Lettres Nouvelles* 2/1956, n.11, pp. 28-42; trad. it. *Johann Jakob Bachofen*, in ID., *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 223-236, specificatamente p. 229) e probabilmente più legato alla *vulgata* romantica (B. PARADISI, *Apologia della storia giuridica*, Il Mulino, Bologna, 1973, p. 14). Orestano è ancora più critico, e ritiene che in Savigny l'accezione di *Volksgeist* come 'unico spirito' derivi da ascendenze senecane, mediate per vie giusnaturaliste (Grozio *in primis*), *cfr.* R. ORESTANO, *Conoscenza ed edificazione del giuridico in Savigny. Tre motivi di riflessione*, in *Quaderni fiorentini* 9/1980, pp. 21-68, specificatamente pp. 34 e sgg. Hegel critica la dottrina kantiana del diritto come limitazione della libertà per l'affermazione dell'arbitrio (*Willkür*) nel § 29: «Nella definizione kantiana del diritto [...] generalmente accettata, il momento principale è "la limitazione (*Beschränkung*) della mia libertà o arbitrio, affinché esso possa coesistere con l'arbitrio di ciascuno secondo una legge universale". La definizione contiene, per un verso, solo una determinazione *negativa* (*eine negative Bestimmung*), quella della limitazione; per un altro verso, il momento positivo – la legge universale, o cosiddetta legge di ragione, per cui l'arbitrio dell'uno deve accordarsi con l'arbitrio dell'altro – fa capo alla nota identità formale e al principio di contraddizione. Tale definizione implica il punto di vista [...] secondo cui la base sostanziale e il termine primo del diritto dev'essere la volontà, ma non la volontà come *essente-in-sé-e-per-sé* (*an und für sich seiender*), come razionale, dev'essere lo spirito, ma non come spirito *vero*, bensì come individuo *particolare*, come volontà del singolo nel suo arbitrio peculiare. Secondo questo principio da tempo accettato, non c'è dubbio che, per questa libertà, il Razionale possa risultare solo come limitante, e certo esso viene inteso non come Razionale immanente, ma semplicemente come universale esterno, formale (*nur als ein äußeres, formelles Allgemeines*)» (G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 117, corsivo dell'autore).

<sup>23</sup> Forse ridondante, ma necessario, ricordare come per Hegel il diritto romano presenta in sé un decadimento, perché il punto in cui si sostanzia è uno Stato in cui non si afferma la libertà che è proprio dello Stato moderno: «Se vogliamo piuttosto confrontare il carattere del mondo romano con quello degli Stati [più recenti], si determina quanto segue: appartiene a questo carattere lo sviluppo della libera particolarità degli Stati, ma così che essi sono tuttavia in unità, in

‘codificate’ vorrebbe solamente dire abolire nettamente «proprio lo scarto fra abitudine e istinto [...] e operare così una naturalizzazione della società<sup>24</sup>». I costumi, all’interno dei quali e sui quali Savigny vuole riarticolare il diritto privato romano per poter giungere ad una plasticità giuridica che possa plasmare anche i problemi moderni senza sclerotizzarli nei vuoti ‘formalismi’ del diritto, sono per Hegel non una manifestazione del *Volksgeist*, ma del *das Sittliche*, l’elemento etico, che si sostanzia mediante il processo della *Bildung*, il movimento – centrale nel pensiero hegeliano sul diritto e che determina la sua stessa condizione di possibilità ed effettività<sup>25</sup> – che permette all’uomo di educarsi attraverso le sue naturali inclinazioni diventando capace di azione concreta rendendosi luogo dell’azione della realtà dell’idea<sup>26</sup>. In altri termini, la rottura della forma giuridica moderna che Savigny propone mediante l’attraversamento del diritto romano non si rivela davvero efficace, perché, stando sul lato della mediazione offerta dal ceto di giuristi edotti in civilistica, rimane appunto bloccata solo sul *côté* sclerotizzato della forma, il suo formalismo – intrappolandosi, appunto, nella forma più compiuta della mediazione che non possiede alcun oltrepassamento, né politico (perché la finitezza qui affrontata è filtrata dalle categorie di un diritto che è già storicamente inteso, e quindi non riproponibile) né filosofico (giacché non c’è la sussunzione del concetto).

Nonostante le critiche hegeliane, l’operazione savignyana vale la pena di un attraversamento. Questo perché il tentativo che il giurista francofortese cerca di portare avanti è di estrema importanza per il terreno della metodologia giuridica successiva (per quanto naturalmente maturato innanzitutto a livello privatistico), giacché partendo da Savigny i giuristi, nella seconda metà dell’Ottocento, *via* Gerber e Laband, posero come tema delle proprie riflessioni il soggetto Stato (come centro del potere politico) all’interno della sua concreta attività di normazione<sup>27</sup>. L’idea alla base era che le logiche

---

relazione reciproca. È questo il carattere principale di questo tempo». (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, trad. it. *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23. Sulla base degli appunti di K. G. van Griesheim, H. G. Hotho e F. C. H. V van Kehler*, Einaudi, Torino, 2001). Sulla condanna della *romanitas*, si rimanda al saggio di F. CHIEREGHIN, *La condanna di Roma in Hegel e Heidegger*, in L. ILLETTERATI, A. MORETTI (EDS.), *Hegel, Heidegger. La questione della romanitas. Atti del convegno – Verona 16/17 maggio 2003*, Edizioni di Storia e Letteratura, Padova-Verona, 2004, pp. IX-XIX. Si veda anche V. HÖSLE, *Der Staat*, in *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987; trad. it. *Lo Stato in Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2008, pp. 26-27.

<sup>24</sup> P. CESARONI, *Polizia o corporazione. Abitudine, istituzione e governo in Hegel*, in *Politica & Società* 3/2017, pp. 443-464, cit. a p. 453 al quale rimandiamo per l’importante trattazione della costituzione delle istituzioni a partire dal ruolo svolto dei costumi nell’antropologia hegeliana. Sulla natura in Hegel (altra fondamentale tematica che qui non ci è permesso nemmeno toccare tangenzialmente se non appunto mediante sua sparuta evocazione in nota, per quanto sia fortemente legata ai temi trattati), cfr. L. ILLETTERATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell’idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento, 1995.

<sup>25</sup> G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 184.

<sup>26</sup> Ivi, § 187.

<sup>27</sup> Si veda l’importante relazione di M. FIORAVANTI, *Savigny e la scienza del diritto pubblico del Diciannovesimo secolo*, in *Quaderni fiorentini* 9/1980, pp. 319-338; sullo specifico dell’evoluzione del concetto di persona giuridica e come esso sia stato applicato dall’ambito privatistico a quello pubblicistico (sempre grazie al fondamentale tramite di Savigny), si rimanda a R. ORESTANO, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, pp. 7-78 (su Savigny, pp. 21-25). Su Gerber, cfr. M. NIGRO, *Il segreto di Gerber*, in *Quaderni fiorentini* 2/1973, pp. 293-333; su Laband, invece, B. SCHLINK,

interne al potere politiche potessero essere ricondotte in toto alla sfera giuridica, spiegate sulla base di particolari istituti e principi, che rinvenivano la loro base nella scienza del diritto privato. La dinamica che coinvolge il diritto pubblico, dunque, e la formazione di una *Allgemeine Staatslehre* tedesca (che ritrova in Jellinek il suo culmine ad inizio XX secolo) prende il via da questo tentativo di giuridicizzare il politico partendo, tuttavia, dall'intuizione savignyana di una riorganizzazione del diritto tedesco sotto l'egida del diritto (privato) romano. Così facendo, coltivando il diritto privato romano come oggetto teorico preferenziale, la riflessione esegetica del giurista, cui era demandato l'arduo compito di reinverare costantemente quanto nella pratica e nell'esperienza giurisprudenziale egli rinveniva, portava la *scientia juris* a staccarsi dal diritto positivo dello Stato, dal comando politico che esso comportava, perché in esso si avvertiva fin troppo presente il peso della codificazione (di marca prima di tutto francigena – si pensi al *Code civil Napoléon* entrato in vigore nel 1804) – e dunque il ruolo del giurista, secondo le pratiche del legislative, nella visione di Savigny, veniva ridotto a quello di semplice e meccanico applicatore di norme. In tal senso, una versione di segno opposto era quella che vedeva invece il Codice come intrinsecamente mutevole, e quindi impossibilitato a fornire una base solida ove fondare una regolare metodologia giuridica. La centralità che il potere politico veniva ad assumere dopo gli sviluppi rivoluzionari e napoleonici, quindi, poneva, come si è visto precedentemente, i giuristi legati al diritto privato tradizionale: «Essi risultavano, per un verso incapaci di risalire dall'esegesi delle singole disposizioni emanate per la tutela dei rapporti privati all'analisi del soggetto dotato di potestà normativa, per l'altro polemicamente protesi a contrapporre all'arbitrio del potere legislativo il primato del diritto storicamente radicato nella collettività, da essa fatto proprio al di fuori di qualsiasi ingerenza del potere politico: ancora una volta un diritto privato<sup>28</sup>».

Diviene quindi estremamente rivelativa un'opera come il *Beruf* savignyano, incentrata per buona parte a criticare la decisionalità e l'arbitrio del Legislatore, dannoso per l'evolversi dei rapporti giuridici, fondamento e base di ogni possibilità stessa del diritto. Ed è così che il popolo possiede un carattere peculiare, allo stesso modo della sua lingua e dei suoi: un sentimento di necessità interiore (*das gleiche Gefühl innerer Nothwendigkeit*) si eleva ad unire le forze e le attività del *Volk* in unico insieme. Un mondo «povero di concetti» (*arm an Begriffen*) ma che

---

*Laband als Politiker*, in *Der Staat* 31/1992, n. 4, pp. 553-569. Come si vedrà, il punto di svolta è proprio quello di Gerber, il quale arriverà a parlare di 'persona giuridica dello Stato' come unico punto di partenza per poter parlare attivamente in senso giuridico dello Stato medesimo: «La considerazione (*Betrachtung*) giuridica dello Stato, tuttavia, si basa innanzitutto sul fatto che in esso il popolo viene elevato alla coscienza giuridica dell'insieme e alla capacità di volere (*das Volk in ihm zum rechtlichen Gesamtbewusstsein und zur Willens-fähigkeit erhoben wird.*), cioè che in esso il popolo raggiunge la personalità giuridica (*rechtlichen Persönlichkeit*)» (C. F. V. GERBER, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrecht*, Verlag von B. Tauchnitz, Leipzig, 1865, p. 1, trad. nostra).

<sup>28</sup> M. FIORAVANTI, *Savigny e la scienza del diritto pubblico del Diciannovesimo secolo*, p. 323-324.



«gode di una chiara coscienza delle sue condizioni e delle sue relazioni, le sente e le vive (*sie fühlt und durchlebt*) interamente e completamente, mentre noi, nel nostro stato d'animo artificialmente ingarbugliato, siamo sopraffatti dalla nostra ricchezza invece di goderne e dominarla. [...] Per la lingua, tale corpo è il suo esercizio costante e ininterrotto; per la costituzione, è il potere pubblico visibile; ma cosa rappresenta questo corpo nel diritto civile? Nel nostro tempo si tratta di principi espressi, comunicati attraverso la scrittura e il discorso orale. [...] *D'altra parte, troviamo azioni simboliche ovunque i rapporti giuridici debbano nascere o cessare (Dagegen finden wir hier überall symbolische Handlungen, wo Rechtsverhältnisse entstehen oder untergehen sollen)*. La vivacità sensuale di questi atti è ciò che fissa esteriormente il diritto in una forma definita, e la loro serietà e dignità corrispondono all'importanza dei rapporti giuridici stessi, che è già stata notata come peculiare di questo periodo [...]. Ma questa connessione organica (*organische Zusammenhang*) del diritto con la natura e l'essenza (*Wesen*) del popolo si rivela anche nel corso del tempo, e anche in questo è paragonabile alla lingua (*Sprache*). Come per quest'ultima, anche per il diritto non esiste un momento di stasi assoluta; esso è soggetto allo stesso movimento e sviluppo di ogni altra direzione del popolo, e anche questo sviluppo è soggetto alla stessa legge di necessità interiore di quella prima apparizione (*diese Entwicklung steht unter demselben Gesetz innerer Nothwendigkeit, wie jene früheste Erscheinung*). Il diritto, quindi, cresce con il popolo, si sviluppa con esso e infine si estingue, proprio quando il popolo perde la sua individualità. Ma questo sviluppo interiore, anche nel tempo della cultura (*Cultur*), presenta una grande difficoltà di considerazione. Infatti, è stato affermato in precedenza che la sede effettiva del diritto è la coscienza comune del popolo<sup>29</sup>».

Viene quindi ad individuarsi qui un abbozzo di 'filosofia della storia' (se ci è permesso chiamarla così) in cui lo sviluppo del diritto viene paragonato allo sviluppo del linguaggio (con conseguente dotazione della metaforologia legata alla 'grammatica' giuridica): e se il diritto è linguaggio, è il linguaggio del popolo, esso si inframmezza e si lega con tutta una serie di risonanze simboliche. Savigny sembra gettare in campo, e non riprendere, lì la questione del rapporto tra simbolo, linguaggio e diritto, eppure è questione di primaria importanza<sup>30</sup>. Il linguaggio non è strettamente legato alla dimensione puramente simbolica, perché in quel caso verrebbe ad esporre una pura passività, una pura combinazione di elementi che, intersecandosi, formano la trama linguistica.

<sup>29</sup> F. C. V. SAVIGNY, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1814, pp. 9-11, trad. nostra, corsivo nostro. Come ricorda Orestano, prima del popolo, per Savigny, c'è il sentimento del popolo (R. ORESTANO, *Conoscenza ed edificazione del giuridico in Savigny*, p. 50.).

<sup>30</sup> Lo sottolinea molto bene, riprendendo anche il substrato culturale da cui Savigny attinge (il Romanticismo ma anche e soprattutto la linea sotterranea leibnizio-wolffiana) Doufour, il quale tiene a sottolineare il carattere non solo (ovviamente) retorico del paragone Diritto/Linguaggio, ma anche il suo valore eminentemente paradigmatico. Il linguaggio è per Savigny paradigma della metodologia che il diritto deve intraprendersi per accedere alla categoria della sicurezza (o, verrebbe da dire, della *garanzia* – il termine tedesco *Sicherheit* le riassume entrambe). Così facendo, il ricorso anche ai parallelismi con la matematica (nella proporzione per cui il diritto sta al linguaggio come la giurisprudenza alla matematica) creerebbe una costellazione concettuale che vorrebbe trovare salda sistemazione (come poi accadrà nel 1840) nel terreno del Sistema (cfr. A. DOUFUR, *Essai d'interprétation des parallèles droit-langages et jurisprudence-mathématiques dans la pensée de l'auteur du Vom Beruf*, in *Quaderni Fiorentini* 9/1980, pp. 379-382).

Questa rete unificativa delle *symbolische Handlungen* viene reperita nel momento in cui esse sono contornate nel rapporto giuridico: il rapporto giuridico è una *forma* di azione simbolica – o, ancora meglio, il rapporto giuridico *rappresenta* l'azione simbolica. Questa forma della costruzione non va intesa in senso forte: l'artificio non sembra essere avvertito da Savigny in senso, appunto, 'culturale' (come tiene egli stesso a sottolineare, la *Cultur* è una modalità più elaborata di incorporare quanto già il rapporto giuridico crea da sé naturalmente, tramite il suo stesso linguaggio). All'interno di questo sviluppo, ciò che anticamente era svolto in senso collettivo (la produzione del rapporto giuridico come attività eminente del popolo – dove *Volk* sembra qui oscillare in senso ristretto tra 'comunità' e sua figurazione primigenia) viene ora a specializzarsi, sicché portatori ed eredi di questo sviluppo sono i giuristi, una «classe separata». Se prima il diritto era linguaggio ora si forma *nel* linguaggio, nel senso che viene a formarsi una scienza che riflette criticamente su questo stesso linguaggio: la *scientia juris*, sembra dire Savigny, è il linguaggio che riflette su se stesso per mezzo della coscienza dei giuristi. Vale la pena riportare questo brano:

«Con l'aumento della cultura, ad esempio, tutte le attività del popolo diventano sempre più separate e ciò che altrimenti veniva svolto collettivamente ora ricade sulle singole proprietà. Anche i giuristi appaiono ora come una classe separata. Il diritto si forma ora nel linguaggio, assume una direzione scientifica, e come prima viveva nella coscienza del popolo nel suo insieme, ora cade nella coscienza dei giuristi, dai quali il popolo è ora rappresentato in questa funzione. D'ora in poi, l'esistenza del diritto è più artificiale e intricata, in quanto ha una doppia vita, prima come parte dell'intera vita del popolo, che non cessa di essere, e poi come scienza speciale (*als besondere Wissenschaft*) nelle mani dei giuristi. [...] Chiameremo d'ora in poi la *connessione del diritto con la vita generale del popolo l'elemento politico*, e invece la vita scientifica separata del diritto l'elemento tecnico dello stesso (*Der Kürze wegen nennen wir künftig den Zusammenhang des Rechts mit dem allgemeinen Volksleben das politische Element, das abgesonderte wissenschaftliche Leben des Rechts aber das technische Element desselben*). [...] Ma in tutti i tempi e in tutte le costituzioni questa influenza si manifesta ancora in applicazioni individuali, dove in circoli più ristretti una necessità comune spesso ricorrente rende possibile anche una coscienza comune del popolo stesso. [...] La sintesi di questa visione, quindi, è che tutto il diritto nasce nel modo che l'uso prevalente, non del tutto appropriato, del linguaggio chiama diritto consuetudinario (*Gewohnheitsrecht*), cioè che è prodotto prima dalla consuetudine e dalle credenze popolari (*Volksglaube*), poi dalla giurisprudenza, ovunque, quindi, *da forze interne e silenziose (durch innere, stillwirkende Kräfte)*, non dall'azione arbitraria di un legislatore<sup>31</sup>».

---

<sup>31</sup> F. C. V. SAVIGNY, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, pp. 12-14, trad. nostra, corsivo nostro.

Il diritto si artificializza e questo rende la sua vita ‘intricata’, sdoppiandosi e ponendosi su due binari paralleli: da un lato il diritto è eminentemente politica nel momento in cui è parte della vita intera del popolo, dall’altro esso diviene parte della ‘scienza speciale’ in mano ai giuristi. Così il diritto ha due facce, una eminentemente politica e l’altra più specificamente tecnica, in quanto ‘vita scientifica’, sottoposta al vaglio di un ceto ben determinato. E se il diritto continua a prodursi come il linguaggio nella vita concreta del popolo ‘mediante forze interne e silenziose’ che divengono a tutti gli effetti ‘le credenze del popolo’ e i suoi costumi ciò che è in atto è un tentativo di temporalizzazione della sistematica giuridica, ossia di mettere in atto una composizione di forme ed istituti giuridici rispetto alle continue necessità del presente<sup>32</sup>. Una comunità non organizzata può creare diritto nella forma della consuetudine, e questo meccanismo può opporsi alle soluzioni eminentemente codificatorie. Il percorso intellettuale savignyano è un poco intricato, ma può essere tranquillamente sciolto con un po’ di pazienza. Il diritto, in quanto diritto del popolo è eminentemente politico; tuttavia, questo è anche un rischio, perché può sottomettere il giurista al caotico movimento della prassi: ma questo avviene, dice Savigny, solamente laddove la vita concreta di un popolo sia incastrata nell’elemento normativo all’interno della codificazione positiva. Paradossalmente, è proprio il Codice, tramite la continua emanazione di disposizioni legislative, che esacerba la carica polemica del diritto, che, insomma, dischiude le porte per il dissolvimento della codificazione stessa e della possibilità di una *scientia juris*<sup>33</sup>, perché la codificazione intrappola l’attività del giurista in senso sostanziale e non processuale, non gli fornisce la possibilità di andare contro il Codice e quindi di vivificarlo. Il risultato è che

«[...] se, per esempio, uno dei redattori avesse un’opinione anche esagerata del valore del *Còde*, confesserebbe comunque in tutta tranquillità di essere lui stesso più in alto di questa sua opera: ammetterebbe di aver ricevuto la sua educazione indipendentemente dal *Còde*, e che l’attuale generazione, che deve essere educata dal *Còde*, non arriverebbe al punto in cui lui stesso si trova, e sul quale è stato capace di produrre un’opera del genere. Questa semplice considerazione avrà lo stesso risultato ovunque, con l’introduzione del nuovo codice, si distrugga contemporaneamente lo studio precedente, gettandosi alle spalle, per così dire, il ponte sul quale si è attraversato il torrente<sup>34</sup>».

---

<sup>32</sup> S. CHIGNOLA, *Fragile cristallo*, p. 74.

<sup>33</sup> Il § 9 del *Beruf* è emblematico in tal senso: «Vengo ora ai Paesi tedeschi in cui esistono già dei codici di diritto: va da sé che solo il diritto fondiario prussiano e il codice austriaco possono essere considerati tali, non il *Còde*, che deve essere considerato come una malattia politica superata (*eine überstandene politische Krankheit*), di cui certamente sperimenteremo ancora molti mali. Ho già espresso la mia opinione su questi Codici tedeschi; ma sarei frainteso se si interpretasse questa opinione come se l’abolizione dei Codici fosse in tal modo dichiarata come qualcosa di auspicabile. Al contrario, devono essere trattati come fatti nuovi nella storia del diritto, e la loro abolizione non solo comporterebbe inevitabilmente una grande confusione, ma avrebbe anche un effetto negativo sullo spirito pubblico se ciò che è stato portato a termine a fatica con le migliori intenzioni e con grandi sforzi venisse improvvisamente ritirato» (F. C. V. SAVIGNY, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, p. 135, trad. nostra, corsivo nostro).

<sup>34</sup> Ivi, p. 140, trad. nostra.

La codificazione si dimostra quindi solo ‘un eventuale’ nel pensiero di Savigny: un momento che non si può cancellare, né sopprimere interamente, ma che necessita di essere bypassato per ovviare al rischio di dissolvimento dell’ordinamento giuridico. Sono i giuristi a neutralizzare positivamente il momento politico (eversivo) della compagine giuridica, giacché lo rituffano a piene mani nella prassi giurisprudenziale, lì dove il diritto ha origine, compimento e svolgimento<sup>35</sup>. Questo è possibile solo recuperando ‘il tempo classico’ (il terzo tempo dell’era cristiana) in cui leggere direttamente i testi del diritto romano permette di ripercorrere la loro postura intellettuale, ottenere la loro *Bildung*; e così facendo, ricorrere all’espedito di salvare il diritto nella (e grazie alla) sua prassi giurisprudenziale, fatto che può avvenire solamente nei margini del diritto d’azione, ovvero, nel diritto privato<sup>36</sup>. Il potere legislativo, dunque, sussunto nel codice, non dovrebbe far altro che seguire un’evoluzione giuridica che però è la sua stessa condizione di possibilità<sup>37</sup>. L’alternativa al diritto-strumento (di compilazione esegetica del codice) diviene quindi il diritto-istituzione, quanto viene custodito nella coscienza popolare e ri-scoperto dalla scienza giuridica – non semplice ruolo sistematorio di una volontà normativa dello Stato, bensì un diritto diverso, ma per questo originale e originario in conflitto con quest’ultimo<sup>38</sup>. C’è da dire che questa acrimonia nei confronti del potere legislativo viene ad attenuarsi all’interno del *Sistema odierno di diritto romano*. Attraverso il recupero del diritto romano, il mero dato esperito tramite prassi giurisprudenziale non è solo strumento utile allo scioglimento della controversia tra privati; bensì componente organico di un’intera nuova logica giurisprudenziale, di un linguaggio paradigmatico che ri-struttura il diritto senza dover partire dalle sue mancanze: ossia, il rapporto giuridico viene a configurarsi nella relazione espressa dal dato non è solo espressione di un vuoto da risolvere, ma di un ‘pieno’ espresso esattamente nella forma della relazione. Questa sarebbe per Savigny la vita istituzionale del diritto, che permette così di spiegare e vivificare la legge statale, l’espressione del potere legislativo. La prassi del diritto può così essere innovata e arricchita dalla teoria giurisprudenziale, dalla sua codificazione, perché il diritto-istituto può e deve guidare il diritto-strumento:

«L’attività intellettuale dell’individuo in relazione al diritto può esprimersi in due diverse direzioni: attraverso l’assimilazione e lo sviluppo della coscienza giuridica in generale, cioè attraverso la conoscenza, l’insegnamento, l’esposizione; oppure attraverso l’applicazione agli eventi della vita reale.

---

<sup>35</sup> M. CROCE, M. GOLDONI, *The Legacy of Pluralism. The continental Jurisprudence of Santi Romano, Carl Schmitt and Costantino Mortati*, Stanford University Press, Bloomington, 2020, pp. 15-17.

<sup>36</sup> F. ORESTANO, voce *Azione in particolare*, p. 794. Si sono qui semplificati dei passaggi che in realtà occorrerebbero ulteriore e più dettagliata spiegazione. Per il recupero del ‘tempo classico’ in Savigny, cfr. l’omonimo saggio di M. BRETONI, *Il Beruf e la ricerca del ‘tempo classico’*, in *Quaderni Fiorentini* 9/1980, pp. 189-216.

<sup>37</sup> Cfr. F. C. V. SAVIGNY, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, pp. 131 e sgg., dove Savigny si confronta con la *Common Law* anglosassone e la pratica dei tribunali.

<sup>38</sup> I termini di diritto-strumento e diritto-istituzione, efficaci, crediamo, sono ripresi da M. FIORAVANTI, *Savigny e la scienza del diritto pubblico del Diciannovesimo secolo*, p. 326.

Questo duplice elemento del diritto, quello teorico e quello pratico, appartiene quindi all'essenza generale (*dem allgemeinen Wesen*) del diritto stesso. È tuttavia nel corso dello sviluppo degli ultimi secoli che queste due direzioni sono emerse simultaneamente l'una dall'altra in varie professioni e tipi di occupazione, cosicché, salvo rare eccezioni, coloro che conoscono il diritto appartengono o alla teoria o alla pratica solo in virtù della loro occupazione esclusiva o predominante. [...] è importante considerare seriamente (*mit Ernst*) ciò che è naturale e salutare in questa opposizione e come, invece, può trasformarsi in una perniciosa unilateralità. Tutta la salvezza (*alles Heil*), tuttavia, si basa sul fatto che in queste attività separate ognuno mantiene un occhio fermo sull'unità originaria (*Jeder die ursprüngliche Einheit fest im Auge behalte*), in modo che in una certa misura ogni teorico mantenga e sviluppi il senso pratico, ogni praticante il senso teorico dentro di sé. Dove questo non accade, dove la separazione tra teoria e pratica diventa assoluta, sorge inevitabilmente il pericolo che la teoria si riduca a un vuoto gioco, la pratica a un mero mestiere. [...] Certamente, molti di coloro che si dedicano con serietà e amore alla giurisprudenza hanno avuto l'esperienza che qualche singolo caso legale li ha portati a una comprensione così vivida di un'istituzione giuridica come non erano mai riusciti a fare studiando i libri e pensando da soli<sup>39</sup>».

Per queste ragioni, centrale è in Savigny il concetto di istituto giuridico (*Rechtsinstitut*), nei suoi nessi con il rapporto giuridico (*Rechtsverhältnis*) e la regola giuridica (*Rechtsregel*). La teoria giuridica costruisce gli istituti partendo dall'osservazione di quelli che sono i rapporti tra gli individui (che, si ricorderà, sono immediatamente rapporti giuridici): in questo senso, essa, schematicamente, si focalizza su di un modello, che diviene appunto l'istituto giuridico. Una volta definito, essa si confronta poi direttamente con 'la regola' giuridica, ossia con tutti quegli atti legislativi che mostrano complanarità con quanto contenuto nell'istituto giuridico. La scienza giuridica ha quindi il fondamentale compito di creare costantemente, confrontandosi con la prassi, istituti giuridici, fungendo da operatore pratico che permette, proprio nella necessità di conformarsi (senza snaturarsi) con un rapporto giuridico (e con il solo fine di regolarlo) si interfaccia con la norma, per poi esprimere il giudizio sul caso concreto preso in esame. È quindi un ruolo di ancoraggio non indifferente, quello della *scientia juris*, proteso alla creazione di organizzazione del diritto positivo nella forma di istituti, in modo tale, autopoieticamente, da creare appigli per l'interprete (il giurista) della norma giuridica. Filtro e soglia: questa la determinazione dell'istituto giuridico, e solo in tal modo può essere garante dell'effettiva razionalità sistematica in grado di guidare gli atti dello Stato – ed in questo senso risulta la totale impossibilità di evitare la mediazione giuridica di cui l'istituto è portatore, perché il rischio è di trasformare la regola giuridica (l'atto legislativo dello Stato) in mero momento applicativo

---

<sup>39</sup> F. C. V. SAVIGNY, *System des heutigen römischen Rechts*, VIII voll., Berlin, 1840-1849, vol. I, pp. XIX-XX, trad. nostra.

meccanizzato di controllo dell'esistente (balzando, dunque, il riferimento alla vita concreta interpretata all'interno dei rapporti giuridici):

«Il giudizio sul diritto individuale è possibile solo mettendo in relazione i fatti particolari con una norma generale (*eine allgemeine Regel*) che regola i diritti individuali. Questa regola la chiamiamo legge in cattiva forma (*das Recht schlechthin*), o legge generale: [...]. Appare in forma visibile soprattutto nella legge, che è un pronunciamento della più alta autorità dello Stato sullo Stato di diritto. Ma come il giudizio su una singola controversia legale ha solo una natura limitata e dipendente, e trova la sua radice viva e la sua forza convincente solo nella concezione del rapporto giuridico, così è per la norma di legge. Infatti, lo Stato di diritto, come la sua espressione nella legge, ha anche un fondamento più profondo nella concezione dell'istituto giuridico, e la sua natura organica si manifesta sia nella connessione viva delle parti costitutive sia nel suo sviluppo progressivo. [...] in realtà ogni comportamento giuridico si trova sotto un istituto giuridico corrispondente, come suo tipo (*Typus*), ed è governato da essa nello stesso modo in cui il giudizio giuridico individuale (*das einzelne Rechtsurtheil*) è governato dalla norma di legge. Infatti, quest'ultima sussunzione dipende dalla prima, attraverso la quale può solo ricevere verità e vita (*Wahrheit und Leben*)<sup>40</sup>».

L'operazione Savigny, come si vede, fu di enorme rilevanza per la formazione di una teoria giuridica dello Stato – e variamente ripresa, più o meno tacitamente negli anni a seguire dalla privatistica tedesca<sup>41</sup>. La scienza giuridica tedesca si abitua, dopo Savigny e una volta passata la

---

<sup>40</sup> Ivi, pp. 10-11. Savigny così continua: «Per quanto incommensurabile sia la distanza tra un limitato rapporto giuridico individuale e il sistema di diritto positivo di una nazione, che porta alla conoscenza dell'uno e dell'altro, è essenzialmente la stessa. Ne consegue, tuttavia, quanto sia nullo il fatto che la teoria e la pratica siano molto spesso considerate in giurisprudenza come completamente separate, persino opposte. L'occupazione esterna della vita è diversa in loro, l'applicazione della conoscenza acquisita della legge è diversa; ma il modo e la direzione del pensiero, così come l'educazione che porta ad esso, sono comuni a loro, e l'uno e l'altro di questi affari saranno eseguiti degnamente solo da colui in cui la coscienza di tale identità è inerente». Per esplicitare al meglio il rapporto tra istituto giuridico, rapporto giuridico e regola, Fioravanti utilizza l'efficace metafora del triangolo (*cf.* M. FIORAVANTI, *Savigny e la scienza del diritto pubblico del Diciannovesimo secolo*). Savigny, nel paragrafo precedente (§ 4) aveva illustrato efficacemente un esempio tratto proprio dal diritto romano: la formulazione della *Lex Frater a fratre*: «Due fratelli sottostanno all'autorità (*Gewalt*) del padre. Uno dei due concede all'altro un prestito. Dopo la morte del padre, il beneficiario restituisce il denaro versato e si pone il problema di sapere se egli può chiedere la restituzione del denaro versato (*da ritenersi come se fosse stata versata*) per errore (*als irrig*). In questo caso il giudice deve solo decidere se la *condictio indebiti* è giustificata o meno. Ma per poterlo fare, deve essere consapevole della visione complessiva del rapporto giuridico. I suoi singoli elementi erano: l'autorità paterna su entrambi i fratelli, un prestito da uno all'altro, un *peculium* che il debitore aveva ricevuto dal padre. Questo rapporto giuridico composito si è sviluppato progressivamente attraverso la morte del padre, la sua eredità e la restituzione del prestito. Il giudizio individuale richiesto dal giudice deve scaturire da questi elementi». Su questi passaggi, qui schematizzati, si veda anche M. FIORAVANTI, *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della costituzione tra Otto e Novecento*, Vol. I, Giuffrè, Milano, 2001, pp. 23-66.

<sup>41</sup> Complessa da affrontare, se non altro nel diritto privato tedesco, la questione della validità del diritto costituzionale comune (*das gemeine Deutsche Staatsrecht*); per quanto fosse evidente la difficoltà di ricondurlo ad un diritto positivamente stabilito (e in questo senso valido), era necessario un ancoraggio – e qui venne in campo la nozione di 'tradizione' (*Tradition*). Tradizione era ciò che si mostrava in accordo con la pratica giuridica antecedente al 1806, eppure ciò ancora non bastava. Di qui il riferirsi a (vaghi) valori comuni pre-stabiliti nello 'spirito del popolo', non tanto alla maniera della scuola storica (per quanto la derivazione e il prestito intellettuale siano abbastanza indubitabili), ma per fornire un'aura alle definizioni che avesse dell'inattaccabile. Il compromesso che qui era in atto era quello di una mera giustificazione storica e di difesa del territorio (su forte pressione dei grandi possidenti terrieri), attuata in base a

polemica sulla codificazione, a pensare alla legislazione come una forma che contiene una regola giuridica, la quale può essere fatta risalire ad un istituto. Insomma, la *scientia juris* comincia a riflettere alla legge dello Stato come oggetto di una conoscenza scientifica – anche e soprattutto dotando lo Stato di personalità giuridica, che diventerà il concetto unificante della dottrina<sup>42</sup>. Savigny, insomma, ponendo a tema il potere politico dello Stato come atto normativo attraverso la dottrina privatistica e il mezzo dell’istituto, giunge a far presagire l’individuazione di un possibile ordine istituzionale del diritto, ovvero un «sistema di principii giuridici, che rappresentava, non solo il superamento, da parte della scienza di diritto privato, di una considerazione meramente esegetica del diritto positivo vigente, ma anche, in senso più generale, il profondo ordine giuridico della collettività, capace di vincolare lo stesso potere politico<sup>43</sup>».

In sostanza, dunque, ciò che in questo momento andava a tradursi passo dopo passo in scienza giuridica, sul campo del diritto pubblico, era il modello costituzionale della complanarità organica tra corpo sociale e la persona giuridica dello Stato. È quanto poi troverà la sua perfetta espressione nel positivismo giuridico della seconda metà dell’Ottocento, compiendo una vera e propria inversione di priorità nel rapporto tra scienza e legislazione; la creazione di concetti giuridici codificabili, tuttavia, comportava un grosso prezzo da pagare, commutatosi nell’espulsione del diritto naturale e delle giustificazioni ‘metafisiche’ che innervavano il diritto, il tutto per giungere ad una schematizzazione del diritto la quale, nelle idee dei suoi codificatori, faceva dell’attinenza alla realtà – depurata tuttavia dal suo carattere ‘storico’, ritenuto ridondante e pericoloso – la sua forza. Così facendo, il diritto

---

compromessi giuridici che tiravano in campo, ormai illanguiditi, l’esercizio del monarca e il suo carattere divino, il rimando alla struttura dell’*Ancien Régime* e l’idea delle costituzioni come concessioni del re. Trasversalmente, rimane sempre momento di interesse il fatto che, in ogni caso, la catastrofe semantica post-rivoluzionaria tenta di recuperare, soprattutto in senso restauratore (e, a grandi linee, il giurista tedesco della prima metà dell’Ottocento compie un’opera profondamente conservatrice), il carattere antico della *Vertretung* popolare e della sua dimensione cetuale (operazione, naturalmente, impossibile a livello concettuale). Sul recupero del diritto costituzionale comune, si rimanda a M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band*, p. 97.

<sup>42</sup> Si deve aprire una necessaria parentesi, qui solo accennata e che non può essere elaborata per ovvi motivi, essendo che si deve distinguere la parte critica e distruttiva della polemica in cui Savigny era immerso da quella più propriamente propositiva. Sotto il primo aspetto, non v’è dubbio che indicare nella *scientia juris* il soggetto capace di riflettere sul complesso dell’esperienza giuridica, al di là delle mere forme di normazione statale, significava aprire le porte ad una possibile scienza giuridica dello Stato, considerato come uno degli elementi di quel complesso, magari anche preminente, ma certamente non più come l’unico ed indiscutibile presupposto di tutta l’attività teorico-pratica dei giuristi. Savigny spostandosi nell’ambito della privatistica, in parte cerca di ovviare al problema del soggetto di diritto, ma comunque non riesce a pieno nel suo intento. I suoi continuatori proseguiranno sulla falsariga della linea diritto soggettivo-persona giuridica, *etc.* ma è innegabile che Savigny lasci indefinita la distinzione e il rapporto tra diritto soggettivo e rapporto giuridico. Dunque, cosa viene immesso nella circolazione del giuridico? Il soggetto di diritti creato artificialmente sta in opposizione al soggetto di diritti creato artificialmente (il cosiddetto soggetto di diritto): da qui si sviluppano due filoni di pensiero, riconducibili schematicamente ad una teoria finzione e una teoria della realtà. Per la prima, le persone giuridiche collettive son solo finzioni (Savigny e i suoi continuatori che lo interpretano pedissequamente), dall’altra – naturalmente – sono realtà concrete e tangibili, e quindi servono sostrati che le corroborino (si pensi all’opera di Gierke). Riassume molto bene questo punto R. ORESTANO, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, pp. 21-31. Si calca la mano su questo punto perché, si vedrà, Schmitt stesso opererà una felice incursione sul campo finzionale, attraverso anche l’opera di Vaihinger, che caratterizzerà una parte della sua produzione giuridica giovanile.

<sup>43</sup> M. FIORAVANTI, *Savigny e la scienza del diritto pubblico del Diciannovesimo secolo*, p. 337.

compiva una sorta di ‘epurazione’ dal giuridico di elementi non giuridici in nome della piena scientificità<sup>44</sup>. Sempre su questo terreno si muove la già citata pandettistica tedesca, al fine di cercare di ricondurre i giuristi alla legislazione come fonte del diritto – e in questo senso Savigny continua a gettare la sua lunga ombra, perché ricondurre il diritto allo strumento legislativo non significava, autonomamente, un suo appiattirvisi. L’idea generale è di liberarsi «dalla unilateralità della scuola storica, senza abbandonare il giusto nucleo delle dottrine di questa<sup>45</sup>», dove a ben vedere l’unilateralità è il rifiuto di concedere spazio all’ecceità creativa della funzione legislativa, mentre il ‘giusto nucleo’ sarebbe invece il diritto civile (inteso come parte maggiore e impalcatura del diritto privato) come strutturazione integrale dell’esperienza giuridica e per questo quindi paradigma esegetico con cui produrre giudizi sull’intera compagine legislativa. Una tensione, questa, attiva nel tentativo di concedere un ruolo maggiore alla legislazione temendone però gli effetti eversivi, contrapponendo quindi il ruolo della *scientia juris* savignyanamente intesa<sup>46</sup>.

E contro Savigny, seppur in un certo senso sempre tenendolo come riferimento, si mosse la cosiddetta *Begriffsjurisprudenz*, che trovò nel ‘primo’ Jhering un fervente animatore: a grandi linee, è possibile affermare che questa corrente, pur salvando i modelli savignyani, cercò di astrarli sempre più dall’esperienza storica, al fine di dar loro un carattere scientifico che trovasse nella logica formale la piena legittimità<sup>47</sup>. Perché, se pure è vero che le derivazioni savignyane si avvertono – a partire da quel paragone tra diritto e linguaggio che farebbe del diritto un prodotto storico<sup>48</sup>, o dal fatto che si

---

<sup>44</sup> In ciò stava anche il corrispondente statuto sociale del giurisperito, si vedano per esempio M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band*, p. 330; K. H. JARAUSCH, *Students, society and politics in imperial Germany*, pp. 104-107.

<sup>45</sup> La citazione, appartenente ad un eminente pandettista, Heinrich Dernburg (*Pandette*, vol. I, parte I, Parte generale, Torino, 1906, p. 40, trad. it. dell’opera *Pandekten* del 1896) è riportata da M. FIORAVANTI, *La scienza del diritto pubblico*, p. 40.

<sup>46</sup> Soluzioni di sintesi sono state tentate dai pandettisti più eminenti, come Windscheid o Arndts, facendo ruotare tutta la questione sulla necessità di una nuova Codificazione per la Germania, ma che dovesse essere intesa non nel senso ‘francese’ (di ‘rottura’ rispetto ad un passato da abolire, quello dei privilegi e dei valori dell’*Ancien Régime*) bensì come fenomeno storico che cercasse di riunire e potenziare sistematicamente i materiali giuridici che la Storia aveva offerto alla Nazione. Sulla pandettistica, di nuovo il rimando è a R. ORESTANO, *Azione*, pp. 786 e sgg., G. PUGLIESE, *I pandettisti fra tradizione romanistica e moderna scienza del diritto*, in *Rivista italiana di scienze giuridiche*, 89/1973, pp. 29-72; e, come ricostruzione generale, a H. COING, *Die Privatrechtswissenschaft im 19. Jahrhundert in Europa*, Springer, Berlin, 1991, pp. 11-18.

<sup>47</sup> In generale, cfr. H.-P. HAFERKAMP, *Die sogenannte Begriffsjurisprudenz im 19. Jahrhundert – “reines” Recht?*, in O. DEPENHEUER (ED.), *Reinheit des Rechts. Kategorisches Prinzip oder regulative Idee?*, Springer, Berlin, 2010, pp. 79-99.

<sup>48</sup> «Attualmente non è più in discussione il fatto che il diritto non sia, come era considerato in passato, un aggregato esterno di disposizioni arbitrarie (*ein äußerliches Aggregat willkürlicher Bestimmungen*), il quale deve la sua origine alla riflessione del legislatore, bensì esso è, allo stesso modo della lingua di un popolo (*wie die Sprache eines Volkes*), un prodotto internamente coerente della storia (*ein innerlich zusammenhängendes Produkt der Geschichte*). L’intenzione e il calcolo umano hanno certamente la loro parte nella sua formazione, ma esse, più che creare [*materiale ex novo*, nds.] (lo) rinvencono, perché le condizioni in cui si muove la vita generica (*Gattungsleben*) dell’umanità non aspettano di essere stabilite e modellate. L’impulso della vita ha stimolato (*hervorgetrieben*) il diritto con le sue istituzioni (*Anstalten*), e lo conserva (*unterhält*) nell’incessante realtà esterna. La forma che il modo di pensare del popolo e il suo intero stile di vita hanno impresso ad esso è quella secondo cui ogni riflessione e arbitrio legislativo trova, e che non può scrollarsi di dosso, senza diventare essa stessa una vergogna. La storia della formazione del diritto corre in costante dipendenza dal



devono avversare le *Rechtssätze*, le norme ‘astratte’ emanate dallo Stato che nascondono, con le loro formulazioni, il diritto oggettivo della vita formulantesi negli istituti giuridici<sup>49</sup> – altrettanto vero è che la rielaborazione operata dalla scienza giuridica del materiale vitale presente nei rapporti giuridici è possibile in virtù di un ‘altro diritto’, il quale è la condizione di possibilità di quell’esperienza giuridica del giudice che ne permette, prima dell’applicazione, il rimando ad un tipo di diritto più puro, garante della tenuta e dell’omogeneità dell’esperienza stessa (e da qui partirà il cosiddetto ‘secondo Jhering’ nel criticare quanto non entri all’interno di questo tipo puro del diritto, nel senso per cui si deve eliminare dall’ ‘altro diritto’ quanto ne illanguidisca la perfetta forma concettuale – operazione questa, necessaria perché una scienza giuridica, salda nei suoi concetti e nelle sue proposizioni, possa darsi)<sup>50</sup>. È abbastanza chiaro il motivo conduttore: recuperando un timore sotteso alla produzione di Savigny – il rischio di accusa di adagiarsi interamente sulla prassi a danno della forma-concetto, o, meglio, di una sistemazione che avesse alla base un supporto scientifico – Jhering cerca di mostrare come si debba ricercare un livello ulteriore della pratica giusfilosofica, una struttura diversa dalla prassi ma con l’esperienza giuridica sia in costante contatto al fine di fornirle direzione: un formalismo che possa essere anche intimamente operativo nel dominio del presente identificato nella prassi giurisprudenziale<sup>51</sup>. Un tentativo di ripensare il rapporto vita-forme (ovvero tra substrato

---

carattere, dal livello di istruzione, dalle condizioni materiali, dai destini dei popoli, e accanto alle potenti potenze storiche che la determinano, la partecipazione dell’intuizione umana, se volesse essere creatrice invece che strumento, si riduce a nulla» (R. V. JHERING, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, prima parte, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1852, pp. 12-13, trad. nostra, corsivo nostro).

<sup>49</sup> «Ogni legge, anche quella relativamente più perfetta, ci offre esempi di formulazioni non riuscite, cioè non tanto di errori nelle disposizioni stesse, bensì nella loro stesura (*in ihrer Fassung*), e dimostra così la grande difficoltà dell’operazione che qui si vuole considerare. Se quest’ultima non sempre riesce – anche nei momenti di massima maturità intellettuale – quanto deve risultare imperfetta con una razza poco abituata al lavoro intellettuale; quanto grande, quindi, deve essere la differenza tra la legge reale e quella formulata (*die Differenz zwischen dem thatsächlichen und dem formulirten Recht sein*). La formulazione sarà a volte troppo stretta, a volte troppo ampia. A volte vengono omessi i prerequisiti essenziali della regola, forse perché non sono stati pensati affatto, forse perché sono stati assunti come evidenti; a volte la regola è generale, e non menziona le modifiche necessarie [*da apportare, nds.*]; a volte sembra essere legata a una specie particolarmente importante, mentre in realtà la sua validità pratica riguarda l’intero genere, e così via» (Ivi, pp. 17-18, trad. nostra).

<sup>50</sup> «Opporsi a un principio giuridico che è praticamente considerato necessario dal legislatore con l’obiezione che è concettualmente impossibile, assurdo, errato, contiene la peggiore accusa che il giurista possa rivolgere a se stesso. Il rimprovero di pensiero giuridico difettoso ricade su di lui stesso; contiene l’ammissione che la sua facoltà concettuale (*Begriffsvermögen*) è incapace di comprendere il mondo reale – una semplice spiegazione da bancarottiere spirituale (*eine einfache geistige Bankrotterklärung*) – ma allo stesso tempo anche la prova irrefragabile che egli si sbaglia sulla vera natura dei concetti, altrimenti egli dovrebbe sapere che *contengono tanto di positivo e storico quanto del nuovo a cui nega l’accesso, e che è la semplice abitudine a far sì che il vecchio gli appaia in una luce diversa dal nuovo*. Ho mostrato sopra [...] con un esempio eclatante fino a che punto i giuristi romani si sono spinti nell’ammettere il “contrario del concetto”: dopo la morte del proprietario, essi permettono che l’acquisto continui senza possesso – quanto sarebbe stato eretico un legislatore moderno se avesse voluto prendersi questa libertà!» (R. V. JHERING, *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*, Leipzig, 1884, reperibile qui [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Jhering/jhe\\_sc41.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Jhering/jhe_sc41.html), data ultima consultazione 14/06/2022, sprovvisto di pagine, trad. nostra, corsivo nostro).

<sup>51</sup> Questi motivi che comportano il progressivo distacco di Jhering da Savigny sono ben ricostruiti, nelle sue luci e ombre, da F. CASAVOLA, *Jhering su Savigny*, in *Quaderni Fiorentini* 9/1980, pp. 507-514, dove si nota il costante calcare la mano di Jhering, nelle testimonianze riportate, sull’efficacia ‘pratica’ ma allo stesso tempo ‘scientifica’ che il suo modo di intendere la *scientia juris* comportava. Prendo l’espressione ‘formalismo operativo’ da M. FIORAVANTI, *La scienza del*

storico-vitale e codificazione giuridica) che verrà ripresa da Jhering, dopo la svolta del 1861, nella definizione di *Zweck*, lo scopo pratico che indirizza il diritto, costituendo il momento vincolante per gli individui che abitano nella società, che però non riesce concretamente ad compensare la totale traslazione della concettualità giuridica ad una panorama più astratto, che può fare a meno, in un certo senso, della vita a cui dovrebbe riferire, arenandosi sulla posizione per cui il diritto è tale solamente in relazione ai bisogni della società, e per questo possiede la sua pietra di paragone con gli scopi fissati dal legislatore<sup>52</sup>.

E in questo senso si nota sempre più, a partire dagli anni Quaranta dell'Ottocento (anche tramite il passaggio obbligato con quelle dottrine che si concentravano sull'elemento amministrativo, Von Stein in testa) il passaggio quasi obbligato che l'attenzione dei giuristi compie verso la dimensione pubblica del diritto la quale, lo si è visto nel primo capitolo, pur vedendo distanziarsi sempre di più gli elementi sociali da quelli statuali, doveva essere compresa a partire da questi ultimi. È qui che nasce la teoria giuridica dello Stato che, attraverso il contributo di Laband, Gerber e del positivismo giuridico, troverà in Jellinek la più compiuta sistemazione. Il passaggio è fondamentale, perché non si tratta solamente di un passaggio pacifico della metodologia privatistica (inaugurato dalla Scuola Storica) alla pubblicistica, ma contiene anche l'espreso intento di racchiudere in forme giuridiche la dinamica radicalmente politica. Se Savigny ricercava il nucleo dell'esperienza giuridica in quei rapporti che erano di per sé stessi la manifestazione (non solo simbolica) dell'esperienza concreta di un popolo, questi segni venivano ora sussunti come emblema di un sotterraneo sistema di principi

---

*diritto pubblico*, p. 53, che la usa per distinguere Jhering da quello che invece sarà un formalismo 'puro' del diritto, ossia quello dei cosiddetti positivisti giuridici, Gerber, Laband, etc.

<sup>52</sup> «La considerazione precedente ci ha mostrato che il fine è l'idea di un futuro che la volontà intende realizzare (*dass der Zweck die Vorstellung eines Zukünftigen ist, welches der Wille zu realisiren gedenkt*). Questo concetto di fine (*Dieser Begriff des Zweckes*), che non esaurisce in alcun modo la sua essenza, ci deve bastare per il momento, fino a quando il progresso della nostra indagine non ci permetterà di sostituirlo con uno completamente preciso. Nel seguito opereremo con essa come il matematico fa con la sua X, una quantità sconosciuta. Passando ora alla volontà umana, limiteremo il nostro compito in questo capitolo alla sola dimostrazione della legge del fine o della proposizione: non c'è volontà senza fine (*kein Wollen ohne Zweck*). Espresso negativamente, questo significa: la volontà, il processo interiore di formazione della volontà, non è soggetto alla legge di causalità, il motivo che la muove non è la causa ma il fine. Ma la realizzazione della volontà, la sua comparsa nel mondo dei sensi, ricade sotto la legge della causalità. Possiamo chiamare quello stadio della volontà "interno", questo "esterno"» (R. V. JHERING, *Der Zweck im Recht*, Vol. I, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1877, pp. 10-11). È un passaggio delicato, che non può però essere ulteriormente approfondito: qui si matura non solo il distacco completo da Savigny, ma anche l'avvicinamento alla *Realpolitik* bismarckiana – nel senso che la scissione tra teoria giuridica e realtà politica si è compiuto. Ad uno Stato che prima di tutto deve difendere la società, è possibile anche sacrificare il diritto, in quanto mero elemento teorico senza alcun reale collegamento con l'elemento sociale, 'semplice strumento' subordinato alla volontà politica del legislatore. Per una ricostruzione, cfr. J. GAUDAMET, *Organicisme et évolution dans la conception de l'Histoire du droit chez Jhering*, in F. WIECKER, C. WOLLSCHLÄGER (EDS.), *Jherings Erbe. Göttinger Symposium zur 150. Wiederkehr des Geburtstags von Rudolph von Jhering*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, pp. 29-39. In questo senso, la vicenda prussiana è abbastanza emblematica di questa situazione generale: la Prussia venne governata, dal 1862 al 1866, senza un bilancio approvato dalla rappresentanza popolare (come previsto dal suo ordinamento giuridico vigente) proprio perché si operava per 'il fine' ultimo, ossia l'interesse pubblico, bypassando quindi, l'elemento amministrativo e burocratico in favore di quello squisitamente politico (M. FIORAVANTI, *Costituzione*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 136).

che si mostrava essere la forma più esemplare dell'intrinseca razionalità del diritto, ciò che poteva da un lato preservarne la natura intellegibile ed indagabile (il carattere scientifico), e dall'altra (diretta conseguenza del primo punto) poteva e doveva presentarsi come momento non valicabile nell'immediata indagine sociale. Lo Stato doveva contenere la propria decisionalità politica, al fine di difendere quelle che agli occhi dei giuristi sembravano le conquiste del secolo, prima fra tutte la legittimazione di una dimensione privatistica che si contrapponeva all'invadente volontà dello Stato, e la limitazione dello Stato può passare solo attraverso il suo contenimento attraverso la figura, lo abbiamo già detto, del Soggetto di diritto. Così per Gerber, che pure proveniva dagli insegnamenti della scuola storica,

«La considerazione giuridica dello Stato [...] coglie innanzitutto il fatto che in esso il popolo viene elevato alla coscienza giuridica dell'insieme e alla capacità di volere (*zum rechtlichen Gesamtbewusstsein und zur Willensfähigkeit erhoben wird*), cioè che in esso il popolo raggiunge la personalità giuridica (*rechtlichen Persönlichkeit*). Lo Stato, in quanto conservatore e rivelatore di tutte le forze del popolo dirette al perfezionamento morale della vita comunitaria (*als Bewahrer und Offenbarer aller auf die sittliche Vollendung des Gemeinlebens gerichteten Volkskräfte*), è la più alta personalità giuridica conosciuta dall'ordinamento giuridico; la sua capacità di volontà è stata dotata del più ricco equipaggiamento che il diritto sia in grado di dare<sup>53</sup>».

Ed è chiaro, dunque, se ha senso quanto abbiamo detto finora, che c'è il corposo tentativo di commutare lo Stato, la volontà politicamente agente, in un individuo razionalizzato che agisce secondo i canoni del diritto privato, superando, quindi i tradizionali limiti secondo i quali la persona giuridica apparteneva solamente ai rapporti giuridici patrimoniali (e dunque al solo diritto privato); e proprio perché l'ordinamento dotarsi di una qualche tenuta, è necessario che lo Stato si realizzi pienamente come persona giuridica<sup>54</sup>. Vengono così estromesse dalla trattazione tutto ciò che poteva apparire superfluo e di intralcio per la sua determinazione: la teoria dello Stato come "Vorspiel im philosophischen Himmel", la storia dei processi costituzionali, il diritto amministrativo, e quanto corrispondesse, in senso fortemente non giuridico a 'considerazioni etiche e politiche'<sup>55</sup>. Il diritto è quanto compete all'omnicompetenza (*Allkompetenz*) dello Stato, il quale, dunque, caratterizzato dalla personalità giuridica, può annoverare, nell'esplicare pienamente la sua volontà, il principio di

---

<sup>53</sup> C. F. V. GERBER, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrecht*, Leipzig, 1865, pp. 1-2, trad. nostra, corsivo nostro. Su come Gerber recuperi, trasformandola, la nozione di persona giuridica non solo dalla romanistica, ma precisamente dalla formulazione di Wilhelm Albrecht del 1837 (uno dei sette di Gottinga), cfr. M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band*, p. 332.

<sup>54</sup> R. ORESTANO, *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, p. 36. Cfr. anche C.-E. BÄRSCH, *Der Gerber-Laband'sche Positivismus*, in M. SATTler (ED.), *Staat und Recht. Die deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert*, List, München, 1972, pp. 43-71, dove si sostiene che la deriva positivista avvenga direttamente tramite l'ipostatizzazione della funzione del diritto così come era inteso nella scuola storica.

<sup>55</sup> C. F. V. GERBER, *Grundzüge* (terza edizione 1880), pp. 238 e sgg.

sovranità come competenza massima ad egli attribuibile. La teorizzazione della sovranità dello Stato permette precisamente ai giuristi di mantenere una posizione intermedia tra la potestà monarchica e la volontà privata della compagine sociale borghese – un’istanza di comodo, limitante il potere dello Stato quanto basta, ma senza il rischio di dover soccombere al principio di una ‘sovranità popolare’. La sovranità come *Kompetenz-Kompetenz*, la competenza di chi ha il potere di decidere le competenze – cristallizzata ‘senza lacune’ nelle istituzioni pubbliche, razionali e impersonali: ogni contingenza è già pre-iscritta all’interno della sua formalizzazione<sup>56</sup>.

Questo sistema viene completato e potenziato da Laband, riscuotendo un grosso successo. Laband si concentrò principalmente sull’ideazione e strutturazione di un sistema chiuso unificato da relazioni volitive (*Willensbeziehungen*). Il diritto avrebbe dunque il compito di inquadrare gli spazi di libertà naturale d’azione in cui singoli si muovono, definendone compiti e doveri, e quindi delimitando il raggio d’azione, appunto, delle ‘relazioni di volontà’ – la cui ultima demarcazione è, in fin dei conti, la distinzione tra pubblico e privato (un privato che, rimarca Laband, muove dal presupposto dell’isolamento dei soggetti e dei gruppi): trova quindi il suo senso dunque il rimarcare quanto già era stato detto da Gerber, cioè che lo Stato è una persona giuridica. Rispetto a Gerber, teso a delineare i concetti fondamentali del diritto costituzionale, per Laband il materiale da indagare è il *positive Staatsrecht des Reichs*, da cui si devono cogliere, mediante logica pura, i principi guida uniformi, quanto di logicamente ineccepibile è contenuto nelle disposizioni giuridiche<sup>57</sup>. Così si compie il passaggio dal positivismo giurisprudenziale a quello più tecnicamente giuridico. La gerarchizzazione concettuale è molto più stretta di quella gerberiana, tanto che, presentandosi l’ordinamento giuridico

---

<sup>56</sup> C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 287-288. L’accenno che fa Galli alla ‘competenza’ sovrana – purtroppo non ulteriormente sviluppata all’interno del testo, è fondamentale non solo per la teoria del diritto ottocentesco, ma anche per la caratterizzazione della sovranità per come la intenderà Schmitt: la sovranità è dotata sì di una *Kompetenz* – l’annullare la legge vigente (quella che secondo Schmitt è la competenza della sovranità storicamente intesa, da Bodin in avanti, il suo aspetto formalizzato, verrebbe da dire) – ma è anche dotata di una *Befugnis*, quella capacità personale in senso esistenziale, quasi fronetica, riferita a grandi linee all’attributo equitativo, che permette di decidere quando intervenire (cfr. lo slittamento semantico tra C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 36-37 – dove centrale è la *Kompetenz*; e C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, p. 109 – dove centrale è la *Befugnis*).

<sup>57</sup> «La costituzione del Reich non è più oggetto di dispute tra partiti, ma è diventata la base comune di tutti i partiti e delle loro lotte; d’altra parte, la comprensione di questa stessa costituzione, il riconoscimento dei suoi principi fondamentali e dei corollari che ne derivano, nonché la padronanza scientifica delle formazioni giuridiche di nuova creazione, stanno acquisendo un sempre maggiore interesse. Con lo sviluppo della Costituzione e la sua attuazione, i rapporti del nuovo diritto pubblico diventano sempre più finemente e riccamente strutturati; diventa sempre più difficile, ma allo stesso tempo anche più importante, stabilire i principi uniformi e i principi guida nei singoli fenomeni della vita giuridica pubblica (*in den einzelnen Erscheinungen des öffentlichen Rechtslebens die einheitlichen Grundsätze und leitenden Prinzipien festzuhalten*); la pratica (*Praxis*) stessa dà origine a un’inesauribile abbondanza di nuove domande e dubbi, che devono essere decisi non secondo il desiderio o il potere politico, bensì secondo i principi del diritto esistente. Dopo che l’atto di riorganizzazione della Germania è stato compiuto, sorge la necessità di rendersi conto di cosa sia consistito questo atto, di quale successo abbia portato» (P. LABAND, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, I Vol., Mohr, Tübingen, 1876, pp. V-VI, trad. nostra)

‘senza lacune’ come l’ordinamento della natura<sup>58</sup>, non è pensabile la creazione di nuovi istituti giuridici. Un sistema chiuso e circolare, quello labandiano, con tuttavia una discreta differenziazione interna: la possibilità che si dia una ‘mancanza’ di norma positiva è contemplata, ma questa può essere attutita mediante la sintetizzazione di regole giuridiche – valide anche senza l’esplicita formalizzazione da parte della volontà statale: ciò è possibile perché queste regole non sono inventate *ex novo*, ma sempre mediante la rielaborazione di materiali giuridici (concetti, istituti, *etc.*) preesistenti. Una volta che queste ‘nuove’ formulazioni hanno preso vita, è possibile attivarle attraverso la rigida logica che innerva tutto l’ordinamento giuridico<sup>59</sup>. Qui si inserisce uno dei punti cardine della teoria labandiana e del positivismo giuridico: la distinzione tra un concetto formale di legge e uno materiale. Legge materiale è definibile quella contenente una disposizione vincolante formulata da una *Rechtssatz*, una proposizione giuridica, ossia una norma secondo cui uno stato di cose concreto viene vincolato nei (e tramite i) suoi rapporti giuridici<sup>60</sup>. Si nota come, e l’eco savignyano è molto forte, ciò che la caratterizza è la *Rechtssatz*, la proposizione giuridica, quella che potremmo definire come l’ipostatizzazione sussunta, mediante la codifica del linguaggio giuridico dei suoi rapporti giuridici. La legge formale è, invece, l’emanazione della volontà statale sotto forma di dichiarazione indipendentemente dal contenuto della sua dichiarazione – leggi che, spesso, addirittura non possiedono contenuto<sup>61</sup>. In sostanza, quindi, ogni legge in senso materiale necessita, per avere forza di legge, di essere una legge in senso formale (dev’essere dunque presentata nella

---

<sup>58</sup> «Una lacuna (*Lücke*) nella carta costituzionale (*Verfassungsurkunde*), tuttavia, non deve essere confusa con una lacuna nella costituzione dello Stato (*Staatsverfassung*). Quest’ultimo è un concetto impensabile: le leggi possono avere delle lacune, ma l’ordinamento giuridico stesso non può avere una lacuna più di quanto lo possa avere l’ordine della natura» (P. LABAND, *Das Budgetrecht. Nach den Bestimmungen der Preussischen Verfassungs-Urkunde unter Berücksichtigung der Verfassung des Norddeutschen Bundes*, Verlag von Guttentag, Berlin, 1871, p. 75, trad. nostra).

<sup>59</sup> Questa tipologia di ‘novità’ giuridica per Laband naturalmente non tocca i piani alti della sua costruzione – quelli che potrebbero essere definiti i concetti ‘cardine’ dell’ordinamento (sovranità, costituzione, *etc.*) ma hanno a che fare con i lati più periferici del sistema del diritto, incarnati dall’amministrazione – uno dei punti questo, che lo vedrà contrapposto a Mayer. Cfr. ad esempio la sua *Recensione* a O. MAYER, *Theorie des französischen Verwaltungsrechts*, Strassburg, 1886, in *Archiv des öffentlichen Rechts*, 2/1887, n.1, pp. 149-162, p. 156: «Verwaltungsrecht ist nicht spezifische Art von Recht»; come pure il fatto che «spezifische, dem Verwaltungsrecht eigenartige Rechtsprinzipien gibt es nicht». Sul punto – anche per l’importante ricostruzione sul diritto amministrativo – si rimanda a B. SORDI, *Tra Weimar e Vienna. Amministrazione pubblica e teoria giuridica nel primo dopoguerra*, Giuffrè, Milano, 1987, specificamente la prima parte.

<sup>60</sup> «Appartiene al concetto di legge nel senso materiale del termine il fatto che essa stabilisca una proposizione legislativa (*Rechtssatz*); ma non che proposizione legislativa contenga una regola generale (*allgemeine Regel*) che possa essere applicata a molti o addirittura a un numero indefinito di casi. È vero che è nella natura del diritto il formarsi solitamente di regole che devono essere applicate in tutti i casi in cui si dà un certo stato di cose (*Thatbestand*), e poiché la legge è una fonte del diritto, di solito, in conformità con questa natura del diritto, ha come contenuto una proposizione generale del diritto. Ma questo è solo un aspetto naturale, non essenziale del concetto di legge. È del tutto compatibile (*vereinbar*) con il concetto di legge il fatto che essa stabilisca una proposizione giuridica applicabile solo a un singolo stato di cose, o che regoli (*regelt*) solo un singolo rapporto giuridico concreto. (P. LABAND, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, II Vol., Mohr, Tübingen, 1878, pp. 1-2, trad. nostra).

<sup>61</sup> Ad esempio, le leggi che autorizzano il governo a concludere contratti (P. LABAND, *Das Budgetrecht*, p. 126).

forma della disposizione legislativa, dell'atto legislativo) – così facendo Laband riesce a concludere perfettamente e sistematicamente struttura logica ed orizzonte della normazione<sup>62</sup>.

Naturalmente il percorso che portava strettamente la dottrina giuridica verso un vero e proprio appoggio al monolitismo di Stato ebbe degli strenui oppositori, i quali rivendicavano, di contro a quella che si configurava ormai come *la Staatslehre* del reich bismarckiano e (successivamente) guglielmino. Si assiste dunque, al recupero di tutta una gamma di manifestazioni dell'ordinamento politico che cercano di dichiarare quanto v'è di menzognero nella pretesa stolidità statale di un organigramma strutturalmente agglutinato e rappreso solidamente, se non altro per potersi dichiarare latori di quella che per loro era il punto maggiormente da sottolineare: stressare più la complessità che l'uniforme, rivendicare processi di autonomizzazioni e riconoscimento di quanto c'è di particolare nel tessuto sociale di contro ad un pretenzioso monolitismo<sup>63</sup>. Nell'espone in versione inevitabilmente brachilogica, questo *côté* della *scientia juris* bisogna richiamare alla mente innanzitutto il lato prettamente amministrativista. Se di Von Stein si è già detto nel capitolo precedente, per quanto riguarda Otto Mayer, altra figura fondamentale per la scienza giuridica tedesca, ci si dovrà limitare a ricordare, come vi sia in egli il tentativo costante di ricomporre in senso organicista la società postrivoluzionaria e le sue lacerazioni, individuando (è sempre Savigny il modello) nel 'popolo' il fondamento giuridico delle istituzioni, reso ora un'omogenea grandezza storica che si riflette nelle decisioni statuali. Così non c'è un vero contrasto, per Mayer, tra l'asse Gerber-Laband e Savigny, tra Stato inteso giuridicamente o politicamente. Questo perché (si risentirà profondamente l'eco hegeliana) lo Stato non è solamente la sua estroflessione attraverso il diritto positivo e la decisione politica, ma è anche lo 'Stato macchina', quello che lavora concretamente e instancabilmente per risolvere i bisogni della società civile. E quello Stato, definito *Unternehmer-Staat*, risolve se stesso inverandosi, tramite forma giuridica, *cotidie* atto amministrativo 'il più possibile e quanto possibile'. Così dischiuderebbe alla prassi la sua trama energetica, la sua potenza<sup>64</sup>. Altra forte voce di dissenso è Otto von Gierke, il quale, trovando insoddisfacente la riduzione positivista, estremamente formalista e concettosa, intendendo (anche se con scarso successo)

---

<sup>62</sup> Questo sarebbe il cosiddetto 'lato politico' labandiano, la possibilità che la disposizione logico-formale abbia anche in sé la sua efficacia normativa. Cfr. il già citato B. SCHLINK, *Laband als Politiker*. Vale la pena ricordare che questo sarà uno dei punti su cui Schmitt si accanirà di più nella sua lotta contro il positivismo giuridico. Un esempio fra tutti, il testo sulla legalità e legittimità (C. SCHMITT, *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1968<sup>2</sup>; trad. it. *Legalità e legittimità*, Il Mulino, Bologna, 2018). Qui son pregnanti le considerazioni di A. SIMARD, *La loi désarmée. Carl Schmitt et la controverse légalité/legitimité*. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2009.

<sup>63</sup> Sull'emergere di tendenze pluraliste che smuovono una serie di forze, le quali richiedono, per la loro sistemazione, più che un appello alla forza politica dello Stato, un ricorso ad un giuridico che sappia calmarle ed armonizzarle mantenendo allo stesso tempo la loro identità istituzionale, si veda la ricostruzione operata da M. CROCE, M. GOLDONI, *The Legacy of Pluralism*, cap. I.

<sup>64</sup> Su Mayer, si veda il bell'articolo di M. FIORAVANTI, *Otto Mayer e la scienza del diritto amministrativo*, nel già citato ID., *La scienza del diritto pubblico*, pp. 451-518.

riprendere nozioni medievali legate ad un certo associazionismo attraverso quella che secondo il suo parere era un'analisi di derivazione storicista, sviluppò una concezione del diritto in senso cooperativo, risalente alla distinzione feudale per cui i legami della *Genossenschaft* dovevano essere distinti dagli altri, tipici, vincoli medievali, basati sull'*Herrschaft* padronale; e in tal senso l'emergente pluralità cui era soggetto lo Stato andava ripensata esattamente come '*Körperschaft*', un sistema di relazioni che trovavano nella loro spontaneità costitutiva il fondamento del sociale, di contro al verticalismo imposto dal moderno concetto di sovranità. L'associazione per Gierke ha *per sé* potere normativo, e non può essere ridotta a mera *Anstalt*, una sorta di istituzionalità solidale riconosciuta dallo Stato solamente perché deriva il suo carattere di generato dallo Stato medesimo: un'opzione, questa, apparentemente incisiva, ma che tuttavia nel ricorso ad un organicismo che è solo di maniera soffre di una mal celata nostalgia verso l'orizzonte cetuale medievale<sup>65</sup> – un'idea che fa da sfondo anche al pensiero di uno di quelli che sarà uno dei padri di Weimar, come Hugo Preuss, allievo di Gierke per cui la *Staatsverfassung* di uno Stato democraticamente inteso (di contro a quello 'sovrano', giudicato autoritario nelle sue fondamenta) e la *Selbstverwaltung* dei comuni medievali sono collegate idealmente da una serie di *Stufenreihe*, una sorta di costruzione a gradini in cui trova applicazione progressiva l'idea di base della *Genossenschaft*<sup>66</sup>. Una menzione deve essere fatta, infine, anche a Eugen Ehrlich, per cui il lavoro sociologico si presenta come studio assiduo delle regole associative che fungono da corsie direzionali per la vita concreta dei soggetti, le quali non devono essere tralasciate dal processo di codificazione statale, pena la perdita di una reale efficacia e presa sulla realtà<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Le riflessioni sulla rappresentanza di Gierke sono comunque interessanti: il concetto di organo non è quello di rappresentante (giacché la differenza è quella che intercorre tra diritto individuale e sociale). Dunque, non si deve parlare di rappresentanza (una persona che si contrappone a una o più persone); nel paragone organicista è l'unità di vita della totalità che si muove nel momento stesso in cui 'l'organo' funziona. L'organo manifesta l'intera presenza della persona associata (e quindi si deve andare contro 'la teoria della finzione' della persona giuridica à la Savigny). In questo senso Gierke cerca di recuperare il pensiero di Althusius sul 'pluralismo' per legittimare quella che secondo lui è una totale assenza di rappresentanza nel pensiero moderno, da Hobbes in poi (giudicato un 'assolutista'). Naturalmente quello che leggendo queste pagine può essere in prima battuta condivisibile e intuitivamente 'sensato' (la graduale riduzione della possibilità del cittadino di interrogarsi sulla questione del giusto all'interno della forma politica moderna) in realtà ha luogo proprio in virtù del moderno meccanismo di rappresentanza inauguratosi con Hobbes. Cfr. O. V. GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*, Breslau, M. & H. Marcus, Berlin, 1880; trad. it. *Giovanni Althusius e lo sviluppo delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino, 1974. Su Althusius, doveroso il rimando, tra gli altri, a G. DUSO, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 25/1996, pp. 65-126. Su Gierke, cfr. anche il bel saggio di S. MEZZADRA, *Il corpo dello Stato. Aspetti giuspubblicistici della Genossenschaftslehre di Otto von Gierke*, in *Filosofia politica* 7/1993, n. 3, pp. 467-470.

<sup>66</sup> In generale, sul pensiero di Preuss antecedente a quello weimariano, si rimanda a S. GRASSMANN, *Hugo Preuss und die deutsche Selbstverwaltung*, Matthiesen Lübeck, 1965. È doveroso ricordare anche il saggio (quasi) entusiasta di C. SCHMITT, *Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Rechtslehre*, Mohr, Tübingen, 1930, in ID., *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare e Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato*, Giuffrè, Milano, 2001, pp. 87-123.

<sup>67</sup> Si veda in dettaglio, per un approfondimento, la parte II di M. HERTOIGH (EDS.), *Living Law. Reconsidering Eugen Ehrlich*, Hart Publishing, Oxford, 2008 e la bibliografia ivi contenuta.

Arriviamo al punto finale di questo percorso che abbiamo cercato di ricostruire. La scienza politica *fin de siècle* tedesca risente particolarmente dell'iper-scientificizzazione (nel senso del razionalismo positivista) e della depoliticizzazione, nella misura in cui dalla fondazione del Reich tedesco (1866) fino alla fine della Prima guerra mondiale si assiste ad un'attenzione costante verso 'il dato positivo', disprezzando le considerazioni più squisitamente filosofico politiche relative allo Stato. Allo stesso tempo, tuttavia, anche per via delle spinte metodologiche di uno storicismo rigoroso, gli elementi più squisitamente 'storici' delle discipline sono divenuti parti a se stanti, fatti giocare indipendentemente dalle stesse, condensandosi, al massimo, nei dati statistici della nuova sociologia emergente<sup>68</sup>. L'opera di Jellinek, l'*Allgemeine Staatslehre*, pubblicata nel 1900 (lo stesso anno dell'entrata in vigore del BGB) veniva a porsi dunque come un vera e propria opera da un lato spartiacque ma dall'altra anche sintetizzatrice di diverse tendenze della scienza giuridica tedesca, giacché da un lato continuava l'opera di sistematizzazione dei concetti giuridici in senso formale cominciata con Gerber e Laband (compresa la costruzione della categoria della personalità giuridica), dall'altro elabora un modello che riesce a coniugare fatticità e normatività in un senso che però non è esclusivamente giuridico, ma giusfilosofico (di contro dunque, all'orientamento predominante – di stampo prussiano e positivista – che rendeva il giurista un tecnico del diritto, che rifuggiva l'approccio filosofico, ritenuto troppo 'metafisico')<sup>69</sup>.

Questa 'dualità' di sistema è presente anche in un altro punto del suo pensiero: recuperando un tema caro al kantismo tedesco sud-occidentale, egli distingue nettamente lato normativo e lato fattuale all'interno della dottrina dello Stato, richiamando così la differenza tra 'essere' e 'dover essere' – pur legandoli assieme. Qui si inserisca la celebre *Zweiseitentheorie* dello Stato, nel senso che Jellinek distingue la sua opera in una *Allgemeine Soziallehre des Staates* e una *Allgemeine Staatsrechtslehre* al fine appunto da un lato di tenere conto dell'importanza delle scienze sociali (e del loro fare appello all'empiria), ma dall'altra viene conservata l'indipendenza e la purezza del diritto. Dunque, la *Soziallehre* (che è la prima parte) tratterà delle relazioni viventi e della loro sussunzione in categorie atte a creare dei rapporti di necessaria sussistenza per la comunità, giacché il grande vantaggio che si può trarre, secondo Jellinek, dallo studio delle scienze sociali è che esse riescono ad intendere i rapporti tra individui in maniera chiara e distinta, nella loro funzione psichica indirizzata ad uno scopo

---

<sup>68</sup> M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band*, pp. 423-425.

<sup>69</sup> P. P. PORTINARO, *Una disciplina al tramonto? La Staatslehre da Georg Jellinek all'unificazione europea*, in *Teoria Politica* 1/2005, pp. 1-31, specificamente pp. 3-4 dove definisce la dottrina di Jellinek un 'giano bifronte'. Sulle 'fascinazioni' dello Jellinek filosofo del diritto, cfr. G. STELLA, *Sovranità e diritti. La dottrina dello Stato da Jellinek a Schmitt*, Giappichelli, Torino, 2013, p. 26n.



preciso (il credo di una religione, lo stare in società, *etc.*)<sup>70</sup>. È in virtù di questo fondamentale passaggio che Jellinek può giungere a questa decisiva definizione:

«Se combiniamo le discussioni precedenti con le indagini sulla natura dello Stato, arriviamo alla giustificazione più profonda della proposizione che lo Stato è, nel suo aspetto giuridico, l'organizzazione a guisa di corpo di un popolo insediato dotato di un potere sovrano originario (*der Staat seiner rechtlichen Seite nach die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Körperschaft eines selbsthaften Volkes sei*)<sup>71</sup>».

Così facendo, egli può ribadire l'origine storica dello Stato e allo stesso tempo differenziarlo dalle forme basilari di associazione delle comunità umane mediante il ricorso ad una singolare commistione di teorie evoluzioniste e filosofia della storia – inserendo dunque la compagine statale al termine di un lungo processo in chiave organizzativa che lo vede come punto terminale e forma più complessa assunta dalle modalità dello stare assieme degli uomini<sup>72</sup>. In quella che a tutti gli effetti Jellinek definisce una ‘Metafisica della storia’ viene a giocarsi un'intera costellazione concettuale che si costruisce attorno ai concetti di integrazione, promozione, organizzazione e gestione – la quale, tuttavia, non giunge mai a ricondursi ordinatamente in un orizzonte teologico (per ovvie ragioni) ma trova nella formazione del singolo individuo la sua più completa specificità<sup>73</sup>. Viceversa, lo Stato

---

<sup>70</sup> «Questa intuizione (*Einsicht*) è della massima importanza per comprendere l'essenza di tutte le scienze sociali. Sono scienze delle relazioni umane (*Wissenschaften von menschlichen Relationen*) e dei loro effetti esterni. L'intero contenuto della coscienza umana viene da loro suddiviso e sottoposto al lavoro di discipline speciali. Sono tutte scienze di alcune funzioni psichiche (*psychischer Funktionen*) tenute insieme dal loro oggetto» (G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg, 1914<sup>3</sup>, p. 175, trad. nostra). Cfr. anche M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band*, p. 451.

<sup>71</sup> G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, p. 433, trad. nostra.

<sup>72</sup> Naturalmente Jellinek non prendeva in considerazione, dato il suo retroterra intellettuale, in maniera rigorosa i concetti proposti dall'antropologia e dalla biologia evoluzionista. Tuttavia, è da notare una sorta di hegelismo di fondo in cui ciò che viene a svilupparsi in maniera sempre più complessa all'aumentare della condizione di complessità delle forme dell'associazione è la *Sittlichkeit*, che appunto svolge un ruolo di primo piano all'interno della dottrina dello Stato – giacché ciò che si ‘purifica’ e si civilizza di stadio in stadio nell'evoluzione umana sono proprio la moralità e i costumi. Sul punto, per una visione generale, si rimanda a P. HONIGSHEIM, *The Philosophical Background of European Anthropology Authors*, in *American Anthropologist*, 44/1942, n. 3, pp. 376-387.

<sup>73</sup> È interessante citare questo passo, su cui non possiamo soffermarci (qui Jellinek parla, nella *Soziologie*, dell'individuazione dei fini dello Stato): «Tuttavia, a questo punto è necessario sviluppare teleologicamente anche i concetti di integrazione, promozione, organizzazione e gestione (*die Begriffe der Ergänzung, der Förderung, der Organisation und Leitung*). Tutte queste funzioni possono essere progettate *in modo diverso per scopi diversi*, e quindi la ricerca di un principio è necessaria per una progettazione appropriata. Anche in questo caso, la vaga idea di promozione del benessere non fornisce alcun chiarimento. Il benessere (*Die Wohlfahrt*), anzi il benessere intensivo di un gran numero di persone, può essere promosso al massimo grado *preservando un'istituzione (durch Konservierung einer Institution)*, evitando qualsiasi innovazione per la stirpe (*Geschlecht*) attualmente in vita. Ma se chiediamo, quasi istintivamente direi, l'elevazione, la formazione e il perfezionamento della nostra cultura (*Hebung, Ausbildung, Vervollkommnung unserer Kultur*) da parte di tutte le istituzioni sociali, allora non siamo più in grado di chiedere che la nostra cultura venga migliorata. Se pretendiamo da tutte le istituzioni sociali l'elevazione, l'educazione, il perfezionamento della nostra cultura, allora non siamo più su un piano eudaemonistico-utilitarista, ma piuttosto evoluzionista. Da questo punto di vista, il benessere dei vivi può essere sacrificato per il benessere di coloro che verranno, e si può persino richiedere un'azione statale che causa direttamente lussuria e danni su scala più ampia. Come ogni nascita, ogni progresso è inseparabile dal dolore. Lo sviluppo progressivo e la formazione più ricca delle forze umane (*der menschlichen Kräfte*), a prescindere dal dispiacere che può accompagnarli, è, secondo la nostra moderna visione del mondo determinata da tutta la scienza, il

inteso giuridicamente all'interno della *Staatsrechtslehre* è un soggetto giuridico, una persona giuridica che si concretizza in un'entità territoriale di diritto pubblico, giacché è formato dai seguenti elementi: lo *Staatsgebiet*, lo *Staatsvolk* e la *Staatsgewalt*<sup>74</sup>. Quest'ultima merita attenzione: Jellinek qui non intende la *Souveränität* classicamente intesa<sup>75</sup> bensì un potere coercitivo particolare. Il giurista per descriverla divide in due categorie le *Gewalten*: quelle con autorità e quelle senza (*herrschende und nicht herrschende*). A questo deve essere aggiunto che ogni gruppo umano che si riunisce (*Verband*) può farlo solo mediante una volontà rispetto ad uno scopo – e questa volontà costituisce la *Verbandsgewalt*, il potere in vista dell'unificazione. Ogni *Verband* possiede una semplice *nicht herrschende Verbandsgewalt*, la quale si concretizza nella capacità di istituire regolamentazioni per i suoi membri senza tuttavia avere la potenza (*Macht*) di farli rispettare. E questo significa due cose: da un lato i membri possono ritirarsi spontaneamente da una determinata *Verband* senza incorrere in sanzioni, e dall'altra che se un singolo membro è necessitato a compiere un dovere previsto all'interno dello spazio dell'associazione stessa si necessita di un'associazione di maggior grado dotata di una *herrschende Gewalt* per farla rispettare<sup>76</sup>. È interessante che per recuperare l'origine di questo particolare tipo di vincolo Jellinek si rifaccia al diritto privato, in linea con la sua teoria 'evolutiva' della compagine statale: la *Gewalt* è presente in gran numero nei rapporti di diritto privato, anzi, è rinvenibile ovunque si instaurino rapporti giuridici permanenti che non si limitano alla semplice prestazione economica. Così avviene per esempio per l'universo navale, dove il

---

contenuto necessario e quindi ammesso della storia. A questo punto, l'osservazione storica empirica tocca una metafisica della storia (*Metaphysik der Geschichte*). Senza una tale metafisica, tuttavia, non si potrà mai intraprendere un'indagine teleologica dei fenomeni sociali, perché gli scopi ultimi dell'uomo sono inaccessibili alla ricerca puramente empirica» (G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, p. 262, corsivo nostro, trad. nostra). È chiaro come si sia ancora all'interno dell'istanza concettuale inaugurata da Savigny: la necessità di ricondurre il diritto alla sua cogenza, rendendolo punto d'origine degli spazi di mobilitazione e organizzazione dell'individuo costituitosi in comunità. Jellinek qui però è imbevuto di 'labandismo' (e della mediazione jheringiana) e non può permettersi di non ricondurre la spontaneità del diritto (la sua istanza creativa) all'interno di una topica orientata teleologicamente – insomma, questo passo è l'esempio migliore di come la *Soziallehre* debba sfociare per forza di cose nella *Staatslehre*.

<sup>74</sup> Ivi, rispettivamente pp. 394-406, pp. 406-427, pp. 427-434.

<sup>75</sup> Cui peraltro aveva dedicato numerosi studi. Sul punto, non ampiamente studiato dagli interpreti jellinekiani, si veda la monografia (arricchita tra l'altro di stralci di testi jellinekiani in traduzione) di S. LAGI, *Georg Jellinek storico del pensiero politico (1893-1905)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2009.

<sup>76</sup> «Il potere semplice e non direttivo del gruppo associato (*Die einfache, nicht herrschende Verbandsgewalt*) è caratterizzato dal fatto che esso può emanare regolamenti (*Vorschriften*) per i membri del gruppo associato, ma non è in grado di imporre l'osservanza dei suoi ordini con la propria potenza (*Macht*) e con i propri mezzi. Ogni membro può ritirarsi in qualsiasi momento da un gruppo associato che non è dotato di potenza sovrana (*nicht mit Herrschermacht ausgerüsteten*). Se deve essere mantenuto nel gruppo associato o se, nonostante il suo ritiro da esso, egli deve comunque adempiere agli obblighi nei confronti del gruppo associato in conformità con gli statuti, è necessaria l'autorizzazione o il comando di una potenza posseditrice di autorità al di sopra del gruppo associato (*die Ermächtigung oder das Gebot einer über dem Verband stehenden herrschenden Macht*). Questo vale per tutte i gruppi associati senza potere autoritativo (*nichtherrschenden*), non solo per quelli a cui si è aderito volontariamente. Ciò si nota soprattutto nella posizione del più potente gruppo associato non statale – la Chiesa cattolica – nei confronti dei suoi membri. Secondo la dottrina cattolica, il battesimo e l'ordinazione costituiscono un carattere indelebile della persona che riceve questi sacramenti. Se, tuttavia, lo Stato non sancisce l'impossibilità di lasciare la Chiesa e il sacerdozio, la Chiesa non ha alcun mezzo per far rispettare le sue norme contro coloro che lasciano o ritornano allo stato laicale. Per quanto grande sia la potenza (*Macht*) della Chiesa sui suoi membri, giuridicamente non sembra oggi dotata di potere dotato d'autorità sovrana (*Herrschergewalt*), a meno che lo Stato non le presti il suo braccio» (G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, pp. 427-428, trad. nostra).

comandante, la ciurma, l'armatore, *etc.* sono legati da rapporti disciplinari che però implicano un elemento etico – e questa è la ragione della loro forza<sup>77</sup>. La *Gewalt* qui viene impiegata per preservare l'ordine (*zur Bewahrung der Ordnung*) mediante il rischio continuo cui il membro è soggetto, che è quello della sanzione – la quale si stratifica in una serie di gerarchie punitive che precipitano al massimo grado nell'espulsione dal gruppo associato<sup>78</sup>. C'è quindi l'attaccamento della *Gewalt* ad un universo ordinato – e l'ordine viene fatto giocare come centro di riferimento della dottrina sulla *Gewalt*. Il 'rischio dell'espulsione' è la base da cui poi Jellinek mostrerà come essa formi il nucleo, a livello associativo, della *Staatsgewalt* – il potere di coercizione statale dotato anche di autorità. È un momento straordinariamente importante, perché Jellinek non lo esplicita: a livello espositivo, si passa dall'utilizzo di una forma di rapporto privato (il rischio dell'espulsione dall'associazione) come esempio nucleare di coercizione per passare poi ad un dispositivo, quello statale che ha esattamente il potere sovrano di costringere. Proprio perché la *Staatsgewalt* è una *Herrschergewalt* essa si configura come una *unwiderstehliche Gewalt*. La dominazione colpisce esattamente sull'impossibilità di darsi relazioni polemiche nei confronti della dominazione stessa, impediscono le contestazioni soggettive. Mantenendo quel substrato etico (nel senso di realizzazione di un ordinamento che è anche concretizzazione al suo massimo grado della capacità volitiva del gruppo di darsi come scopo), lo Stato può comportarsi come l'orizzonte di possibilità dell'autotelia esperienziale del gruppo nella sua veste associativa nel momento in cui questa autotelia si pone come coercizione ad eliminare le ingerenze verso il suo compimento. In un certo senso, nel momento in cui si parla di Stato in senso giuridico (e quindi di legittimatore della *Staatsgewalt* da esso legittimato) si rompe paradossalmente il nesso tra pratica quotidiana – quella che contiene la politicità e la padronanza, anche simbolica, dell'esperienza – e produzione di un diritto che non sia quello già preventivamente affermato dallo Stato. Quella jellinekiana è una struttura giuridica che si fa processo riproducendo la sua medesima struttura:

«Il potere coercitivo dotato di autorità (*Herrschergewalt*) [...] è un potere coercitivo (*Gewalt*) irresistibile. Avere autorità (*Herrschen*) significa poter comandare incondizionatamente ed essere

---

<sup>77</sup> Jellinek, dunque, recupera la classica metafora del governo marittimo cambiandola di segno, instaurandola all'interno di rapporti sovrani.

<sup>78</sup> «Tale potere disciplinare (*Disziplinargewalt*) è già presente in un gran numero di rapporti di diritto privato tra individui. Si verifica ovunque si instaurino rapporti giuridici permanenti (*dauernde Rechtsverhältnisse*) che non si limitano a prestazioni economiche; basti pensare agli apprendisti, ai domestici, agli operai delle fabbriche, all'equipaggio delle navi, i cui rapporti (*Beziehungen*) con il padrone, il datore di lavoro o il carpentiere includono sempre un elemento etico. I rapporti tra loro e il comandante, il datore di lavoro, lo skipper hanno sempre anche un aspetto etico (*ein ethisches Moment*). Per regolare questi rapporti e mantenerli conformi al loro scopo, in una parola per preservare l'ordine (*zur Bewahrung der Ordnung*), il datore di lavoro può emettere rimproveri e stabilire e applicare altre punizioni. [...] Ma l'ultimo e più severo mezzo di disciplina è lo scioglimento del rapporto personale, l'espulsione dal gruppo associato, quando non è coinvolto il potere statale» (Ivi, pp. 428-429, trad. nostra).

costretti ad adempiere (*unbedingt befehlen und Erfüllungszwang üben können*). Il suddito può ritirarsi da qualsiasi potere, ma non dal potere del sovrano (*Herrschermacht*). Tutte le altre associazioni possono ritirarsi, l'associazione che governa può tenerlo per la sua potenza originaria (*aus ursprünglicher Macht*). È possibile solo un ritiro condizionato dallo Stato: la sottomissione (*unterwerfen*) ad un altro Stato. Oggi nessuno, nemmeno gli apolidi, può sfuggire all'*imperium*, a meno che non si rifugi in un deserto, o vicino ai poli. Solo in questo modo lo Stato oggi acconsente alla rottura del legame tra se stesso e un suo membro (*Mitglied*), ma stabilisce sempre tale capacità di espatrio o di emigrazione con il suo ordinamento giuridico, fissa le condizioni alle quali la concede o la rifiuta. [...] Il potere coercitivo dotato di tale potenza è il potere dotato di autorità sovrana e quindi è il potere dello Stato (*Die mit solcher Macht ausgerüstete Gewalt ist Herrschergewalt und damit Staatsgewalt*). L'*Herrschaft* è il criterio che distingue il potere coercitivo statale (*Staatsgewalt*) da tutti gli altri poteri coercitivi (*Gewalten*). Pertanto, quando il potere dotato di autorità sovrana si trova in un'associazione (*Verband*) interna allo Stato ovvero in un individuo, esso è derivato (*stammt...aus*) dal potere statale e, anche se è diventato un diritto proprio dell'associazione, non è un potere originario ma ricavato (*abgeleitete*)<sup>79</sup>».

Questo particolare intendimento della sovranità dello Stato mostra quanto in realtà Jellinek focalizzi la sua attenzione sulla suddivisione e stabilizzazione della sua auto-organizzazione. Nel momento in cui lo Stato è in grado di porsi come il significante della capacità coartiva degli individui, riesce a vincolarsi alla sua stessa legge, alla sua medesima normazione. In tal senso, in questo preciso rapporto tra lo Stato e l'individuo c'è un continuo rimando a quello spettro orbitale che è appunto la potenzialità insita nella norma di rendersi rapporto giuridico concreto tramite la possibilità immaginativa del singolo. Proprio perché «Also rein innerlich, in den Köpfen der Menschen vollzieht sich dieser Prozeß<sup>80</sup>», Jellinek osserva che anche l'immaginazione umana riconosce normativamente ciò che è di fatto presente e integrato nel tessuto dell'ordinamento giuridico come vincolante (è la famosa formula jellinekiana della 'forza normativa del fattuale'<sup>81</sup>). Il giurista, tuttavia, denota anche un'altra spinta, questa volta centrifuga, negli individui, che li spinge ad interpretare la normatività non tanto come forza conservatrice e aderente, bensì ad analizzarla nella sua carica trasformatrice e portatrice di novità – un movimento dovuto alla transitorietà e all'intrinseca storicità delle idee di diritto che gli uomini, in quanto esseri storici, portano con sé<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 429-430, trad. nostra. Poco dopo Jellinek afferma come con questo procedimento lo Stato può diventare «il grande Leviatano che divora al suo interno tutto la potenza pubblica (*öffentliche Macht*)».

<sup>80</sup> Ivi, p. 342.

<sup>81</sup> Ivi, p. 338.

<sup>82</sup> È qui evidente l'influsso neokantiano, specificamente marburghese. Sul punto, l'interessante saggio di W. KERSTING, *Neukantianische Rechtsbegründung. Rechtsbegriff und richtiges Recht bei Cohen, Stammler und Kelsen*, in R. ALEXY, L.H. MAYER, S.L. PAULSON, G. SPRENGER (EDS.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2002, pp. 23-68; in realtà questi passaggi 'psicologisti' furono ampiamente criticati come offuscamenti sociologici da Kelsen.

Quella di Jellinek è dunque un'opera di grande mediazione e sintesi di tutte le dottrine dell'Ottocento giuridico tedesco, punto di non ritorno e partenza della cosiddetta 'tradizione giuridica'. Da qui si muoveranno poi i grandi epigoni e avversari novecenteschi, Kelsen e Schmitt, ma sempre all'interno di un tracciato che in qualche modo era stato accennato 'dall'operazione Savigny', e che si troverà messo a dura prova durante la situazione weimariana. Attorno ad alcuni punti fondamentali (ruolo e origine della costituzione, utilizzo del plusvalore politico rispetto alla tenuta dell'ordinamento, ripensamento del ruolo della scienza giuridica e dei giuristi) verrà condotta la battaglia tra questi due giganti<sup>83</sup>.

Schmitt, ed è il punto che qui ci interessa, nel momento in cui si rende conto che lo Stato, benché ordinato e pacificato mediante equivalenza con l'ordinamento giuridico, si riduce ad una serie di prestazioni e contratti che alla lunga non riescono mantenere salda l'idea di poter convertire tutti i rapporti giuridici in rapporti politici, si smarca, e ricerca altro l'origine di questa rottura della forma che però della forma è anche presupposto ineliminabile<sup>84</sup>. In questo senso, la politicità, che si condenserà nel criterio del politico, si ritrova per Schmitt all'interno dei rapporti tra gruppi ma viene esplicitato al di fuori nel momento in cui lo Stato si fa carico, mediante del principio di sovranità, di normalizzare e pacificare la situazione al suo interno mediante decisione. Ma qui si aprirà già la grande stagione della *Teologia politica*, di cui si parlerà diffusamente nel capitolo 3.

---

<sup>83</sup> Così per Fioravanti Schmitt si pone, nella sua scia di richiamo a Mayer, Savigny e Gierke come 'giurista della tradizione', mentre Kelsen – con la sua cesura radicale rispetto ad ogni diritto che non sia positivo – porta *in nuce* l'ideale trasformativo di un diritto pubblico che riesca a rinsaldare, all'interno della forma giuridica, le prospettive di parità tra soggetti pubblici e privati (M. FIORAVANTI, Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento, p. 102.)

<sup>84</sup> Su questa linea insiste G. MIGLIO, *Oltre Schmitt*, in G. DUSO (ED.), pp. 41-47.

## **§ 2.2 Tra colpa e decisione: gli esordi di un giurista atipico**

Nel 1908 Schmitt si mosse alla volta di Monaco, mentre nel 1910 – dopo un successivo trasferimento a Strasburgo – si laureò in giurisprudenza con Fritz Van Calker, docente di diritto penale, procedura penale e diritto penale militare, la cui singolare caratteristica era di intrecciare, nei propri studi, questioni etico-politiche con quelle più direttamente giuridiche; i suoi interessi di ricerca vertevano tendenzialmente sulla connessione tra la questione della punibilità, della legge e della moralità<sup>85</sup>. Non stupisce dunque che la tesi di laurea di Schmitt si intitolasse *Sulla colpa e sulle tipologie di colpa*, e avesse nei suoi intenti da un lato la ricerca della definizione della colpa (*Schuld*), e dall'altro la necessità di comprendere se a giusto titolo il dolo (*Vorsatz*) e la colposità (*Fahrlässigkeit*)<sup>86</sup> siano da intendersi come gli unici tipi di colpa<sup>87</sup>. Nonostante questo sia un testo abbastanza trascurabile (e incredibilmente tecnico) all'interno della produzione schmittiana, merita di essere attraversato, seppur cursoriamente, perché ci sono alcuni elementi che rientreranno, cambiati di segno, successivamente. Per Schmitt la responsabilità che ha lo Stato di punire possiede una «dignità interiore (*innere Würde*)», e questo lo renderebbe, rispetto al criminale, non una «coscienza stirneriana» che lo fronteggia, bensì un momento sussuntivo, «hegeliano», in cui non è necessitato a trovare una giustificazione filosofica nel suo operare e del suo manifestarsi: è bastante il momento in cui esso (lo Stato) pretenda di essere un dispositivo ricollocante in se stesso la propria autorità<sup>88</sup>. Per questo, «il giudizio di valore (*Werturteil*) potrebbe essere eliminato dall'intero rapporto (*Verhältnis*) tra lo Stato e il criminale<sup>89</sup>». Diventa quindi chiara la posizione schmittiana: la questione della colpa deve essere risolta all'interno dell'orizzonte formale della logica giuridica, non tanto perché essa non abbia rapporto con questioni 'materiali', bensì perché questa struttura logica formale, organizzandosi all'interno dell'ordinamento giuridico, vivifica il dispositivo di autorità (che qui sembra richiamare la sua propensione a rimettere ordine) di cui lo Stato è portatore. Afferma dunque Schmitt:

---

<sup>85</sup> Su Van Calker non esiste, per nostra conoscenza, letteratura secondaria. Un elenco delle sue opere e cenni al suo pensiero può essere rinvenuto qui: <https://www.catalogus-professorum-halensis.de/calkerfritzvan.html>. Interessante notare come negli anni Venti Van Calker – di cui Schmitt avrà sempre un affettuoso ricordo – fu anche dedito alla ricerca sulla sociologia dei partiti.

<sup>86</sup> Si deve cercare di stare attenti nella terminologia, che può risultare un poco oscura: se con *Vorsatz* la traduzione immediata può ricadere nell'italianissimo 'dolo' (per quanto alcuni vocabolari diano anche la possibilità di rendere con 'premeditazione'), con il termine *Fahrlässigkeit* le cose non sono così piane. *Fahrlässigkeit* è, anche nel tedesco parlato, la negligenza (nel senso di 'scarsa attenzione', 'superficialità'). Tuttavia, nel campo giuridico corrisponde a quello che comunemente noi tradurremmo con 'colpa' (cioè la mancanza di intenzionalità nel commettere un reato). Per non fare confusione, dunque, nella traduzione *Schuld* manterrà il suo significato (anche teologico) di 'colpa', mentre *Fahrlässigkeit* si renderà con 'colposità'.

<sup>87</sup> C. SCHMITT, *Über Schuld und Schuldarten*, pp. 1-2, trad. nostra.

<sup>88</sup> Ivi, p. 5, trad. nostra.

<sup>89</sup> *Ibid.*, trad. nostra.

«La questione del contenuto materiale della colpa è una questione meta-giuridica (*metagesetzliche*); andando oltre il diritto positivo, si dovrebbe cercare le ragioni per cui lo Stato impone una punizione proprio a questo atto, per vedere quale sia il contenuto – rispetto ad altri tipi di giudizi di valore – del giudizio di valore penale (*das strafrechtliche Werturteil*). Quale contenuto debba essere dato al concetto di colpa ottenuto nel modo proposto non appartiene più all'oggetto di questo trattato. È sufficiente che la definizione di colpa lasci spazio a tale determinazione del contenuto materiale<sup>90</sup>».

L'orizzonte schmittiano qui non si riduce semplicemente a quello del neokantismo, per cui esisterebbero due realtà distinte del momento conoscitivo (una regolatrice mediante principi puri, l'altra sperimentale ed empirica, soggiacente alla realtà materiale delle cose), bensì tenta di fornire una mediazione tra questi due momenti<sup>91</sup>: in questo senso, il dolo e la colposità non sono elementi puramente 'psicologici'(nel senso dispregiativo del termine, di una psicologia empiricista), non possono essere ridotti ad atti giuridicamente indifferenti – perché renderli tali significherebbe allargare talmente tanto l'orizzonte della loro operatività da far ricadere all'interno delle categorie di dolo e colposità anche atti che ricadono all'interno della semplice pista motivazionale<sup>92</sup>. E tuttavia spesso la colpa si identifica in queste due forme codificate le quali, inutile negarlo, hanno una connessione con la sfera 'interna e psicologica' dell'intenzione. Schmitt, quindi, suggerisce di abbandonare la ricerca della definizione della colpa mediante queste due forme codificate della colpa stessa<sup>93</sup>. Tuttavia, il problema è che se si riduce la definizione della colpa alla sua componente logico-

---

<sup>90</sup> Ivi., p. 16, trad. nostra.

<sup>91</sup> M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 19. Sui rapporti tra Schmitt e il neokantismo, si rimanda all'importante saggio di A. CALABRESE, *Tra neokantismo e positivismo giuridico: diritto e Stato nella riflessione giovanile di Carl Schmitt*, in *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche*, 109/2009, pp. 155-190.

<sup>92</sup> «Se i concetti di dolo e di colposità si esauriscono nell'indicazione di un rapporto psicologico con un risultato (*Erfolge*), allora chi è incapace di responsabilità deve essere in grado di agire intenzionalmente e con negligenza solo a partire dalla seguente considerazione: la responsabilità consiste in un disturbo della vita motivazionale (*Motivationslebens*); ma se la motivazione è data, allora l'attività dell'incapace di responsabilità continua senza che essa debba differenziarsi psicologicamente da quella dell'uomo normale [...]» (C. SCHMITT, *Über Schuld und Schuldarten*, p. 9, trad. nostra). Qui l'attacco è rivolto a Gustav Radbruch, per il quale, essendo il diritto un 'fatto culturale', il dolo e la colposità erano elementi da dimostrare solo per via prettamente psicologica, appartenendo loro stessi alla sfera psichica dell'individuo. Si veda anche quanto Schmitt dice, settant'anni dopo, rispetto a questo stesso testo: «[...] la mia dissertazione *Über Schuld und Schuldarten* uscì già contro Gustav Radbruch, il liberale Gustav Radbruch. Bisognerebbe leggerla oggi. Già nelle prime pagine c'è una polemica con Radbruch [...]. E siamo nel 1910. Allora io dicevo scherzando: *Homo homini Radbruch*» (F. LANCHESTER, *Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt*, in *Quaderni costituzionali*, 1/1983, pp. 5-34, ora in C. SCHMITT, *Un giurista davanti a se stesso*, pp. 151-184, cit. a p. 164). Cfr. anche P. BOOKBINDER, *Roots of Totalitarian Law. The Early Works of Carl Schmitt*, in *Social Science* 56/1981, n. 3, pp. 133-145, specificamente p. 138. Per un inquadramento generale del pensiero di Radbruch, chiare ed efficaci ci sembrano le ricostruzioni di E. CASTRUCCI, *Rileggendo Radbruch*, in *Quaderni Fiorentini* 17/1988, pp. 487-498.

<sup>93</sup> «È metodologicamente sbagliato partire dai cosiddetti tipi di colpa per determinare il concetto di colpa nel diritto penale (*Strafschuld*). È un circolo vizioso, dimostrare prima la colpa dai cosiddetti tipi di colpa e poi per dimostrare i tipi di colpa dalla colpa stessa. Finché non si stabilisce che il dolo e la colposità sono davvero tipi di colpa – e questo può essere stabilito solo quando si sa cos'è la 'colpa' – tutte le deduzioni fluttuano nell'aria. Non si deve partire dal dolo e dalla colpevolezza per determinare la colpa, ma il contrario: si deve prima cercare una definizione di colpa prescindendo dalla terminologia dei 'tipi di colpa' e solo dopo, sulla base di questa definizione, vedere con quale diritto il dolo e la colpevolezza sono chiamati tipi di colpa: si deve stabilire il concetto generico (*Gattungsbegriff*) prima di poter esaminare la *differentia specifica* della specie (*Art*)» (C. SCHMITT, *Über Schuld und Schuldarten*, p. 14, trad. nostra) Si veda anche G. AGAMBEN, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017, p. 22.

formale, essa diviene meramente una vuota formula, riducibile all'espressione: 'non c'è punizione senza colpa'. Essa sarebbe tuttavia tranquillamente malleabile secondo criteri anche paradossali, giacché, appunto, l'unico prerequisito da rispettare nel mantenere valida la definizione in se stessa sarebbero criteri logici, avulsi dalle questioni reali e pragmatiche. Seguendo solo questa definizione,

«si potrebbe anche sostenere che la pena precede logicamente la colpa, perché non ci sarebbe colpa se non ci fosse la punizione, e il modo più semplice per eliminare il crimine sarebbe quello di abolire il Codice penale. La frase 'non c'è punizione senza colpa' dovrebbe quindi essere più correttamente chiamata 'non c'è colpa senza punizione' o, per usare la formulazione di Jacques Stern: invece di 'dove non c'è colpa, non c'è punizione' sarebbe più corretto: 'dove non c'è punizione, non c'è colpa' ('wo kein Verschulden, da auch keine Vergeltung' hieße es richtiger: 'wo keine Vergeltung, da auch kein Verschulden')<sup>94</sup>».

Ciò dimostra che una semplice definizione nominale della colpa costituisce un effettivo punto di partenza, ma non garantisce un risultato soddisfacente in termini di teoria, né tanto meno di prassi, giuridica. Schmitt allora consiglia di definire la colpa come un qualcosa di intra-soggettivo (*Innersubjektives*), un evento o un processo che si pone a metà tra la componente interiore dell'individuo e la sua estrinsecazione esteriore in termini di atto (*Handlung*). Certamente, concorda Schmitt, non è possibile punire i moti interni dell'animo, né l'intenzionalità in sé; tuttavia, se si vogliono distinguere due atti completamente identici al fine di comprendere quale dei due sia colpevole e quale invece no, è necessario scrutare nell'animo dell'autore del fatto. Diviene fondamentale, dunque, la rappresentazione (*Vorstellung*) dell'idea del risultato illecito come motivo dell'azione, e di questo momento rappresentativo vanno indagati sia l'idea alla base del processo, sia la sua estrinsecazione in termini di contenuto reale. Così facendo, lo Stato attraverso la legge può scrutare l'animo del criminale, e rimproverarne gli intenti criminosi – mediante un certo paternalismo che si appella alla coscienza del singolo: ma può punire solamente l'atto compiuto (e questo distingue la colpa giuridica dalla colpa in senso meramente etico, secondo Schmitt)<sup>95</sup>. Questo porta Schmitt a

---

<sup>94</sup> C. SCHMITT, *Über Schuld und Schuldarten*, p. 19, trad. nostra.

<sup>95</sup> Vale la pena riportare qualche passo: «Si può obiettare ciò alla linea di argomentazione di cui sopra: 'Per la legge in vigore, viene presa in considerazione solo la colpa che ha assunto un aspetto sensato (*in die sinnfällige Erscheinung*); ciò che rimane nascosto nell'anima non riguarda la legge (*was in der Seele verborgen bleibt, kümmert das Recht nicht*); *cogitationis poenam nemo patitur*; quindi si deve prendere in considerazione (*aufnehmen*) l'oggettivazione (*Objektivierung*) in un evento esterno (*äußeren Geschehen*) nella definizione di colpa in senso giuridico. Questa obiezione è difficilmente convincente. Per sapere dove si trova ciò che costituisce la colpa nell'atto (*Handlung*) – poiché, di due atti esteriormente esattamente identici, uno può essere colpevole e l'altro no – si deve sempre accertare un evento (*Ereignis*) della vita interiore dell'autore del fatto. Così, ad esempio, la sottrazione di beni mobili (*Wegnahme*) altrui è possibile in molti casi diversi, senza che il diritto penale veda nulla di riprovevole; non appena, tuttavia, viene fatto con l'intenzione di appropriarsi illegalmente della cosa, si dichiara l'appropriazione punibile; [...] lo stesso Mayer, che vede il criterio dell'atto colposo nella violazione del dovere nell'esercizio della volontà (*Pflichtwidrigkeit der Willensbetätigung*), attribuisce tutto all'importanza della rappresentazione/idea (*Vorstellung*) del risultato illecito come motivo dell'azione dell'autore del reato. Anche lui penetra nel profondo dell'anima e, anche nel suo caso, l'esigenza (*Erfordernis*) che il



sostenere che la colpa non va intesa come un atto contrario rispetto alla singola norma, ma rispetto all'intera volontà del legislatore: il criminale porta a compimento una decisione che è di segno contrario rispetto a quella imposta per mantenere l'integrità dell'ordinamento giuridico<sup>96</sup>. E quindi la colpa può essere, in definitiva, descritta come segue:

«Non è la 'sfida consapevole' l'oggetto del giudizio di indegnità, ma la volontà oggettivamente cattiva (*objektiv böse Wille*), un concetto al quale si è cercato di dare maggiore precisione attraverso l'utilizzo del concetto di scopo (*Zweck*). Richiede però, per essere completa, l'aggiunta della qualificazione ottenuta in questa sezione, in modo che la definizione finale di colpa sia: la colpa è lo scopo concreto di una persona sana di mente, che non corrisponde agli scopi della legge, e in cui la consapevolezza della violazione del dovere era possibile (*Schuld ist die konkrete, den Zwecken des Rechtes nicht entsprechende Zwecksetzung eines zurechnungsfähigen Menschen, bei dem das Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit möglich war*)<sup>97</sup>».

Questo finale è interessante per alcuni motivi: certamente in Schmitt permangono, dato il suo retroterra cattolico, dei rimandi alla 'cattiva volontà' nei quali risiederebbe appunto la colpa<sup>98</sup>. Tuttavia, l'intera argomentazione schmittiana non può essere relegata a motivazioni di origini teologiche. Qui Schmitt pone l'accento tra due contrapposizioni di volontà, tra due decisioni diverse, una quella del singolo criminale, l'altra quella dello Stato (e, in senso lato, dell'ordinamento giuridico): dove non è possibile che queste due volontà si intessano e vadano di pari passo, non è possibile pacificazione. Schmitt in un certo senso sta mostrando indirettamente quale sia la forma specifica del tempo di pace. La possibilità per cui la somma delle volontà individuali siano espresse e tenute assieme allo stesso tempo è la costruzione di un dispositivo logico che annulla (e in questo caso punisce) ogni vettore divergente dalla tenuta dell'ordinamento. Per questo Schmitt pone l'accento rigorosamente sulla volontà del singolo contraria alla volontà di tutti. La colpa pertiene a

---

processo mentale in questione sia giunto a un aspetto sensato, appare come una condizione necessaria, ma esterna, derivante dalla natura dell'ordinamento giuridico (*Rechtsordnung*), per la rispettabilità di questo processo; una condizione, però, che non può impedire che il processo puramente mentale rimanga quello da cui tutto dipende. Dall'essenza del diritto (*Wesen des Rechts*), quindi, nascono i limiti che, dall'esterno, determinano un cerchio (*Kreis*) nel grande cerchio dei fenomeni psicologicamente uguali. Affinché si possa parlare di colpa legale, quindi, deve esserci un qualche evento sensato (*sinnfälliges Geschehen*), una qualche oggettivazione dell'evento interiore-soggettivo. [...] Questo non significa che la colpa legale sia una parte della colpa etica (*Damit ist nicht behauptet, die rechtliche Schuld stelle einen Ausschnitt der ethischen Schuld dar*). [...] va detto semplicemente: la legge vede l'essenza del crimine, quello che essa rimprovera in un certo tipo di processo nell'anima del criminale, ma non prende atto di ogni processo, lo fa solo a condizione esterna che si sia oggettivato in un certo modo» (Ivi, p. 28, trad. nostra). Stimilli parla, in questo caso e per questi motivi, della colpa come 'categoria limite del diritto' (E. STIMILLI, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata, 2011, p. 209).

<sup>96</sup> Cfr. M. CROCE, A. SALVATORE, *Little room for exceptions: on misunderstanding Carl Schmitt*, in *History of European Ideas*, 47/2021, n.7, pp. 1-14, p. 6.

<sup>97</sup> C. SCHMITT, *Über Schuld und Schuldarten*, p. 92.

<sup>98</sup> È la tesi di G. AGAMBEN, *Karman*, p. 24.

chi non ubbidisce alla forma istituzionalizzata della volontà sovrana, alla forma del comando (che in quanto tale, è sempre legittima in quanto espressione della volontà di tutti)<sup>99</sup>.

Nel 1912, mentre sta svolgendo il tirocinio come *Gerichtsreferendar* presso la *Corte Regionale Superiore* di Düsseldorf, e dopo aver pubblicato un tecnicissimo e abbastanza trascurabile articolo sull'imputabilità dei chirurghi negli interventi finiti male<sup>100</sup>, viene dato alle stampe il testo schmittiano *Legge e Giudizio*, un testo particolare in cui viene messa a tema, per la prima volta, la questione della decisione – vero e proprio successivo *leitmotiv* del pensiero schmittiano. È importante che questo testo venga letto parallelamente ad un altro paio di brevissimi saggi (appena un paio di pagine l'uno) ad esso coevi, i quali in qualche maniera integrano e valorizzano un certo taglio interpretativo sotteso al testo del '12. I testi sono *Finzioni Giuridiche* (una recensione al testo di Hans Vaihinger *La filosofia del come se*<sup>101</sup>) e *Il monologo del Wahn e una nuova filosofia del come-se* (in cui Schmitt analizza i benefici della finzione applicati al caso wagneriano)<sup>102</sup>. Cominciamo con *Legge e Giudizio*: punto di partenza e motivo centrale dell'opera è la constatazione per cui il giudice, nel momento in cui deve 'applicare' la legge – ossia far sì che le disposizioni legislative (dotate per loro natura di un certo qual grado di generalità) possano essere applicate al caso singolo, concreto – di fronte ad una fattispecie non normata si ritrova spesso impotente, viene 'piantato in asso' (*im Stich*)<sup>103</sup>. La ricerca schmittiana si concentra su questo passaggio aporetico, il momento in cui la *Gesetzmäßigkeit* non esaurisce più il problema della correttezza della decisione (che, a questo livello, è comunque decisione giudiziale, non sovrana), e ritiene necessario analizzare questo snodo con la

---

<sup>99</sup> In questo senso ci pare di dover fare una glossa alle seppur importanti e convincenti riflessioni di Croce e Salvatore: certamente la punibilità si applica per Schmitt rispetto ad una volontà divergente ('cattiva') rispetto alla concreta disposizione di fini del diritto – e quindi «la colpevolezza si scioglie così nell'anti-giuridicità del fine del reo ovvero in una semplice e non riassorbibile opposizione tra finalità poste» (M. CROCE, A. SALVATORE, *L'indecisionista*, p.44); tuttavia, questo è solo l'effetto visibile di un processo logico-strutturale, che vede la sua origine nel dispositivo concettuale moderno della sovranità. Come nota Calabrese, infatti, «[...] ciò che appare interessante dell'approccio metodologico schmittiano è l'irremovibilità con la quale egli giudica il diritto positivo non un mero fatto, quanto piuttosto l'oggettivazione di un'idealità invisibile da esso rappresentata. Riferendoci al problema della colpa, ciò vuol dire che in essa è da riscontrare certamente un momento spirituale il quale però non è deducibile muovendo dalla singola persona come soggetto psicologico, ma trova la sua determinazione nell'essere oggetto di un "giudizio di disvalore" (*Unwerturteil*) espresso dal diritto vigente» (A. CALABRESE, *Colpa e decisione negli scritti giuspenalistici di Carl Schmitt (1910-1912)*, in *Logos*, 7/2012, pp. 45-64. cit. a p. 47, corsivo nostro).

<sup>100</sup> C. SCHMITT, *Über Tatbestandsmäßigkeit und Rechtswidrigkeit des kunstgerechten operativen Eingriffs*, in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 31/1910, pp. 467-478. Schmitt qui critica il fatto che la legge tedesca non regolamentasse espressamente l'impunità di un medico per trattamenti e operazioni mediche, chiedendone allora una esplicita regolamentazione nel nuovo Codice penale tedesco per ragioni di certezza del diritto.

<sup>101</sup> ID., *Juristische Fiktionen*, in *Deutsche Juristen-Zeitung* 18/1913, pp. 804-806; H. VAHINGER, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus; mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Reuther & Reichard, Berlin, 1911, trad. it. parz. *La filosofia del 'come se'. Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, Ubaldini, Roma, 1967.

<sup>102</sup> C. SCHMITT, *Der 'Wahnmonolog' und eine neue Philosophie des Als-Ob* in *Bayreuther Blätter* 51/1912, n. 6, pp. 239-241.

<sup>103</sup> C. SCHMITT, *Selbstanzeige des Buches 'Gesetz und Urteil'*, in *Kant Studien* 18/1913, n. 1, pp. 166-167, ora in ID., *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, pp. 345-346, cit. a p. 345.

fondazione di una prassi giuridica che possa sollevare il giudice dall'*impasse*. Non basta riferirsi alla norma vigente, né richiamarsi alla psicologia o alla sociologia *strictu sensu*, e neppure al concetto di 'medietà statistica', né ad una ancora più astratta 'giustizia assoluta', perché tutti questi criteri non hanno la capacità di intercettare il substrato energetico reattivo ed esponenzialmente eversivo del caso dubbio, del caso imprevisto – non sono in grado, in definitiva, di accordarsi con «la vita multiforme<sup>104</sup>». Dice Schmitt:

«Se vi fosse una prescrizione della legge positiva che ingiungesse al giudice di attenersi strettamente al test di legge e agli usi del linguaggio prevalenti nella vita quotidiana, astenendosi per il resto dal decidere su casi che non fossero regolati dalla legge in maniera compiuta, allora si realizzerebbero verosimilmente le migliori condizioni per valutare la correttezza della maggior parte delle decisioni giudiziarie. Ma una simile prescrizione conterrebbe già in sé la propria confutazione, dal momento che con essa si ingiungerebbe al giudice di decidere solo quando egli avesse la certezza di farlo in modo corretto, rifiutandosi di decidere nei casi dubbi. Con un simile 'ideale' di prassi conforme alla legge non si otterrebbe dunque molto, poiché è evidente che sono proprio i casi dubbi ad essere dotati di maggior interesse sia scientifico che pratico<sup>105</sup>».

La correttezza della decisione di fronte al caso non normato sembra vacillare perché in esso v'è un costante richiamo all'eccedenza intimamente non regolabile dalla legge medesima. In altre parole, «dietro alla legge c'è qualcosa d'altro<sup>106</sup>»: questo punto epistemologico fondamentale per la metodologia che Schmitt vuole utilizzare viene perfettamente alla luce all'interno della prassi giudiziale, che in tal senso viene elevata a banco di prova non solo dell'inefficienza del diritto positivo, ma anche (e sta qui lo scarto con altre tesi in voga all'epoca, come il *Freirechtsbewegung*<sup>107</sup>) della mera interpretazione arbitraria del giudice. Il problema è di ordine strutturale: è necessario disattivare i dispositivi ermeneutici soliti storicisticamente ridurre il prodursi della forma a

---

<sup>104</sup> «Sarebbe infatti impensabile che la vita multiforme trovasse in alcuni paragrafi della legge una regolamentazione esauriente, tale da dar risposta ad ogni caso concreto» (Ivi, p. 17).

<sup>105</sup> Ivi, p. 14.

<sup>106</sup> Ivi, p. 18. La necessità di stabilire un criterio corretto per la decisione del giudice è dovuto proprio dalla non unilaterità dell'interpretazione giuridica, causata dalla logica assolutamente non identitaria tra fatto e norma, incrinatura che lascia trapelare il dubbio sulla tenuta stessa della norma in questione – caso dubbio che diventerà «non semplicemente un caso, ma una sconnessione di principio fra ideale e reale, per cui ad essere eccezionale, secondo Schmitt, dovrebbe ritenersi piuttosto la sussumibilità che non il caso dubbio» (F. LIJOI, *La decisione tra astratto e concreto. Appunti sul problema della Rechtsverwirklichung nel giovane Schmitt*, in *La Cultura*, 1/2017, pp. 75-95, cit. a p. 81n). Naturalmente qui in sottotraccia c'è la prima, velata ed educata, polemica con Kelsen (J. F. KERVÉGAN, *Che fare di Carl Schmitt?*, pp. 116-117 – dove per il filosofo francese qui decisione e Grundnorm in realtà hanno il medesimo obiettivo, evitare il *regressum ad infinitum* della ricerca della stabilità dell'ordinamento senza ricadere nell'assiomatica giusnaturalista). Come invece i due si pongano esattamente su due versanti opposti in questo testo è spiegato da H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità*, pp. 67-68. Sull'inveramento della legge, si vedano anche le analisi compiute da L. VINX, S. G. ZEITLIN (EDS.), *Introduction: Carl Schmitt and the Problem of the Realization of Law*, in ID., *Carl Schmitt's Early Legal Theoretical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 1-36.

<sup>107</sup> Uno scarto che Walter Jellinek, figlio di Georg, per esempio, non coglie, riconducendo Schmitt esattamente a quel movimento (W. JELLINEK, *Recensione a Gesetz und Urteil*, in *Archiv des öffentlichen Recht*, 28/1912, pp. 296-299).

conseguenza di processi oggettivabili dal discorso sociologico o economico, e situare la pratica (che, a dispetto della giuridicità qui professata da Schmitt, è anche profondamente filosofico-politica<sup>108</sup>) nella tensione tra domanda sulla forma e gli effetti del suo operare nel presente. Qui entra in gioco, finalmente e indirettamente, Vaihinger, come uno strumento potente di chiarificazione concettuale: posto che, per Schmitt, riprendendo il filosofo di Nehren, i concetti giuridici non sono fecondi – proprio in quanto ‘concetti’ (e dunque: non sono fecondi perché intrisi di consequenzialità logica che viene ridotta al mero operare meccanicistico-applicativo, non si rideterminano costantemente nel loro rapporto con il concreto, non permettono il rimettersi in forma di ciò che viene torto nel costante rimettersi in forma)<sup>109</sup> – essi possono essere utili nel momento in cui si riesce ad incanalare, attraverso di loro, la pretesa di operatività derivante dalla prassi giudiziale. Il secondo capitolo è ampiamente indicativo di questo movimento, perché parte da un esempio concreto: secondo la teoria in voga, la prassi giudiziale applica la legge, in virtù del principio per cui è qui determinante ‘la volontà del legislatore’ o ‘la volontà della legge’. Quindi una decisione giudiziaria è corretta nel momento in cui è compatibile con ciò che dispone il legislatore nella griglia concettuale del diritto positivo, secondo criteri di conformità. Così la decisione del giudice diverrebbe ‘legale’: la decisione verrebbe ‘attinta’ dalla fonte della legge<sup>110</sup>. In questo caso, dice Schmitt, siamo di fronte ad un cattivo uso delle ‘finzioni’, perché si va a feticizzare<sup>111</sup> la figura del legislatore, spersonalizzandolo all’interno di un vago concetto di volontà; si riduce quello che potrebbe essere il legislatore storicamente inteso con il legislatore occasionale, o con il redattore materiale della legge. Utilizzando in senso troppo lato la finzione – un uso ‘classico’, ormai sedimentato nella prassi processuale – si interpreta un contenuto come se fosse la volontà del legislatore (ossia l’oggetto di pensiero come realtà). Al che si ha una tensione: da un lato si ha la coscienza del falso, cioè che quella non è effettivamente realtà, ma dall’altro lo si tratta come vero, come se fosse vero. Ne segue che si fa di tutto per superare questa

---

<sup>108</sup> C. SCHMITT, *Selbstanzeige des Buches ‘Gesetz und Urteil’*, p. 345: «Visto il crescente interesse che le questioni di filosofia e metodologia del diritto riscuotono da diversi anni, anche al di fuori dei confini della facoltà, è ragionevole aspettarsi che, come risultato di questo interesse, vengano evidenziate analogie degne di nota dalla giurisprudenza anche per altre aree della filosofia. Uno sguardo alla terminologia della logica e dell’etica mostra che qui non ci sono solo relazioni storiche e linguistico-storiche; il titolo di cui sopra [*Legge e Giudizio, nds.*] del trattato qui indicato potrebbe stare sopra un’opera filosofica che non contiene nulla di giuridico (*die nichts Juristisches enthält*), e forse anche il frequente diletto di Kant per i paragoni tratti dalla giurisprudenza indica un legame più profondo (*das Indiz eines tieferen Zusammenhanges*)».

<sup>109</sup> C. SCHMITT, *Legge e giudizio*, p. 24. Schmitt riprende qui e cita di pari passo H. VAHINGER, *La filosofia del ‘come se’*, p. 191: «Nel linguaggio corrente tali astrazioni non si presentano senza errore ed equivoco, ma sono tuttavia utili, in quanto conducono più direttamente allo scopo. [...] Sono precisamente facilitazioni astratte di calcolo e ci danno molte ripetizioni inutili. Ci è possibile, tuttavia, con il loro ausilio arrivare alle più sottili sfumature degli oggetti, nella misura in cui facciamo argomento di enunciato le note caratteristiche, senza prendere in considerazione gli oggetti, cui tali note si riferiscono. [...] Si potrebbe dire che il pensiero si muove al di sopra dell’esperienza, piuttosto che al suo interno» (corsivo nostro).

<sup>110</sup> C. SCHMITT, *Legge e Giudizio*, p. 33.

<sup>111</sup> Ivi, p. 36. La concezione ‘feticista’ del legislatore è riferita, in particolare, alle tesi di Theodor Sternberg, allievo di Liszt, esponente del movimento del diritto libero nonché principale artefice della divulgazione di queste teorie in Giappone, dove fu docente per molti anni.

condizione e dare contenuto di verità all'interpretazione, ossia realtà all'atto di pensiero. Per Schmitt tutto ciò è deleterio, giacché diventa un feticismo generalizzato. Il tutto non è conseguenza logica, ma mera convenzione stipulativa. In tal modo si disconosce l'essenza vera e propria della legge, perché assume il carattere di legge solo ciò che viene promulgato *sotto forma di legge*, andando a sminuire la forza probante della legge medesima e la sua intenzione all'interno delle successive interpretazioni, le quali creano una cortina fumogena che fa perdere di vista il carattere applicativo del diritto in sé. Invece, applicando Vaihinger, il legislatore non viene 'ricostruito', bensì esattamente 'costruito' sul caso concreto che si sta analizzando. Qui si inserisce il primo dei testi citato prima, la recensione al testo vaihingeriano di cui si parlava in precedenza. Dice Schmitt nella sua recensione a 'La filosofia del come se':

«Nel corso di questa 'lotta per la giurisprudenza' (*Kampf um die Rechtswissenschaft*), un artificio del pensiero umano, che ha ottenuto una formazione tecnicamente (*technisch*) perfetta in giurisprudenza, la finzione, è stato mal giudicato e frainteso da entrambe le parti [...]. Un tale argomento [*il rifiuto della finzione, nds.*] non riconosce ciò da cui tutto dipende: cioè, non dalla realtà di qualcosa di pensato, ma dall'utilizzabilità pratica (*praktische Verwertbarkeit*) della finzione per la scienza e la pratica giuridica. La finzione è un artificio (*Kunstgriff*), un cammino che l'umanità ha percorso mille volte in tutte le scienze per arrivare alla meta giusta attraverso falsi presupposti, un metodo che da tempo ha mostrato il suo valore e la sua giustificazione, soprattutto nella matematica e nelle scienze naturali. Non è dunque un segno di 'esattezza (*Exaktheit*)' se si rifiuta indiscutibilmente ogni finzione; così facendo si fa solo del male a se stessi<sup>112</sup>».

Insomma, tornando a *Legge e Giudizio*, Schmitt mostra come Vaihinger (e, in generale l'uso sapiente di una teoria delle finzioni), sia in grado di disinnescare l'obiezione che l'idea di volontà interpretativa corrisponda a quella che è la volontà reale. Si deve pensare alla volontà di cui la legge è espressione *come se* essa fosse reale, perché così si può ribaltare (una sorta di rivoluzione copernicana *à la* Schmitt) l'ottica che vuole i processi di normazione dipendenti da criteri di formalità avulsi dal substrato esistenziale-concreto che li ha generati. Considerare la finzione come tale dimostra l'acutezza di prevenire l'abuso ipostatizzato della finzione medesima: al contrario, la capacità decisionale di un giudice rispetto al caso concreto, la decisione stessa, risponde a dei criteri altri rispetto quelli della mera sussumibilità. Infatti, e qui ci avviciniamo al cuore e alla proposta schmittiana per risolvere questo problema:

---

<sup>112</sup> ID., *Juristische Fiktionen*, pp. 805-806, trad. nostra. Partendo da questo punto, secondo De Sà Schmitt anche in Teologia politica avrebbe il problema di combattere una finzione dannosa (cioè quella del normativismo concretatosi nella *Gesetzmäßigkeit*), e quindi cercherebbe di restituire vita all'ordinamento giuridico mediante una 'finzione utile', ossia la decisione sovrana (A. F. DE SÀ, *O poder pelo poder*, pp. 218 sgg).

«La decisione di un giudice deve essere oggi considerata corretta quando si può ritenere che un altro giudice avrebbe deciso nello stesso modo. ‘Un altro giudice’ significa qui il tipo empirico del moderno giurista colto»<sup>113</sup>.

Introducendo ‘l’altro giudice’ viene a crearsi un costante rimando per cui la ragionevolezza della risoluzione dell’esuberanza eccettuativa del caso non normato possa incanalarsi all’interno della prassi giuridica, rendendo la normalità stessa un marcatore di virtualità per mezzo della decisione. Il criterio benedicente la salvaguardia della forma giuridica non è contenuto né nell’applicazione logico-deduttiva di una norma positiva, né in un’interpretazione arbitraria soggettiva del singolo giudice, né in un modello ideale da realizzare teleologicamente; non si tratta di un procedimento causale né finalistico, ma neppure si tratta della negazione di ogni procedimento. Si tratta di pensare ad una metodologia giurisprudenziale che possa pensare in senso strutturale i benefici dell’artificio. A questo punto, si necessita il richiamo al secondo testo necessario, prima evocato, al fine di comprendere quanto Schmitt abbia qui in mente: *Il monologo del Wahn e una nuova filosofia del come-se*, scritto nello stesso anno di *Legge e Giudizio*. Il senso del testo, solo apparentemente un esercizio di critica letteraria, è il seguente: è inutile e dannoso cercare di inserire un’opera all’interno di un continuo e sempre nuovo circolo di interpretazioni (*Kreis von neuen Beziehungen*) perché ogni opera sussiste di relazioni proprie indipendenti dall’approccio ermeneutico che ad essa si interfaccia (Schmitt parla di un’opera come di «una totalità autocontenuta con le sue proprie leggi e relazioni – *eine abgeschlossene Totalität mit eigenen Gesetzen und Relationen*<sup>114</sup>»); tuttavia, essendo un’opera anche e soprattutto la totalità delle sue relazioni, diventa fecondo non tanto ricostruirne il senso attorno ad un’architettura complessiva, bensì attorno ad un gesto, il quale riconosce un operare che si ritrova ad agire, rispetto alla *tabula rasa*, in un contesto sempre già dato, popolato di realtà che non possono essere concepite come dedotte da un principio che sia quello stesso che si realizza attraverso chi opera con una funzione interpretativo-discorsiva. In altre parole, nel momento in cui ci si approccia al *Wahnmonolog* wagneriano<sup>115</sup> è possibile riscontrare un principio meritorio di una considerazione più generale, un principio, dice Schmitt di ordine metodologico-pratico:

«Per quanto poco sembri avere a che fare con Richard Wagner, questa teoria della finzione non è semplicemente accennata nell’opera di Richard Wagner, ma anche espressa (*ausgesprochen*) [...]. Ciò che egli ha inteso per ‘Wahn’, e il cui significato si trova essenzialmente nella sfera della vita etica, diventa dunque particolarmente importante per il sistema, la filosofia del ‘Come se’, solo in quanto il

---

<sup>113</sup> C. SCHMITT, *Legge e Giudizio*, p. 93.

<sup>114</sup> ID., *Der ,Wahnmonolog‘*, p. 239, trad. nostra.

<sup>115</sup> Lo ricordiamo brevemente: è quella parte dei *Mastri cantori di Norimberga*, all’inizio del III atto in cui Hans Sachs, vecchio e saggio maestro cantore, dopo aver salvato i due giovani innamorati di cui si è fatto protettore scatenando involontariamente una baruffa generale nel quartiere la notte precedente, riflette sulla ‘follia’ che governa il mondo.

contesto sistematico in cui questa nuova filosofia colloca ogni dottrina del 'Wahn' ha trovato espressione anche in Wagner. Poichè questo è il caso, la dottrina dell'illusione di Richard Wagner è stata giustamente menzionata nel libro 'Die Philosophie des Als Ob' come un'intuizione del proprio significato filosofico. Il nuovo contesto in cui si colloca l'opera di Richard Wagner risiede nel fatto che l'intero processo di creazione del mito riceve un nuovo apprezzamento in termini logici e psicologici ed etici<sup>116</sup>».

E, poco più avanti:

«Nel *Wahnmonolog*, la realizzazione della 'Follia (*Wahn*)' come intuizione della connessione fattuale delle cose (*Einsicht in den faktischen Zusammenhang der Dinge*), come realizzazione della nullità e dell'apparenza di tutto ciò che è terreno, passa in secondo piano rispetto alla valutazione dell'azione e attività umana, all'intuizione dell'irrazionalità delle azioni umane. Il *Wahnmonolog*, che mostra Sachs non in lotta con se stesso e il proprio delirio, ma come osservatore della *Wahn* umana, inizia con un doloroso stupore per il regno del *Wahn*. Questo stupore è il primo inizio dell'oggettivazione della propria sofferenza e non è ancora privo di affetti violenti. Il *Wahn* appare personificato come un potere (*Macht*) cieco e violento. Ma nel corso della contemplazione la posizione del contemplatore diventa sempre più alta, gli eventi della notte precedente appaiono alla luce della riflessione oggettivante sublimati e trasparenti, sollevati dalla memoria contemplante in un'altra sfera, per cui rimarrà probabilmente per sempre una delle più grandi meraviglie come una tale trasposizione di eventi reali precedentemente mostrati sulla scena possa essere rappresentata nella riflessione di un uomo riflessivo in sottile perfezione. Ma la riflessione di Hans Sachs non si ferma qui, non si ferma alla sua contemplazione. [...] La riflessione, non volendo rimanere fine a se stessa, scende di nuovo alla vita attiva. Ma la nuova partecipazione alla vita è ora diventata qualcos'altro; ora porta il timbro dell'intuizione più luminosa (*Doch ist die neue Teilnahme am Leben nunmehr etwas anderes geworden, sie trägt jetzt den Stempel hellster Einsicht*)[...], e ne risulta come conclusione la più bella e sublime filosofia del 'come se' per l'azione pratica: il riconoscimento dell'utilità e dell'utilizzabilità del 'Wahn', della sua inevitabilità pratica, il riconoscimento che ci sono opere "che raramente riescono davanti alle cose comuni e mai senza un 'Wahn' "»<sup>117</sup>.

Schmitt quindi sostiene che riconoscere un elemento (in questo caso il *Wahn*) come costitutivo di un sistema, come condizione di possibilità del sistema stesso (e c'è una certa ironia calcolata dietro l'individuazione dell'asistematicità in sé la mera statuizione del sistema stesso – *Wahn*, lo ricordiamo, di difficile traduzione, non è solo 'la follia', è anche illusione, delirio, è il termine che Schopenhauer utilizza per parlare dell'inconsistenza e della fatuità del mondo, della sua costante e possibile tendenza

---

<sup>116</sup> *Ibid.* trad. nostra

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 241, trad. nostra.

all'entropia non regolabile e inspiegabile<sup>118</sup>), ebbene, riconoscere questo elemento non solo come parte integrante ed ineliminabile, ma costruttivamente fungibile per la fruizione del sistema medesimo permette di rigirare la presunta paralisi osservativa e procedurale con cui ci si approcerebbe alla questione (il processo tipico, lo ricordiamo, della legge, per cui registrare un fatto significa sussumerlo acriticamente come fattispecie giuridica e dunque, in definitiva, applicare la volontà del legislatore') ed innerva la compagine metodologica di un incredibile sovrappiù euristico e prasseologico, perché scalzerebbe dal podio il paradosso insito naturalmente in ogni codificazione (le cose funzionano perché applico una norma perché essa funziona) al fine di ravvivarla con l'elemento propedeutico di una finzionalità costruttiva. Applicato al caso wagneriano: riconoscere che 'tutto è (*come se fosse*) *Wahn*' permette di potenziare all'ennesimo una teoria della finzione in quanto quello stesso riconoscimento è spinta attuativa ad utilizzare la constatazione ed agire di conseguenza.

Ricapitolando, e unendo questo discorso a ciò che ci interessa in questa sede, ossia capire come Schmitt utilizzi in positivo la teoria finzionale vaihingeriana per poter legittimare e potenziare il suo decisionismo, l'uso della finzione da un lato serve a spianare il campo dalle 'false finzioni', ossia da quelle finzioni che, non più riconosciute come tali, svolgono un effetto di meccanizzazione e proceduralizzazione della legge, come la volontà del legislatore e della legge; dall'altra, le finzioni 'positivamente' intese servono proprio a costruire una prassi che sia in grado di soddisfare i costanti criteri trasformativi a cui la prassi stessa è sottoposta, in un costante mutamento. In seconde cose, la costruzione di una griglia epistemologica ha la funzione di calibratore delle oscillazioni all'interno delle operazioni costitutive di significazione. Infine, punto non meno essenziale, l'approccio alla finzione positivamente inteso permette la ricomposizione unitaria di ciò che altrimenti rimane allo stadio di pluralità di fattori. È in gioco qui una struttura sincategorematica in cui la costanza delle

---

<sup>118</sup> Wagner probabilmente iniziò ad avere dimestichezza con Schopenhauer nel 1852, mentre scriveva *Le Valchirie*. In *Über Staat und Religion* egli sostiene di aver recuperato la nozione del *Wahn* dal *Welt* schopenhaueriano, indicandone anche il locus bibliografico, il § 27 del secondo libro (*Vom Instinkt und Kunsttrieb*). Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig, 1844<sup>2</sup>, trad. it. (della terza versione ampliata del 1871) *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, 2010, pp. 1643-1655. Sulla ricezione wagneriana, si veda L. R. SHAW, *The Noble Deception: Wahn, Wagner, and Die Meistersinger von Nürnberg*, in *Monatshefte*, 52/1960, n. 3, pp. 97-112. È da appuntare che il traduttore compie un gesto sgarbato nei confronti dell'autore, anche se in buona fede. Il paragrafo viene intitolato *Dell'istinto e degli impulsi meccanici degli animali*, dove, confrontando l'originale tedesco, la seconda parte pecca di eccessivo zelo – per quanto si parli in effetti di animali. Tuttavia dalla lettura del paragrafo sembra che Schopenhauer cerchi – e questa probabilmente deve essere stata la sensazione wagneriana – di puntare l'attenzione sulla capacità istintuale di assunzione della circostanza da parte degli animali, i quali riescono ad incanalare la volontà all'interno di un principio organizzatore pur senza esattamente conoscerlo (ma nel momento in cui opera l'organizzazione dell'elemento naturale, non si è più nella piena naturalità, da qui il termine *Kunst* affiancato al *Trieb*. Più che la macchina, sembra dire Schopenhauer, è in gioco la cultura). Questo motivo a Schmitt, conoscitore di Schopenhauer, non deve essere sfuggito: definirà, più tardi, quella di Wagner come una filosofia della *reine Aktion* (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 83). Sulla filosofia del diritto di Schopenhauer Schmitt si esprimerà in un articolo preciso, in cui sosterrà che, nonostante il dovuto rispetto da tributare a Schopenhauer come grand'uomo, il suo sistema non può essere valido per costruirci sopra un sistema di diritto. Cfr. C. SCHMITT, *Schopenhauers Rechtsphilosophie außerhalb seines philosophischen Systems*, in *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*, 10/1913, pp. 27-31. Su Schmitt e Wagner, anche M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 30-31.



categorie è la prova provata della possibilità stessa della loro applicazione – e non sarebbe errato rinvenire qui una punta di trascendentalismo (che deriva, via Vaihinger, dalla tradizione della filosofia classica tedesca, come Fichte, e, naturalmente, Kant<sup>119</sup>). Il decisionismo appare come la pretesa che la decisione possa essere difesa anche in un orizzonte di interrogazione puramente immanente, in cui il piano della mediazione appare come del tutto inaccessibile. Ovverosia: ristabilire il piano mediativo (in *Teologia Politica* si parlerà, a tal proposito, di ‘rappresentazione’) attraverso la pura immediatezza. È una logica che agisce in tre punti: sospensione fittiva della carica immediativa della situazione concreta (qui è la prassi giudiziale, nel testo del '22 sarà la materia della decisione sovrana); incanalamento energetico attuativo dell'immediatezza all'interno della decisione (e dunque, momento mediativo); e, infine, ricomposizione della mediazione mediante forma rappresentativa. Insomma: non si nega una realtà di fatto: bensì si sospendono delle dimensioni essenziali come se queste dimensioni non esistessero e non dovessero essere considerate; oppure, come se dovessero essere considerate solamente nel senso per cui la decisione va ad incanalarsi come operazione che va a ridurre la complessità del sistema che si trova innanzi, selezionando e attualizzando una possibilità nell'ambito di quelle consentite dall'ambiente del sistema stesso, quella che permette di mantenere lo spazio in cui opera<sup>120</sup>.

Significativo diviene, allora, il dubbio schmittiano: a chi si rivolge la decisione del giudice? Non può rivolgersi alle mere parti processuali (su di loro cala solo l'effetto del decidere, non il processo stesso della decisione)<sup>121</sup>; né si rivolge a qualcosa di pienamente esterno, come le esigenze della realtà sociale – giacché ciò provocherebbe una mera «alzata di spalle da parte dei giuristi<sup>122</sup>», che non si vedrebbero toccati dal processo collegiale di decisione. Quello che conta è che il processo decisionale

---

<sup>119</sup> E. SHAPER, *The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction*, in *The Philosophical Quarterly*, 16/1966, pp. 233–43.

<sup>120</sup> In tal senso hanno ragione Croce e Salvatore nel dire che «la normalità non si configura mai in Schmitt come la mera assunzione immediata, e giuridicamente certificata, dello *status quo*, sia esso da identificare nella prassi giudiziale di fatto invalsa o nel sistema istituzionale per come sociologicamente mappabile» ma che «la normalità si situa in uno spettro variabile di costante mediazione tra i due poli: una mediazione irriducibile, [...] che permette di conservare e far valere come vincolante standard di riferimento l'eccedenza normativa tanto del 'giudice normale' (e non del corpo dei giudici di fatto incaricati in un dato frangente) quanto dell'*exemplum* validante di modelli di condotta incarnati in figure idealtipiche [...]» (M. CROCE, A. SALVATORE, *L'indecisionista*, pp. 47-48). La 'normalità', per quanto Schmitt non la definisca mai, deve essere qui costantemente identificata come spettro di oscillazione tra prasseologia giudiziale invalsa e un sistema istituzionale (in senso lato) mappabile, o, almeno, prevedibile nei suoi fini e nei suoi intenti (ricordiamoci l'ombra lunga qui dello scritto sulla colpa). In questo caso, l'*exemplum* del caso, diviene il principio di indeterminazione heisenberghiano (se ci si permette il paragone) che riesce a determinare un indeterminato. Ma esso non va letto, secondo noi, troppo con il peso 'eccezionale' dello stato d'eccezione di dieci anni dopo, né con una qualche 'creatività' che metta in dubbio l'ordinamento. Qui è semplicemente in gioco l'incapacità della legge e dell'ordinamento di non rendere conto di tutto quanto in realtà si vorrebbe ordinare – di qui il ricorso alla decisione. L'allontanare il rischio della creatività renderebbe il discorso di Schmitt pienamente 'conservatore' – lontano, dunque, dalla mutabilità manifesta dell'esperienza vitale che innerva l'ordinamento (S. PIETROPAOLI, *Schmitt*, p. 20). Se di conservatorismo si parla (ché certamente Schmitt guardava con sospetto le 'innovazioni' *tout court*), è una conservazione delle energie concrete vivificanti la forma-Stato.

<sup>121</sup> C. SCHMITT, *Legge e giudizio*, pp. 107-108.

<sup>122</sup> Ivi, p. 109.

sia funzionale al dispositivo che mantiene in essere l'ordinamento – un «qualcosa di ideale e impersonale, una sorta di termine medio rappresentato probabilmente da un'ampia cerchia di giuristi o laici<sup>123</sup>». Questo è un passaggio importante: non tanto perché si richiama tautologicamente, alla concretezza dell'ordinamento – ai giuristi come custodi dell'ordinamento. Bensì perché Schmitt sta mostrando che il processo della decisione si rivolge alla condizione di possibilità che una decisione ci sia, il 'termine medio' appunto che poi permetterà la sua concretizzazione mediante ceto dei giuristi. E ciò mostra come le motivazioni di una decisione valgono a convincerci che di ogni decisione, già prima che sia stata emessa, sia possibile considerare la prevedibilità e la calcolabilità, e che la medesima decisione può essere 'spiegata' dopo che è stata presa<sup>124</sup>. In tal senso la decisione *contra-legem* è sempre corretta quando essa è presa in conformità alla *Rechtsbestimmtheit*, ossia alla decisione possibile presa dall'altro giudice, ossia – ancora – in vista della tenuta e unità dell'ordinamento<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Ivi, p. 108. Si veda il giudizio di Kervégan su quest'opera: «[...] nella decisione giudiziaria è presente un elemento irriducibile alle ragioni e alle motivazioni sulle quali si basa: il momento specifico della decisione» (J. F. KERVÉGAN, *Che fare di Carl Schmitt?*, p. 13).

<sup>124</sup> Ivi, p. 111. È un passaggio spiegato molto bene da Hofmann: la decisione così intesa è un 'invito' (ma con un forte potere vincolante) all'altro giudice fine di ottenere il massimo grado di calcolabilità dei contenuti del giudicato «nonostante la non deducibilità della decisione e il momento di indifferenza contenutistica da ciò derivante». Per questo la circostanza, che è sempre circostanza del possibile accadere (comprendente «il costume, il sentimento di giustizia, i giudizi di equità e i pregiudizi») va presa in considerazione (H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità*, p. 69).

<sup>125</sup> Ivi, p. 142. Cfr. anche M. FIORAVANTI, *Le Dottrine della Costituzione in senso materiale*, in *Historia Constitucional*, 12/2011, pp. 21-30, spec. 26 e sgg.

### **§ 2.3 Il Valore dello stato e il significato dell'individuo: rappresentanza dell'Idea alla luce del comando**

Nel 1914 Schmitt presentò quella che divenne la sua *Habilitationsschrift* (la tesi di abilitazione per ricevere la qualifica di docente): *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*. Si tratta di un testo densissimo e di non facile approccio<sup>126</sup>: la sensazione è che qui Schmitt tenti di presentare alcune tesi personali (che si ricollegano per vie traverse a quanto già esposto in *Legge e Giudizio*) da un lato senza voler uscire dal seminato di un certo neokantismo – che tuttavia viene criticato nel momento in cui da un lato viene evocato il nome di Hegel –, e dall'altro facendo sentire prepotentemente il suo cattolicesimo, il tutto mescolato in un quella che, almeno superficialmente, voleva essere anche un panegirico dell'idea di diritto – probabilmente per impressionare la commissione d'esame. Tuttavia, per quanto Schmitt qui amalgami critiche al kantismo di marca giuridica ed esaltazioni gloriose della Chiesa cattolica, emerge prepotentemente una prospettiva in cui v'è la proclamazione sintomatica di un orizzonte strutturalmente altro rispetto a quello dello Stato, ma che nello Stato necessita di essere incanalato in quanto, precedendolo genealogicamente, lo innerva di processi autorizzativi che hanno dalla loro parte il ruolo della cogenza<sup>127</sup>.

L'intera introduzione ripercorre alcuni luoghi argomentativi degli scritti degli anni Dieci, già presi in esame: un testo del genere si attirerà le critiche sia 'dell'uomo pratico (*der Prtiker*)', relegato alle opinioni di tutti i giorni – il quale si scaglierà contro i risultati della mossa intellettuale intrapresa – mentre il filosofo del diritto (*der Rechtsphilosoph*) sarebbe di gran lunga il giudice più competente per uno studio di tal fatta, giacché ne analizzerebbe il metodo<sup>128</sup>. Il tempo presente diventa nuovamente il bersaglio schmittiano, in quanto dominato dall'afflato di modernità di un'umanità resa schiava dal

---

<sup>126</sup> Prova ne è non soltanto la quasi totale assenza di un'analisi strutturata in quasi tutte le monografie su Schmitt (con la sostanziale eccezione di M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, C. GALLI, *Genealogia della politica* e H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità*), ma anche l'incapacità di definire esattamente la disciplina di pertinenza in cui inquadrare il testo: ad esempio, per Bendersky esso rappresenta «his first very abstract excursion into political theory» (J. BENDERSKY, *Schmitt's Diaries*, in J. MEIERHEINRICH, O. SIMONS (EDS.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, pp. 117-146, cit. a p. 121), mentre – sempre all'interno del medesimo volume – per Meierhenrich e Simons esso è un 'esercizio concettuale' (J. MEIERHEINRICH, O. SIMONS, "A Fanatic of Order in an Epoch of Confusing Turmoil", p. 18), per Türk esso è un lavoro meramente giuridico (J. TÜRK, *At the Limits of Rhetoric. Authority, Commonplace, and the Role of Literature in Carl Schmitt*, in J. MEIERHEINRICH, O. SIMONS (EDS.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, pp. 751-775, cit. a p. 761), e, infine, per Paulson esso non sarebbe altro che «Schmitt's only genuinely philosophical work» (S. L. PAULSON, *Hans Kelsen and Carl Schmitt. Growing Discord, Culminating in the "Guardian" Controversy of 1931*, in J. MEIERHEINRICH, O. SIMONS (EDS.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, pp. 510-546, cit. a p. 534).

<sup>127</sup> In tal senso e a ragione Galli può dire che la caratteristica principale di questo testo è la volontà (tutta tensiva e novecentesca) di tenere assieme anime diverse in nome di un'inquietudine pervasiva per la tenuta della forma (C. GALLI, *Introduzione a C. SCHMITT, Il valore dello Stato*, p. 5). Non saprei dire, tuttavia, se tutto ciò porta Schmitt a «farsi filosofo» per colmare le lacune del giurista (C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 325); certo è che questo testo dimostra a pieno la capacità intellettuale del giovane Schmitt ad attingere e rielaborare in maniera originale (pescando da diverse discipline) tematiche cardine della *Staatslehre* novecentesca e della filosofia politica tedesca di primo Novecento. Importante qui è anche G. DUSO, *La rappresentanza politica*, p. 180.

<sup>128</sup> C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, p. 21.

paradigma meccanicista e dalla cultura positivista<sup>129</sup>. Tuttavia, quanto v'è di meritorio da considerare nell'*Introduzione* (che appunto non si riduce a mero momento passeista) viene sottolineato nella *Selbstanzeige*: «Nell'*Introduzione*, [la conclusione dell'indagine, nds.] viene difesa con lunghe osservazioni dal timore di essere obsolescente (*gegen das Bedenken der Unzeitgemäßheit*)<sup>130</sup>». Schmitt mostra qui il metodo (il momento da difendere) che intende seguire: è necessario utilizzare gli approcci fondamentali della 'buona' teoria dello Stato (che qui, con qualche slittamento semantico – e senza ulteriori specificazioni – viene anche intesa come una 'filosofia del diritto' in senso concreto, un'analisi puntuale delle trasformazioni del reale che non si sofferma solamente su questioni dottrinarie accentuando la distinzione neokantiana tra 'essere' e 'dover essere'<sup>131</sup>) al fine di ricondurre la scienza giuridica fuori dal campo della pura teoresi, riabilitando al contempo l'attenzione dei giuristi nei confronti della filosofia<sup>132</sup>. Schmitt è necessitato a questa operazione in quanto avverte il rischio che il suo libro incorra in fraintendimenti: egli vuole dimostrare che se il suo testo opera 'contro l'individuo', egli non intende agire ad un livello meramente 'moralistico'. L'obiettivo dell'opera non è riproporre la dinamica collettiva rispetto all'unicità del singolo al fine di uscire da un 'tempo di crisi', bensì dimostrare semplicemente che si affronta analiticamente il problema dell'individualità si scopre come essa non sia di alcun aiuto nell'andare a definire il *proprium* del diritto. In questo senso, l'individuo non è *träger* o inventore dell'istanza giuridica: non esiste una figura simil messianica che, con le sue sole forze all'interno della compagine statale realizzi la forza di cui il diritto come idea è portatore<sup>133</sup>. Il diritto si realizza a prescindere dalle vite

<sup>129</sup> In un probabile riferimento alla sua produzione precedente, Schmitt qui chiama in causa di nuovo Rathenau e la sua idea di impresa (Ivi, p. 23) e la figura del Chisciote (anche se in questo caso in senso puramente 'negativo' – essendo che non viene passata sotto la lente teoretica la sua funzione di idea processualmente intesa, ma l'*hidalgo* è inteso come oggetto passivo del giudizio del *publikum*).

<sup>130</sup> C. SCHMITT, *Selbstanzeige des Buches 'Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen'*, in *Kant Studien* 19/1914, pp. 529-530, ora in ID., *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, pp. 346-347, cit. a p. 347.

<sup>131</sup> «Ogni ricerca filosofica degna di questo nome potrà dunque essere utile alla politica solo indirettamente. In ogni caso, rientra tra i risultati di questo libro che lo Stato assume un valore fondato (*einen begründeten Wert*), una fiducia in sé che segna il punto in cui teoria e prassi si toccano, dal momento che la teoria della prassi trapassa (*übergeht*) nella prassi della teoria. Non esiste teoria senza il presupposto di una conseguenza e della sua possibilità; può essere definito ottimismo o anche presunzione il fatto che in generale si ricerchi una verità e si senta un obbligo verso di essa; richiamandosi a molti eventi storici, si può anche stabilire il principio che nessuna buona teoria dello Stato può essere priva di conseguenze reali di ampia portata e che esiste almeno una connessione finita (*endlicher Zusammenhang*) tra le due» (C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, pp. 26-27, trad. legg. mod.). *Stranamente* Carlo Galli traduce *Staatstheorie* con 'filosofia politica' – il che rischia di fraintendere non poco il significato del testo.

<sup>132</sup> Bersaglio manifesto (e citato) è Hermann Cohen.

<sup>133</sup> Causticamente Schmitt afferma: «Né il diritto né lo Stato terminano nell'individuo: essi non conoscono il compimento in un singolo, né conoscono il Santo (*Heiligen*). La formazione di tipi (*Die Typenbildung*), come quella avanzata nell'immortale *bonus pater familias*, non potrebbe svilupparsi in alcuna etica autonoma. C'è un Santo, ma nessun giusto (*Gerechten*) nel deserto. Se è vero, secondo il detto di Lutero, che i giuristi non dovrebbero 'immischiarsi del Regno di Cristo', è altrettanto vero che anche i puri etici dovrebbero far valere almeno l'autoctonia metodica del regno del mondo» (Ivi, p. 28, trad. legg. mod.). La connessione con il protestantesimo sembra richiamare nuovamente un velato riferimento a Kierkegaard, del quale era stato pubblicato, tra l'altro, un testo a cura di Theodor Haecker relativo alla critica del tempo (cfr. T. HAECKER, *Nachwort zu Søren Kierkegaard: Kritik der Gegenwart*, in *Der Brenner*, 8/1914 – in cui lo stesso Haecker ripeteva che ormai la Germania era in mano a 'saltimbachi' e 'ciarlatani'). Su Haecker, interessanti, anche per il

degli individui mediante la grande mediazione dello Stato. In questo senso egli può affermare che «la grande opposizione che muove tutta la storia umana non è quella tra Stato e individuo, ma quella tra Stato (-Potere) e legge. L'individuo viene eliminato del tutto (*scheidet ganz aus*). Il suo significato rimane derivato (*derivativ*). È quanto e non più della cosa a cui rende giustizia (*es gerecht wird*)<sup>134</sup>».

All'interno di questo testo, quindi, per Schmitt esisterebbero due modalità di intendere il diritto: la prima, la *Machtstheorie*, concepisce il diritto come il risultato di una determinata distribuzione delle forze sociali – e pone il diritto all'interno di una dimensione storica segnata dal conflitto. La condizione di possibilità di esistenza del diritto è la potenza (*Macht*, appunto), sintetizzabile nell'espressione, quasi trasimachea, del pesce grande che mangia il pesce piccolo. In questo senso, la *Gewalt* che lo Stato esercita sul criminale e quella che il criminale esercita sulla vittima sono essenzialmente uguali, ma storicamente si è avuta un'approvazione generale per delegare la potenza allo Stato – incatendendo la prima al diritto e il secondo all'autorità. Il diritto, secondo questa teoria, non va spiegato o giustificato, ma inserito nelle dinamiche dell'accadere fattuale<sup>135</sup>. La seconda tipologia di teoria è quella denominata *Rechtstheorie*: il diritto non deriverebbe dalla potenza del fattuale, bensì dall'opinione dei più – da coloro che pensano «in modo giusto e assennato (*anstanding und billig denkenden Menschen*)<sup>136</sup>». Il diritto, dunque, non sarebbe qualcosa che vale in forza della propria autoaffermazione, ma di ciò che viene deciso essere così (ossia la legge positiva, qui furbescamente posizionata da Schmitt in diretta derivazione – e conseguente svilimento – da quanto è più lontano rispetto ad una scienza fondata conscia dei suoi sistemi d'azione, l'*opinione* appunto). Questa teoria crea un mascheramento continuo rispetto alla domanda sull'origine del giuridico: l'opinione degli uomini ragionevoli sarebbe rilevante in quanto opinione della maggioranza, che avrebbe valore legale solamente perché più diffusa. La validità di un tale costrutto non consisterebbe nel fatto che sono gli uomini giusti a rappresentarla, ma nel fatto che questi uomini si sentirebbero in dovere di definirsi giusti giacché non v'è, rispetto alla loro posizione, una concreta e sensata opposizione. Il diritto non originerebbe da fatti, dunque, ma da argomenti<sup>137</sup>.

---

riferimento al plesso *Kultur-Zivilisation*, ci sembrano le informazioni contenute in F. GHIA, *La guerra nel tempo della crisi. Una nota su Theodor Haecker e Ferdinand Ebner*, in C. BRENTARI, S. ZUCAL (EDS.) *Im Lärm des Krieges war das Wort verloren Der (un)politische Ferdinand Ebner*, Studi e ricerche, Trento, 2019, pp. 211-226). In particolare, per questo rimando kierkegaardiano in questo preciso *locus* schmittiano, si veda M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 41-42.

<sup>134</sup> C. SCHMITT, *Selbstanzeige des Buches 'Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen'*, p. 347.

<sup>135</sup> C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, pp. 31-33: «[...] ogni richiamo a un diritto conterrebbe il riferimento a una potenza; ogni tentativo di procurare riconoscimento a un diritto avrebbe il significato di un'aspirazione alla potenza (*Streben nach Macht*); gli argomenti con cui un diritto viene provato sarebbero soltanto calcoli sublimati della possibilità di affermarsi e la loro forza probatoria sarebbe pari all'efficacia pubblicitaria in quel dato momento» (cit. a p. 33).

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> «Anche nelle parole 'giusto e ragionevole' si può trovare il fondamento di validità (*Geltungsgrund*), in modo tale che le opinioni a cui si fa riferimento ottengano una propria dignità; allora esse valgono solo finché meritano entrambi i predicati onorifici, ma valgono anche se la maggioranza degli uomini è di altro avviso, persino nel caso in cui non vi sia

La domanda fondamentale cui si riconduce l'esistenza del diritto è dunque quella se esso possa essere o meno derivato dai fatti. Se il diritto diventa autonomo rispetto alla potenza esso diviene un'istanza astratta, e rispetto ad esso viene a riprodursi l'antitesi tra essere e dover essere. Viceversa, se il diritto è un mero prodotto dell'empiria, ivi rinvenibile, non ha il potere di elevarsi al di sopra del reale al fine di normarlo. Nessuna possibilità per il diritto di farsi potenza, né per la potenza di farsi diritto, secondo le teorie più in voga: il rischio è che un'unione dei due termini comporti una riduzione del diritto a potenza, alla forza bruta del fatto già compiuta – comportando la trasformazione del giuridico in un mero assetto di forze concordanti o discordanti, di quantità confliggenti<sup>138</sup>. Lo stesso si può dire dell'uomo 'empirico', giacché egli nel diritto vede solamente un 'gioco degli interessi' – ma stando la norma al di là degli interessi individuali essa non può confliggere nel suo rapporto con la decisione: all'interno dell'ordinamento giuridico non possono coesistere due decisioni confliggenti, e se viene fatta derivare la norma dal semplice portatore di un interesse (sia esso un singolo o la comunità) il rischio è di veder confliggere due decisioni distinte, ossia due distinti ordinamenti<sup>139</sup>. Tra la differenza tra diritto e potenza non sembra essere dunque superabile: l'essenza pura della norma non può concretizzarsi in nessun singolo, in nessuna moltitudine, in nessuna logica (sia essa, dice Schmitt, formale o giuridica). Esiste un'eccezione dell'idea del diritto che non gli permette di concretizzarsi. Eppure, Schmitt prospetta una soluzione arrischiata:

---

più alcun uomo giusto [...]. L'opinione degli uomini non sarebbe fondamento di validità, ma piuttosto indizio di valore (*Indiz für einen Wert*)» (Ivi, p. 34).

<sup>138</sup> È interessante che, seppur Schmitt si dimostri critico rispetto alle *Machtstheorien*, comunque prenda in considerazione il come queste speculazioni portino avanti il loro ragionamento. Un momento che, seppur non condiviso dal giurista, desta la sua attenzione: «Nella parola *potenza* è presente – se vogliamo esaminare le associazioni che vi sono oggi collegate – un momento di rispetto riconoscente (*ein Moment anerkennenden respekts*) grazie al quale diventa possibile fare del diritto uno speciale tipo (*einer besonderen Art*) di potenza, una consapevole superiorità, la stessa che è tacitamente (*stillschweigend*) presupposta quando il detto dei grandi pesci che hanno il diritto di mangiare piccoli viene percepito in generale come paradossale. [...] il diritto non viene spiegato a partire dalla potenza ma la potenza a partire dal diritto. La potenza che viene attirata nella definizione del diritto va essa stessa compresa a partire da un diritto; essa è tale potenza soltanto perché lo è 'con diritto'. Se di fronte a un qualsiasi evento vien detto che chi ha la potenza ha anche il diritto, ciò che per uno scetticismo perfetto rappresenta una negazione del diritto diventa, nella stessa espressione letterale, una professione di massima fiducia e sta a significare che nessuna potenza si afferma a meno che non sia giustificata (*keine Macht durchsetzt, es sei denn, daß sie berechtigt ist*)» (C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, p. 37). L'esempio che porta Schmitt è quello del *De potestate Papae* di Lutero: come nel ricondurre una potenza effettiva alla volontà di Dio sta il riconoscimento della sua giustificazione, così il riconoscimento delle buone ragioni contiene un'approvazione e una valutazione. Un diritto come potenza e una potenza come diritto sarebbero pienamente compatibili se e solo se il realizzatore di quella potenza avesse la preventiva consapevolezza della direzionalità della *Rechtsbestimmtheit*; ma questo sarebbe possibile solamente se egli riuscisse a concepire la successione del diritto come il sviluppo, ovvero, se egli – come nel caso del papa – avesse chiaro e distinto nella sua mente l'onore di un tale ufficio, riuscendo a concepire come nella sacralità della sua posizione si immischino faccende che riescono ad andare al di là della mera empiria, producendo un accordo universale; ma anche in questo caso si produce un paralogismo: una tale illuminazione (una tale 'comprensione', dice Schmitt) prevederebbe l'appello a qualcosa che non è presente nella fattualità bruta di cui si nutre la potenza, rendendo dunque impossibile nuovamente l'unione di queste due sfere.

<sup>139</sup> «Se prevalesse l'interesse della comunità o della totalità semplicemente in quanto tale, come il più forte, allora la collisione degli interessi determinatasi in vista della decisione sarebbe anche una collisione della totalità; questa deciderebbe come parte e il suo diritto sarebbe in verità solo potenza; [...]» (Ivi, p. 40).

«Per la norma non esiste alcun singolo che la possa costituire in quanto la percepisce, sia che si tratti della giustizia logica sia che si tratti di quella giuridica. Ma se il ‘mio’ del singolo non può fondare alcuna norma, non lo possono nemmeno dieci o centinaia di migliaia di singoli, perché la somma, da sola, non può elevarsi al di sopra della natura di ciò che viene sommato. È naturale parlare proprio qui del fatto che esiste un punto in cui la quantità si capovolge (*umschlägt*) in qualità. Tuttavia, nei casi in cui si potrebbe ammettere una simile trasformazione si tratta sempre soltanto del fatto che l’estensione della quantità viene concepita come forma fenomenica (*Erscheinungsform*), come simbolo (*Symbol*) o indizio di una qualità (*Indiz einer Qualität*), e che la massa grande o imponente, con l’impressione suscitata sull’osservatore, rinvia a qualcosa di extra-mondano, extra-umano ed eterno. L’effetto psicologico dei grandi spazi e delle estensioni temporali, la maestosità di costruzioni colossali sono esempi di una tale rappresentazione della qualità attraverso la quantità. Ma con ciò nell’essenza non è cambiato nulla, perché ciò che è privo di senso non può mai assurgere a un senso, né ciò che è estraneo al valore innalzarsi a valore<sup>140</sup>».

Esistono dei casi in cui è possibile inverare l’idea del diritto, far sì che la sua elevata qualità possa trasmutarsi in osservazione ed adempimento della sua proceduralità da parte di una quantità non definita di individui. Concependo l’idea nella sua forma fenomenica, ossia mediante simbolizzazione. Il simbolo, dunque, lungi dal dare adito alla scossa mobilitante rispetto all’equilibrio che un sistema giuridico dovrebbe realizzare, in realtà in virtù della sua ‘inspiegabilità’ permette proprio di inverare *la* situazione per eccellenza, la topica attorno al quale il diritto riesce a trovare sistemazione – essendo che organizza verso uno scopo gli elementi che conduce senza rinvenire una giustificazione che non sia interna a se stesso – rendendo unificata la quantità di elementi empirici che lo compongono all’interno di una più alta qualificazione intellettuale che fornirebbe anche un plusvalore psicologico, permettendo dunque di aggiungere alla potenza del diritto un senso, un orizzonte assiomatico: Schmitt porta a paragone della capacità unificante del simbolo come momento dirimente tra potenza e diritto la cattedrale e la croce. Entrambe esprimono il medesimo orizzonte di senso e di aspettativa (la medesima *qualità* dunque) ma mediante differenti grandezze (con diverse *quantità* dunque). Ciò che però Schmitt riscontra, e che rende impossibile la realizzazione dell’idea del diritto nella sua forma simbolica, è l’impossibilità di rinvenire una modalità per eludere il problema del gradiente: non esistendo un passaggio graduale tra il percepito e il percipiente, l’individuo non può cogliere la condizione di possibilità dell’orizzonte di senso, non può dispiegare temporalmente o in senso dietrologico la quantità per farla congiungere e sublimare nella qualità. Schmitt riassume questa impossibilità con una frase del suo amato Daübler: non si coglie l’eternità con la propria scala<sup>141</sup>. Questo chiude la possibilità di poter fare derivare dalla fattualità il diritto. Ma

---

<sup>140</sup> Ivi, p. 41

<sup>141</sup> Ivi, p. 42.

proprio in questa inconciliabilità si situa la soluzione schmittiana. Il mondo empirico rinviene nel diritto un mezzo per realizzare degli scopi, il diritto considerato di per sé stesso coglie in sé uno scopo. Definendo il diritto come ‘ciò che deve essere realizzato mediante se stesso’ Schmitt pone l’accento sull’elemento normativo che in qualche modo permette anche di rinvenire al suo interno una giustificazione. Quindi in questo senso, portatore dello scopo dell’inveramento del diritto non è un elemento empirico individuabile meramente con un singolo, bensì un’intera realtà etica (nel senso di portatrice di un *ethos*, un atteggiamento discorsivo) che ricerca il soggetto dell’*ethos* che può rinvenire nel diritto. Il diritto non può volersi realizzare da sé stesso, ma c’è un qualcosa che vuole che il diritto venga realizzato<sup>142</sup>.

Schmitt rinviene questo momento nella forma-Stato. Il rapporto con lo Stato è imperniato sulla categoria del compito da adempiere, sulla relazione intercorrente appunto tra Diritto e lo Stato stesso. In tal maniera lo Stato non è una semplice entità concreta posta fianco agli altri fenomeni, né un qualcosa di astratto e fumoso che deve la sua definizione al progressivo sfrondamento di caratteristiche empiriche operato dall’analisi concettuale. Quest’ultima può portare a tracciare a grandi linee delle fattispecie appartenenti alla compagine statale (come la propria estensione su di un territorio) ma non permette fondazione concettuale<sup>143</sup>: il diritto precede dunque lo Stato<sup>144</sup>. Il riferimento schmittiano alla definizione agostiniana dello *ius* come *origo*, *informatio* e *beatitudo* mostra come il diritto non venga rappresentato come un qualcosa di totalmente astratto, bensì come

---

<sup>142</sup> Ivi, pp. 44-47. Il confronto con Hegel qui è abbastanza palese, perché anche secondo queste argomentazioni schmittiane il diritto riconnette nell’orizzonte della sua struttura teoretica la prassi esperitiva, il costante inveramento dell’idea che però rimane rispetto all’esperienza qualcosa di trascendente. Il rapporto di Schmitt con Hegel è sempre stato molto complesso (e ne offre una buona ricostruzione J. F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt – senza tuttavia concentrarsi su questo testo in particolare, che invece è meritevole di considerazione*). Qui, brevemente, si deve ricordare che ne *Il valore dello Stato*, non solo Schmitt mostrava di non essere avulso dalla contemporanea *Hegel-Reinassance* di inizio Novecento, ma in qualche maniera – si può dire – egli rimane erede di un problema aperto con la sinistra hegeliana, ossia cercare di risolvere il problema tra realtà razionalmente intesa ed esistenza meramente fattuale. Nel testo che stiamo analizzando si scontrano proprio lo Stato che è derivazione dell’Idea del diritto e l’esercizio concreto della sua azione rispetto all’inveramento del diritto stesso nella condotta etica degli individui (come mostra H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità*, pp. 87-90). Il recupero di Hegel in Germania, soprattutto dei suoi testi giovanili, era cominciato con Dilthey, il quale cercava di privilegiare una concezione panteistica della vita negli scritti dello Svevo, rispetto a quella ‘irrigidita’ del sistema della maturità. Sul punto, V. VERRA, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 3-5 e H. LEVY, *Die Hegel-Renaissance in der Deutschen Philosophie. Mit Besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Pan-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg, 1927. Si veda anche, cursoriamente, J. L. VILLACANAS, *Poder y Conflicto*, p. 165.

<sup>143</sup> M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 47.

<sup>144</sup> «Lo Stato deve la propria dignità a una conformità alla legge (*Gesetzlichkeit*) che non deriva da esso, ma di fronte alla quale la sua autorità rimane invece derivata. Il che significa, dato che una tale conformità alla legge si può rinvenire solo nel diritto, che il diritto non va definito a partire dallo Stato, ma lo Stato a partire dal diritto: lo Stato non è creatore del diritto, ma il diritto è creatore dello Stato: il diritto precede (*geht...vorher*) lo Stato» (C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, pp. 53-54). È notevole come qui ci sia nuovamente richiamo alla dimensione ecclesiologica: Schmitt mostra come la chiesa, in base alla sua unicità, sarà sempre la *civitas Dei*, incarna sempre lo Stato ideale in una possibile comparazione con gli infiniti Stati che potranno succedersi di fronte a lei (necessariamente imperfetti), perché nella Chiesa «ideale e realtà coincidono», allo stesso modo della definizione di Stato che qui Schmitt ha in mente – rinvenuta derivandola da quella di Diritto – rispetto a quelle specificazioni rinvenute dai casi empirici, le quali guardano le particolarità dei singoli Stati concreti.



un'attività regolatrice ordinativa che ha una sua originarietà prima dello Stato ma lo chiama in causa nel sollevamento di questo problema, e di conseguenza lo dota di forma. La forma qui naturalmente non è da intendersi come quella del formalismo giuridico, o del positivismo *tout-court*: semplicemente, poiché il compito dello Stato è realizzare il diritto, lo Stato è Stato di diritto<sup>145</sup>: o, ancora, lo Stato è l'unico portatore dell'*ethos* del diritto, perché solo in tale maniera lo Stato può elevarsi sopra la realtà che ingloba ed essere portatore di un principio universalmente valido (il rimando alla *beatitudo* agostiniana)<sup>146</sup>.

Schmitt così ha buon gioco nel poter confrontarsi con le dottrine kantiane e neokantiane relative alla separazione di diritto e morale; Schmitt in tal senso si mostra ambiguo. Secondo Kant il diritto può coartare solamente secondo un dovere definito 'esterno', cioè può fungere da normazione solamente per un'azione che accade 'esternamente' l'individuo, e non può vincolarlo 'internamente' (giacché il ruolo di norma morale è delegato all'imperativo categorico). Agendo su motivazioni psichiche che riferiscono all'avversione rispetto ad un motivo volontaristico, il dovere giuridico per Kant va quindi ad assumere valore coercitivo rispetto all'empiria. Tuttavia, a questo punto sorgono dei problemi: facendo risalire la coercizione esterna e quella interna ad una medesima motivazione 'psicologica' (legata, secondo Schmitt, alla volontà – e senza specificare una «*divisio per saltum*», cioè senza ricalibrare i diversi gradienti che porterebbero a parlare di differenti e/o divergenti gradazioni della medesima volontà) Kant non spiega esattamente in cosa consisterebbe la vera differenziazione dei doveri che implica la suddivisione tra morale e diritto. Insomma, «perché, con altre parole, non ogni associazione o ogni banda di briganti di sentimenti romantici possano accampare simili doveri, ricorrendo alla potenza di fatto nelle loro mani e ai motivi da essa derivanti, non si può ricavare dalla suddivisione kantiana, anche se si dovrebbe poter fare, se la suddivisione

---

<sup>145</sup> Ivi, p. 56. Cfr. qui le importanti note di G. DUSO, *La rappresentanza politica*, p. 182. Il passo agostiniano richiamato da Schmitt è il seguente: «Quando si dice: Dio vide che era cosa buona, si indica chiaramente che Dio ha fatto ciò che è stato fatto, cioè il bene, senza alcuna necessità, senza alcun bisogno di vantaggio personale, ma unicamente per la sua bontà (*sed sola bonitate fecisse quod factum est*); e si dice dopo che è stato fatto, per indicare che ciò che è stato fatto è conforme alla bontà per cui è stato fatto. E se si intende correttamente con questa bontà lo Spirito Santo, tutta la Trinità ci viene presentata nelle sue opere. Qui è l'origine, la nozione e la beatitudine della città santa, che è lassù nei santi angeli (*Inde est civitatis sanctae, quae in sanctis angelis sursum est, et origo et informatio et beatitudo*). Da dove proviene? È Dio che l'ha fondata! Donde viene la sua sapienza? È Dio che l'ha illuminata! Donde viene la sua felicità? Ella gode di Dio! Sussistendo in Dio è ordinata; contemplandolo è illuminata; unendosi a Lui possiede la gioia» (AGOSTINO, *De civitate Dei*; trad.it. *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2014, p. 546). Qui il rapporto con Agostino si rivela fondamentale, perché, come avrà modo di ricordare più innanzi in corso d'opera, per Schmitt qui la norma non è comando (*Befehl*), ma comandamento (*Gebot*). Sul punto, si vedano le interessanti riflessioni di G. PAROTTO, *Schmitt interprete di Agostino*, in *Heliopolis*, 13/2015, n. 2, pp. 19-33.

<sup>146</sup> Il legame tra eticità e diritto sarà sempre molto forte in Schmitt: nonostante egli rifiuti intrusioni esterne da parte di altri campi del sapere (per cui il diritto non può farsi influenzare dalla morale, dall'estetica, *etc.*) riconoscerà sempre all'interno della scienza giuridica e del politico un *ethos* che lo innerva e si specifica in un determinato atteggiamento. Si pensi qui alle pagine dedicate all'*ethos* della convinzione appartenente ai membri della Chiesa cattolica o a quanto verrà detto nell'articolo *Etica di Stato e Stato pluralista*, o, negli anni della maturità, alla postura intellettuale del giurista in quanto 'ultima sentinella della terra' o 'custode dello *Jus Publicum Europaeum*'.

fosse orientata ai punti di vista della connessione essenziale<sup>147</sup>». Il dovere giuridico frena l'azione 'per sua essenza', ma questa essenza sembra essere totalmente differente e diversamente fondata rispetto a quello che invece è il 'valore morale'. Ma se il dovere giuridico rinviene il potere coercitivo in se stesso, vuol dire che deve ritrovare questa fondazione in ciò che cerca di frenare, cioè un'azione concreta del reale. Ma allora, continua Schmitt, il ruolo coercitivo del diritto inteso giuridicamente sarebbe solo accidentale, non perterrebbe dunque realmente ad un'essenza che lo sovradetermina e lo guida. In questo senso, Kant apre la strada a quanto i suoi successori dovranno apportare di correttivo per non vedere lacerata la diversa fondazione e reciproca esclusione del diritto e della morale, cioè «l'aggiunta giustificata della coercizione», ossia come sia possibile che un mero *sollen* possa diventare un dovere giuridico. Stammler, chiamato in causa da Schmitt, non risolve il problema: secondo il filosofo neokantiano, la differenza tra diritto e moralità consisterebbe solo nel fatto che si la moralità (che pure si muove secondo la logica del mezzo e del fine) riesce tautologicamente a combaciare con «l'ordine interno» psichico del soggetto agente, vincolandolo ad una volontà desiderante che però fa riferimenti all'insieme di questi principi che governano la psiche umana, direzionandola; mentre il diritto è un volere dominante esegue gli stessi scopi della moralità ma rapportato non più al singolo, bensì avendo come riferimento l'intero gruppo umano di riferimento. Un'impostazione che presenta numerosissimi problemi, annota Schmitt, a partire dal postulato non dimostrato secondo cui l'uomo è un essere razionale, oltre al fatto che il dilemma kantiano originale viene solo spostato nell'antitesi uno-molti<sup>148</sup>. Natorp e Stammler, invece, ipostatizzano la coppia concettuale interno/esterno, facendole derivare entrambe dall'idea originaria di legalità, dimostrando come il diritto tenda dall'eteronomia all'autonomia e, invece, inversamente, la morale tenda dall'eteronomia all'autonomia – in questo passaggio la morale può incontrare la concretezza dell'esperienza empirica, mentre il diritto si eleverebbe, purificandosi in direzione dell'autonomia morale. Così facendo, il diritto creerebbe le condizioni esterne per l'etica – ma, risponde beffardamente Schmitt – «tutto ciò può soltanto voler dire che il diritto rende all'uomo la vira tranquilla procurandogli la sicurezza necessaria per le cose più importanti; dunque, nei confronti della moralità non si comporta diversamente da come, nel caso del singolo individuo, una dieta appropriata o la cura igienica si rapportano alle prestazioni che questi realizza in quanto messo per loro tramite nella condizione di poter espletare le sue normali funzioni corporali<sup>149</sup>». Le conclusioni sono semplici e lapidarie: non c'è trasposizione dal concreto all'astratto, l'eteronomia non può risolversi in

---

<sup>147</sup> C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, p. 62.

<sup>148</sup> Ivi, pp. 64-66.

<sup>149</sup> Ivi, pp. 66-67. In generale, il grande problema neokantiano rinvenuto da Schmitt è la riduzione della scienza giuridica a mero problema gnoseologico, come nota R. RACINARO, *Esperienza, decisione, giustizia politica*, FrancoAngeli, Milano, 1997, pp. 18 e sgg.

autonomia. Il dualismo tra i due regni è inconciliabile nell'etica di matrice kantiana. Ma questo non deve essere un punto critico, per Schmitt, perché diritto e moralità non devono per forza ricondursi ad un medesimo principio: l'unico modo per poter far funzionare effettivamente una teoria di questo tipo sarebbe quella che si richiama, teologicamente, alla dottrina delle due spade<sup>150</sup>, dove lo Stato è la spada sguainata e proiettata verso l'esterno, mentre la Chiesa è la potenza reale ed effettiva che governa gli animi internamente.

La norma giuridica non ha rapporti e collegamenti con il reale, non ha quindi funzioni coercitive o punitive. Questo spetta allo Stato, al quale pertiene la *Macht* – il quale può rinvenire la sua autorità (e la ragione che gli permette di essere mediatore del diritto) nel diritto stesso. In tal senso si comprende come Schmitt affronti questo dualismo: la direzione non è quella di riproporre un dualismo ipostatizzato che in qualche maniera si concretizzi come opera di mediazione nello Stato, bensì di «trovare un piano di realtà in cui si danno e prendono il loro senso sia il diritto, che è altrimenti *abstrakte Gedanke*, sia quella fattualità della forza che è altrimenti priva di senso e di razionalità<sup>151</sup>». Possiamo quindi intendere perché Schmitt definisca il diritto che si realizza mediante lo Stato come «diritto naturale senza naturalismo» (*Naturrecht ohne Naturalismus*<sup>152</sup>): il diritto che Schmitt ha in mente svolge le medesime funzioni del diritto naturale (cioè un'idea che trascende e allo stesso fonda la cronotopica del reale), ma allo stesso tempo ciò non comporta che esso precipiti e si condensi in forme immanenti che possano rendersi portatrici di istanze giuridiche autonome nelle quali è possibile rinvenire le tracce dell'idea giuridica in maniera diretta, senza quella funzione di rappresentazione dell'idea che è svolta dallo Stato. Il che vale a dire che per Schmitt non è possibile si diano nella prassi giuridica istituzioni autonome rispetto a quelle create per effetto della volontà statale – non è possibile, dunque, che qualsiasi associazione possa da sé creare diritto all'interno e/o di contro allo Stato, perché non è in possesso di quella capacità rappresentativa che permette di inverare l'idea del Diritto. Solo lo Stato ha la capacità – in un ruolo costantemente tensivo con il giuridico – di poter manifestare e rendere evidente il fine del diritto, cioè la sua autorealizzazione. Quella di Schmitt qui è una configurazione strutturale, al contempo storica e genetica, nella quale le possibilità di inveramento dell'istanza giuridica viene incanalata all'interno di quella che sembra essere l'unica possibilità pre-selezionata e pre-decisa – quella, autotelica e quasi protesica – dello Stato, per il quale, per utilizzare le parole di Derrida (che ben ci sembrano qui descrivere la

---

<sup>150</sup> Luca 22, 35-38. È possibile rinvenire qui, come d'altronde in tutti i numerosi richiami alla chiesa e alla figura vicaria del pontefice, gli accenni di quella che sarà poi più compiutamente la teologia politica schmittiana, come notano A. SCALONE, *Percorsi schmittiani*, Mimesis, Milano, 2020, pp. 15-25 e M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 49-51.

<sup>151</sup> G. DUSO, *La rappresentanza politica*, p. 181.

<sup>152</sup> C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, p. 74. Secondo Carlo Galli questa espressione riesce anche a salvare la polemica antipositivistica Schmitt dalla legittimazione vetero-cattolica (C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 317-318).

descrizione operata da Schmitt) «in cui tutto ciò che può accadere all' *autos* è indissociabile da ciò che accade *nel mondo* attraverso la protesizzazione di una ipseità che al tempo stesso sfalda l'ipseità, la disloca e la iscrive fuori da sé nel mondo, con il mondo che è appunto ciò che qui non si può ridurre, così come non si può ridurre la *téchne* né ridurla a una *physis* pura<sup>153</sup>».

Schmitt si focalizza quindi sul ruolo dell'individuo all'interno di una formazione così considerata. La conclusione di Schmitt è che se quindi lo Stato è inteso come il compito del diritto di realizzare se stesso, lo Stato deve plasmare e considerare i singoli esattamente come servitori dello Stato. Considerando l'individuo come un funzionario, si potrà ben capire il perché nessuno è insostituibile o non rappresentabile; ognuno è semplicemente l'espressione di un'esigenza statale da soddisfare<sup>154</sup>. Lo Stato ha dunque il compito non di agire sull'agire concreto di coloro che lo inabitano, bensì sulla loro formazione (*Bildung*), fornendo il dispositivo etico dentro al quale l'azione concreta possa poi venire incapsulata, al fine di renderla predisposizione universale:

«La grandezza di questi uomini sta nella grandezza del loro compito e della sua realizzazione; [...] solo l'identificazione nel compito, la dedizione smisurata alla causa, il consacrarsi al compito, l'orgoglio di essere servitori dello Stato e così di n compito, l'oblio di sé con cui furono *projectissimi ad rem*, solo questo costituisce i grandi e ammirevoli attimi della loro vita<sup>155</sup>».

---

<sup>153</sup> J. DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain, Vol. II: 2002-2003*, Galilée, Paris, 2010; trad. it. *La Bestia e il Sovrano*, Vol. II: 2002 – 2003, Jaca Book, Milano, 2010, pp. 131-132.

<sup>154</sup> C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, p. 82. Emerge nuovamente come l'attività reale e quindi politica del diritto sia incessante creazione di dominio, ma – in questo caso – condizione dello stare del dominio (lo stare-in forma) è «die harte Arbeit» del diritto (M. FISTAROL, *Gli organi del potere. Prospettive giuridiche e istituzionali in Carl Schmitt*, in U. CURI (ED.), *I limiti della Politica*, FrancoAngeli, Milano, 1997, pp.180-220, cit. a p. 182). Si veda anche C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 320, dove l'agire politico è ancora attribuito allo Stato.

<sup>155</sup> Ivi, p. 85. Il punto può essere più chiaro se prendiamo uno scritto coevo, dedicato alla critica del diritto schopenhaueriano. L'occasione qui è quella di recensire uno scritto del giurista Erich Jung sul diritto naturale, ma si rivela ben presto essere una disanima della filosofia del diritto di Schopenhauer, cui Jung esplicitamente si richiamava<sup>155</sup>. Per Schmitt, nel momento in cui Schopenhauer tenta di derivare la definizione di diritto dal suo opposto (*Unrecht*, con il doppio senso di 'ingiusto' e 'non-diritto') entra all'interno di un circolo vizioso. L'*Unrecht* si configurerebbe semplicemente, secondo la definizione logica data da Schopenhauer) come la negazione della volontà individuale di altri uomini – ma il singolo uomo può tranquillamente difendersi dalla negazione della sua particolare volontà (come, per esempio, nel caso di un'aggressione, o di un torto subito). Tuttavia, quando si parla di diritto dello Stato non si va a colpire il singolo individuo concretamente inteso, ma un sistema concettuale sovraindividuale che, pur avendo ricadute sull'esistenza dei singoli esseri umani, non li chiama in causa direttamente, perché ha come puro riferimento la propria volontà. Schmitt in sostanza mostra anche qui come la moltitudine dei singoli all'interno dello Stato non possa esprimersi altrimenti se non come volontà collettiva che quello stesso Stato istituisce: «Se il diritto è il non-diritto negato (*vermeintes Unrecht*), allora la definizione di non-diritto probabilmente farà luce sul diritto. Ora, secondo Schopenhauer, il non-diritto consiste nel fatto che l'individuo afferma (*bejaht*) la propria volontà, che si oggettiva nel suo corpo, fino alla negazione dell'altra volontà in un altro individuo. Tutto il non-diritto (*Unrecht*) deve quindi essere un non-diritto contro singoli individui; a rigore, non c'è non-diritto contro lo Stato o una totalità, e il 'diritto' dello Stato di punire non significa altro che il diritto di una grande moltitudine di singoli individui a fronteggiare la loro negazione, laddove in fondo ogni diritto si basa sul singolo individuo. È quindi sempre una questione di volontà individuale, non di volontà generale (*den allgemeinen Willen*), la quale è essenziale per ogni vita e ogni manifestazione. Le espressioni 'affermazione' e 'negazione' della volontà individuale presuppongono delle individualità indipendenti, che come tali possono difendersi da una negazione, e il cui valore consiste quindi nella loro individualità. La volontà, quindi, non è veramente ciò che viene presa

Lo Stato è ciò che fa di ogni uomo la sua costruzione. Di nuovo l'esempio massimo di questo meccanismo è rinvenuto nella figura papale, giacché la sua intera persona è riconducibile al suo ufficio, quello di essere luogotenente di Dio sulla terra, rappresentante di Cristo. La sua decisione è infallibile ed ha valore di legge proprio perché egli non decide e non vuole altro che non sia il diritto medesimo – ed in questo sta la sua *dignitas*. Dunque, l'autonomia dell'individuo è minimale all'interno dello Stato, perché l'autonomia etica che lo Stato gli consegna è dipendente da quell'orizzonte assiomatico e valoriale in cui il diritto si iscrive e da cui fa discendere la sua realizzazione. In conclusione d'opera, Schmitt parla nuovamente di finzioni giuridiche, perché le stesse possono aiutare non solo la costruzione della teoria giuridica, ma anche esplicitare al meglio il ruolo della sovranità politica. Dopo aver ribadito una tesi che già da qualche anno portava avanti (cioè che la finzione «presta ascolto» al fatto empirico pur non dandogli dignità autonoma – perché essa si mantiene all'interno di una struttura teoretica 'altra' rispetto alla mera realtà delle cose<sup>156</sup>), Schmitt mostra concretamente come possono intrecciarsi la concezione del diritto e dello Stato portata innanzi in questo testo e, appunto, la teoria delle finzioni: l'esempio ricade di nuovo sul *charisma veritatis* papale. In questo massimo esempio di «antinaturalismo del diritto», si delinea come non dipenda dall'intrinseco carisma individuale del singolo l'attribuzione dell'ufficio papale, bensì è il ruolo di papa che prevede automaticamente il *charisma*, giacché con l'ufficio Dio conferisce giuridicamente anche la necessaria intelligenza per assolverlo, oltretutto la generale ubbidienza che ad esso è dovuta<sup>157</sup>. Un altro esempio riguarda invece la trasmissione di volontà mediante testamento, dove la

---

in considerazione dal diritto, bensì l'individualità, la quale ha diritto ad esistere e a non essere negata in relazione all'altro. Con questo, tuttavia, la costruzione dalla 'volontà', cui Schopenhauer attribuisce tanto valore, viene a cadere» (C. SCHMITT, *Schopenhauers Rechtsphilosophie außerhalb seines philosophischen Systems*, p. 28). Schmitt si sta riferendo allo scritto di E. JUNG, *Das Problem des natürlichen Rechts*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1912. Jung, filosofo di formazione marburghese (oltre che storico dell'arte e giurista), ebbe scarsa rilevanza nel panorama giuspubblicistico tedesco di primo Novecento. Si fece un nome solo successivamente, quando con la presa al potere del Nazismo venne incaricato, insieme allo stesso Schmitt e altri esponenti della cultura del regime (tra cui Heidegger), di formare l'*Ausschuss für Rechtsphilosophie*, un comitato di valutazione della purezza della filosofia del diritto tedesca sotto la guida di Hans Frank – compito che perseguì con estremo zelo, viste le sue aperte simpatie antisemite e razziste. Importante è sul tema (che ha scatenato nuovamente il tema del rapporto tra intellettuali tedeschi ed adesione al regime hitleriano) K. NASSIRIN, *Martin Heidegger und die 'Rechtsphilosophie' der NS-Zeit: Detailanalyse eines unbekanntes Dokuments* (BArch R 61/30, Blatt 171), 2018 (il documento viene citato in questo modo perché non ci è stato possibile rinvenire da nessun'altra parte un diverso modo di riportare la citazione).

<sup>156</sup> Ivi, p. 94.

<sup>157</sup> *Ibid.* Questo è un tema importantissimo, perché si nota qui come Schmitt nuovamente mostri come un 'modello ideale' di sovranità sia non solo un efficace controllo e governo del mondo giuridico delle norme, ma preveda anche un elemento extra-giuridico – a tratti personalistico, pur non meramente riconducibile a qualità individuali personali – che rende concretamente politico il ruolo della sovranità, perché solo mediante un momento dirimente politico che appacifica quanto v'è di contrario alla normazione (pur allo stesso tempo *essendo* normazione) è possibile dare stabilità all'ordinamento. Si pensa qui allo scritto sulla dittatura (e alla questione equitativa qui contenuta), a *Teologia politica* ma anche a quanto emergerà poi con la fase nazista e istituzionalista rispetto alla decisione del *Führer* – senza contare, lo vedremo nel prossimo paragrafo, come per Schmitt, nella disputa che lo vedrà opposto a Kelsen, il presidente del Reich abbia il diritto di diventare custode della costituzione proprio in merito al suo ufficio. Nel riferirsi al papa come *exemplum*, naturalmente Schmitt non ha in mente la figura del re taumaturgo, bensì probabilmente quel *rex imago aequitatis* reso celebre dagli studi di Kantorowicz – dove la figura naturale del re è disgiunta ontologicamente dall'immagine della giustizia, e l'equità

personalità giuridica del testatore potrebbe ha la possibilità fittiva di continuare la propria volontà facendola agire nello spazio del futuribile, travalicando i limiti naturali del vivente<sup>158</sup>.

Così, allo stesso modo, Schmitt individua le incongruenze del giusnaturalismo nel precipitato particolare dell'interpretazione giacobina di Rousseau. I rivoluzionari, nel momento in cui cercarono di applicare le dottrine rousseauviane al nuovo orizzonte concettuale che veniva formandosi erano di fronte ad un dilemma:

«[...] o riconoscere senza remore la mera 'volontà' fattuale del popolo, oppure ignorarla completamente, perché la 'virtù' è la cosa decisiva e quando la volontà del popolo vi acconsente, la sua espressione diventa superflua, quando invece vi si oppone, il suo voto diventa irrilevante. Se solo la volontà razionale merita considerazione allora decide la ragione e non la volontà. Se lo Stato è fondato su un contratto e deve essere 'sorto' dal fatto che molti individui si riunirono associandosi in un ente collettivo, che rappresenta un'autonoma volontà comune, una *volonté générale*, allora un tale contratto

---

gli deriva principalmente dal suo ufficio (E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957, trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 93-96 e 103-109)

<sup>158</sup> Qui Schmitt fa riferimento, senza approfondire, probabilmente ad un dibattito importante nella scienza giuridica tedesca ottocentesca, relativi a come il diritto, nel momento in cui si diventa scienza e ponendosi all'interno di una sistema, incontra alcuni istituti oscuri che lo mettono a dura prova, soprattutto relativamente ai diritti soggettivi – come nell'esempio dell'eredità giacente, ossia quel patrimonio (fisico o meno) che non è possibile far passare direttamente all'erede perché di mezzo si mette un intervallo temporale che non permette il subitaneo riconoscimento (per i motivi più disparati, come la mancanza effettiva di un erede riconoscibile, *etc.*) Questo perché, se, come abbiamo visto, tutto il sistema giuridico deve essere incasellato attorno ad un soggetto di diritto, nel momento in cui questo soggetto non è riconoscibile o disponibile si deve cambiare registro. Se Savigny già aveva sottolineato il problema, Windscheid, per esempio, parlerà di diritti senza soggetto (B. WINDSCHEID, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, Band I, Düsseldorf, 1862, §49) – che è comunque un modo elegante per cercare di aggirare la possibilità che possano esistere predicati senza soggetto, ovverosia di funzione che operano al di là dell'esistenza effettiva di un qualcuno che le faccia funzionare. Insomma, si apre il problema di una volontà che esiste al di là dell'effettivo incanalamento all'interno di una personalità giuridica. Sul punto, R. ORESTANO, *Il problema delle fondazioni in diritto romano*, in *Rivista di diritto romano* 8/2008 (postumo), pp. 1-140, soprattutto pp. 86 e sgg. Ivi Schmitt sembra entrare nel dibattito senza affrontarlo realmente, perché pare postulare che, data la sua concezione del diritto ivi espressa, non si pongono problemi di diritti senza soggetto in quanto il diritto non ha di per sé soggetto, ha solo una realtà in cui si inverte, ossia lo Stato. Quindi la volontà del diritto può sussistere tranquillamente senza un portatore – e, inserendola all'interno della teoria delle finzioni, essa può tranquillamente coesistere a fianco della personalità giuridica, giacché la volontà del diritto, intesa fittivamente, ha consistenza di persona giuridica (allo stesso modo per cui, in Teologia politica, non è il sovrano in quanto individuo determinato che decide sull'eccezione bensì semplicemente «sovrano è *chi decide* sullo stato di eccezione»). Si vedano, a tal proposito, questi passi del *Valore dello Stato*: «Il termine 'finzione' contiene soltanto il rinvio a un confronto con il mondo esterno, ma non intende la persona giuridica come un'entità inventata e arbitraria, mentre il singolo individuo umano sarebbe l'unico 'vero' soggetto di diritto. In questo significato della parola 'finzione', in ogni caso, non sarebbe contenuta alcuna spiegazione, ma soltanto l'ammissione di una confusione dell'individuo empirico con il centro di imputazione delle norme giuridiche. Ciononostante, la spiegazione della persona giuridica in termini di finzione, così come Savigny e Puchta l'hanno fornita, dimostra una maggiore comprensione del metodo giuridico di quella dimostrata dai molteplici tentativi di indicare i reali detentori di diritti e doveri. Mentre il ricorso alla finzione resta consapevole della rinuncia al mondo esterno empirico, l'aspirazione a scoprire la realtà tangibile che 'porta' diritti o doveri come un vestito o un portamonete, affonda completamente nell'elemento fattuale dimenticando che la costruzione giuridica 'soggetto di diritto' in tutti i casi, sia che si tratti di un uomo reale sia che si tratti di una società a responsabilità limitata, è necessariamente sempre e solo un'unità e una persona 'giuridica'» (C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, p. 95).

rinvia già ad un ordinamento giuridico presupposto. [...] l'errore della teoria del contratto non era quindi la costruzione di un contratto, ma l'assunzione di individui empirici come parti contraenti<sup>159</sup>».

Emerge qui quella che successivamente sarà la grande impostazione critica ai principi di identità e rappresentazione, sviluppata poi nella *Dottrina della Costituzione*. Il popolo come unico soggetto – nel senso di unica espressione di volontà – non può materialmente darsi nella somma delle diverse volontà di una molteplicità di persone, bensì solo come messa in forma unitaria e fittizia già presupposta. La volontà non può avere un'espressione originaria (come volevano i giacobini), bensì è il risultato di un processo di costruzione in cui la volontà viene messa in forma: così qui la teoria della finzione è un elemento imprescindibile per cogliere come la sovranità politica abbia spazio solamente nella costruzione rappresentativa di un'unità del popolo che può esprimere la personalità giuridica dello Stato, realizzatore del diritto – ed in tal modo si può rinvenire la legittimazione (mediante l'elemento trascendente dell'Idea) di una simile unità, proprio perché finta. Schmitt sta quindi suggerendo che, nella teoria politica moderna, l'unico modo per rendere conseguente l'inveramento di un'idealità (che è l'unico strumento che permette di non cedere al *factum brutum* secondo il quale la domanda sulla giustizia si arena di fronte all'obiezione dell'utile del più forte) è costruire un artificio che permetta l'inveramento di quella stessa idealità che permette di creare un dispositivo per lo stare assieme degli uomini – ossia il diritto. In tal maniera, subordinandosi a questo principio – che automaticamente nel suo inveramento porta con sé anche le caratteristiche etiche della buona realizzazione –, può essere fatta derivare la forma-Stato, che ha il compito di tutelare l'intero processo, assieme garante e realizzatore. Solo così l'individuo può essere inserito all'interno del ritmo dell'Idea, ossia può ritrovare il suo *ethos* rendendolo concorde spontaneamente con qualcosa che gli preesiste e può guidarlo 'come un fiume' verso il mare:

«Vi sono epoche della mediazione (*Zeiten des Mittels*) ed epoche dell'immediatezza (*Zeiten der Unmittelbarkeit*). In queste ultime la dedizione (*Hingabe*) del singolo all'idea è qualcosa di naturale per gli uomini; non vi è bisogno dello Stato rigidamente organizzato per procurare riconoscimento al diritto,

---

<sup>159</sup> Ivi, p. 97. Come ricorda Lijoi, oltre che alla dottrina della sovranità moderna, qui è in gioco anche la dottrina liberale dei diritti soggettivi: Schmitt così cercherebbe di rimanere dalla parte del diritto oggettivo, riprendendo in qualche maniera la famosa critica di Hegel a Rousseau, e, indirettamente, quella di Kelsen rispetto al carattere 'naturale' dell'obbligo giuridico: «La fondazione dello Stato mediante un contratto, infatti, rimanda secondo Schmitt ad un ordinamento giuridico presupposto, per cui la cessione dei diritti soggettivi a vantaggio di una *volonté générale* è già per principio inscritta nel diritto oggettivo e resa possibile da esso. I singoli, insomma, possono operare la cessione soltanto perché quei diritti non sono "loro" per natura, ma per diritto. L'errore della teoria del contratto non era quindi la costruzione del contratto, ma "l'assunzione di individui empirici come parti contraenti". Ne viene, pertanto, che il valore dell'individuo riposa sul valore dello Stato e quello dello Stato sul valore del diritto. E ciò non significa affatto che l'individuo divenga una "marionetta" nelle mani dello Stato, ma che sia coglibile autenticamente solo nel suo "dovere verso lo Stato", nella sua "dedizione al ritmo sovra-individuale della legalità". La dignità del singolo non viene annientata, ma gli viene aperta la via verso una "dignità giustificata"» (F. LIJOI, *Sul valore dell'individuo e la critica dello Stato nel giovane Schmitt* in *Iride*, 2/2015, pp. 383-392, cit. a p. 388).

anzi, lo Stato sembra stare, secondo il detto di Angelus Silesius, come una parete davanti alla luce. Nelle epoche della mediazione, invece, il mezzo diventa per gli uomini l'essenza; lo Stato diviene la cosa più importante ed essi non conoscono più altro diritto se non quello mediato dallo Stato. In un ritmo (*Rhythmus*), che si estende sulle generazioni e al cui grande slancio il singolo è soggetto [...] le opposizioni si succedono le une alle altre in inesausta ripetizione, e si affermano in ogni ambito della vita dello spirito in una forma che lascia avvicinarsi in sempre nuove guise soprattutto le arringhe a difesa della civilizzazione e della cultura del momento e le accuse di una fisiocrazia giusnaturalistica. [...] Per restare in metafora, si potrebbe aggiungere che l'avvocato della mediazione potrebbe richiamare l'attenzione su come solo la sorgente, che nasce lontano dal mare e deve cercare la sua strada attraverso gli ostacoli, può diventare fiume maestoso, il sostenitore dell'immediatezza, però, vede solo che tutte le acque, i fiumi imponenti come i piccoli ruscelli, alla fine sfociano nel mare, per trovar pace nella sua infinità<sup>160</sup>».

---

<sup>160</sup> Ivi, pp. 98-99.



## **§ 2. 4 Riverberi della tradizione: parlamenti, dittature, custodi**

Questo paragrafo sarà un poco più complesso e, forse, lungo degli altri di questo capitolo. Questo perché è necessario sottolineare come tutti gli snodi concettuali e i precipitati che hanno per tema quel grande campo problematico, definibile come la ‘tradizione giuridica’ ottocentesca di area tedesca, andranno a condensarsi nel lungo dibattito sulla costituzione weimariana lungo quasi quindici anni. E così, successivamente alla disfatta bellica, Schmitt nella sua produzione giuridica e politica interroga il cocente problema dello Stato in maniera più radicale. Se ancora in *Valore dello Stato*, come si è visto, la compagine statale può essere fatta derivare interamente dall’Idea di Diritto, ora le cose iniziano a farsi più complesse: interpretato relativamente alla sua tenuta – e dunque al suo stare –, lo Stato è il nome di una menzogna necessaria che riposa su se stessa. Paradossalmente, pur risiedendo la forza storica dello Stato nel rappresentarsi come ‘ciò che sta’, in realtà così facendo esso cela la prestazione di ciò che può mostrarsi in questa forma, e dunque, in luogo di identificarne in maniera sicura, stabile e netta i confini, continuamente li riapre. Schmitt si presenta allora come un autore privilegiato in cui osservare esattamente questa riflessione elevata a presa di coscienza giuridico-filosofica e filosofico-politica: concependo il presente come una rottura della forma, egli è necessitato a descrivere, non sempre compiutamente, ciò che nel presente trova la sua produzione, cercando allo stesso tempo di pensare un argine all’esonare della crisi della concettualità moderna, imperniata sul concetto di sovranità, ossia un processo di autorizzazione che rende razionale la sottomissione di un individuo alla propria volontà<sup>161</sup>. Essendo quello della crisi un problema occulto relativo alla supposta bontà della forma che si esime ed elude il confronto con il reale, sempre più costante, nella sua disperazione, è il problema schmittiano relativo alla tenuta dell’ordinamento. E dunque così va intesa questa sezione: come un grande percorso (per certi versi discendente, giacché segue la tragica storia weimariana) che comincia con lo scritto sulla dittatura (1921) e finisce con lo scritto sul *Custode della costituzione* (1931). È lo stesso Schmitt a fornirci, retrospettivamente, nella prefazione del 1968 a *Legge e Giudizio*, la linea di questa interpretazione:

«Una ulteriore riflessione sul significato specifico della decisione in quanto tale avrebbe più tardi consentito di mostrare in altri scritti come *La dittatura* (1921), *Teologia politica* (1922), *Il custode della costituzione* (1931), *I tre tipi di scienza giuridica* (1934) che il campo del diritto si struttura nel suo complesso non soltanto in norme, ma anche in decisioni e istituzioni (ordinamenti concreti). Ma l’idea dell’autonomia della decisione avrebbe prodotto conseguenze anche nel campo della teoria dello Stato.

---

<sup>161</sup> I riferimenti qui vanno nuovamente a G. DUSO, S. CHIGNOLA, *Storia dei concetti e filosofia politica*; G. DUSO (ED.), *Il potere*; e, nello specifico per Schmitt, G. DUSO (ED.), *La politica oltre lo Stato*.

Avrebbe condotto ad una definizione della sovranità statale come decisione politica e alla consapevolezza che la dittatura costituisce la chiusura della discussione<sup>162</sup>».

L'approccio preferenzialmente giuridico lascia il passo ad una concreta analisi della situazione politica, o meglio, mostra come l'approccio meramente giusfilosofico non possa avere presa reale sulla concretezza dell'accadere se non viene accompagnato, sostenuto e fondato da un attraversamento (del) politico. Schmitt, quindi, si dimostra reale epigono e originale risolutore (nella sua disperazione) di tutta una serie di problemi che intaccavano la dottrina tedesca dello Stato, la quale aveva preferenzialmente lasciato fuori il carattere esistenziale dell'emergere dell'energia politica – un punto, questo, che verrà condensato nel famoso criterio del politico, oggetto delle lezioni schmittiane degli anni '25 e '26<sup>163</sup>. Ed è questo, in sintesi, che viene fuori in questi dieci anni di produzione: Schmitt mostra come al di là della volontà del diritto di possedere potere di regolamentazione esiste qualcosa che del diritto stesso è origine, e che non è bastate della mera giuridicità per poter essere normato. Sempre più dunque l'ordine diviene la chiave di volta attorno al quale incardinare la produzione schmittiana, tanto è che, come ebbe modo di notare un attento lettore a margine di questo periodo densissimo, egli «è al servizio della domanda sull'«ordine delle cose umane»<sup>164</sup>», ossia perno nella sua riflessione diventa sempre più la necessità di costituire un ordinamento concreto duraturo che possa mettere in forma una realtà plurale, dove plurale, a ben vedere, agli occhi schmittiani significa uno spazio energetico tendente entropicamente alla riarticolazione casuale non immediatamente normabile rispetto ad un'unità<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> C. SCHMITT, *Legge e giudizio*, p. 5.

<sup>163</sup> Non è un caso, infatti, che le lezioni universitarie di Schmitt del '25-'26 abbiano come nucleo tematico 'il concetto di politico', che poi si espliciterà nella prima versione del suo saggio più famoso (cfr. quanto Schmitt annota in prima pagina alla prima edizione de *Il concetto di politico*. ID., *Il concetto di politico* (1927), in ID., *Posizioni e concetti*, pp. 105-117).

<sup>164</sup> L. STRAUSS, *Anmerkungen zu C. Schmitt 'Der Begriff der Politischen'*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67/1932, n. 6, pp. 732-749, trad. it. *Note sul 'concetto di Politico' in Carl Schmitt*, in G. DUSO (ED.), *Filosofia e Pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano, 1988. Su Strauss, si veda M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e Storia. Saggio su Leo Strauss*, FrancoAngeli, Milano, 2007, in particolare pp. 108-118. Il rapporto con Strauss verrà trattato meglio nel capitolo 4, paragrafo 3, del presente lavoro.

<sup>165</sup> Un paio di piccole premesse: in questa sezione non verranno trattate sistematicamente (se non per accenni) alcune delle grandi opere schmittiane di questo periodo, come il *Concetto di politico*, *Cattolicesimo romano*, *Teologia politica* e la *Dottrina della costituzione*. Questo perché vorremmo far risaltare come la produzione 'giuridica tout court' di Schmitt in realtà subisce un mutamento di rotta che, pur facendogli trattare tematiche di carattere quasi esclusivamente giuridico (come abbiamo detto, il punto di arrivo di questa lunga gittata è il dibattito sull'interpretazione dell'articolo 48 della costituzione weimariana e il ruolo del presidente della Repubblica), in realtà gli faranno considerare sempre di più la priorità che una riflessione sul politico deve avere rispetto alle questioni giuridiche. In tal senso quei meccanismi (come la decisione, la rappresentanza, il focalizzarsi sul concetto di sovranità e il grande metodo della sociologia dei concetti giuridici) mostreranno fenomenicamente qui la loro messa in opera, prima di essere analizzati nel terzo capitolo del presente lavoro. Si addice qui quanto ha riassunto efficacemente Brandalise: «[...] Schmitt consentiva di riconoscere nella sua completezza la griglia concettuale all'intero del cui campo di possibilità andavano ricondotte e analizzate nei loro limiti e potenzialità le nozioni giuridiche, politiche e ideologiche dispiegate nella cultura di quell'età delle costituzioni di cui allora si cominciava – *motus in fine velocior* – a percepire il tramonto. [...] il nostro completava svelandone – per così dire – il corredo cromosomico, il nucleo del politico facendone coincidere lo svelamento e il compimento. Il bagliore della visione schmittiana illuminava una soglia crinale oltre la quale stava l'improrogabilità di quanto ci si lasciava alle

Il libro sulla dittatura è in sé un testo abbastanza lineare e dalle conclusioni chiare e distinte, ma densissimo di contenuti e, soprattutto, *non detti*<sup>166</sup>. In questo periodo di lezioni monacensi, Schmitt si sta occupando densamente di diritto naturale, nonché della ricostruzione minuziosa dell'epopea della sovranità moderna<sup>167</sup>. Sintomaticamente, rappresenta dunque un passaggio importante, in quanto dimostra il pieno affrancamento di Schmitt dalle teorie politiche di marca più liberali. Evidenziando un passaggio già chiarissimo nel precedente *Romanticismo politico*, Schmitt mostra

---

spalle e dello stesso cristallo logico che vi si specchiava, senza che la lucidità dello sguardo a ritroso offrisse mappe o progetti da proiettare sul presente, ma con la risorsa non trascurabile della sua efficacia diagnostica» (A. BRANDALISE, *Così vicino, così lontano. Carl Schmitt dopo il Novecento*, in ID., *Metodi della singolarità. Compiti impossibili tra pensiero e poesia*, Mimesis, Milano, 2019, pp. 313-320, cit. a pp. 314).

<sup>166</sup> C. SCHMITT, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1921 (1928<sup>2</sup>, 1964<sup>3</sup>, 1978<sup>4</sup>), trad. it. di B. Liverani, *La dittatura. Dalle origini all'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari, 1975 (mancante rispetto all'edizione tedesca del 1964, a cui si rifà). Noi utilizziamo la versione edita da Settimo Sigillo, la quale lavora sull'edizione tedesca del 1978: *La dittatura*, a cura di A. Caracciolo, revisione della traduzione italiana di B. Liverani a cura di A. Caracciolo e C. Geraci, Settimo Sigillo, Roma, 2006. Che il testo sia di vitale importanza, soprattutto per i collegamenti con *Teologia politica* (anche se, personalmente, non ci sentiamo di leggerlo troppo in funzione di quest'ultima – per quanto certamente gli interessi di fondo convergano, anche se mai senza realmente toccarsi), è anche l'opinione di G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, cap. II, *passim*). Il testo era stato anticipato da una coppia di articoli sul problema dello stato d'assedio: Cfr. C. SCHMITT, *Diktatur und Belagerungszustand. Eine staatsrechtliche Studie*, in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 38/1917, pp. 138-161; ID., *Die Einwirkungen des Kriegszustandes auf das ordentliche strafprozessuale Verfahren*, in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 38/1917, pp. 783-797), dove, secondo Schmitt la principale distinzione tra stato d'assedio e dittatura era che nel primo si assisteva ad una concentrazione del potere esecutivo nelle mani dell'apparato governativo, pur mantenendo intatta la distinzione tra i poteri; viceversa, nella dittatura la differenziazione tra i due poteri diventa solo apparente, perché tutta l'efficacia normativa viene concentrata solo ed esclusivamente nell'esecutivo. È importante notare come in questi articoli lo Stato nel momento di massima crisi diventa anche l'unico salvatore della situazione: lo Stato, anche cambiando o sospendendo radicalmente le norme costituzionali non può cambiare la natura dell'ordinamento, ossia, non può smettere di essere Stato di diritto (in linea, ci sembra, con quanto affermato in *Il valore dello Stato*). La differenza è che qui il ruolo enzimatico dello Stato trova quasi un'esaltazione e una conferma del suo ruolo proprio nel momento di massimo pericolo, ossia durante l'inefficacia della topologia giuridica in condizione di normalità. È un concetto che Schmitt spiega attraverso (arditi, ma efficaci) paragoni con la dialettica hegeliana: «Se sono ancora permesse formulazioni hegeliane, la distinzione sarebbe così da concepirsi: la precedente, indistinta, unitarietà del funzionamento statale era la posizione (tesi); la separazione dei poteri è la sua negazione (antitesi); lo stato d'assedio significa (in un ambito determinato) un ritorno alla posizione, mentre la dittatura è la negazione della negazione, in quanto supera (*aufhebt*) certo la separazione dei poteri, ma tuttavia la assume e presuppone» (C. SCHMITT, *Diktatur und Belagerungszustand*, trad. di M. NICOLETTI in *Trascendenza e potere*, p. 72). L'eccezione, che qui è uno star-fuori dall'ordinamento, è la condizione di possibilità dell'affermazione potenziata dello stare dello Stato medesimo. Rimando alle importanti osservazioni di Nicoletti, *ivi*, pp. 70-72 e H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità*, pp. 93-94. Retrospectivamente a distanza di anni, in un'intervista, Schmitt considerò il suo testo come uno di quelli 'più saccheggianti': «Il problema della dittatura, sia essa commissaria o sovrana, corre parallelamente con le vicende dell'età moderna e si pone con particolare acutezza quando il processo di sviluppo in direzione dello 'Stato totale' mette pericolosamente in forse, dissolve 'il sovrano', il soggetto della sovranità. Che con il mio libro sulla dittatura avessi individuato un problema reale mi fu confermato da autori lontani dalle mie posizioni, da Benjamin e dallo stesso Bloch, il cui utopismo ultrasecolare non mi ha mai particolarmente impressionato. Lo incontrai presso l'istituto dove aveva letto le bozze del mio scritto: mi disse non solo di esserne entusiasta ma mi predisse che si sarebbe trattato di uno dei libri che, in questo secolo, sarebbero stati più saccheggianti» (A. BOLAFFI, *Storia di un incontro*, in *Il Centauro* 5/1982, pp. 189-194, cit. a p. 193).

<sup>167</sup> Ne sono prova gli appunti rinvenuti nel suo lascito: C. SCHMITT, *Die Idee des Einheitsstaates. Jean Bodin*, originariamente il paragrafo 5 di una serie di appunti schmittiani relativi alle lezioni dell'esperienza monacense, ora in ID., *Die Militärzeit*, pp. 476-485; ID., *Thomas Hobbes/Baruch Spinoza*, originariamente il sottoparagrafo III del paragrafo 6 (complessivamente dedicato al diritto naturale del XVII secolo) degli appunti succitati, traslati da Piet Tommissen in SCHMITTLIANA, *Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, hrsg. von P. Tommissen, vol. 7/2001, pp. 10-19; trad. it. *Thomas Hobbes/Baruch Spinoza*, in *Filosofia Politica*, 2/2016, pp. 195-204. Su questi passaggi intellettuali e biografici, cfr. D. KELLY, *Carl Schmitt's Political Theory of Dictatorship*, in J. MEIERHEINRICH, O. SIMONS (EDS.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt*, pp. 217-244, spec. pp. 217-219.

come non sia possibile pensare la storia politica moderna nei suoi nessi concettuali senza rifarsi ai classici del pensiero politico moderno – un momento che lo fa uscire dal ‘particolarismo tedesco’, incentrato sul recupero della dottrina dello Stato all’interno essenzialmente del panorama teutonico, che spesso rinveniva nelle posizioni romantiche il primo afflato verso un liberalismo poi tradottosi nelle dottrine costituzionali<sup>168</sup>, dispiegando poi una visione universalistica del mondo che si concretizzava in uno storicismo di maniera legato a coppie concettuali astoricamente intese, al fine di mostrare come tutta la filosofia dello Stato tedesca potesse rinvenirsi all’interno del campo morale<sup>169</sup>.

Si può dire che questo testo, allora, come ricorda la densa premessa alla prima edizione, «si propone di fare luce su alcuni nessi sistematici» del concetto di dittatura, al fine di evitare facili slogan dal sapore pubblicistico e ideologico, per concentrarsi quindi su quei momenti e quegli attraversamenti «[de]gli aspetti dell’uso politico del termine che sono essenziali per una conoscenza reale<sup>170</sup>». Volendo tacere, ricorda Schmitt, delle tesi di senso comune («la letteratura politica borghese<sup>171</sup>») per cui la dittatura è accostata al dominio arbitrario e assoluto esercitato da un’unica persona, l’unico spazio contemporaneo in cui questa concezione della dittatura come un fatto eminentemente politico ritorna è quello della pubblicistica socialista, per il quale satura lo spazio d’aspettativa: la dittatura del proletariato è qualcosa che deve giungere, un momento in cui il soggetto collettivo della dittatura *diventa* il proletariato. Ciò che comunque appare dirimente della questione e dell’attraversamento del concetto di dittatura è che esso,

---

<sup>168</sup> Così Kelly, posizione che ci sentiamo di condividere: «Schmitt saw the historicist moves of liberal political romanticism to be the real expression of a claim to aestheticize politics, so the liberal critique of restoration politics needed to be clarified. If one can extract an ideal-typical view of modern German liberalism from the celebrated *Staatslexicon* of Karl von Rotteck and Karl Welcker (1840, vol. 9, 713–730 and passim), then post-restoration and nationally based liberalism was explicitly defined as a form of politics grounded in public reason, toleration, and equality through law. What Schmitt effectively claimed, however, is that such self-styled liberals misunderstood the origins of their own form of politics, which had everything to do with the character of the modern European state outlined in the writings of Bodin and Hobbes and less to do with ideas of a naturally developing desire for popular sovereignty. Neglecting this, he suggested, misjudged what had made liberalism realistic rather than utopian» (Ivi, p. 219). Kelly sottolinea, tra l’altro, come così facendo Schmitt si avvicini alle posizioni metodologiche di Johann Bluntschli, per il quale qualsiasi *Allgemeine Staatslehre* richiedeva sia un resoconto descrittivo del proprio *status* nel diritto pubblico sia una componente politica in grado di comprenderne il dinamismo. Schmitt tuttavia, pur mantenendo un discreto confronto con il giurista, lo considererà troppo ‘liberale’, proprio perché egli non era stato in grado da un lato di riconoscere il fondamento ‘politico’ della dottrina dello Stato, e, in seconde cose, per la parziale visione tramite cui formulava le sue analisi, ossia quella meramente giurisprudenziale (fatto che non gli avrebbe fatto intendere come punto di partenza non fosse appunto ‘la giurisprudenza’, bensì, di nuovo, la condizione di possibilità della giurisprudenza stessa, ossia il criterio del politico). *Cfr.* C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, pp. 102n e 148n.

<sup>169</sup> Questo punto è ben esemplificato da Meinecke, su cui si è già detto, il quale fu a lungo un avversario intellettuale di Schmitt.

<sup>170</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 5. Nella prefazione per la ristampa del 1927, Schmitt parlerà del suo scavo genealogico come di ‘Storia delle origini’ (Ivi, pp. 16-17) e ‘prognosi’ per il concreto stato di cose che si avvicinava (Ivi, p. 18).

<sup>171</sup> Ivi, p. 6.

«essendo per essenza una fase transitoria, deve subentrare come eccezione (*Ausnahme*) e per la forza degli eventi. Anche questo rientra nel suo concetto: tutto sta a sapere rispetto a che cosa si fa eccezione. Se la dittatura è necessariamente ‘stato di eccezione’ (*Ausnahmezustand*), si possono mettere in luce i diversi lati del suo concetto enumerando tutto ciò che va sotto l’idea di normalità. Sotto il rispetto del diritto pubblico (*staatsrechtlich*), dittatura può significare la soppressione (*Aufhebung*) dello Stato di diritto (*Rechtsstaat*), senza però dimenticare che Stato di diritto può significare a sua volta cose diverse: un tipo di esercizio del potere statale che ammette interventi nella sfera dei diritti civili, della libertà personale e della proprietà solo a condizione che ciò avvenga in base a una legge; oppure una garanzia costituzionale superiore anche a interventi legislativi, di diritti civili che la dittatura invece sopprimerebbe<sup>172</sup>».

Questo è un punto importante ci sembra, perché mostra come la dittatura diventi un concetto che si costruisce attorno a ciò che nega, nel senso che ogni dittatura contiene in sé la discrepanza esistenziale tra la connessione logica della normazione e sua possibile e totalmente a-logica negazione. Ovverosia, Schmitt mostra come, giuridicamente (giacché, come ripeterà spesso nel corso del testo, la dittatura è formalmente un concetto legato all’ordinamento giuridico complessivo) vi sia una frattura profonda tra norma e sua realizzazione, con il problema accessorio per cui nel momento in cui questo problema viene a manifestarsi cioè rischi di rendere inefficace il processo normativo medesimo – in virtù dell’eccezionalità del momento realizzativo rispetto a quello meramente compositivo. La dittatura mira esattamente a questo scopo, conseguire un obiettivo concreto di realizzazione del diritto inserendosi però in questa frattura anomica, in questo momento in cui la legge mostra segni di non tenuta. Solo che procedere rispetto ad un risultato concreto è esattamente la sospensione, fino ad avvenuta ratifica, dell’orizzonte giuridico<sup>173</sup>. Riprendendo Jhering, peraltro citato esplicitamente, Schmitt mostra come proprio in tal senso si mostra come il diritto serva a mantenere in piedi la compagine statale, perché quei momenti emergenziali sono «il caso ideale della normalità in cui il diritto e lo Stato possono dispiegare con vigore immediato la loro intima natura

---

<sup>172</sup> Ivi, p. 8.

<sup>173</sup> «Che ogni dittatura contenga l’eccezione rispetto a una norma non significa che sia una negazione casuale di qualsivoglia norma. L’interna dialettica del concetto sta in questo, che la negazione riguarda proprio quella norma che attraverso la dittatura si vuole assicurare nella realtà storico-politica. Può aversi cioè un’opposizione fra il dominio della norma che si vuole attuare e il metodo adottato per attuarla. Dal punto di vista della filosofia del diritto, qui è l’essenza della dittatura, cioè nella possibilità generale di una separazione fra norme del diritto e norme di attuazione del diritto (*Rechtsverwirklichung*). Una dittatura che non mirasse a un obiettivo corrispondente a una idea normativa (però da realizzare nel concreto), che non si prefiggesse cioè di rendersi superflua, si ridurrebbe a un dispotismo arbitrario. Tuttavia, conseguire un obiettivo concreto significa intervenire nella concatenazione causale degli eventi con mezzi la cui giustizia va misurata sulla loro adeguatezza o meno allo scopo e che dipende dai nessi reali in questa concatenazione causale. Proprio ciò che deve giustificare la dittatura, fa di essa una pura e semplice soppressione della situazione di diritto; essa significa infatti il dominio di un modo di procedere interessato unicamente a conseguire un risultato concreto, l’eliminazione del rispetto – essenziale al diritto – per la volontà opposta di un soggetto di diritto che ostacoli il raggiungimento del risultato, quindi significa anche svincolamento del fine dal diritto; [...]» (Ivi, p. 10).

funzionale», esprimendo al massimo la propria politicITÀ ed entrando così nella storia<sup>174</sup>. Compito di un lavoro di tal fatta, dunque, è anche capire in virtù di quale autorità suprema sia possibile «accordare simili eccezioni», e, quindi, in che rapporto stanno i vari tipi di dittatura che sono emersi nel corso della storia; con una costante di fondo: ponendosi in sintonia con la filiazione ideale dei problemi già sollevati dagli scritti precedenti (*Legge e Giudizio e Il valore dello Stato e significato dell'individuo*), Schmitt ricorda che la dittatura nasce certamente all'interno del campo del diritto, ma recepisce nella capacità decisionale la possibilità di fondare e attuare il diritto all'interno di un ordine che non può essere pacificamente garantito – un circostanza altra rispetto al momento meramente prasseologico, giacché la *Rechtsbestimmtheit* (che si configura come il problema della dittatura, ovvero, la dittatura è il problema della *Rechtsbestimmtheit*) necessita di una struttura da inverare (o, volendo, di un'idea da rappresentare<sup>175</sup>).

Così, nel primo capitolo del testo, Schmitt ricostruisce la genealogia del concetto moderno di dittatura. Indicativamente, ricorda il giurista, dall'omonimo istituto romano fino al pensiero di Machiavelli non esiste distinzione tra dittatura sovrana e dittatura commissaria, giacché, semplicemente, non v'è commistione di ruoli tra sovrano e dittatore. Schmitt ha il merito di cogliere come Machiavelli certamente in un certo senso 'apra' la modernità politica, ma non ne sia catturato: il principato descritto dal segretario fiorentino è un modo per rinnovare politicamente una repubblica che non è più in grado, al suo interno, di produrre l'innovazione necessaria, ma oscilla ancora tra l'antica di governo e quella, tipica dei secoli successivi, di sovranità. Il dittatore per Machiavelli è ancora pienamente quello romano, un 'capitano' pari ad altre magistrature, mentre il Principe, *de*

---

<sup>174</sup> Ivi, p. 11. Come casi 'normali' di emergenza, Schmitt enumera 'la guerra contro il nemico esterno' e la 'repressione delle sedizioni'. Cfr. quanto detto in *Teologia politica*: «Nel mio libro sulla dittatura ho mostrato in contrasto con lo schema tradizionale della ricostruzione storica, che anche negli autori del diritto naturale del XVII secolo il problema della sovranità veniva inteso come problema della decisione sul caso d'eccezione. Ciò è particolarmente vero per Pufendorff. Tutti sono d'accordo sul fatto che, se all'interno di uno Stato sorgono conflitti, ogni partito vuole naturalmente solo il bene di tutti – in ciò infatti consiste il fondamento del "bellum omnium contra omnes" –, ma anche sul fatto che la sovranità, e quindi lo Stato stesso, consiste nel decidere questo conflitto, perciò nello stabilire in modo definitivo che cosa sia l'ordine e la sicurezza pubblica, quando essa sia messa in pericolo e così via» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 36).

<sup>175</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, pp. 13-14. Cfr. qui anche le riflessioni di Fioravanti, su come il testo sulla dittatura completi e porti a termine le riflessioni sull'attualizzazione del diritto aperte con *Legge e Giudizio*: «Così, circa dieci anni dopo il saggio del 1912, Schmitt approda ad una conclusione più complessiva, su un piano più propriamente costituzionale. Nel saggio sulla dittatura, del 1921, si tratta infatti di porre decisamente il problema della "attuazione del diritto", in una situazione in cui la legge non garantisce più stabilità, certezza, determinatezza. Ciò che prima era un problema di relazione tra fonti, tra diritto del legislatore e diritto della giurisprudenza, assume ora un significato ben più ampio, di ordine costituzionale: c'è ora un 'diritto', che contiene un determinato ordine in senso oggettivo, c'è quindi una 'costituzione', in senso materiale, e c'è una costituzione, che vige in senso formale, ma che consente al legislatore di emanare norme che non garantiscono più alcun ordine ed alcuna certezza. In questa situazione s'impone la necessità di una dittatura commissaria, con lo scopo di attuare il 'diritto', anche attraverso la sospensione della costituzione formalmente vigente. La dittatura può concludersi con il ripristino della costituzione vigente – proprio in quanto dittatura commissaria – ma niente può impedire che essa si evolva in senso sovrano, con la creazione di una nuova costituzione, per la manifesta inattitudine della costituzione esistente a contenere ed esprimere quel 'diritto', la cui attuazione rimane l'esigenza primaria» (M. FIORAVANTI, *Le Dottrine della Costituzione in senso materiale*, p. 27).

*facto*, essendo l'uomo costante nel variare dei tempi, è volto alla ricerca di un vivere civile, con una natura che è costante nella sua varietà. Se anche pecca di cinismo o poca moralità esso è frutto di atteggiamento del tempo; proprio però la turbolenza del presente fa sì che Machiavelli, tuttavia, ancori il Principe all'assunzione di una tecnica (*Technizität*) o arte, di governo, che permette, al variare delle condizioni concrete, di istituire soluzioni e metodologie differenti<sup>176</sup>. In questo modo è possibile far risalire il controllo razionale dell'accadere all'espressione di un *dictamen rationis*, un *diktat* (traduce Schmitt) che possa condurre e ricondurre ciò che è dominato dal mondo degli affetti a più saldi propositi<sup>177</sup>. La dittatura, quindi, sembra rispondere a tre esigenze: una razionalità di fondo che guida i suoi scopi; il possesso di una tecnica di governo; la capacità di modificare le componenti di questo

<sup>176</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, pp. 26-30. L'interesse di Schmitt per Machiavelli fu sempre circostanziato e, a tratti, ambiguo. Se da un lato il fiorentino non possedeva la grandezza di Hobbes («Machiavelli era soltanto un pratico e un tecnico, dotato di istinto e di intuizione, ma senza metodo scientifico e privo d'interessi astratti. Al contrario, Hobbes vuole consapevolmente elevare la politica a una scienza per la quale non è decisiva la pratica (*l'usus*), ma il potente metodo matematico, che secondo lui è finora mancato agli uomini», così dice in C. SCHMITT, *Thomas Hobbes/Baruch Spinoza*, pp. 195-196), dall'altra, in un articolo celebrativo sul Machiavelli, Schmitt disse che in quest'ultimo «l'interesse è esclusivamente pratico-politico e completamente rivolto al presente. Questo modo di utilizzare la storia oggi ci è divenuto estraneo eppure, forse, sarebbe più istruttivo riconsiderare ogni volta in modo approfondito e completo solo pochi casi esemplari, piuttosto che accumulare quantità smisurate di materiale storico, sulle quali poi addensare come nubi alcune generalizzazioni di carattere sociologico», e per questo egli possiede nei suoi scritti «la forza del simbolo» (C. SCHMITT, *Macchiavelli. Zum 22. Juni 1927*, in *Kölnische Volkszeitung*, giugno 1927; trad. it. *Macchiavelli. Per il 22 giugno 1927*, Il Melangolo, Genova, 2014, cit. rispettivamente a p. 37 e p. 31 – l'articolo porta proprio la storpiatura, probabilmente non intenzionale, del cognome del segretario fiorentino). Su Schmitt interprete di Machiavelli, si veda C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 83-106; su come invece, anche se un poco sembra ovvio, Machiavelli non possa essere retrospettivamente interpretato mediante il lessico e l'apparato concettuale schmittiano, cfr. ID., *Emergenza ed eccezione. Machiavelli e Schmitt*, in *Filosofia Politica* 35/2021, n. 2, pp. 199-218 e J.P. MCCORMICK, *Addressing the Political Exception: Machiavelli's 'Accidents' and the Mixed Regime*, in *The American Political Science Review*, 1993, n. 4, pp. 888-900. In generale, su Machiavelli, si vedano almeno M. RICCIARDI, *La repubblica prima dello Stato. Niccolò Machiavelli sulla soglia del discorso politico moderno*, in G. DUSO (ED.), *Il potere*, pp. 37-49; e S. VISENTIN, *Spazi del popolo, spazi della moltitudine. Sulla modernità politica di Machiavelli e Spinoza*, in G. ANGELINI, G. BISSIATO, A. CAPRIA, M. FARNESI CAMELLONE (EDS.), *Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*, Padova University Press, Padova, 2022, pp. 279-299.

<sup>177</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 31 In una nota Schmitt riassume quelle che chiama 'dottrine della ragione', ossia quelle teorie in cui il *dictamen*, seppur punto pivotale attorno a cui viene stabilita l'impalcatura dottrina, subisce alcune trasformazioni semantiche e concettuali: questa linea ideale comprende San Tommaso, Duns Scoto, Suarez, Grozio, Hobbes, Locke e persino la dichiarazione dei diritti dell'uomo del Massachusetts; in questo preciso svolgimento si nota come la preminenza della ragione a dettare, cioè a scandire e dire ripetutamente le sue argomentazioni aventi forza di legge, si sfaldi progressivamente, ampliando il suo orizzonte di senso e significato: se con la scolastica medievale solo la ragione è in grado di dettare, con l'illuminismo e il preromanticismo la preminenza razionale viene persa, e «infine tutto può dettare: sentimento, entusiasmo, ogni cosa insomma» (Ivi, pp. 31-32; qui si nota la coerenza con quanto già espresso amaramente in *Romanticismo politico*). Condividiamo anche le suggestive riflessioni di Derrida: «Il concetto di sovranità implicherà sempre la possibilità di questa posizionalità, di questa tesi, di questa tesi di sé, di questa autoposizione di chi pone o si pone come *ipse*, lo stesso, sé stesso. E ciò varrà tanto per tutti i 'primi', per il sovrano come persona principesca, il monarca o l'imperatore o il dittatore quanto per il popolo in democrazia, addirittura per il cittadino nell'esercizio della propria libertà sovrana (per esempio quando vota o pone la propria scheda segreta in un'urna, sovraneamente). Insomma ovunque ci sia una decisione degna di questo nome, nel senso classico del termine. La dittatura (e in senso minimale e stretto la sovranità è sempre il momento di una dittatura, anche se non si vive in regime cosiddetto di dittatura) la dittatura è sempre l'essenza della sovranità, là dove essa è legata al potere di dire sotto la forma del dettato, della prescrizione, dell'ordine o del *diktat*» (J. DERRIDA, *La Bestia e il Sovrano, Vol. I*, p. 98). Cfr. anche quanto dirà Schmitt anni più tardi, nel *Glossario*: «Il legislatore e la dittatura. La legge è dettame, *dictamen est rationis*, poi *voluntatis*, poi *concupiscentiae*. Ogni legge è dettame» (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 34).

momento epistemico verso le esigenze di una snella effettività, ossia la possibilità di non dover passare mediante il momento consultivo. Questo punto sarebbe quello decisivo nell'espone la transizione verso lo Stato moderno, dice Schmitt, perché si basa su di un imperativo che ritrova la sua massima nella funzionalità: ossia, lo Stato nasce per un orientamento *tecnico pratico* (*Sachtechnik*) verso l'ordine politico<sup>178</sup>. Entra qui in gioco una nozione fondamentale all'interno del testo, quella di 'circostanza' (*Lage der Sache*), ossia, potremmo dire, quella realtà che, indipendentemente da ogni considerazione appartenente all'orizzonte morale, si iscrive nel filtro epistemologico del suo osservatore imprimendo una direzione che è anche orientamento della circostanza medesima. In altre parole, assumendo seriamente la propria *Lage der Sache*, la prassi politica del potere agli albori della modernità permette di emettere un giudizio concreto virante verso la stabilizzazione interna e il suo funzionamento, operando all'altezza del reale<sup>179</sup>. Questa concezione della circostanza diviene un momento dirimente l'affermarsi della compagine statale moderna, ricorda Schmitt, perché si collega con un'altra nozione cardine del periodo, che deve aver solleticato non poco l'attenzione del giurista: quella di *arcantum* politico.

L'*arcantum*, per Schmitt, per quanto sia da riconoscere a quest'idea l'aura mistica che lo circonda,

«non è né più né meno mistico del concetto moderno di segreto aziendale o d'affari, che pure talvolta esce dalla sfera della mera utilità per diventare una questione ideologica [...]. Quando nel corso della guerra dei Trent'anni, Michael Breuner di Gotha presenta al duca Massimiliano di Baviera una serie di "arcani di guerra" che egli può "mettere in opera", per esempio una macchina capace di lanciare proiettili senza bisogno di polvere o altri utili *stratagemata belli* con le 'relative pratiche belliche', il linguaggio usato, desunto dalla prassi politica e militare, rivela il significato puramente tecnico dell'arcano: non è che un *segreto di fabbricazione*<sup>180</sup>».

---

<sup>178</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 33.

<sup>179</sup> Schmitt parla propriamente, nel momento in cui illustra questo passaggio coincidente con l'epoca della ragion di Stato, di «una massima sociologico-politica tratta dalle necessità imposte dal mantenimento e dall'estensione del potere politico e perciò al di sopra di ogni considerazione del giusto e dell'ingiusto» (Ivi, p. 34). Non volendo creare paragoni troppo arditi, ci sembra comunque che in Schmitt qui riverberi una tendenza, tutta primonovecentesca, che rinviene nel rapporto vita-forme le sue coordinate fondamentali, rinvenibile in autori distanti ideologicamente, ma in qualche modo affini, come Valery, Ortega y Gasset, Musil, *etc.* C'è anche da dire che la nozione di 'circostanza' è centrale proprio nel pensiero di Ortega, dove per il pensatore spagnolo la massima «"Yo soy yo y mi circunstancia" indica una sorta di gesto del pensiero che viene fatto funzionare [...] come 'matrice' speculativa». Altro punto di contatto è il retroterra culturale condiviso con Schmitt (se non altro a livello formativo) ossia quello coheniano del neokantismo marburghese – dove ovviamente per il giurista si tratta di una presa di distanza abbastanza considerevole, anche se è comunque da notare come anche in Schmitt, come in Ortega, giochi latentemente sullo sfondo quella formulazione personalissima della massima dal sapore platonico *σώζειν τὰ φαίνόμενα*, famoso *leitmotiv* neokantiano (*cf.* P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Meiner, Leipzig, 1921, pp. 161, e 221 sgg). Sulla formula testé citata, *cf.* F.F. REPELLINI, *Platone e la salvezza dei fenomeni*, in *Rivista di Storia della filosofia*, 44/1989, n. 3, pp. 419-442. Su Ortega e la circostanza, si veda A. BRANDALISE, *Europa invertebrata. Identità e circostanza in Ortega y Gasset*, in G. ANGELINI, G. BISSIATO, A. CAPRIA, M. FARNESI CAMELLONE (EDS.), *Congetture politiche*, pp. 81-96 (la citazione riportata è a p. 86).

<sup>180</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 35, corsivo nostro.



È un punto fondamentale: l'*arcanum* è qualcosa di non definito e di segreto ma che ha la chiara strategia di dover funzionare, un vuoto celato all'interno di un dispositivo che però ne implica l'operare. Schmitt pesca ampiamente da Arnold Clapmar, giurista e accademico cinquecentesco famoso per la sua letteratura sugli arcani, il quale aveva teorizzato che privilegio dello statista fosse proprio lo *jus dominationis*, ossia la possibilità di lavorare al di fuori del normale quadro giuridico<sup>181</sup>. Il fondamento dell'*arcanum*, dice Schmitt, è quello di tenere in asse il motore della sovranità. Non è riconducibile solo al mero machiavellismo (che in sé si configura solo come abuso di potere), bensì è la creazione di un'autorità contro la quale non esiste alcuna possibilità di appello. Così in tal senso si capisce perché la sovranità si costruisce, nella modernità, mediante il richiamo a questo lato specifico della dittatura: anche se Clapmar distingue tra *arcana imperii* e *arcana dominationis* (i primi riferiti alle forme di governo nel loro rapportarsi con l'elemento imprevisto della massa popolare, i secondi dediti alla protezione del ceto dominante in caso di tafferugli pubblici straordinari), la distinzione, per Schmitt, è praticamente inesistente, giacché alla base si rinviene sempre quel momento 'segreto', non pienamente sondabile razionalmente, che fa leva su di un elemento extra razionale per ricondurre ad una forma specifica uno spazio politico momentaneamente in subbuglio. E non è un caso che da questi *arcana* dipartano, giuridicamente i corrispettivi *jura imperii* e *jura dominationis* – i quali stanno in un rapporto semidialettico con quei momenti secretativi: gli *jura* sono ciò senza cui non si possono avere *arcana*, ma gli *arcana* mantengono viva la possibilità stessa di poter settare gli *jura*<sup>182</sup>. Per quanto qui Schmitt comunque parli di eccezione, in riferimento a Clapmar, egli non cerca di trasporre categorie moderne su di un pensatore alle soglie della modernità, perché, come ripete, l'orizzonte comune in cui Clapmar si muove è quello del diritto naturale, che presuppone alla sua base lo *jus divinum*. Certo è che il controllo degli *arcana* e dei relativi *jura* solleva anche quello della *plenitudo potestatis*, perché essendo quello dello *jus dominationis* la possibilità, a livello di diritto pubblico, di sospendere l'ordinamento vigente, «chi ha il controllo dello stato di eccezione, chi ha cioè il potere di stabilire quando esso si verifica e i mezzi appropriati per affrontarlo, ha perciò stesso il controllo della macchina statale<sup>183</sup>» – e questo si configura certamente un passaggio centrale verso la modernità politica. Tuttavia, un altro problema che sembra toccare da vicino Schmitt

---

<sup>181</sup> L'opera più importante e letta di Clapmar (1574-1604) fu *De arcanis rerum publicarum libri sex*, Bremen, 1605, più volte stampato e letto nel Seicento (Gabriel Naudé, ad esempio, prende direttamente da lui l'idea della formulazione del *coup d'état*, cfr. G. NAUDÉ, *Science des Princes, ou Considérations politiques sur les coups-d'état*. 1639; trad. it. *Considerazioni politiche sui colpi di stato*, Bollati Boringhieri, Torino, 1958). Il libro ebbe inusitato successo proprio perché riusciva a riunire l'aristotelismo di matrice scolastica con la teoria della sovranità di Bodin, sistematizzando anche le dottrine sulla ragion di Stato (pur allontanandosi vivacemente dal machiavellismo, giacché egli conduceva argomentazioni di carattere squisitamente morali). Su Clapmar si veda M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Erster Band: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, Beck, München, 1988; trad. it. *Storia del diritto pubblico in Germania, vol. I. Pubblicistica dell'Impero e scienza di polizia*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 83-85.

<sup>182</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 37.

<sup>183</sup> Ivi, p. 39.

è quello del rapporto tra segreto e competenza sovrana: gli *arcana* stabiliscono una differenza netta tra diritto pubblico e privato, perché essi non vanno trattati nel medesimo modo: v'è differenza di livello, dunque, tra l'*arcanum* della *salus publica* (appartenente, come dice il nome, al campo della pubblicità) e quello dell'*aequitas* e della *justitia* (riferiti all'ambito della privatezza). Eppure Schmitt non si trova concorde su questo punto, perché la soluzione affrontata da Clapmar non gli pare accettabile, nonostante ne apprezzi la precisa e sapiente analisi, perché tende ad accentuare quella divisione in senso secolare tra pubblico e privato che sarà poi uno dei caposaldi della modernità. Anche se la *vis dominationis* si pone come preminente nei rapporti interstatali (facendo prevalere, ad esempio, la possibilità di attuare alleanze, di regolare i flussi di merce e denaro, *etc.*), per Schmitt ciò sembra rivelarsi fondamentale è la componente personale (che in un certo senso ricava dall'ambito giuridico privatistico della *persona*) dell'elemento sovrano: è grazie a lui che l'ottica del risultato concreto e della circostanza fanno sì che il giusto e il torto diventino orpelli all'interno delle condizioni da considerare, perché il diritto pubblico ha un massima generale: *rebus sic stantibus* – ma lo 'stato' delle cose necessita di una sua dichiarazione che ne attesti la contingenza<sup>184</sup>. Quest'ottica distintiva e classificatrice, che tende a sacrificare il momento equitativo all'interno della disposizione sovrana paradossalmente limita proprio quella grande possibilità che l'*arcanum* fornisce, quello di decidere *extra legem*<sup>185</sup>.

Successivamente Schmitt fa un accenno ai monarcomachi, «*pestifera doctrina*»: costoro risolvono il vecchio problema aristotelico relativo al fatto che deve essere la legge a guidare il popolo, e non il re, perché il re è umano e soggetto a passioni, e dunque fallibile nei suoi dettami. L'unica cosa sensata di tutto questo, dice Schmitt, è il riconoscimento dell'operare del monarca, in seguito a quest'esigenza concreta, mediante *officarii*, i quali, nel corso del Seicento e Settecento,

---

<sup>184</sup> Ivi, p. 40.

<sup>185</sup> Si vedano qui le precise analisi di W. A. MÜHLHANS, *Carl Schmitt. Die Weimarer Jahre. Eine werkanalytische Einführung*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2018, pp. 234-237. Si vedrà infatti che per Schmitt è Hobbes che permette di eliminare i vincoli rispetto alla decisione sovrana, facendo piazza pulita dei particolarismi e delle limitazioni sotto mediante il dispositivo rappresentativo. È l'*arcanum* liberto che permette di muovere guerra al pluralismo, perché decide sottotraccia come mantenere la sovranità. Cfr. le lezioni coeve su Hobbes, in cui appare il tema dell'inspiegabile che è contemporaneamente elemento razionale di funzionamento: «In questo modo, però, anche il dualismo riemerso dall'unione althusiana di *pactum unionis* e *pactum subjectionis* è radicalmente liquidato, ed elaborato invece con la massima nettezza il concetto della sovranità e dell'unità dello Stato; il sovrano è il motore della macchina statale, la molla che mette in movimento l'intero apparato»; come anche, poco più avanti: «Hobbes, quindi, non può esser definito un teorico della monarchia assoluta né tanto meno un realista; egli è solo incondizionatamente *gouvernemental*. Ancor meno si può parlare di un diritto divino, irrazionale, della monarchia, di una «monarchia per grazia divina», che nelle teorie assolutistiche del XVII secolo è già decisamente emersa. Lo Stato è qualcosa di assolutamente mondano e razionale. La descrizione della naturale volontà di potenza dell'uomo ha chiaramente condotto a porre l'accento con particolare enfasi sulla necessità della coercizione statale e di un forte potere, indipendente dalle qualità umane dei cittadini. Per questo l'«ateo» Hobbes è stato apprezzato dai sostenitori della monarchia di orientamento teocratico; [...] lo Stato diventa indirettamente Dio e la fonte di tutto il diritto, e ottiene una dignità che non è spiegabile in termini di pura scienza naturale» (C. SCHMITT, *Thomas Hobbes/Baruch Spinoza*, cit. rispettivamente a pp. 198 e 199-200).

saranno proprio quelli che contribuiranno a sopprimere lo Stato di diritto fondato sulla divisione per ceti, agendo in qualità di commissari del principe<sup>186</sup>. Proprio qui si compie un'altra delle fratture decisive per la modernità politica una frattura decisiva per la modernità: quella tra giusnaturalismo della giustizia e giusnaturalismo scientifico. Il primo è quello di Grozio, per il quale esiste un diritto pre-statuale innervato di contenuto determinato; il secondo, invece, «chiarissimo», è quello hobbesiano, per il quale (e qui si notano le formulazioni già in uso in *Valore dello Stato*) non c'è diritto prima e fuori dello Stato – anzi, il valore della compagine statale consiste proprio nel fatto che essa crea il diritto nel momento in cui decide esattamente sul conflitto per il diritto stesso. Ma così facendo, ripete Schmitt, cade il problema del giusto e della giustizia, perché la legge si instaura non come norma di giustizia, bensì come imperio, *mandatum* di colui che detiene il potere supremo: «Innocente è colui che è stato assolto dal giudice dello Stato. È il sovrano a decidere cos'è mio e tuo, utile e dannoso, conveniente e sconveniente, diritto e torto, bene e male<sup>187</sup>». In Pufendorf si assiste ad un problema simile, giacché viene messa in discussione la delega all'impegno giuridico del re, interrogandosi sui limiti e le estensioni di tale prerogativa; la risposta del giurista sassone è che tutto dipende dalla decisione sullo stato d'eccezione, essendo che «l'interesse non è definito dal suo contenuto, ma dalla decisione che determina che cosa dev'essere considerato come bene pubblico<sup>188</sup>», tanto da far concludere Pufendorf che la promessa del re non lo vincola se la *Lage der Sache* lo richiede.

In sostanza, tuttavia, tendenzialmente fino all'avvento della modernità politica (in cui campeggia la figura sovrana che, anche tramite gli autori descritti, cominciava a far valere al meglio le sue prerogative riguardanti *la mise en forme* dello Stato) ricorda Schmitt, il momento decisionale viene demandato al popolo, intendendo con esso non la moltitudine informe, la *turba*, bensì quanto disposto mediante *Vertretung* dalle istanze cetuali. Lo slittamento netto si ha attraverso la radicalizzazione rousseauviana, per cui il popolo, ricorda Schmitt, entra in scena non organizzato e refrattario a qualsiasi forma rappresentativa che non sia quella unitaria della volontà generale; qui il governo è solo un 'commissario del popolo', soggetto all'arbitrario e svincolato volere del mandante. Però prima

---

<sup>186</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 42.

<sup>187</sup> Ivi, p. 43. In una nota alle pagine successive, Schmitt mostra i segnali di aver compreso bene l'aporia moderna relativa all'identificazione di rappresentante e rappresentato e come in Hobbes si avverta limpidamente questo processo: «Su questo punto decisivo, e cioè la questione del contenuto del contratto, Hobbes non è chiaro. Secondo *De corpore politico* II 1 § 2 e 3 e *De cive* II, 5,6 il contratto contiene una rinuncia di tutti a favore del sovrano. Si tratta dunque di una trasmissione, di una delega del popolo al sovrano come viene supposta secondo la *lex regia*. Sarebbe più logico, nel quadro del sistema di Hobbes, supporre invece di una delega un atto costitutivo (*Konstituierung*). Nel *Leviathan* (capp. 16 e 17) contenuto essenziale del contratto appare la creazione di un organo rappresentativo: ciascuno considera gli atti del sovrano come se fossero propri; in altre parole, il contratto crea una rappresentanza assoluta, che ogni individuo deve permettere si rivolga anche contro di lui e dalla quale nasce lo Stato come unità. In questo senso lo Stato sarebbe fondato non da un contratto di sottomissione degli individui, ma dalla sottomissione di tutti all'unità sovrana, che prima non esisteva e che nasce con la rappresentanza» (Ivi, pp. 44n-45n).

<sup>188</sup> Ivi, p. 45.

di arrivare a questo punto, è necessario lo snodo teoretico fondamentale introdotto da Bodin: la figura del commissario tout court. Il giurista francese introduce il primo grande concetto cardine del libro, ossia quello di dittatura commissaria: se per tutta l'antichità e la premodernità la dittatura si configurava come una tecnica di governo tra le altre, Bodin risolve il nodo che l'organizzazione politica a lui contemporanea richiedeva a gran voce, cioè quale rapporto sussistesse tra sovranità (e la sua prerogativa plenipotenziaria) e la figura del dittatore<sup>189</sup>. Bodin, mostra Schmitt, sostiene che il dittatore è un delegato, un funzionario del sovrano che certamente può avere poteri illimitati ma secondo tre corollari non ulteriormente discutibili: innanzitutto il dittatore non può avere più potere del sovrano (il quale, in ogni caso, in ultima istanza, risponde solo a Dio); in seconde cose, il dittatore deve rispondere ad uno scopo mirato (come riformare lo Stato, reprimere una sedizione, condurre una guerra, *etc.*); infine, punto forse principale, la sua carica è limitata ad un certo periodo di tempo. Le sue facoltà, quindi, non emanano direttamente da lui, ma sono solamente derivate. E la logica differenziale cui sono sottoposte le due figure si complica ulteriormente nel momento in cui Schmitt mostra che per Bodin il sovrano dipende dalle circostanze (nel senso che colui che detiene il potere assoluto – non importa la sua figurazione specifica, o la forma di governo che viene ad assumere – viene determinato nel momento specifico in cui occupa il posto della funzione sovrana<sup>190</sup>) mentre il dittatore dipende da una relazione giuridica, ossia dalla derivazione (o meno) della sua potestà da un qualcosa d'altro. Quest'argomentazione da un lato comporta il recupero dell'idea del diritto come limite e parentesi in cui incanalare il processo formativo della decisione, dall'altra però porta alla luce un altro problema, e non di poco conto, ossia se la dittatura sia in sé un altro caso specifico di sovranità<sup>191</sup>; insomma, Bodin sollevava inconsapevolmente la questione della distinzione tra dittatura commissaria e dittatura sovrana<sup>192</sup>. Il giurista francese, dal canto suo, si limita a concentrarsi sul dittatore commissario (*commissaire*) ponendolo contro al funzionario ordinario (*officier*), mostrando come il primo abbia un ruolo politico di primo piano. Il funzionario ordinario, pur avendo meno prerogative, ha più discrezionalità, ed agisce spesso con meno vincoli, mentre il commissario, esattamente in virtù del fatto che possiede più potere, non può agire sempre e solo *selon l'occasion*, bensì previa autorizzazione descritta preventivamente dalla legge. In tal senso, dice Schmitt, egli può poggiare il suo ruolo sul mandato (*commission*). Si assiste paradossalmente ad un'inversione del campo di eccedenza in cui si inverte la decisione: il funzionario ordinario, pur avendo più margine di

---

<sup>189</sup> Ivi, p. 47.

<sup>190</sup> Riecheggia qui l'*incipit* di *Teologia politica*.

<sup>191</sup> Ivi, p. 49. Schmitt ricorda ad esempio come Grozio sostenesse che in realtà non esiste una vera differenza tra le due figure, giacché il dittatore è sovrano a tutti gli effetti nel periodo in cui detiene la sua carica – ma questo sposta semplicemente il dubbio, cambiandolo di segno: fino a che punto il dittatore possiede un *Recht am Amt*, anche se unicamente per il periodo in carica? (*Ibid.*).

<sup>192</sup> Ivi, p. 54.

manovra, in realtà può solo concretizzare la sua risoluzione sul caso singolo, giacché l'*Urentscheidungs* è stata già presa a monte, nella linea generale della volontà espressa dal sovrano sottoforma di legge. Al contrario, e quasi specularmente, il commissario agisce esattamente in base agli stimoli offerti dalla concretezza del caso singolo<sup>193</sup>. Da queste analisi emerge, nota Schmitt la stretta relazione intercorrente tra emancipazione del decidere rispetto alla circostanza e suo rapporto nell'attribuzione della competenza. Essendo che «è il legame rispetto alla legge che crea l'indipendenza dell'ufficiale ordinario», egli paradossalmente si rende più indipendente dal sovrano tanto più meccanicamente applica la legge al singolo caso<sup>194</sup>. Il commissario, invece, ha anche i tratti di persona pubblica, condivide con il sovrano la figura della rappresentanza (*Repräsentation*), e quindi il suo mandato va rapportato a quel referente assoluto del potere che è appunto la figura sovrana. A questo punto il discorso di Schmitt si fa a tratti tortuoso, probabilmente proprio per la difficoltà di attraversare un autore-soglia come Bodin: essendo il giurista francese inserito a pieno nella riflessione cinquecentesca, non vi è per parte sua piena adesione al concetto moderno di sovranità. La sovranità di Bodin è pensata come un rapporto tra sovrano e suddito che non implica nesso tra suddito e suddito; l'unità politica viene concepita come sottomissione ad una medesima istanza e non come processo di unificazione. La sovranità qui rimane la volontà del singolo, e questa volontà non si identifica con la volontà di tutti. Così facendo, la sovranità in Bodin dà per scontata l'esistenza della Repubblica. Non c'è fondazione del potere sovrano, ma trasmissione. La sovranità è un bene che può essere trasmesso, un pacchetto di diritti o di possibilità che può essere appannaggio di diversi soggetti purché siano in grado di dimostrare a quale titolo essi godono di tale bene. E dunque

---

<sup>193</sup> «L'elemento che contraddistingue l'attività ufficiale ordinaria rispetto a quella commissaria sta dunque in questo, che la prima ha un contenuto circoscritto per legge e perciò determinato in generale e in anticipo astraendo quindi dalle condizioni di tempo e luogo, dalla *occasion* cioè dalle circostanze particolari del caso singolo. In tal modo però l'ufficiale ordinario viene vincolato alla legge e la decisione che egli prende nel caso concreto è soltanto il concretizzarsi di una decisione già presa in anticipo e in linea generale dalla legge. Quanto al commissario, invece, è il caso singolo a determinare le modalità della sua decisione. All'apparenza quindi il commissario è meno vincolato, più libero dell'ufficiale ordinario che non può oltrepassare i limiti assegnatigli dalla legge. La ragione per la quale Bodin considera libero l'ufficiale e dipendente il commissario sta in questo, che sulla considerazione del contenuto delle rispettive funzioni influisce l'idea del rapporto di servizio del funzionario statale. Proprio il fatto che l'attività dell'ufficiale ordinario si fonda sulla legge la rende meno dipendente dal suo sovrano, che nulla può modificare di tale attività a meno di non sopprimere la legge. Viceversa il commissario, come ogni incaricato privato, dipende in ogni particolare dalle istruzioni del mandante. Nel caso del commissario viene a mancare quella autonomia che è consentita dalla definizione legale delle competenze e che torna a beneficio del titolare di un ufficio ordinario, perlomeno di riflesso se non in senso giuridico diretto. Per grande che appaia all'esterno il potere del commissario, egli rimane sempre e comunque lo strumento immediato di una volontà concreta a lui esteriore. Si può giungere ad affermare che è innanzitutto il legame rispetto alla legge a creare l'indipendenza dell'ufficiale ordinario, indipendenza tanto maggiore quanto più egli si limita ad applicare la legge al singolo caso» (Ivi, p. 59). Schmitt fa notare come Bodin non si avveda di questo paradossale rovesciamento, giacché giunge a considerare il commissario meno libero quanto ad espressione dei suoi giudizi.

<sup>194</sup> Vi è *in nuce* qui il grande tema della meccanizzazione della procedura legislativa, la quale storicamente porterà, secondo Schmitt, all'emancipazione della stessa rispetto al dispositivo sovrano. Tra i vari *loci*, segnaliamo C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1927; 1954<sup>2</sup>, 1956<sup>3</sup>, 1965<sup>4</sup>, 1970<sup>5</sup>; trad. it. *Dottrina della Costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984, pp. 69-89; e C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934; trad. it *I tre tipi di scienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2002, pp. 29 e sgg.

rispetto all'istituto della dittatura (che in Bodin è e non può che essere «per definizione» commissaria) la stessa non può avere diritto all'ufficio<sup>195</sup>, giacché in caso contrario egli diverrebbe *munus perpetuum*. Ne va di nuovo della dialettica delle competenze: il sovrano, così, in virtù del suo alto sentire (che è di per sé la sua competenza più grande, la sua *Befugnis*), non può decidere se la commissione venga affidata mediante legge oppure ordinanza al dittatore, bensì tuttavia può esprimersi in favore della trasmissione della competenza ad una persona specifica:

«Il dittatore sarebbe un commissario d'azione (*Aktionskommissar*) assoluto. Per comprendere il significato di questa figura sono insufficienti sia il formalismo della moderna dottrina positivista dello Stato che la distinzione formale di Bodin tra legge e ordinanza. Il dittatore, nel pensiero di Bodin, è per definizione commissario; quanto alla sua attività è essenziale sotto l'aspetto giuridico che essa venga assunta in virtù di una commissione. Su questo dunque il sovrano non ha libertà di scelta tra emanare una legge o un'ordinanza. La legge che secondo Bodin fonda le competenze dell'ufficiale ordinario, dovrebbe fornire il contenuto di tali competenze. Ma una legge il cui contenuto fosse quello di consentire senza riguardi tutto ciò che le circostanze richiedono, sarebbe l'esatto contrario di una regolamentazione delle competenze ed equivarrebbe anzi alla soppressione di tutte le competenze e di ogni limite legale<sup>196</sup>».

La legge che giunge a prevedere tutto è automaticamente soppressione della legge in sé, in quanto azzeramento del limite legale e di tutte le competenze. E dunque, conclude Schmitt, la dittatura (commissaria) è sempre e solo un'emanazione giuridica di un'esigenza politica, la volontà unitaria del sovrano che ha come base lo Stato. Il sovrano ha le competenze per decidere l'ambito delle competenze del dittatore. Ma come farlo senza rimanere schiacciato sulla legge da lui stesso emanata e creare un cortocircuito logico? Schmitt non risponde direttamente, bensì per via negativa – mostrando come agisca una trasformazione, attraverso in particolare il pensiero di Locke, per cui questo bilanciamento tra sovranità e commissione della dittatura, questa esposizione della dottrina della sovranità e delle sue competenze venga in realtà trasmutato in un semplice aut-aut tra diritto e illegalità. Locke sembra essere qui il capostipite di tutto quel filone intellettuale, che Schmitt avrà cura di disprezzare, per il quale compito della filosofia politica è aderire massimamente alla disposizione legislativa, attenuando dunque la il riferimento alla concretezza del fatto che è anche esso marcatore non solo del giuridico, ma anche del politico. E dunque quella che proponiamo nelle prossime righe è certamente una sottotraccia rispetto all'obiettivo schmittiano dichiarato del testo sulla dittatura, ma che ci sembra lavori, comunque, all'interno del volume; una linea parallela e nascosta per la quale è necessario scomodare, almeno parzialmente, il riferimento a *Teologia politica*,

---

<sup>195</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 60.

<sup>196</sup> Ivi, p. 62.

perché si tratta di capire quale sia la fondazione della competenza sovrana; una questione, in Schmitt, eminentemente teologico-politica.

In riferimento a Locke, tramite cui conclude la prima parte del testo, il giurista di Plettenberg afferma:

«Quanto a Locke, che più di ogni altro ha posto alla base del suo discorso il valore esclusivo del diritto e l'indifferenza del potere puramente fattuale, il concetto di dittatura non sembra trovar posto nel suo sistema, dove tutto si risolve in un semplice *aut-aut*: diritto o illegalità, legge o dispotismo, consenso del popolo o mera violenza. Il potere dei fatti non ha per lui alcun senso: ciò che è puro potere o puro fatto non riguarda il diritto [...]. Ma il concetto di commissione (cioè, di dittatura commissaria) rispunta altrove in Locke, dimostrando quanto poco semplice sia il suo sistema all'apparenza tanto plausibile. Egli conosce una prerogativa regia consistente nel farsi carico del pubblico interesse 'without a rule' (*Civil Government* § 166). Il legislatore, dice Locke, non può prevedere tutto (il principio è patrimonio comune dell'antica dottrina dell'*aequitas*, ἐπιείκεια). In base a questo, colui che nello Stato dispone del potere di fatto per l'esecuzione delle leggi avrà il diritto (anche se ha innanzitutto soltanto il potere) in determinati casi di fare uso del proprio potere attenendosi a principi generali di diritto naturale, fino a che non sia di nuovo riunita l'assemblea legislativa. Il legislatore stesso dovrà calcolare in anticipo l'eventualità di non poter prevedere tutto (§159). A prima vista sembra che Locke non si avveda di avere posto un problema politico di enorme portata<sup>197</sup>».

Sono da sottolineare alcuni punti: innanzitutto, per Schmitt *aequitas* e ἐπιείκεια hanno significato equivalente. Questo, quindi, permette di inscrivere Schmitt, per quanto riguarda il problema equitativo visto da un punto di vista etimologico, nel solco della tradizione giuridica cristiano-cattolica occidentale, che ha come capostipiti Alberto Magno e San Tommaso, i quali, rifacendosi ad Aristotele, oltre ad inserire il problema dell'ἐπιείκεια nel dibattito medievale – intesa cristianamente come una *superiustitia* – rilevavano, per dirla con Gadamer, come la legge sia, ontologicamente 'mancante'<sup>198</sup>. In seconde cose, illustra un'interpretazione del testo lockeano che va al di là della

---

<sup>197</sup> Ivi, pp. 63-64.

<sup>198</sup> «È vero che anche lui [*colui che applica la giustizia, nds.*] dovrà, nel caso concreto (*in der konkreten Lage*), prescindere dall'esattezza rigorosa della legge (*von der Strenge des Gesetzes*). Ma quando ciò accade, non è perché non si può fare di meglio, bensì perché altrimenti non sarebbe giusto. Quando così ci si stacca dalla legge non si fanno dunque delle riduzioni della giustizia, ma anzi si trova ciò che è più giusto. Aristotele esprime ciò nel modo migliore nell'analisi della *epieikeia* (!), dell'equità là dove dice che l'*epieikeia* è la correzione della legge (*Berichtigung des Gesetzes*) [...]. La legge è sempre manchevole (*mangelhaft*), non perché sia imperfetta in sé stessa, ma perché di fronte all'ordine che le leggi hanno di mira è la realtà umana che si mostra manchevole e non permette perciò una pura e semplice applicazione di esse» (H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr-Siebeck Verlag, Tübingen, 1975; trad. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2019 (2000), pp. 657-659). Per quanto riguarda S. Alberto e S. Tommaso, non è questo il luogo per ricostruire la loro teoria sull'*aequitas*. Si rimanda a A. R. LUNO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez*, in *Actaphilosophica*, 6/1997, n. 2 pp. 197-236. Con ciò non si vuole naturalmente sostenere che Schmitt abbia, nel suo orizzonte concettuale, i medesimi problemi di San Tommaso e Alberto Magno: Schmitt si muove nella cornice della concettualità moderna, per cui egli è strettamente

semplice esegesi ma comporta un filtro ermeneutico ben orientato nel far emergere una tesi precisa. Esaminando i passi lockeani cui Schmitt, si nota come si situi all'interno del *Secondo trattato sul governo*, all'altezza del capitolo XIV (§§159-168), quello relativo alla *Prerogativa*<sup>199</sup>. Dice il filosofo inglese in apertura di capitolo:

«Where the legislative and executive power are in distinct hands, as they are in all moderated monarchies and well-framed governments, there the good of the society requires that several things should be left to the discretion of him that has the executive power. For the legislators not being able to foresee and provide by laws for all that may be useful to the community, the executor of the laws, having the power in his hands, has by the common law of Nature a right to make use of it for the good of the society, in many cases where the municipal law has given no direction, till the legislative can conveniently be assembled to provide for it<sup>200</sup>».

Essendo la legge un provvedimento generale, essa non è in grado di far fronte al caso particolare, al momento impreveduto; dunque, Locke concede al potere esecutivo una 'prerogativa', ossia, il poter decidere su quanto la legge non aveva precedentemente previsto, una sorta di discrezione personale detenuta da colui che siede a capo dell'esecutivo, affinché si possa svolgere il pubblico bene<sup>201</sup>. Locke è conscio che in alcuni governi la presenza del legislativo non è sempre in funzione, non produce leggi costantemente, e spesso la discussione è rallentata dall'alto numero dei suoi componenti; senza contare che esso non può legiferare su eventi la cui portata non può essere prevista<sup>202</sup>. Per questo la prescrizione legislativa, pur non potendo 'prevedere tutto', prevede che sia possibile lasciare un certo

---

legato all'imporsi esistenziale dell'interrogativo a proposito dei modi mediante i quali la forma politica si produce. Ma soprattutto è (sarà) legato alla ricerca di un concetto di politico che renda pensabile lo Stato come forma, tenendo conto della sua relatività storica, un momento che lo rende un corpo politico soggetto a nascita, costruzione e crisi; viceversa, Alberto e S. Tommaso si muovono in un orizzonte 'classico', pre-moderno, che fa capo alla *Politica* aristotelica e alle varie idee di *Respublica* che si avvicineranno fino al XVII secolo, un orizzonte in cui l'uomo è per sua natura un essere che vive in comunità, in rapporto con gli altri, in cui la società non è una costruzione artificiale, bensì naturale (in quanto fine della natura umana), e dunque, essendo naturale la dimensione sociale è naturale che vi sia un'azione di governo, la quale implica non solo un naturale rapporto governante-governati, ma anche una naturale disuguaglianza alla base dell'elemento politico. Tuttavia è innegabile che, come ha sottolineato Galli, per quanto il giurista di Plettenberg si muova nel solco della tradizione moderna, il suo pensiero si colloca ancora ai margini della modernità; infatti, il suo comparto teorico «conserva alcuni principi cardine della sintassi profonda della politica moderna, come l'esigenza di unità politica e l'enfasi sulla soggettività costituente, depurati però dal razionalismo istituzionalistico e dalla pretesa che la politica sia costruibile come sistema dell'equilibrio dei poteri» (C. GALLI, *Lo sguardo di Giano*, p. 34). Anche per questo si ritiene doveroso notare alcuni residui di tradizione giuridica che esercitano, anche se capovolti di segno, qualche fascinazione sul giurista di Plettenberg, come appunto l'equivalenza *aequitas-ἐπιείκεια*.

<sup>199</sup> J. LOCKE, *Two treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Per l'analisi del secondo trattato si rinvia a N. TARCOV, *Locke's Second Treatise and 'The Best Fence Against Rebellion'*, in *Review of Politics* 43/1981, pp. 198-217; per il concetto di Potere in Locke, *cf.* il saggio di M. MERLO, *Potere Naturale, Proprietà e Potere politico in John Locke* in G. DUSO, *Il Potere*, pp. 157-156. Sulla prerogativa, si rimanda anche a J. DUNN, *The Political Thought of J. Locke. An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, specificamente alle pp. 148-157.

<sup>200</sup> J. LOCKE, *Two treatises of Government*, XIV, §159, p. 374.

<sup>201</sup> M. MERLO, *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Monza-Milano, 2006, p. 214.

<sup>202</sup> J. LOCKE, *Two treatises of Government*, XIV, § 160, p. 375.



marginale discrezionale all'attività esecutiva al fine di agire rapidamente nei momenti di emergenza. Si tratta tuttavia, diversamente da come lo intende Schmitt, di uno spazio certamente 'eccezionale', ma un'eccezione prevista dall'ordinamento. Il governo prevede che ci saranno spazi probabilmente non previsti. In sostanza:

«[...] prerogative can be nothing but the people's permitting their rulers to do several things of their own free choice where the law was silent, and sometimes too against the direct letter of the law, for the public good and their acquiescing in it when so done. For as a good prince, who is mindful of the trust put into his hands and careful of the good of his people, cannot have too much prerogative [...]»<sup>203</sup>

Questa «reservoir of Authority»<sup>204</sup> non è da intendersi dunque come la consegna *sine grano salis* alla presunta fronetica di coloro che governano, o, peggio, alla mutabilità della realtà politica, non normabile da un apparato legislativo, bensì come un supporto, non eliminabile, al potere legislativo, per essenza mancante in quanto a rappresentare l'unità politica. Se si può parlare, in Locke, di un'eccezionalità del potere esecutivo, essa è tale all'interno dell'orizzonte politico, perché questa eccezionalità è già ricompresa nella sfera delle leggi, ossia è già contenuta a prescindere nella compattezza e superiorità del *Law-making* sulla dimensione effettuale. Non per nulla, nel momento in cui si l'esecutivo rompe la *breach of Trust*, è diritto del popolo insorgere e rimuovere lo stesso. Eppure, Schmitt non sembra concentrarsi poi molto su questo aspetto, preferendo il paragrafo §165 (in cui si sostiene che la prerogativa è sempre stata affidata, in Inghilterra, nelle mani dei migliori e più saggi principi, dato che il popolo ha sempre riposto fiducia nella loro capacità di perseguire il pubblico bene<sup>205</sup>) e, in particolare, il citato §166 nella sua intrigante frase di chiusura: «For "prerogative is nothing but the power of doing public good without a rule"»<sup>206</sup>. Come terzo punto,

---

<sup>203</sup> Ivi, § 164, p. 377.

<sup>204</sup> J. DUNN, *The Political Thought of J. Locke*, p. 149. Cfr. M. MERLO, *La legge e la coscienza*, pp. 215-216: «Locke lavora così allo scarto interno alla logica della rappresentanza: mentre il legislativo rappresenta il legislativo naturale poiché ne prolunga la persistenza sin dentro il corpo politico, così non può essere per l'esecutivo (sia totale la rinuncia ad esso o sia esso conservato per le circostanze), il potere esecutivo naturale non può essere rappresentato. L'esecutivo della società civile "testimonia della persistenza o dell'irriducibilità della natura alla convenzione rappresentativa". Tale persistenza segna ora inequivocabilmente lo scarto tra conservazione del corpo politico e conservazione dei suoi singoli membri, così come il legislativo la rappresenta e l'iscrive nelle proprie leggi. L'esecutivo – a dispetto del legislativo – tiene, ben più che il legislativo, il luogo di una differenza radicale tra condizione naturale e condizione politica degli uomini, e ciò proprio in virtù della sua irriducibilità alla legge, mostrandone l'insufficienza, debolezza, la fragile lontananza»

<sup>205</sup> «And therefore he that will look into the history of England will find that prerogative was always largest in the hands of our wisest and best princes, because the people observing the whole tendency of their actions to be the public good, or if any human frailty or mistake (for princes are but men, made as others) appeared in some small declinations from that end, yet it was visible the main of their conduct tended to nothing but the care of the public» (J. LOCKE, *Two treatises of Government*, XIV, § 165, p. 377).

<sup>206</sup> Riportiamo comunque per completezza il paragrafo intero: «Such God-like princes, indeed, had some title to arbitrary power by that argument that would prove absolute monarchy the best government, as that which God Himself governs the universe by, because such kings partake of His wisdom and goodness. Upon this is founded that saying, "That the reigns of good princes have been always most dangerous to the liberties of their people". For when their successors,

Schmitt ci tiene a sottolineare che Locke non si rende conto, e quindi *tace*, di un problema di vasta portata. Esiste quindi agli occhi di Schmitt un silenzio sintomatico su di una questione di vitale importanza, per la quale Locke non professa parola, rimane in silenzio. Locke non capisce, e quindi tace perché non comprende il problema. Ancora più indicativo è che Schmitt stesso, al contrario, colga il problema, e non si esprima sul problema stesso, sul problema relativo all'*aequitas-ἐπιείκεια*. Il dilemma equitativo, per Schmitt, deve rimanere in silenzio, perché lui non ce lo illustra. Però lo rileva con estrema chiarezza, perché esso procede e opera.

Passando all'analisi vera e propria del passo, quindi, potremmo azzardarci a dire, con una metafora, che nei confronti di Locke Schmitt ha 'una sensibilità da pescecane per il sangue': sente odore di stato di eccezione<sup>207</sup>. In Locke la coerenza del sistema delle leggi si ritrova in una sorta di 'spirito' che va al di là della loro lettera, e che addirittura può essere evocato al di là dei limiti della lettera della legge, funzionando all'interno delle dinamiche reali quando si ritrova in sintonia con l'ordinamento nel suo complesso. Per Schmitt, come emerge implicitamente dal testo sulla dittatura, e più esplicitamente in *Teologia politica*, la sovranità può fare a meno del sovrano stesso<sup>208</sup> (ricordiamoci della famigerata massima «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»); dunque, in questo contesto il *quis iudicabit* prende quasi la forma di un apriori: non c'è chi decide. Semmai, siamo di fronte ad una funzione che produce chi decide. Concretamente, decide chi mette in opera la decisione. La decisione è qualcosa che per un verso si situa in un punto cronologico, ma che per un altro è in atto in ogni punto del tempo neutralizzato che esso inaugura. L'*Entscheidung* non è solo

---

managing the government with different thoughts, would draw the actions of those good rulers into precedent and make them the standard of their prerogative – as if what had been done only for the good of the people was a right in them to do for the harm of the people, if they so pleased – it has often occasioned contest, and sometimes public disorders, before the people could recover their original right and get that to be declared not to be prerogative which truly was never so; since it is impossible anybody in the society should ever have a right to do the people harm, though it be very possible and reasonable that the people should not go about to set any bounds to the prerogative of those kings or rulers who themselves transgressed not the bounds of the public good. For “prerogative is nothing but the power of doing public good without a rule”» (Ivi, § 166, p. 378).

<sup>207</sup> Questo non intende condurre (forse sarà ovvio, ma è bene specificarlo) il nostro discorso, verso lidi in cui la suggestione analogica prende il posto, forse a caso di un heideggerismo di maniera, dell'analisi filosofica; troviamo quindi pretenziosa l'equazione 'ἐπιείκεια = eccezione' delineata frettolosamente da Agamben ne *Il regno e la Gloria* (G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria*, pp. 63-64). Sicuramente in Schmitt, come si tenterà di mostrare, sussiste una qualche fascinazione per la tematica equitativa riletta nel senso di *plus* personalistico di colui che esercita la decisione sovrana rispetto all'ordinamento legislativo vigente; tuttavia, riteniamo che il *Kronjurist* non releghi l'intera problematica ad un mero appiattimento concettuale tra le due nozioni.

<sup>208</sup> Il riferimento è sempre alla massima posta in apertura di *Teologia politica*. Cfr. le belle analisi di Marramao, il quale sottolinea, *contra* Marck e Löwith, come l'infondatezza della decisione schmittiana, lungi da essere una brutta copia di un qualche afflato nichilistico, rimandi a «un già avvenuto processo di svicolamento dalle filosofie tradizionali della storia e dalle pretese organicistico-totalizzanti proprie della concezione reazionaria dello Stato. Questo lavoro non è più l'oggetto centrale, ma la base e il punto di partenza della considerazione schmittiana del politico come dimensione irriducibilmente specifica ed autonoma. Il 'nichilismo' schmittiano, il modo peculiare in cui si riaffaccia nella sua riflessione l'endiadi barocco-secentesca vuoto/decisione, è interamente pervaso dell'aroma del tempo [...]» (G. MARRAMAIO, *La decisione senza presupposti e il fantasma dello Stato*, in G. DUSO (ED.), *La politica oltre lo Stato*, pp. 69-87, cit. a p. 70, corsivo dell'autore).

qualcosa deciso in un determinato momento storico, è la continuità di questa decisione nell'orizzonte del 'plebiscito di ogni giorno'. Quando si ha decisione dunque? Quando le cose stanno assieme senza smentire la forza formante della decisione<sup>209</sup>.

Ora, in questi casi, per quanto riguarda l'aspetto equitativo, è necessario questo tipo di ragionamento, per avvicinarsi all'ottica schmittiana: una decisione che in qualche modo integra un vuoto dell'ordinamento giuridico in realtà agisce – quando riesce ad agire – operando in quel consenso della realtà all'esser-ci dell'ordinamento, senza il quale l'ordinamento non c'è. Schmitt, con una mossa umbratile, nel chiamare questo aspetto 'aequitas' o ἐπιείκεια certamente pone sulla sua scacchiera un palinsesto a lui caro, così declinabile: il diritto dovrebbe riconoscere un ordine naturale; se un intervento atipico ed eccezionale si radica in questo sostrato (quello delle giuste leggi), ci troviamo di fronte a qualcosa che, per essere descritto, ha bisogno dell'alto sentire, della perizia, della saggezza (verrebbe quasi da dire di una serie di aspetti riconducibili all'ambito classico della fronetica) di chi incarna questo ruolo; al cuore del diritto c'è qualcosa che può non essere ricondotto al diritto, ma senza il quale il diritto non sussiste. Questa è a grandi linee la semantica formale all'interno della quale Schmitt si muove, nonché il suo contributo più importante alla teoria politica moderna, oltre all'osservazione che esiste un tentativo, in tutte le tradizioni giuridiche, di giuridicizzare questa condizione<sup>210</sup>: allora quella saggezza – la quale, in senso quasi tautologico, c'è solo quando c'è – dovrebbe essere garantita da una serie di caratteristiche obiettive che dovrebbero favorire il fatto che ci sia. Dunque, nella lockeana tensione fra la prerogativa di chi detiene il controllo sull'esecutivo e il potere legislativo, Schmitt colloca questo problema, silenzioso, taciuto, dell'*aequitas-ἐπιείκεια*. Essa, nella lettura del giurista di Plettenberg, ha a che fare con una 'misura' che non è quella della legge formale e che quindi è, o potrebbe essere, in qualche modo, collegata al possesso di virtù personali. A tal proposito, vorremmo evidenziare quello che ci pare il conseguente passaggio logico, il luogo dottrinale esattamente conseguente a questo passo sull'*ἐπιείκεια*. Ci riferisce al già citato passo di *Teologia politica*:

«Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione. Questa definizione può essere appropriata al concetto di sovranità, solo in quanto questo si assuma come concetto limite (*Grenzbegriff*). Infatti concetto limite non significa un concetto confuso (*konfusen Begriff*), come nella terminologia spuria della letteratura popolare, bensì un concetto relativo alla sfera più estrema (*äußersten Sphäre*). A ciò corrisponde il fatto che la sua definizione non può applicarsi al caso normale, ma ad un caso limite (*Grenzfall*). [...] Infatti la decisione intorno alla eccezione è decisione in senso eminente (*im eminenten Sinne*), poiché una

---

<sup>209</sup> Si riassumono qui tesi che verranno più largamente esplicitate nel capitolo 3 della presente opera.

<sup>210</sup> Ne è prova lampante la perizia con cui Schmitt, quasi orgogliosamente, ricostruisce storicamente le diverse tradizioni giuridiche su di un determinato argomento. Fra i molti esempi, si pensi ai *Tre tipi*, al testo sulla dittatura di cui ci si sta occupando, a *Teologia politica*, nonché, infine, al più tardo *Nomos della terra*.

norma generale, contenuta nell'articolo di legge normalmente vigente, non può mai comprendere un'eccezione assoluta e non può perciò neppure dare fondamento pacificamente alla decisione che ci si trova di fronte ad un vero e proprio caso d'eccezione (*Ausnahmefall*).

La sovranità, in tal senso, riletta anche mediante il passo sull'*aequitas-ἐπιείκεια*, si configura come un luogo archetipico ad un tempo dentro e fuori la storia, un concetto limite, appunto, figura essenziale proprio per l'ambiguità stessa delle sue determinazioni: ad un tempo luogo in cui si creano 'condotte', non nel senso strettamente foucaultiano di spazio della «molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione<sup>211</sup>», bensì campo in cui avviene costantemente, in quanto costante è il riferimento all'eccezione, la creazione di norme che hanno a che vedere con comportamenti concreti, e contemporaneamente anche *punctum* in cui vengono a collezionarsi gli obiettivi degli individui che ad essa si rifanno. Insomma, la sovranità, letta in tal senso è momento di elaborazione di modelli pratici, concreti proprio nell'istante in cui il momento viene esso stesso sospeso, rimesso in gioco dalla brutale concretezza del reale. Successivamente, abbiamo il collegamento intellettuale con *La dittatura* e il passo che abbiamo preso in esame. Qui Schmitt sta parlando della concezione della sovranità in Bodin:

«Così, la competenza (*Befugnis*) ad annullare la legge vigente – sia in generale che nel singolo caso – è a tal punto l'attributo peculiare (*Kennzeichen*) della sovranità che Bodin vuole eliminare tutti gli altri caratteri di quest'ultima (dichiarazione di guerra e stipulazione della pace, nomina dei funzionari, suprema istanza, diritto di grazia, *etc.*). Nel mio libro sulla dittatura ho mostrato in contrasto con lo schema tradizionale della ricostruzione storica, che anche negli autori del diritto naturale del XVII secolo il problema della sovranità veniva inteso come problema della decisione sul caso d'eccezione. [...] I giuristi che discutono intorno ai problemi della sovranità partono, dal XVI secolo, da un catalogo delle competenze relative alla sovranità (*Souveränitätsbefugnisse*) che comprende una serie di attributi necessari di quest'ultima [...]. Essere sovrano significa avere tali competenze (*Befugnisse*). L'argomentazione svolta all'interno del diritto statale operava secondo i poco chiari rapporti giuridici dell'antico impero tedesco, per modo che dalla presenza indubitabile di uno dei numerosi caratteri della sovranità, essa traeva la conclusione che anche gli altri caratteri, la cui presenza invece era dubbia, dovevano in ogni caso sussistere. La controversia verteva sempre su chi fosse titolare di queste competenze (*wem diejenigen Befugnisse zukamen*), delle quali non si poteva disporre mediante un atto positivo [...]: in altre parole si discuteva su chi dovesse essere il responsabile competente per il caso per

---

<sup>211</sup> M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 82.

il quale non era prevista nessuna competenza (*wer für den Fall zuständig sein sollte, für den keine Zuständigkeit vorgesehen war*)<sup>212</sup>».

Schmitt, come è noto, tenta in questa parte di *Teologia politica* di ricostruire il problema del sovrano. Cerca di capire quale sia la condizione di possibilità tale per cui il sovrano è sovrano, un problema in cui sembra ritrovarsi leggendo Bodin. Lo stesso Bodin pone la questione sul *proprium* del sovrano, e, per Schmitt, lo risolve concentrandosi sullo snodo relativo alla *Befugnis*. Assistiamo, in questi passi, alla spoliatura quasi sadica del sovrano bodiniano da parte di Schmitt, fino alla messa in scena dell'unico attributo che sembra essergli proprio. L'attributo del re è una particolare competenza: avere la capacità di cogliere se la circostanza è adatta per poter decidere in modo di salvare la circostanza, ovvero, la competenza di non tener conto della legge vigente in vista del momento eccezionale. Dichiarare lo Stato d'eccezione non è dunque un *quid* stabilito da un ordinamento in essere, bensì risposta concreta di un singolo dotato di un attributo peculiare, così peculiare da poter essere una sua competenza. Dunque, caratteristico del sovrano è la sua possibilità che ad esso ci si possa appellare, *cum-petere*. Schmitt denuda il sovrano dei suoi altri attributi, li rende invisibili, per cercare quella competenza che possa apparire e rendere manifesta la sovranità: riduzione e nascondimento, silenziamento di altri attributi per esporre l'unico. Qualche pagina dopo, segno che Schmitt sta seguendo idealmente proprio quello schema esposto nelle ultime pagine del primo capitolo sulla dittatura, compare l'accenno a Locke: «Per la dottrina dello Stato di diritto di Locke e per il razionalistico XVIII secolo, lo stato d'eccezione era qualcosa di incommensurabile (*Inkommensurables*). La diffusa consapevolezza del significato del caso d'eccezione che domina il diritto naturale del XVII secolo, va presto perduta nel corso del secolo seguente, allorché viene instaurato un ordine relativamente durevole<sup>213</sup>». Un riferimento, questo, che diviene manifesto in sede di conclusione. Come nel primo capitolo sulla dittatura si finiva con l'accenno a Locke, parallelamente, verso la fine del capitolo sul problema della sovranità il filosofo inglese diviene bersaglio degli attacchi schmittiani:

«“The law gives Authority” dice Locke, impiegando il termine legge in antitesi consapevole con *commissio*, cioè con il comando personale del monarca. Ma egli non vede che la legge non dice a chi dà l'autorità (*Aber er sieht nicht, daß das Gesetz nicht sagt, wem es Autorität gibt*). Eppure non è che chiunque possa eseguire e realizzare ogni possibile norma giuridica. Quest'ultima in quanto norma di decisione dice solo come si deve decidere, non anche chi deve decidere. Chiunque potrebbe appellarsi

---

<sup>212</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 36-37, trad. legg. mod. Ricordiamo che, secondo il dizionario etimologico di Pfeifer, *Befugnis* deriva da *fügen*, il 'mettere insieme in modo appropriato' – termine che deriva dal *mittelhochdeutsch* *vuogen/vüegen*, ossia “gestire (*bewerkstelligen*)”, “adattare (*sich anpassen*)”, ma, soprattutto, “fare in modo che succeda” (*machen, daß etw. geschieht*). Sulla competenza come fondamento della commissione, si veda H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità*, pp. 94-95.

<sup>213</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 40.

alla giustizia del contenuto, se non vi fosse un'ultima istanza. Ma l'ultima istanza non deriva dalla norma. Il problema dunque è quello della competenza (*Kompetenz*); una domanda che non si può essere sollevata, né tanto meno risolta (*eine Frage, die sich aus der inhaltlichen Rechtsqualität eines Satzes heraus nicht einmal erheben, viel weniger beantworten läßt*), in base alla qualità giuridica del contenuto della norma. Risolvere i problemi di competenza rimandando al dato materiale, significa burlarsi della gente<sup>214</sup>».

Sottolineerei anche qui un paradosso: Schmitt è partito, nel nostro percorso ideale, nell'imputare a Locke un silenzio, un silenzio che riguarda l'ἐπιείκεια. Sollevando il problema dell'ἐπιείκεια, il problema relativo all' ἐπιείκεια, Locke non si è reso conto, ha taciuto di un problema ancora più grande. Un problema che però Schmitt stesso non mostra, sul quale tace. Ripercorrendo in *Teologia Politica* i suoi passi, e la sua ricostruzione degli attributi sovrani, Schmitt sostiene che siamo di fronte ad un crocevia complesso, giacché per capire il *quid* del sovrano, un qualcosa che Locke non aveva capito, non aveva visto – un qualcosa di invisibile – si deve far ricorso alla competenza del sovrano, scovare la competenza più propria del sovrano, che sembrerebbe coincidere con la sua decisione. Ma questo problema della competenza non si può sollevare, per Schmitt, perché non esiste un punto di partenza solido su cui impostare l'indagine. Cercare di parlare seriamente delle competenze sovrane, della competenza sovrana, è uno scherzo, significa 'burlarsi della gente'. Questo punto va tenuto presente, perché sarà fondamentale per il prossimo capitolo e le conclusioni di questo paragrafo<sup>215</sup>.

Riprendendo l'analisi del testo sulla dittatura, nel secondo capitolo Schmitt si concentra sulla prassi dei commissari dei principi. Dopo un *excursus* interessante sulla *plenitudo potestatis* papale e la figura del legato pontificio<sup>216</sup>, Schmitt mostra come una figura importante che contribuì, con il suo

---

<sup>214</sup> Ivi, p. 56, trad. legg. mod.

<sup>215</sup> Sarebbe necessario inserire questo momento all'interno della sociologia dei concetti giuridici, nonché con i rapporti che intrattiene con l'asse decisione-sovrantà-rappresentazione, e della distinzione tra teologia politica e problema teologico-politico; argomenti, questi, sempre del 3 capitolo del qui presente lavoro.

<sup>216</sup> Quella della *plenitudo potestatis* papale fu una «rivoluzione legittima», perché intaccava la liquidazione della gerarchia fissa degli uffici; naturalmente ebbe come risposta delle sollevazioni dottrinarie (come Marsilio da Padova e Gersono), giacché punto focale, ricorda Schmitt, era il problema del potere immediato del papa su ogni cristiano. La straordinarietà degli interventi papali andava perdendo il senso dell'ufficio per ricostruirlo attorno alla decisione pontificia (e dunque, non era più l'ufficio ad offrire la *dignitas*, bensì la pienezza dei poteri che definiva il proprio ruolo all'interno dell'ecclesia). Qui si inserisce il tema dei legati: l'universale 'competenza' del papa si trasmette nei suoi legati, i quali dispongono di altri sotto un terreno che è comunque comune (ossia, la giurisdizione della chiesa di Roma). Ivi, peraltro, Schmitt mostra in nota come proprio la dottrina dell'ἐπιείκεια sia il motore segreto che muove la dottrina papale – un meccanismo, tuttavia, che si infrange parzialmente con lo stato moderno, ma che comunque sembra lavorare in seguito (dovremo aspettare i passi sovraccitati di *Teologia politica* per cercare di comprendere questo passaggio): «La dottrina tradizionale della *aequitas* o ἐπιείκεια, che enumerava i casi in cui si poteva derogare dalla legge [...] venne senz'altro applicata all'ambito del diritto pubblico, sì che il problema di chi giudica del caso di necessità non venne posto nei termini in cui lo pone la moderna dottrina dello Stato» (C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 70). È pur vero, però, che nella stessa nota egli rimanda alle pagine precedenti in cui, riprendendo Hobbes, Schmitt mostrava come la sovranità moderna si basasse profondamente sulla massima *Auctoritas non veritas facit legem*. Quello che appare uno scivolone teoretico, in realtà si spiega perfettamente con la teologia politica e il problema teologico-politico. Di nuovo, si rimanda al capitolo terzo (anche perché, Schmitt mostra qualche pagina dopo come la base di questo procedimento canonistico e giuridico sia proprio la

operato, a mettere fine allo stato per ceti operando il passaggio verso la statualità moderna fu il commissario d'azione<sup>217</sup>; Schmitt si concentra qui sul caso tedesco, riportando la figura del Wallenstein come esempio, perché permette di analizzare bene la nozione di 'esecuzione': essa è lo strumento legale mediante il quale si riesce ad allargare lo spazio dell'esecuzione stessa previsto dalla legge. L'esecuzione deve essere primariamente efficace, e poter prescindere dalle circostanze; deve quindi attenersi strettamente alla disposizione che la prevede. Tuttavia, se v'è resistenza all'esecuzione, proprio al fine di non soccombere ad una guerra aperta, l'esecuzione lavora dall'interno sulle sue stesse condizioni di possibilità, facendo sì che processo e sentenza (fondamenti dell'esecuzione) diventino pura formalità, agendo quindi in uno spazio extra legale. Nuovamente Schmitt qui si interessa di mostrare lo strappo tra quanto previsto dall'ordinamento giuridico e lo spazio d'azione in cui potersi muovere per poter salvare quello stesso ordinamento, in misura tale da distaccarsi dalla previsione originaria. Il comandante Wallenstein agiva in questo senso, e mediante procedure esecutive sottolineava saggiamente l'antico principio per cui «nulla vale una giurisdizione priva di una forte esecutività<sup>218</sup>». Così facendo, il commissario d'azione, nelle sue vesti di comandante militare, poteva in qualche maniera ricondursi alla dittatura nel suo insieme, aggiungendo ai suoi incarichi anche prerogative di polizia (anzi, dice Schmitt, la polizia per come viene a svilupparsi a fine Settecento e inizio Ottocento risente di questo intero processo), in tal maniera andando, data la necessità del suo incarico, a scontrarsi con i particolarismi dei ceti<sup>219</sup>. Tuttavia, generalmente riguardo la cosiddetta dittatura di Wallenstein (cui Schmitt dedica un intenso e approfondito *excursus*), egli, per quanto riuscì ad utilizzare le sue prerogative durante il suo primo generalato, si confermò da un lato solo comandante generale<sup>220</sup>, dall'altro, per quanto egli si fosse appropriato di eccezionale autonomia in un momento di necessità, la dottrina degli *arcana imperii* pretendeva che nessun generale potesse essere mai troppo potente<sup>221</sup>, facendolo rimanere *de facto* un mero commissario d'azione. Certo la situazione sollecita la curiosità di Schmitt, perché fu un caso speciale in cui l'imperatore Ferdinando II, al momento di emettere la propria decisione, venne a trovarsi tra due fuochi, ossia l'appoggio al Wallenstein e alle sue prerogative sempre più vaste e il mantenimento dell'ordinamento: entrambi punti di cui il sovrano era il referente. Ferdinando II si decise per 'il diritto vigente': ossia decise non in favore della guerra aperta (naturale sviluppo che

---

rappresentanza personale, e dunque la persona di Cristo appaia come l'elemento ultimo e determinante di questa concezione – *cf.* C. SCHMITT, *La dittatura*, pp. 67-72).

<sup>217</sup> Ivi, p. 83.

<sup>218</sup> Ivi, p. 89

<sup>219</sup> In Prussia, ricorda Schmitt, questo significò la totale adesione a questo meccanismo, tale per cui il commissario dell'esercito non fu solo colui che dovette portare a compimento un'unica azione, bensì colui che deve realizzare la graduale estensione di un'organizzazione amministrativa.

<sup>220</sup> Ivi, p. 113

<sup>221</sup> Ivi, p. 124,

una concessione sempre più ampia di poteri a Wallenstein avrebbe comportato) nei confronti di un condottiero potente, bensì l'eliminazione politica, ovvero il ritiro delle sue prerogative. Questo passaggio storico importante mostra come, secondo Schmitt, siamo ancora in un periodo in cui la concettualità moderna si sta mobilitando, sta affiorando lentamente alla luce: l'esempio del Wallenstein dimostra come si sia in una fase in cui c'è ancora una giunzione, se non altro formale, con quanto vogliono le rappresentanze particolari – se non altro quelle dei principi elettori; il sovrano non può agire (se mai lo ha fatto) secondo arbitrio personale.

Il capitolo terzo de *La dittatura* è quello centrale, perché compare il concetto oppositivo rispetto a quello di dittatura commissaria, ossia quello di dittatura sovrana. Schmitt ricorda come nel caso francese, durante il sei-settecento, il re governasse mediante intendenti, i quali spesso si trovavano a collidere con gli interessi particolari delle corporazioni, soprattutto in ambito fiscale, a causa dei tributi richiesti dal re senza rispettare il dettame costituzionale, imposti, cioè, senza l'approvazione delle rappresentanze dei ceti<sup>222</sup>. Qui si avverte come frizionino una serie di precipitati di teorie precedenti, che, come per l'apparato ecclesiastico, vedevano il sovrano non tanto esterno allo Stato, bensì interno, come una parte integrante dello Stato. Anche il monarca, per parte sua, ne era fermamente convinto, tuttavia vedeva quest'istanza come una scusa per poter ribadire che, proprio per questo, la sua *plenitudo* non aveva limiti. Schmitt allora, per chiarire questi punti di frizione che venivano a crearsi, li illustra tramite un attraversamento di Montesquieu, la cui teoria dello Stato può essere compresa solo se si tiene conto del significato della disputa politica tra l'autogoverno conservatore dei ceti («il potere intermedio (*Staatsgewalt intermediäre*)» e la burocrazia centralizzata che ne va a comprendere ogni singolo aspetto. I *pouvoirs intermédiaires* vengono letti come filtri istituzionali, attraverso i quali scorre il potere statale, al fine di impedire espressioni arbitrarie della sovranità. Montesquieu, dunque, arrocca la sua costruzione attorno alla immagine dell'equilibrio (*balance*), un sistema di controlli reciproci che uniscono la sovranità contro ad ogni velleità politica di supremazia, al contempo collocandosi nel solco della tradizione delle rappresentanze cetuali di contro all'assolutismo regio, configurato come vero dispotismo (*Despotismus*). Il termine 'dittatura', invece, è legato alla tradizione della repubblica romana: per questo egli raccomanda che sia costituzionalmente prevista sul modello romano, affinché il pericolo di una tirannia imminente venga contrastato da un breve mandato, elogiando la saggia distribuzione delle cariche pubbliche a Roma<sup>223</sup>.

Emerge qui la possibilità d'esistenza di uno stato d'eccezione in cui Montesquieu permette che ci si sollevi totalmente dalla normalità, un momento in cui il legislativo conferisce potere all'esecutivo

---

<sup>222</sup> Ivi, p. 130.

<sup>223</sup> Ivi, p. 136.



per arrestare i cittadini – momenti descritti come eventi in cui tutto può accadere, affidandosi dunque a commissari straordinari<sup>224</sup>; Schmitt però nota che nel filosofo francese gioca un ruolo importante anche un secondo filone, quello per cui si profila un movimento di opposizione contro la sovranità, che non attacca la perfezione del potere in sé, ma cerca di preservarlo – anche se in forma personalizzata – per sviluppare e stabilire un ordine naturale e morale<sup>225</sup>. L’eredità montesquieuiana più importante, tuttavia, è legata al detto «bisogna mascherare la libertà come un tempo si mascheravano le statue degli dei»: essa si riferisce all’*Attainder Bill* di matrice anglosassone, secondo la quale era ammesso punire il reo senza un processo a causa di crimini gravi (come il tradimento e la *felony*), annullandone di colpo i diritti civili e i titoli, derogando quindi dalla legge. La legge come viene intesa qui, tuttavia, è talmente generale che può ignorare il caso singolo concreto, e vale senza eccezioni come una legge naturale (un passaggio, questo, mutuato, ricorda Schmitt, da Cartesio e Malebranche), in cui si assiste ad un episodio di secolarizzazione:

«È presente qui l’idea di legge come di una *volonté générale*. Il carattere generale della legge implica che essa ignori il caso singolo e valga senza eccezioni al pari di una legge naturale. Questo concetto di legge deriva a Montesquieu (come del resto a Rousseau) dalla filosofia cartesiana, soprattutto nella versione mediata da Malebranche, ed è anche all’origine dei suoi interessi scientifici. Un’idea che ha avuto la massima importanza per la filosofia politica francese. Mentre nell’Inghilterra del XVII secolo si applicava a corporazioni politiche il principio della libera comunità ecclesiastica, che poi contribuì anche al sorgere di un nuovo Stato in America, nella Francia del XVIII secolo si trasponeva sul piano politico un concetto metafisico e scientifico di legge. La teoria cartesiana, secondo la quale Dio non ha che una *volonté générale* e alla sua natura ripugna il particolare, si traduce sul piano politico nell’idea che lo Stato possa attribuire valore di legge soltanto a regole generali e astratte, mentre il caso singolo può essere risolto unicamente per via di sussunzione sotto la legge generale e non immediatamente per legge<sup>226</sup>».

Qui si consuma la distanza che separa Montesquieu e Rousseau, secondo Schmitt: il primo sarebbe a favore dell’*Attainder Bill* perché il postulato che la legge sia valida generalmente non implica che sia astrazione dal contenuto concreto, perché essa (la legge) nella sua costanza rende in qualche modo possibile il controllo sull’esercizio del diritto. Poco importa, sembra notare amaramente Schmitt, che

---

<sup>224</sup> Come esempi egli cita i casi di Luigi XIII e Luigi XIV di Francia, Cromwell in Inghilterra e l’assolutismo esercitato dai principi tedeschi dopo la Guerra dei Trent’anni.

<sup>225</sup> Ivi, pp. 136-137.

<sup>226</sup> Ivi, pp. 138-139.

questo elimini definitivamente l'elemento equitativo 'fronetico' di giudizio sulla circostanza, perché garantisce, in ogni caso la salda inviolabilità della legge<sup>227</sup>.

Riguardo al concetto di dittatura, la svolta moderna si ha con Rousseau: egli, dedicando alla dittatura un capitolo intero del *Contratto sociale*, ne fornisce un nuovo concetto che all'apparenza sembra ricalcare l'alveo concettuale in cui si muove, ma in realtà funge proprio da rottura con le costellazioni precedenti nel momento in cui viene esaminato sistematicamente in connessione con quanto detto nell'intera opera, perché il ginevrino mostra «il sintomo più lampante della crisi in cui si dibatteva l'individualismo europeo e permette di individuare il punto esatto in cui esso si ribalta in assolutismo e il suo postulato della libertà (*Forderung der Freiheit*) in quello di terrore<sup>228</sup>». Rousseau, cita Schmitt, vuole rispondere alla domanda su come «si possa trovare una forma di unione che difenda e protegga che difenda e protegga la persona e la proprietà di ogni singolo membro con tutta la sua forza comune, e tuttavia attraverso la quale ciascuno, unendosi con tutti, obbedisca solo a se stesso e rimanga libero come prima»; la linearità con cui Rousseau risponde a questo quesito non deve sorprendere, giacché se ciascuno si unisce con gli altri solo sulla base del suo libero consenso, le condizioni menzionate sono soddisfatte. Il giurista di Plettenberg passa quindi ad illustrare a grandi linee il pensiero politico rousseauviano. È essenziale per il ginevrino che l'individuo obbedisca solo a se stesso, per questo il contratto di base può essere concluso solo all'unanimità, e nella costruzione dello Stato, ciò viene formulato in modo tale che lo Stato non sia più fondato sulla soggezione a qualche potere e da un successivo contratto: il *pacte social* contiene solo un accordo. Altro punto fondamentale, ricorda Schmitt, è che la volontà del popolo non può essere rappresentata, ed è per questo che il popolo inglese, governato dal parlamento, non è affatto libero agli occhi di Rousseau. In quello che viene definito 'l'individualismo' di Rousseau, tutti i legami di proprietà e i corpi intermedi si dissolvono, e l'individuo «sembra finalmente approdare alla libertà piena e incondizionata; di fronte a lui, immediatamente, non c'è che la volontà generale<sup>229</sup>». La *Volonté*

---

<sup>227</sup> Ivi, p. 139. Schmitt nota anche che diretta conseguenza di questi assunti sia il fatto che in Montesquieu il giudice sia solo parte di 'un potere invisibile e nullo', perché applica la legge in maniera meccanica, senza concentrarsi sull'elemento circostanziale e sull'esperienzialità dovuta al suo ceto (in netto contrasto, dunque, con quanto egli aveva affermato in *Legge e Giudizio*).

<sup>228</sup> Ivi, p. 149. Su alcune 'torsioni' che Schmitt applicherebbe al pensiero rousseauviano, si veda P. PASQUINO, *Between Machiavelli and Carl Schmitt. Remarks on Rousseau's Dictatorship*, in *Storia del pensiero politico*, 1/2013, pp. 145-154.

<sup>229</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 150. Cfr. qui il testo sul parlamentarismo: «L'unanimità, per Rousseau deve necessariamente essere così ampia che le leggi si fanno *sans discussion*. [...] in breve, nell'omogeneità elevata fino all'identità tutto è ovvio. Ma se unanimità e accordo di tutte le volontà con tutti son realmente grandi, che bisogno c'è, allora, che venga anche stipulato, o anche solo congegnato, un contratto? Il contratto presuppone al contrario differenza e opposizione. L'unanimità, proprio come la *volonté générale*, o c'è o non c'è e veramente [...] c'è *naturalmente*. Dove essa sussiste, a causa della sua naturalità, il contratto è senza senso; dove non sussiste, un contratto non giova. L'idea del libero contratto di tutti con tutti proviene da un mondo di idee completamente diverso, che presuppone contrastanti interessi, differenze ed egoismi, proviene dal liberalismo. La *volonté générale* come Rousseau l'ha costruita è, in verità, omogeneità. Questo è coerente democrazia. Secondo il *Contrat social*, lo Stato riposa, dunque, nonostante il titolo e

*générale* è naturalmente il concetto centrale della filosofia dello Stato di Rousseau. In quanto volontà del sovrano, costituisce lo Stato come unità. La sua qualità concettuale la distingue da ogni volontà individuale particolare, perché «in essa essere e dover essere coincidono<sup>230</sup>», è imperitura, immutabile e pura; davanti ad essa ogni *volonté particulière* cede e diventa priva di significato. Dunque, per Schmitt, non ha più senso la questione dei diritti inalienabili dell'individuo e di una sacca di libertà al riparo dalla volontà generale:

«La *volonté générale* assurge a dignità divina e annienta ogni volontà o interesse particolari, che di fronte ad essa appaiono come un furto. Diventa quindi illegittimo il solo porsi il problema dei diritti inalienabili dell'individuo e di una sfera di libertà sottratta alla presa della volontà generale sovrana. Il problema è semplicemente eliminato dall'alternativa: o l'individuale è in armonia con il generale e quindi ha un valore; oppure non è in armonia, e allora è pari a zero, cattivo, corrotto e non rappresenta una volontà degna di rispetto né sotto l'aspetto morale né sotto quello giuridico. La divisione dei poteri e i *pouvoirs intermédiaires* avevano la funzione pratica di frammentare il potere dello Stato in un sistema di competenze frenanti e delimitantisi a vicenda e di proteggere così la libertà dell'individuo. Di fronte alla *volonté générale*, che sola può vantare la dignità di realtà in senso pieno e autentico, sarebbe privo di senso parlare di una tale divisione. Rousseau liquida il problema con la storiella dei prestigiatori giapponesi che prima tagliano a pezzi un fanciullo e poi lo fanno comparire ricomposto e tutt'intero. Nemmeno Rousseau, a dire il vero, si sottrae alla suggestione dell'immagine della bilancia. Ma la sovranità è al di sopra di simili teorie. Il governo e l'amministrazione non possono rappresentare se non l'esecuzione della *volonté générale*. In essa sta ogni loro legittimazione<sup>231</sup>».

L'intero fraintendimento del *Contratto sociale* si basa, illustra Schmitt, sul fatto che esso è tutto improntato su di una fumosa invocazione di «pathos moralistico e *vertu*<sup>232</sup>» e concetti non meglio determinati: si parla di volontà di tutti, unanimità, volontà di maggioranza e interesse generale da mantenere in equilibrio con gli interessi particolari contrapposti, al contempo sostenendo che il popolo e l'interesse, per non parlare della volontà, sono quantità morali e non fattuali. Il problema è che quest'oscillazione nell'attribuzione dei requisiti di supposta bontà è talmente casuale per Schmitt che solo ai supposti portatori di virtù è consentito avere voce in capitolo nelle questioni politiche,

---

nonostante la costruzione introduttiva del contratto, non sul contratto ma essenzialmente sull'omogeneità. Da essa deriva l'identità democratica di governanti e governati. Anche la teoria dello Stato del *Contrat social* contiene una prova del fatto che è esatto definire la democrazia come identità di governanti e governati. Questa definizione, proposta nel mio scritto *Politische Theologie* (1922) e nel saggio sul parlamentarismo, nella misura in cui fu notata, è stata in parte rifiutata, in parte copiata. Vorrei, perciò, menzionare anche il fatto che essa nella sua applicazione alle teorie dello Stato odierne e nella sua estensione ad una serie di identità è sì nuova, ma per il resto corrisponde ad una tradizione anti ca, classica, si può dire, e, per questo motivo, probabilmente non più conosciuta» (C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1923 (1926<sup>2</sup>, 1961<sup>3</sup>, 1969<sup>4</sup>); trad. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 18-19, corsivo dell'autore).

<sup>230</sup> Ivi, p. 152.

<sup>231</sup> Ivi, p. 153.

<sup>232</sup> Ivi, p. 156.

tanto da poter costringere con la violenza coloro che ancora virtuosi non sono<sup>233</sup>. Rousseau non chiama ciò ‘dittatura’, perché riserva il termine, secondo il ricorso classico alla tradizione romana, all’autorizzazione straordinaria, prevista dalla costituzione e concessa brevemente per allineare alla normalità uno stato di emergenza<sup>234</sup>. Facendo così, egli illustra due tipologie di dittatura: una propriamente detta, «in cui le leggi tacciono», e un secondo tipo in cui avviene «un accumulo di competenze» nelle mani dell’esecutivo – una distinzione, secondo Schmitt, impropria, perché in realtà quella portata innanzi da Rousseau è la differenza tra dittatura tout court e il *Belagerungszustand*, lo stato d’assedio: tant’è che in quest’ultimo caso la situazione giuridica viene conservata, come anche la volontà generale, mentre si assiste ad un’accelerazione delle procedure esecutive e ad un loro rafforzamento, mentre il potere continua ad eseguire la medesima legge:

«la dittatura diviene dunque una semplice sospensione temporanea della situazione giuridica vigente nel suo complesso. Su quale fondamento giuridico poggia questa situazione di assenza del diritto, in Rousseau non è detto chiaramente né è colta qui l’occasione per sviluppare una dialettica del diritto che si autosospende. La *volonté générale* vale senza eccezioni e in generale; alla sua natura generale ripugna logicamente che essa non debba valere per un certo arco di tempo in determinate circostanze, ripugna cioè la constatazione di un’eccezione concreta. Questa dovrebbe essere la ragione per cui il *chef suprême*, incaricato di vegliare sulla sicurezza pubblica, potrà sospendere l’autorità della legge. Un incarico simile dovrà essere di necessità o una delegazione generale o un *acte particulier*. Certo, non si vede come la *volonté générale* possa autosospendersi per un caso eccezionale; ma è altrettanto oscuro donde un organo esecutivo possa trarre la facoltà di effettuare tale sospensione<sup>235</sup>».

La nomina del dittatore deve dunque solo corrispondere ad una ‘missione’ salvifica, confusa con il suo ruolo originario di committenza. Oltretutto, il titolare della carica può essere licenziato in qualsiasi momento, un punto che dimostrerebbe pienamente l’assolutismo statale rousseauviano. Così, dunque, per il ginevrino, il principe, il deputato del popolo e il dittatore sono commissari, completamente dipendenti dalla *volonté générale*<sup>236</sup>.

A questo punto Schmitt considera un’altra figura centrale in Rousseau, il *législateur*. La condanna di Rousseau delle volontà individuali particolari si esprime anche nella scelta di un tipo speciale di legislatore, «un uomo eccezionale nello Stato», che non trova spazio nella costituzione poiché sta esattamente ‘fuori’ e davanti alla costituzione. Non è per nulla un commissario, e il nome ‘legislatore’

---

<sup>233</sup> «La risposta pratica è stata la soppressione pura e semplice dei non-liberi. La giustificazione ce l’offre una frase dello stesso Rousseau: in determinate circostanze, bisogna costringere l’uomo a diventare libero, *on le forcera d’être libre*» (Ivi, p. 157).

<sup>234</sup> E in cui Rousseau, inconsciamente, dice Schmitt, riporta – pur cambiandole di segno, i tratti distintivi della teoria dell’*ἐπιείκεια*, ormai rese inservibili dalla situazione intellettuale in cui il ginevrino si muoveva (*Ibid.*)

<sup>235</sup> Ivi, p. 158.

<sup>236</sup> Ivi, p. 165: «Il dittatore detta all’esterno, ma poiché è un commissario, deve essere lui stesso dettato (internamente)».

non deve trarre in inganno; egli ha solo il via libera di creare una legislazione che sia ‘saggia’, dato che la decisione finale spetta al popolo – non solo quella prettamente giuridica, ma anche la decisione se esista o meno una volontà generale con le precise qualificazioni. Tuttavia, essendo gli uomini tendenzialmente egoisti, devono essere resi buoni da una legge buona – una legge che al contempo votano. In Rousseau il legislatore può quindi invocare la qualifica di ‘divina’ in relazione alla sua missione quasi provvidenziale, al fine di garantire il successo e la tenuta della propria legislazione (evitando però in questa maniera, l’appello al voto popolare). Rousseau rimarrebbe incagliato in questa contraddizione:

«Il contenuto dell’attività del legislatore è diritto ma senza forza legale, diritto privo di potenza: la dittatura è onnipotenza senza legge, potenza senza diritto. Il fatto che Rousseau non avesse consapevolezza di quest’opposizione non toglie nulla del suo significato. L’opposizione tra diritto senza potenza e potenza senza diritto è portata qui a tale estremo che non può non volgersi nel suo contrario. Il legislatore sta fuori dello Stato ma dentro il diritto, il dittatore sta fuori dal diritto ma dentro lo Stato (*Der Legislator steht außerhalb des Staates, aber im Recht, der Diktator außerhalb des Rechts, aber im Staat*). Il legislatore è semplicemente diritto non ancora costituito, il dittatore è semplicemente potenza costituita. Se stabilissimo una connessione capace di conferire al legislatore la potenza del dittatore, di creare cioè un legislatore dittatoriale e un dittatore che detti la costituzione, avremmo allora il passaggio dalla dittatura commissaria alla dittatura sovrana<sup>237</sup>».

Per la concettualità moderna, questo passaggio è di straordinaria importanza, soprattutto se coniugato con un altro concetto cardine che in quel periodo viene alla ribalta, quello di potere costituente – oggetto del quarto capitolo: esso consentiva la messa in forma delle forze sotterranee agenti all’interno della comunità umana, proiettando sul corpo sociale l’universalità dell’idea di nazione, caricato simbolicamente attraverso precipitati culturali, linguistici e storici. Colonizzando questo immaginario, ricorda Schmitt, si concretizza il trascinarsi storico delle masse nella forma giuridico-politica del popolo inteso proprio come potere costituente<sup>238</sup>. Questo perché le cose si presentano diversamente nel momento in cui si suppone un potere che, pur non essendo costituito in virtù di una costituzione (*verfassungsmässig konstituiert*), ha con ogni costituzione vigente un nesso tale da apparire come potere fondante, così fondamentale da non poter essere negato neppure nel caso che la costituzione vigente lo negasse: così facendo, viene aggirato e sussunto in un *unicum* il rapporto tra dittatura commissaria e sovranità. È pensabile che il detentore del potere statale renda se stesso

---

<sup>237</sup> Ivi, pp. 162-163.

<sup>238</sup> Ivi, p. 173. Importanti qui le riflessioni di G. RAMETTA, *Le difficoltà del potere costituente*, in *Filosofia politica* 20/2006 n. 3; e di E. CASTRUCCI, *Genealogia della potenza costituente. Schmitt, Nietzsche, Spinoza*, in *Filosofia politica*, 2/1999, pp. 245-251. In generale, sulla costituzione dell’immagine-nazione, si veda B. ANDERSON, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London-New York, 1991; trad. it. *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma, 2005.

dependente senza per questo che il potere, dal quale si rende dipendente, si costituisca in senso proprio. In tal senso Schmitt si concentra su Sieyes: nell'abate francese il tema della sua nazione ha una sua rilevanza in chiave programmatica, poichè il concetto di nazione viene evocato come la dinamite che permette di innescare tutta una progressione in direzione della costituzione intesa in senso formale moderno. Il terzo stato si farà conquistatore, o, almeno, Schmitt lo legge così; ma prima ci vuole un'esistenza politica. Eppure, una volta che l'esistenza politica del terzo stato si dà, e può essere evocata la nazione come la semplice condivisione della sottomissione alla forma di legge, cos'è, in fin dei conti, la nazione, si chiede Schmitt? Vivere sotto una stessa legge fatta da uno stesso legislativo, semplicemente. Ed è questo il concetto di nazione che in un certo modo collassa nel momento in cui vince la Rivoluzione francese. Per Sieyes non basta che il terzo stato si sia fatto nazione e abbia eliminato il problema del sovrano imponendosi a propria volta come conquistatore e sovrano. Il lessico giacobino va riconquistato disseminando di istituzioni repubblicane il campo politico<sup>239</sup>.

E a Schmitt questo passaggio non sfugge, se non altro per gli intenti che sta cercando di perseguire, inserendosi all'interno della sua costante problematizzazione della *Gesamtordnung*: pur senza dover proiettare troppo la questione della nazione nella produzione schmittiana, elementi di questa analisi e interesse si hanno anche non solo nella *Dottrina della Costituzione*, bensì anche nella conferenza del '26 (pubblicata l'anno successivo) sul *referendum* e l'iniziativa popolare<sup>240</sup>: ivi Schmitt mostra come la problematica della tenuta dello Stato moderno cerchi di ovviare la sua problematica rappresentativa mediante iniezioni di democrazia diretta, come il *referendum* (*Volksentscheid*) o la proposta di legge di iniziativa popolare (*Volksbegehren*), secondo i quali una legge può attuarsi diversamente rispetto che la normale procedura, dato che «il popolo diventa immediatamente attivo come portatore del potere legislativo e spinge in disparte gli organi legislativi ordinari<sup>241</sup>». Questo però causa alcuni problemi, come il fatto che comunque il parlamento (e dunque il momento rappresentativo) non viene realmente sospeso, anzi, si fa ratificatore e analizzatore della domanda portata dal popolo per esigenze costituzionali – per quanto, nota argutamente Schmitt «la procedura prolissa di un referendum (*Volksentscheid*) deve essere risparmiata quando la legge proposta è realizzata nella procedura ordinaria e la proposta di legge d'iniziativa popolare raggiunge nella

---

<sup>239</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, pp. 176-184. Su questi punti, si veda anche A. SCALONE, *L'Ordine precario. Unità politica e pluralità nella Staatslehre novecentesca da Carl Schmitt a Joseph H. Kaiser*, Polimetrica, Monza, 2011, pp. 91-92; e D. KELLY, *Carl Schmitt's Political Theory of Dictatorship*, pp. 227 e sgg.

<sup>240</sup> C. SCHMITT, *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1927; trad. it. *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare. Un contributo all'interpretazione della costituzione weimariana ed alla dottrina della democrazia diretta*, in ID., *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare e Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato*, Giuffrè, Milano, 2001, pp. 23-86.

<sup>241</sup> Ivi, p. 31.

*circostanza* la sua meta<sup>242</sup>»; oppure che il popolo non possa decidere su ogni disposizione, come ad esempio le questioni di bilancio statale<sup>243</sup>; o, ancora, che il *referendum* non ha luogo se la proposta di legge di iniziativa popolare viene accolta in toto nella sua deliberazione parlamentare. Questo dimostra chiaramente per Schmitt come in realtà meccanismo rappresentativo e questione identitaria del popolo siano strettamente legate all'interno del meccanismo sovrano moderno, giacché il principio di identità del popolo è condizione di possibilità presupposta perché possa esistere un meccanismo rappresentativo, che in ogni caso deve appoggiarsi sulla supposta unità del concetto popolo<sup>244</sup>; e quindi anche nelle questioni più largamente intese come 'dirette', in cui la voce del popolo si fa sentire direttamente mediante una decisione attiva su questioni concrete, in realtà è solo funzionale al dispositivo della rappresentanza. Nel constatare i limiti della democrazia diretta, tuttavia Schmitt si interessa largamente dei fenomeni plebiscitari, ossia strumenti che costituiscono il momento di inalveazione di energia vitale mediante forme di democrazia diretta che in qualche maniera permetterebbero di conservare il *Volksgeist* della originaria volontà popolare al di là delle ovvie occasioni di sollevazioni rivoluzionarie. Gli esempi sono l'acclamazione e il voto segreto individuale, momenti in cui, teoricamente, il principio di identità dovrebbe essere realizzato al massimo grado<sup>245</sup>. Ovviamente, queste due modalità di espressione comportano una serie di problematiche: il voto segreto potrebbe tranquillamente essere riconducibile ad una mera 'somma di opinioni private'<sup>246</sup>, mentre nell'acclamazione, nel concreto urlo di approvazione o rifiuto, il popolo

---

<sup>242</sup> Ivi, p. 32, corsivo dell'autore.

<sup>243</sup> Su cui Schmitt si concentra diffusamente, *cf.* ivi, pp. 41-48. Su questo argomento in particolare, sul perché in democrazia il popolo non possa affrontare e decidere sulle questioni finanziarie, si veda il breve ma interessante articolo sul rapporto tra democrazia e finanza del 1926. Ivi, Schmitt, oltre a ripetere più volte la tesi per cui la maggioranza decide anche su chi non fa parte della maggioranza, mostra come anche nelle concezioni più democratiche la questione del bilancio venga estromessa dalla ratifica popolare; ciò avrebbe la sua lontana derivazione in Rousseau, per il quale la finanza è un *mot d'esclave*, e quindi non può trovare posto nella compagine statale da lui intesa (che è basata, ricorda Schmitt, sull'idea di direzione, più che su quella di rappresentanza (C. SCHMITT, *Demokratie und Finanz*, testo di una conferenza tenuta presso la Società Giuridica di Berlino l'11 dicembre 1926, riprodotta nella trattazione *Volkentscheid und Volksbegehren.*, pp. 51-53; trad. it. *Democrazia e Finanza*, in *Posizioni e concetti*, pp. 137-140). Su come Schmitt si interfacci alle questioni finanziarie durante la repubblica di Weimar, si veda il saggio di C. GALLI, *Carl Schmitt: Politica ed economia nella crisi di Weimar* in *Filosofia politica* 33/ 2019, n.1, pp. 45-54.

<sup>244</sup> Come peraltro dirà anche più chiaramente nella *Verfassungslehre*, *cf.* C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, pp. 270 e sgg.

<sup>245</sup> C. SCHMITT, *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare*, pp. 59 e sgg.

<sup>246</sup> Questo si nota molto bene anche nell'ammirazione di Schmitt per il fascismo e il suo 'antielezionismo': «Il fatto che il fascismo rinunci alle elezioni e detesti e disprezzi tutto l'"elezionismo (*in italiano nel testo*)", non è ad esempio non-democratico, ma antiliberal e nasce dalla giusta conoscenza che i metodi odierni di votazione individuale segreta mettono in pericolo con una completa privatizzazione tutto ciò che è attinente alla sfera dello Stato e del politico, scacciano (*verdrängen*) del tutto dalla sfera della pubblicità il popolo in quanto unità (il sovrano scompare (*verschwindet*) nella cabina elettorale) e degradano la formazione della volontà statale ad una sommatoria di volontà individuali private e segrete, cioè di desideri e risentimenti incontrollabili delle masse» (C. SCHMITT, *Essere e divenire dello Stato fascista*, p. 180).

appare presente ed esprime la sua volontà<sup>247</sup>, ma è anche vero che tale presenza, qualora fosse possibile in uno Stato moderno, fa emergere con tutta forza la compartecipazione di elementi rappresentativi. Ossia, l'espressione di volontà è possibile in quanto è formulata – non dal ma per il popolo –, una domanda che permette quella espressione, perché costitutivamente, sottolinea Schmitt, il popolo può rispondere ma non domandare<sup>248</sup>. Insomma, è la messa in forma delle volontà da parte della domanda che permette unione delle volontà, al fine di costituire il procedimento che dall'identità conduce all'identificazione. Un procedimento impensabile senza la rappresentazione dell'unità<sup>249</sup>. Questo momento tensivo in cui Schmitt si inserisce è di vitale importanza, perché il giurista sta provando a pensare già in anticipo ciò che proverà a pensare più avanti, cioè la decisione come immanente ai processi di normazione. Non, quindi, come semplicemente ciò che mette in forma, ma come quel processo di conservazione dell'energia che in qualche modo riproduce la decisione su multilivelli nei quali essa funziona in quanto in essi in qualche modo si determina l'adesione che è necessaria, quella forma di consenso che permette alla decisione di non calare semplicemente in forma verticale e determinare quei processi di adesività che le permettono di continuare a funzionare<sup>250</sup>.

Schmitt certo comprende in questi testi sempre più che il problema della forma politica moderna – di cui si interessa ad indagarne l'ideologia – è il problema di uno *Spielstaat*, una natura morta: essa si dà un tipo preciso di forma e quella forma è esattamente ciò che irrigidisce e stereotipizza il politico in senso moderno. Schmitt probabilmente ancora a questo livello (nel periodo degli anni Venti) non riesce (e forse non vuole) andare oltre la grande illusione ottica hobbesiana, di cui ammira la forma del contenimento del plurale. Però indaga anche i processi nei quali la forma politica viene messa in movimento e funzione. E ciò implica anche processi di attivazione dal basso, che Schmitt attraversa, o forme, se non sentimentali, almeno di conservazione di quell'energia che si altrimenti consuma in

---

<sup>247</sup> Sull'acclamazione e i suoi nessi con la questione teologico-politica, peraltro sottolineati da Schmitt il quale esplicitamente cita l'amico Erik Peterson e i suoi studi, cfr. M. HERRERO, *Acclamations: a theological-political topic in the crossed dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt*, in *History of European Ideas*, 45/2019, n. 7, pp. 1045–1057.

<sup>248</sup> C. SCHMITT, *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare*, p. 66. Si vedano in proposito anche le riflessioni di C. GALLI, *Lo sguardo di Giano*, pp. 33-34.

<sup>249</sup> Hofmann vede in questi passaggi una teoria della legittimità totalmente irrazionale, primo passo per quella che poi sarebbe la trasformazione della legittimità in senso razziale (H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità*, pp. 190-193). Ora, per quanto 'suggestiva', la proposta è semplicistica: non solo la formazione cattolica di Schmitt, ma anche le sue proposte teoriche lo spingono a rifiutare in toto una prospettiva 'irrazionalista'; solo perché il popolo 'acclama' attraverso un viatico che è più sentimentale e diretto che procedurale e legalistico non significa per Schmitt che questo non avvenga all'interno di un dispositivo politico (dove nel aggettivo sostantivato 'politico' si ha già la sua messa in forma, e, dunque, la sua razionalizzazione mediante sussunzione concettuale): «[...] è errata la psicologizzazione tipicamente liberale, che scorge il *fundamentum* (impiego di proposito quest'espressione di John Stuart Mill) di tutte le manifestazioni giuridiche negli stati d'animo (coscienza giuridica del popolo, visioni etiche dell'epoca *etc.*). Il principio poi in base a cui è legge tutto ciò che il popolo esclama sarebbe discutibile per il fatto che l'*acclamatio* non è un fenomeno psicologico, bensì un fenomeno politico e costituzionale» (C. SCHMITT, *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare*, pp. 76n-77n).

<sup>250</sup> Di qui l'interesse per il tema dell'istituzione, di cui si dirà meglio nel capitolo 4.



forma definitiva dentro il gioco tra costituente e costituito E dunque, tornando al testo sulla dittatura nel punto dove l'avevamo lasciato, quella di Sieyes nel suo sdoganare l'idea del potere costituente è un'epopea iscritta nell'alveo della modernità razionalistica, il cercare di trovare un principio organizzatore non realmente organizzabile: ma facendo così, si apre la stagione della consunzione statuale nella dinamica tra costituente e costituito. Per questo la costruzione dello Stato moderno si consuma nella dinamica tra costituente e costituito: per questo Sieyes non sarebbe altro che uno pensatore spinoziano, secondo Schmitt, perché questo rapporto si regolerebbe sulla stessa metafisica che produce il rapporto tra *Natura naturans* e *Natura naturata*:

«Il popolo, la nazione, forza originaria di ogni entità statuale, costituisce organi sempre nuovi. Dall'abisso infinito e insondabile del suo potere sorgono forme sempre nuove, che essa può infrangere quando vuole e nelle quali essa non cristallizza mai definitivamente il proprio potere. Essa può esprimere quando e come vuole la propria volontà, il cui contenuto ha sempre il medesimo valore giuridico del contenuto di un dettame costituzionale; può quindi intervenire quando e come vuole con la legislazione, la giurisdizione o atti puramente fattuali. Essa diventa il soggetto illimitato e illimitabile degli *jura dominationis*, non necessariamente da circo scrivere al caso di emergenza. Non è mai autocoostituente, ma sempre costituente altro da sé: perciò il suo rapporto giuridico con l'organo costituito non si pone mai in termini di reciprocità. La nazione è sempre nello stato di natura, come dice un celebre motto di Sieyes<sup>251</sup>».

---

<sup>251</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 179. Cfr. con il summenzionato saggio sul *referendum*, in cui critica la vuotezza del concetto di popolo: «È soprattutto necessario diventare consapevoli dell'ambiguità del termine 'popolo', in quanto con lo stesso nome viene designata una serie di grandezze e di soggetti la cui divergenza giuridica, politica e sociologica appare subito evidente. Se, sulla base delle parole introduttive della costituzione weimariana, il "popolo" "si è dato questa costituzione", questo popolo è allora il detentore del costituente, il soggetto del *pouvoir constituant* e perciò essenzialmente qualcosa di diverso rispetto al popolo che, inteso in base a questa costituzione come "organo" statale, come *pouvoir constitué*, esercita certe facoltà nelle forme costituzionali prescritte, cioè elegge il *Reichstag* o il presidente del *Reich* oppure diventa attivo nel caso di una decisione "di popolo" (C. SCHMITT, *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare*, p. 60). Schmitt, peraltro, esplica quanto, nelle moderne dottrine giuridiche che si occupano anche del concetto di sovranità (Jellinek *in primis*) sia impossibile recuperare l'idea moderna della *Befugnis* sovrana; attraverso un ragionamento un poco tortuoso ma sottile, Schmitt propone una doppia critica: da un lato le dottrine della moderna sovranità non riescono a capire come siano dipendenti dall'idea del potere costituente (e della dinamica costituente-costituito); dall'altro proprio, proprio questo non accorgimento va a sussumere e dirimere (per via esclusiva) il dilemma sulla competenza sovrana. Nelle teorie che vedono lo Stato come unità che agisce mediante organi (secondo le quali la volontà è posta in essere e non solo rappresentata) il potere costituente è solo un modo per far diventare il popolo organo dello Stato. La dittatura della costituzione diviene quello dell'organizzazione dell'organo costituente. Come si accennava, Schmitt vede bene questo processo in Jellinek: lo Stato è l'insieme delle funzioni dei vari organi, ma così lo Stato diviene solo un organo provvisto di certe competenze – non quindi lo 'stato assoluto'. In questo senso, la competenza si riduce a qualcosa di esteriore, «forma fenomenica (*Erscheinungsform*) dello Stato, il quale "ha" "il diritto che sta alla base" della competenza dei vari organi. La sostanza dello Stato [...] "appare unicamente per il medium di una competenza e quindi sempre come potenza limitata"». Come oltretutto nota il giurista in una glossa, serve a poco che Jellinek si rifaccia a William Blackstone (1723-1780), secondo cui il re è metaforicamente onnipotente nelle corti giudiziarie anche se non può personalmente amministrare il diritto, al fine di ricreare il paragone per cui ad ogni livello della compagine amministrativa si trasmette l'*auctoritas*, perché, ricorda Schmitt l'*auctoritas* è legata persona del sovrano, non agli organi come vuole Jellinek (Ivi, p. 178). In definitiva, Schmitt mostra come queste dottrine si incartino nel non recepire la loro dipendenza dal moderno concetto di potere costituente proprio perché non colgono la differenza tra costituzione formale e legge materiale (sul punto, si veda l'intelligente sintesi di M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 134-136).

Il fatto che la nazione sia nello stato di natura non significa che essa vada in guerra con altre nazioni, bensì (eco hobbesiana limpida) che essa si ponga illimitatamente rispetto alla propria volontà. Si crea la dipendenza del rappresentante alla volontà costituente: quest'ultima deve essere per necessità oscura, perché il potere costituente è incostituibile. E sempre qui si articola la tecnicizzazione del simbolo esercitata dalla nazione: il potere della nazione esercitato con il potere costituente «implica la precisione dettata dall'impiego pratico di una tecnica», perché qui non si sta parlando di una forma giuridica che limita un'espressione resa razionale dal concetto, bensì qualcosa che attinge al linguaggio oscuro del mito piuttosto che a quello numinoso del diritto<sup>252</sup>. Con la Rivoluzione francese questi nessi concettuali vengono prepotentemente alla luce:

«Esiste sempre “un minimo di costituzione” intanto che viene riconosciuto il *pouvoir constituant*. Ma poichè devono essere ancora create le condizioni perché possa divenire attuale il potere costituente del popolo, il contenuto in sé problematico della volontà costituente, in virtù dei suoi stessi presupposti, rimane ancora indistinto nelle circostanze che giustificano quella dittatura. Perciò questo potere dittatoriale è sì sovrano, ma soltanto in via transitoria e in un senso completamente diverso da un monarca assoluto o da un'aristocrazia sovrana, essendo totalmente dipendente da un compito da assolvere. Il dittatore commissario è incondizionato commissario d'azione di un *pouvoir constitué*, la dittatura sovrana è commissione d'azione di un *pouvoir constituant*<sup>253</sup>».

Da questo punto, per Schmitt, si apre la storia moderna del concetto di dittatura: in una lunga nota, egli sostiene che nella deflagrazione concettuale provocata e propagata dalla Rivoluzione francese, sono presenti due idee che verranno poi incamerate dalle teorie politiche successive, quella di popolo e quella di sviluppo storico, intrecciandosi in vari modi attraverso le diverse teorie politiche. Se dunque nell'idealismo tedesco e nel positivismo il progresso rimane attività cosciente dell'uomo (una linea ideale che comprende Kant-Fichte-Hegel e Comte), in una via semi provvidenziale per cui il dittatore, qualora presente (anche nelle vesti della persona storica universale hegeliana o dello *Zwingherr* fictheano), sta in qualche maniera inserendosi nella progressione teleologica della storia, d'altro lato nelle filosofia 'irrazionaliste' possiamo trovare due filoni contrastanti: quello cattolico (Bonald, Cortes, Görres), per cui 'l'irrazionalismo' è giocato sul *côté* prettamente legato all'espunzione di un razionalismo radicale, secondo cui la dittatura razionalista universale di marca giacobina va combattuta 'con una dittatura del segno opposto'; e quello anarchico, di matrice bakuniana-soreliana,

---

<sup>252</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 181.

<sup>253</sup> Ivi, p. 183.

per cui ogni gerarchia va abbattuta in quanto simbolo di organizzazione e razionalità, riproponendo invece la violenza creatrice del proletariato<sup>254</sup>.

Queste conclusioni del testo sulla dittatura aprono e segnano tutte le posizioni schmittiane degli anni successivi, nello specifico – che è ciò che andremo ora brevemente ad analizzare, quelle riferite alla critica dell’impianto della costituzione weimariana in generale, condensata nel suo elemento liberale parlamentarista (oltre che costituzionale)<sup>255</sup>. La vulgata vorrebbe il parlamentarismo come

---

<sup>254</sup> Nel testo sul parlamentarismo, di qualche anno successivo, Schmitt si interessa più a fondo della questione della dittatura così intesa dal pensiero marxista e socialista: egli nota beffardo che nonostante «il socialismo sia passato dall’utopia alla scienza non significa che esso abbia rinunciato alla dittatura» (C. SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo*, p. 74), intendendo in tal senso il fatto che il programma scientifico di cui si è dotato il marxismo deve far leva sulla categoria dell’utopia per mantenere intatto il nesso tra scienza e progresso; così facendo, la dittatura del proletariato diviene un qualcosa spostato al di là dell’evento rivoluzione, una sorta di orizzonte di aspettativa in cui incanalare lo slancio dell’abbattimento dello Stato borghese. Tuttavia, secondo Schmitt, questo sentore di ‘infallibilità’ ed ‘esattezza’ di cui questi movimenti si farebbero portatori in realtà nasconderebbero dei momenti metafisici di primaria importanza: poggiando tutto il sistema di Marx sulla filosofia hegeliana, esso si configurerebbe, pur nell’assunzione di una scientificità nell’analizzare le leggi economiche ‘con l’esattezza di leggi naturali, come un plesso dottrinario che andrebbe ad elevare tale razionalità a tecnicità assoluta, costringendo nell’alveo di coloro cui è destinato il dominio sui borghesi e sul loro annientamento solamente coloro i quali siano riusciti a cogliere quelle leggi dello sviluppo economico, emancipandosi: «secondo il credo marxista, l’umanità diverrà cosciente di sé medesima, e precisamente per mezzo di una giusta conoscenza della realtà sociale. In questo modo la coscienza consegue carattere assoluto» (Ivi, p. 78). Marx, dunque, è solo un «un profeta ebraico, che profetizza catastrofi a venire» (Ivi, p. 85) che impone una violenza razionale ai suoi adepti: in questo senso può darsi, secondo Schmitt ‘una dittatura’ del proletariato. Schmitt, tra l’altro, riconosce spesso che uno dei pochi interpreti che è riuscito a cogliere il fondamentale debito che Marx deve a Hegel è Lukács. Per quanto mai citato nello scritto sul parlamentarismo, il giurista, in uno testo (di cui restano poche pagine) per un intervento radiofonico berlinese del ’31 (dove commentava lo scritto marxiano sulla critica del diritto pubblico hegeliano) riconosce le proprie letture lukacsiane, mostrando che la scientificità del marxismo si basa sulla dialettica della storia hegeliana, riferendosi al saggio *Was ist orthodoxer Marxismus?* del pensatore ungherese (C. SCHMITT, *Hegel und Marx*, in P. TOMMISSEN (ED.), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. IV, Duncker und Humblot, Berlin 1994, pp. 48-52). Anni dopo, Schmitt tenne a sottolineare che «Lukács [...] afferma che coloro che si pongono per principio fuori dalla legalità attribuiscono alla ‘legge in quanto legge’ un significato sovraromantico [...]. Anche Lukács perviene all’antitesi legalità-legittimità. La lotta rivoluzionaria del proletariato è ‘legittima’. La conclusione dice testualmente: ‘Il proletariato dell’Europa centrale e occidentale ha di fronte a sé un cammino difficile. Per riuscire a conquistarsi la consapevolezza della propria destinazione storica e della legittimità del proprio potere, esso deve anzitutto rendersi conto del carattere puramente tattico della legalità e dell’illegalità, liberandosi sia dal cretinismo della legalità, sia dal romanticismo della legalità’» (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 72). Sui rapporti tra Schmitt e il marxismo, e particolarmente con Lukács, si vedano R. BADI, *Il rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, Albo Versorio, Milano, 2009, p. 88n; J. DOTI, *From Karl to Carl: Schmitt as a Reader of Marx*, in C. MOUFFE (ED.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London, 1999, pp. 92-117; e G. ULMEN, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, VCH Acta Humaniora, Weinheim, 1991, pp. 115-124. In una delle sue ultime interviste, Schmitt intervverrà ancora sull’argomento: «Quello che è invece straordinario è che nessuno, [...] abbia ben colto la inconciliabilità della teoria della dittatura con la concezione materialistica della storia o meglio come una filosofia della storia di matrice hegeliana non può aver nulla a che fare con la vera essenza decisionistica della dittatura che è sempre scelta esistenziale: o-o. Quella del marxismo, che tiene insieme *Aufklärung* e hegelismo può esser solo concepita come “dittatura pedagogica per far adeguare le coscienze o la sovrastruttura all’obiettivamente esistente e allo storicamente dato”. Per questo ho trovato sempre più interessante un autore che viene poco studiato come Bruno Bauer e la sua massima ‘conquistare può solamente colui che conosce la preda meglio di se stesso’. Il che spiega la demoniaca volontà che sorresse Marx nella sua analisi della *Nationalökonomie*. Solo che egli restò però così prigioniero del piano imposto dalla borghesia stessa, l’economia appunto» (A. BOLAFFI, *Storia di un incontro*, pp. 193-194).

<sup>255</sup> Schmitt ricostruisce lucidamente il labile equilibrio weimariano anche a distanza di quarant’anni: «La costituzione di Weimar aveva mirato ad un onorevole compromesso, su fondamento liberai-democratico, fra la Destra e la Sinistra, fra conservatorismo e socialismo. A tal proposito però non va mai trascurato che il compromesso weimariano fra Destra e Sinistra era indissolubilmente legato ad un compromesso, strutturato in modo completamente diverso, fra Chiesa e Stato, e che di conseguenza, su tale base, un partito cattolico forte ed in sé omogeneo, il cosiddetto Centro, è divenuto il polo traente, l’asse della costituzione di Weimar. Il partito del Centro poteva e doveva identificarsi in quella costituzione

una sorta di via mediana tra bolscevismo e fascismo – ma questo, per Schmitt, è mera apparenza<sup>256</sup>. Le difficoltà dell'attività parlamentare nascono dalla situazione della moderna democrazia di massa: questa conduce ad una crisi della democrazia stessa, poiché seguendo l'eguaglianza universale degli uomini non può venire risolto il problema dell'uguaglianza ed omogeneità sostanziali (*substanziellen Gleichheit und Homogenität*), indispensabili in ogni democrazia<sup>257</sup>. La moderna democrazia di massa cerca quindi di realizzare un'identità di governanti e governati, e in tal senso il parlamento si dimostra un'istituzione non più confacente a soddisfare questo bisogno, anche in virtù della sua ambiguità. Basti vedere, per esempio, oltre al testo sul parlamentarismo, la *Dottrina della costituzione*: a causa dell'intromissione di espressioni inglesi nella costruzione concettuale europea (*Parlament, Parlamentarismus, etc.*)<sup>258</sup>.

---

fintantoché si fosse rispettato il compromesso fra Chiesa e Stato. Il Centro cattolico non era il 'partito di Stato', ma il vero e proprio 'partito costituzionale' del sistema di Weimar. Ma nel frattempo (*unterdessen*) il liberalismo snaturava la democrazia e la democrazia distruggeva il liberalismo» (C. SCHMITT, *Premessa* all'edizione italiana delle *Categorie del politico*, pp. 22-23). Cfr. anche quanto detto nel colloquio con Lanchester, alla domanda 'che futuro ha per lei il parlamentarismo?': «Non ha nessun futuro. *C'est un plébiscite de tous les jours, de tous les moments*. Ne riinizia uno, quando è finito l'altro. Con questo tipo di informazione, poi, con un simile tipo di informazione pubblica, come vuole che esista un Parlamento. È una pazzia, dovrebbe aver sopportato ciò che noi abbiamo sopportato. Gli italiani hanno radici più antiche. I tedeschi contemporanei nascono invece dal crogiolo delle guerre civili di religione della Riforma. Lei lo potrà verificare. Il vecchio partito cattolico, lo *Zentrum*, era puramente cattolico. La vostra D.C. è chiaramente cattolica. Da noi al contrario c'è dentro tutto il latente *anti-romischer Affekt*. E come. La prima domanda quando apparve Hitler fu: è cattolico o no? Se fosse stato cattolico, sarebbe stato spacciato» (C. SCHMITT, *Un giurista davanti a se stesso*, p. 176).

<sup>256</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, in *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, 53/1927, n.1, pp. 107-113; trad. it. *Essere e divenire dello stato fascista*, in ID., *Posizioni e concetti*, pp. 177-186, specificamente p. 179.

<sup>257</sup> C. SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, p. 20.

<sup>258</sup> «L'impiego della parola 'parlamento' (*Parlament*) si spiega perché le condizioni costituzionali inglesi con il parlamento come punto centrale (*Mittelpunkt*) furono assunte a schema ideale e divennero esemplari. Ma per il resto, nonostante il modello comune si mostrano dappertutto le più grandi contraddizioni» (C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, p. 401; cfr. anche ivi, pp. 26-37, dove Schmitt lamenta che la cosiddetta rappresentanza parlamentare serve solo a coprire l'assenza di credibilità verso una fede per un 'unico' dispositivo unitario, che copre la vuotezza concettuale di una meccanicizzazione non più all'altezza della procedura del concetto di costituzione (per come la intende Schmitt, ovviamente). L'insofferenza verso questa idealizzazione del parlamentarismo britannico si nota anche quando Schmitt, sempre nella *Dottrina*, demistifica gli aloni 'legendari' sorti attorno a quell'elogio dell'autonomia parlamentare *par excellence* che sono la *Magna Charta* e il *Bill of Rights*. La *Magna Charta* non è «un archetipo delle moderne costituzioni liberali», per quanto, ammette Schmitt, l'Inghilterra sia riuscita in sordina e gradualmente a trasformare, con il suo sviluppo giuspubblicistico, i suoi rapporti tra feudatari/corporazioni e il parlamento nei moderni rapporti statuali, facendo apparire il parlamento come colui che lottava contro il re come titolare dell'unità nazionale, cioè politica – mentre viceversa negli altri paesi europei era il sovrano a costruire l'unità politica in lotta contro le corporazioni medievali. La *Magna Charta*, considerata storicamente, è solo uno dei molti esempi di accordi medievali tra principe e feudatari. Il nome stesso si spiega storicamente a causa della contrapposizione a una *parva charta* del 1217 con un contenuto relativo al diritto di caccia. Solo successivamente questa *charta* è stata mitizzata come modello originario di una costituzione liberale in senso moderno, nella lotta contro gli Stuart. Ma sarebbe un errore storico vedere in essa anche solo approssimativamente qualcosa di simile ad una moderna costituzione statale o democratica: anche perché *freeman* qui erano considerati solo i Baroni, non tutti gli abitanti di Inghilterra: la *Magna Charta*, dunque, è solo l'accordo di una aristocrazia feudale con il suo feudatario. Il *Bill of Rights*, invece, dice Schmitt, è formalmente una stipulazione contrattuale tra il principe d'Orange e il parlamento. Ma il parlamento qui appare come rappresentante dell'unità politica di Inghilterra. A questo livello si può parlare di disposizioni legislative in senso moderno, poiché qui «è già chiara la raffigurazione dell'unità politica e l'accordo tra parlamento e re non costituisce pressappoco l'unità, ma la presuppone, laddove il parlamento si presenta come il rappresentante dell'unità» (ivi, cit. rispettivamente a pp. 71 e 72).

Lui stesso – solitamente nelle analisi schmittiane è pregnante anche la valenza del *côté* concettuale dell'indagine – più avanti ci mostra come il parlamento si sviluppasse come freno del potere monarchico, mediante svariati mezzi, ma soprattutto “con l'influenza decisiva sulla determinazione delle personalità politiche dirigenti”. Quindi il primo pensiero, a livello di senso comune, è che far dominare il parlamento significa far sì che la rappresentanza popolare (*Volkvertretung*) abbia un dominio (*Herrschaft*) sul governo (*Regierung*). Una sorta di assolutismo parlamentare. Solo che qui scatta un altro problema, ossia quello della democratizzazione. La democrazia conduce ad uno strano equilibrio: «l'essenza del ‘vero’ (*echten*) parlamentarismo consiste proprio nel fatto che l'Esecutivo non è lo strumento subordinato della volontà parlamentare ma esiste un *equilibrio* dei poteri (*ein Gleichgewicht zwischen beiden Gewalten besteht*)<sup>259</sup>». Il Parlamento per come è venuto a configurarsi utilizza diverse e confuse concezioni per autoregolarsi, concezioni derivanti per altro da diverse tradizioni: impiega l'idea aristocratica di un corpo rappresentativo (*repräsentativen Körperschaft*), concezioni democratiche per l'elezione dei rappresentanti, costruzioni monarchiche per rafforzare l'esecutivo, *etc.* Insomma, per usare le parole di Schmitt: «Non è una forma politica autonoma, né una speciale forma di Stato, né una speciale forma di governo. Ma è un sistema di utilizzazione e commistione di diverse forme di governo e di legislazione al servizio di un labile equilibrio (*Gleichgewichts*)<sup>260</sup>». E se questo equilibrio si configura come altamente instabile già durante l'ascesa del liberalismo ottocentesco, ora l'organismo parlamentare si trova totalmente esautorato durante l'epoca delle democrazie di massa: questo perché i suoi presupposti, ossia discussione, pubblicità e risoluzione dei conflitti mediante decisione, vengono totalmente a mancare. La discussione (*Diskussion*) cessa, perché ormai il parlamento non è più un luogo di discussione, di formazione di élite politica, il luogo della reciproca persuasione mediante argomentazioni oggettive. I partiti sono

---

<sup>259</sup> Ivi, p. 402, corsivo dell'autore. È importante sottolineare, come in un saggio di quel periodo dedicato al concetto di democrazia (C. SCHMITT, *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 51/1924 n. 3, pp. 817-823; trad. it. *Il concetto di democrazia moderna nel suo rapporto con il concetto di Stato*, in ID., *Posizioni e concetti*, pp. 27-36.) in cui recensisce criticamente il saggio di Richard Thoma (R. THOMA, *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff. Prolegomena zu einer Analyse des demokratischen Staates der Gegenwart. Erinnerungsgabe für Max Weber*, II Vol., Duncker & Humblot, München, 1923), Schmitt critichi il rinvio all'uso linguistico ‘oggi dominante’ (ivi, p. 36), specificamente angloamericano, al fine trattare determinate questione come quella della democrazia, giacché secondo il paradigma contemporaneo, rimarca il giurista, lo schiacciamento concettuale giuspolitico deve assuefarsi ad una fantomatica portata linguistica che la scienza giuridica dovrebbe assumere. Il problema è che questo uso non è chiaro affatto, un affare reso ancora più intricato dal fatto che questo metodo non compie distinzioni e analisi storico-concettuali di sorta, ad esempio, dice Schmitt, non considera la dialettica tra identità e rappresentanza, o la differenza esistente tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta. Esso potrebbe lasciar valere quella rappresentativa al massimo come residuo inconseguente e come concessione a necessità pratiche, conseguenza che esso può trarre solo perché ormai gli Stati Uniti d'America avanzano la pretesa di essere pionieri della libertà democratica e i loro giudizi di valore politici dominano l'uso linguistico mondiale, (ossia, nei termini di Schmitt, la stampa mondiale). Dall'uso linguistico non si può trarre nemmeno il più lontano accenno riguardo al fatto che l'elemento vitale della democrazia sta nella lotta di partiti fluttuanti; la lotta partitica al contrario è considerata come un male, ed anche i democratici vedono spesso proprio nella labilità dei partiti odierni un motivo della crisi della democrazia (Ivi, p.32).

<sup>260</sup> C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, p. 403.

espressione di settori determinati di masse elettorali. Il deputato risponde al partito, e singoli *outsiders* non hanno importanza, giacché il partito pratica una certa ‘disciplinizzazione’ del deputato. C’è già un calcolo dietro ogni intervento a seconda delle preferenze parlamentari, e quindi nulla può cambiare quella posizione. La discussione è solo mero calcolo di interessi<sup>261</sup>. Non v’è pubblicità (*Öffentlichkeit*), perché l’assemblea plenaria non è più il luogo della discussione. Il parlamento è una sede di autorità che decide nel corso di una consultazione segreta e rende noto il risultato della deliberazione in una seduta pubblica mediante votazioni. Al massimo vi sono colloqui tra rappresentanti di partito e rappresentanti di interessi, ma anche lì spesso non v’è pubblicità<sup>262</sup>. Infine, Le decisioni vengono prese sostanzialmente fuori dal parlamento: esso, dunque, non è che un organo di ratificazione dell’autorità statale.

Ora, alla base del parlamentarismo, come degenerazione ottocentesca di un certo modo di intendere i concetti di identità e rappresentanza, sta appunto il liberalismo, concretizzatosi nello stato di diritto borghese. Volendo ragionare in maniera *tranchant*, e in un certo qual senso volendo comunque vedere in questo Schmitt un lettore non superficiale anche di certe istanze marxiste, la problematica che si affaccia è quella dei costumi borghesi, del tipo ‘sociologico’, verrebbe da dire, del borghese, per cui il borghese compartecipa della sua classe secondo qualità medie, non arrischiate, sicure (come già era emerso nel testo sul romanticismo politico). La preoccupazione del borghese è il suo interesse privato. Questa necessità di neutralizzare il conflitto tipica del pensiero liberale si vede nella concettualità utilizzata da questo stesso pensiero fatto di dualità compromissorie e mai realmente decisive, che vanno peraltro ad inserirsi in un certo pensiero dell’istituzione<sup>263</sup>. Abbiamo insomma un’incapacità della scienza giuridica liberale di compiere distinzioni chiare, di utilizzare quella che Schmitt chiama una certa ‘logica politica classica’, dove ‘classico’ sta appunto nel saper determinare correttamente il vero ambito e la vera potenzialità della politica e del politico, che apre sempre ad una dimensione esistenziale concreta, eccettuativa, conflittuale che però deve essere risolta. Volendo essere radicali, Schmitt si sta chiedendo: chi è il nemico della borghesia? Chi è il nemico del liberale? Il proletario? La democrazia? Il comunismo? Il monarca? Per Schmitt non c’è

---

<sup>261</sup> C. SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo*, pp. 47-52. Ricordiamo anche cursoriamente che in *Cattolicesimo romano* Schmitt parlasse oltretutto di come la fabbrica moderna della sovranità producesse anche «afiguratività priva di rappresentanza» (*repräsentationslose Unbildlichkeit*), ossia rapporti economici intesi in via così astratta da non poter essere realmente rappresentati. «Il che da un lato ci rammenta il nesso gadameriano tra l’immagine (*Bild*) e la rappresentanza, dall’altro ci segnala la predisposizione di Schmitt a polemizzare contro la rappresentanza degli interessi economici» (B. ACCARINO, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 152).

<sup>262</sup> Ivi, pp. 52-56.

<sup>263</sup> Ad esempio, la distinzione ‘Organico-Meccanico’, tipica di un certo pensiero liberale, è per Schmitt un concetto ambiguo, incapace di indicare una chiara distinzione di amico e nemico proprio perché può essere impiegato polemicamente contro una serie di avversari del tutto eterogenei tra loro, tanto che dal concetto di organico possono svilupparsi almeno sette distinte coppie di concetti antitetici, e questo significa confusione concettuale che innerva la dottrina giuridica. Su questi argomenti, diffusamente, si rimanda al bel testo di R. BADI, *Il rischio del politico*, *passim*.

chiarezza. Finché domina il mondo degli affari e la filosofia dei valori, chiunque e nessuno può essere nemico del liberale. Manca un rimando concreto, e la borghesia liberale vive nell'indeterminatezza, gode dell'indeterminatezza, nel rimandare la decisione.

E questo si vede appunto a livello parlamentare: il parlamento, nel paragrafo ventiquattresimo della *Dottrina della costituzione*, si accompagna ad ogni tipo di esistenza politica. Non è dunque 'tipico' di nessuna 'costituzione' (nel linguaggio schmittiano) in particolare: possiamo darsi parlamenti assieme a monarchie, aristocrazie, democrazie, soviet. E questo è sintomatico anche a livello storico, per Schmitt: il pensiero liberale crede di aver raggiunto un certo 'qual grado di neutralità', perché, dopo la pacificazione statale avvenuta durante le guerre di religione, si è pensato sicuro, ha pensato l'ordine non come qualcosa che cala dall'alto mediante decisione, bensì semplicemente perché è intrinseco e precedente la società mercantile, la società degli affari, volendo. Schmitt è abbastanza caustico, nel momento in cui cita a compimento di questo ragionamento la seguente frase di Von Stein: «Essa [*la borghesia, nds.*] non vuole niente di determinato (*nicht Bestimmtes*), nessun regno, nessuna dittatura, nessun regime borghese – essa non vuole nemmeno l'incertezza delle situazioni. Il regno è per essa il germe di una nuova rivoluzione; non lo vuole. La dittatura è mancanza di libertà; non la vuole. Il regime borghese è o mancanza di forza o aristocrazia: non lo vuole<sup>264</sup>». Lo stato per il liberale non deve prendere decisione sulle questioni, financo costituzionali, perché qualsiasi decisione sarebbe una limitazione per le sue trattative private – in primo luogo, ovviamente, la religione. È una certa 'neutralizzazione' di senso contrario, rispetto a quella operata dallo Stato moderno: una neutralizzazione dilazionante, infinitamente dilazionata, spostata nel campo quasi messianico di un'attesa che non arriva e non dovrebbe arrivare mai<sup>265</sup>.

In continuità con questo filone carsico del pensiero schmittiano, in una conferenza del 1930 dedicata al problema dell'*Öffentlichkeit* il giurista analizza la tematica dell'opinione pubblica, caposaldo della moderna autonarrazione borghese, opponendola a quella che secondo lui è il suo

---

<sup>264</sup> C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, p. 408.

<sup>265</sup> Schmitt parlerà più in là di questa neutralizzazione 'negativa' di contro alla neutralizzazione positiva che verrà denominata invece 'positivizzazione dogmatica', la neutralizzazione del conflitto interno. La problematica della neutralizzazione negativa si esplica anche nell'incapacità costante di creare quelle che Derrida avrebbe chiamato 'politiques dell'amicizia', instaurare identità politiche forti che possano depotenziare i conflitti interni (J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994; trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano, 1995 (2020)). Cfr. anche C. SCHMITT, *Essere e divenire dello Stato fascista*, pp. 179-180: «La formulazione altamente suggestiva ed elegante, ma dopo tutto inesatta, che il fascismo, almeno nella "prima ora", fosse una "specie di *art pour l'art* nel campo politico" e il predicato ingannevole di "romantico" io me lo spiego con un'oscurità circa l'essenza del liberalismo borghese ed un mescolamento che non rinuncia ancora del tutto alla confusione del XIX secolo. Il liberalismo coerente ha la sua patria in parte nell'economico in parte nell'etico e per il restante è un sistema artificioso di metodi per l'indebolimento dello Stato. Partendo dall'etico e dall'economico esso dissolve ogni elemento specificamente politico e specificamente statale. La democrazia invece è un concetto che altrettanto specificamente appartiene alla sfera del politico».

*Gegenbegriff: die Aktion*<sup>266</sup>. Letta in tal senso, l'opinione pubblica sarebbe la manifestazione macro-fenomenologica della strutturalità costitutiva della discussione: e, quindi, se ha senso ciò che diciamo, sarebbe una neutralizzazione paralizzante della possibilità attuativa decisionale. Analizzando l'enorme sviluppo cui sono stati sottoposti i mezzi tecnici, come la radio e la stampa, nell'imbrigliare l'opinione pubblica al fine di relegarla nell'*interim* di una discussione eterna – il *meinen* come sviluppo ateleologico del *reden* –, essendo il compromesso il legame fondante non eccettuativo dello spirito liberale (di derivazione squisitamente mercatoria), Schmitt auspica l'avvento di una vera neutralizzazione, che possa neutralizzare ciò che già di per sé è negativamente neutralizzante:

«Non vedo, in particolare, che, per così dire, dall'immanenza dell'apparato tecnico, anche solo per motivi di acquisizione e simili, se ne serviranno, ne saranno per così dire travolti, perché il suo spirito cresce sopra le loro teste, il che come tale porterebbe già necessariamente a una neutralità dell'oggettività, una neutralità nel senso di *cosalità oggettiva, intelligente (eine Neutralität der Objektivität, eine Neutralität im Sinne der objektiven, intelligenten Sachlichkeit)* sulla base della quale la censura autentica, autonoma, potrebbe allora essere esercitata dalla stampa come attraverso uno strumento spirituale. Non mi sembra che ci siano stati seri punti di partenza per questo tipo di neutralità. Vedo solo un *interim*, uno stato intermedio, il senso dello stato intermedio che rende spiegabile la stessa richiesta di neutralità, il senso che forze nuove e [...] gigantesche sono all'opera (*das Gefühl dafür, das neue und [...] gigantische Kräfte am Werk sind*), ma che non sappiamo chi è che se ne sta impadronendo. Nessuna oggettività emerge dall'immanenza delle forze tecniche. Penso che si possa dire che è solo una questione di chi ha il controllo dei tremendi mezzi tecnici<sup>267</sup>».

Il *quis iudicabit* si palesa in tutta la sua potenza nel momento in cui si tratta di definire il problema del controllo decisionale sul mezzo tecnico. E non è un caso, come vedremo meglio nel quarto capitolo, che pian piano venga alla luce di contro alla prospettiva parlamentarista, sempre più forte l'esigenza di una soluzione che possa 'sbloccare' il momento politico dall'impasse in cui sembrava essere caduto. Prendendo ad esempio il carteggio con Tönnies, esso si concentra spesso sul commento allo scritto sul parlamentarismo; e non sfugge all'occhio del sociologo ciò che Schmitt sottolineava in sede conclusiva: "Zu den letzten Seiten mochte ich nur im Vorbeigehen bemerken, dass die Irrationalität und Mythologie, wenn ich nicht irre, auch Symptome politisch-religiöser Psychose sind, die heute reißend um sich greifen<sup>268</sup>". Un'affermazione importante, perché dimostra con quanta attenzione Tönnies – come altri intellettuali del periodo – fosse attento alla questione del declino

---

<sup>266</sup> C. SCHMITT, *Öffentlichkeit*, in *Verhandlungen des Siebenten Deutschen Soziologentages vom 28. September bis 1. Oktober in Berlin. Vorträge und Diskussionen in der Hauptversammlung und in der Sitzungen der Untergruppen*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1931, pp. 56-59. Si tratta di un contributo alla discussione "Presse und öffentliche Meinung" svoltasi presso il convegno della giornata della sociologia tedesca a Berlino nel settembre 1930.

<sup>267</sup> C. SCHMITT, *Öffentlichkeit*, p. 57, corsivo dell'autore, trad. nostra.

<sup>268</sup> C. SCHMITT, F. TÖNNIES, *Korrespondenz*, in SCHMITTIANA, vol. III, pp. 106-116, cit. a p. 107.



parlamentarista; non per nulla, si rammarica con Schmitt di non aver avuto sottomano i suoi scritti quando aveva partecipato, nel 1926, alla V conferenza sociologica viennese. Sebbene la scena in quel momento gli sia stata rubata da Kelsen, Tönnies riporta le domande sulle quali egli basò la relazione: «Welche Wahrscheinlichkeiten sprechen für, welche wider die Erhaltung und Dauer der ‘modernen Demokratie’, die durchaus anders gesetzt und anders bedingt ist, als die bisherigen historischen Demokratien? Durch welche Prinzipien oder Formen vermag eine solche moderne Demokratie ihre Lebensfähigkeit am ehesten zu sichern?<sup>269</sup>». Quesiti pregnanti, perché intercettano la critica schmittiana proprio su quelli che sono gli interrogativi cardine del suo stesso pensiero sociologico-giuridico e politico: può lo Stato essere ancora considerato come sede dell’unità politica? Il parlamento è tuttora il luogo, weberianamente inteso, in cui si incanalano i contrasti mediante la formazione di una certa élite politica con compiti di *Führung*? Può il liberalismo, che andava esplicitandosi nell’organismo parlamentare, mettere in forma un certo pluralismo mediante una dimensione di unità e condivisione che sia anche donazione di senso collettivamente inteso e condiviso della vita in comune di individui e gruppi sociali che si presentano sulla scena come attori potenzialmente ostili tra loro? Lo scritto sul parlamentarismo schmittiano si chiudeva con l’analisi dei miti politici, con particolare riferimento alla figura di Sorel: lo stesso parlamento, annunciava il giovane Schmitt in *Cattolicesimo Romano*, era soggetto ad una certa forma di mitologizzazione, ossia subiva la reificazione metamorfica di un discorso mitico-immaginario in chiave epistemica, al fine di poter essere usato come catalizzatore energetico (*ex parte* Borghesia, nello scritto sul Cattolicesimo)<sup>270</sup>; ebbene, mitologia (politica) e parlamentarismo sono collegati, per Schmitt, non solo perché quest’ultimo diventa uno standardo dietro cui si barrica l’indecisionismo borghese, ma anche per il rapporto contrastivo che esso instaura con le teorie dell’azione diretta, principalmente irrazionaliste, come la dittatura del proletariato. Un irrazionalismo figlio, tuttavia, di una certa concezione razionale borghese: non tanto perché, come vorrebbe la vulgata, un eccesso di razionalismo sfocia immancabilmente nel suo contrario, bensì perché il mito politico per Schmitt funge da catalizzatore psicologico: è una dottrina della decisione immediatamente attiva<sup>271</sup>. Ossia, se la tradizione liberale borghese ‘razionalista’ si traduceva storicamente nell’espletamento parodistico di se stessa come *clasa discutidora*, il mito tecnicizzato permette di far passare gli uomini da una condizione precritica ‘passiva’ ad una decisionale ‘attiva’ senza passare per il processo di *Zivilisation*. Schmitt guarda attentamente a questo processo: non solo per il suo lato evidentemente a parer suo più

---

<sup>269</sup> Ivi, p. 108.

<sup>270</sup> C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 55. «[...] E ancora si può riflettere sulla costruzione teorica, che prende la figura del *monstrum*, secondo cui il popolo è sovrano, ma la volontà del popolo è quella che emerge nel parlamento, a sua volta organo “sovrano”» (G. DUSO, *La rappresentanza politica*, p. 20). Anche C. GALLI, *Lo sguardo di Giano*, p. 31.

<sup>271</sup> C. SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo*, pp. 91-106. Di ciò si dirà meglio nel quarto capitolo, dedicato al mito politico.

preoccupante – quello che vedrebbe, per Sorel, l'ultimo residuo del 'grande entusiasmo' ispiratore di mitopoiesi nello 'sciopero generale' – ma anche e soprattutto per quello che egli ha da dire riguardo alla deriva sterilmente intellettualista della classe borghese: la discussione è tradimento del mito, dell'entusiasmo, da cui tutto dipende. All'immagine mercantile della bilancia se ne oppone un'altra: la battaglia decisiva, in cui la coppia dinamica relazionale *Freund-Feind* può ritrovare nuove risorse di senso.

Giungiamo, quindi, per concludere questo denso paragrafo, a quella che secondo noi è il precipitato di tutte queste tensioni, analisi concettuali e proposte giuspolitiche: ossia, la disputa schmittiana attorno al custode della costituzione<sup>272</sup>. Già nel 1924, in un articolo che poi diverrà un'appendice posta in calce al testo sulla dittatura, egli si dimostra vivacemente critico nei confronti dell'articolo 48 della costituzione weimariana, quello che prevedeva, in situazioni di emergenza, una più larga concessione di poteri al presidente della repubblica<sup>273</sup>. Schmitt mostra come l'interpretazione 'canonica' e più diffusa di questo articolo sia altamente insufficiente<sup>274</sup>: essa legge il testo nel senso per cui le misure straordinarie si applicano solo ai diritti esplicitamente elencati nel secondo comma. teoricamente, e seguendo il criterio *enumeratio ergo limitatio*, la seconda parte doveva prevedere una delega generica, per cui appunto poteva prevalere sulla prima parte<sup>275</sup>. Ma così facendo, e limitando *de facto* i poteri straordinari che potevano essere concessi al presidente del *Reich* a pochi articoli della Costituzione – e pur nell'intenzione di non conferire semi illimitatezza a questi poteri – fanno cadere l'intero palco concettuale relativo allo 'stato di eccezione'. Insomma, Schmitt – dopo un'attenta e complessa enumerazione di alcune ordinanze del presidente del Reich, conclude che questa interpretazione dominante, che si fa scudo solo di sofismi retorici, non può giustificare e spiegare costituzionalmente le modalità prasseologico dello Stato di eccezione<sup>276</sup>. La proposta interpretativa

---

<sup>272</sup> Una sintesi delle posizioni schmittiane fino alla polemica sul guardiano è offerta da L. VINX, *Carl Schmitt and the Problem of Constitutional Guardianship*, in M. ARVIDSSON, L. BRÄNNSTRÖM, P. MINKINEN (EDS.), *The Contemporary Relevance of Carl Schmitt*, pp. 34-50.

<sup>273</sup> Riportiamo l'articolo per intero, nella traduzione di Costantino Mortati: «Se un *Land* non adempie gli obblighi impostigli dalla costituzione o da una legge del *Reich*, il presidente può costringervelo con l'aiuto della forza armata. Il presidente può prendere le misure necessarie al ristabilimento dell'ordine e della sicurezza pubblica, quando essi siano turbati o minacciati in modo rilevante, e, se necessario, intervenire con la forza armata. A tale scopo può sospendere in tutto o in parte la efficacia dei diritti fondamentali stabiliti dagli articoli 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153. Di tutte le misure prese ai sensi dei precedenti commi il presidente deve senza indugio dare notizia al *Reichstag*. Le misure stesse devono essere revocate se il *Reichstag* lo richieda. Nel caso di urgente necessità, il governo di un *Land* può adottare per proprio territorio le misure provvisorie indicate nel secondo comma. Esse vanno revocate se lo richiedono il presidente del *Reich* o il *Reichstag*. Norme più particolari saranno date con legge del *Reich*» (contenuto in C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 250).

<sup>274</sup> Per le varie interpretazioni giuridiche di un dibattito che fu accesissimo in Germania, si veda M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Dritter Band: Staats- und Verwaltungsrechtswissenschaft in Republik und Diktatur 1914-1945*, Beck, München, 1999, pp. 114-116, dove viene mostrato come, pur nella disparità di interpretazioni, ciò che emerge è la disperata volontà dei giuristi di salvare la tenuta della costituzione stessa.

<sup>275</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 252.

<sup>276</sup> S. PIETROPAOLI, *Schmitt*, pp. 42-44.

di Schmitt, dunque, è la seguente: il presidente del *Reich* è autorizzato a prendere ogni misura necessaria al fine di ristabilire l'ordinamento vigente, secondo un'interpretazione letterale. Rientra dunque in causa il concetto di eccezione, che si lega con l'idea del 'porre fuori vigore':

«Porre fuori vigore una norma significa concettualmente: sopprimere con una dichiarazione esplicita la sua validità per se stessa e per ogni autorità che agisca nell'esercizio della sua competenza. [...] Mettere fuori vigore significa sopprimere ed abolire. Ma è possibile con un procedimento oggettivo ignorare una norma (e di ciò si tratta nelle disposizioni costituzionali), deviare da essa nel caso concreto, senza porla fuori vigore. [...] Questo significa qualcosa altro che una sospensione dei diritti fondamentali, giacché solo l'organo stesso che agisce (nella legge sui pieni poteri il governo), non ogni autorità che entri in considerazione nella situazione data, può deviare. Porre fuori vigore ha quindi un particolare significato giuridicamente inequivocabile. Chi viola una disposizione giuridica, non la sopprime e neppure la pone fuori vigore. Il delinquente viola la norma che sta alla base del diritto penale, devia da essa, la infrange, tutto ciò senza porla fuori vigore. Ma altrettanto poco quegli che pone fuori vigore una disposizione, fa una eccezione in modo autorizzato. Nella sua peculiarità logico-giuridica ciò diventa assai chiaro in un caso tipico di eccezione, la grazia: chi concede la grazia, fa una eccezione dalle norme penali e processuali, senza con ciò pensare di porle fuori vigore. Piuttosto l'eccezione serve a confermare la forza della regola. L'eccezione presuppone appunto la continuazione immutata della vigenza della norma, dalla quale essa si distacca. Appartiene al concetto di eccezione il fatto che essa agisca senza sopprimere e si discosti senza porre fuori vigore<sup>277</sup>».

Tuttavia, l'articolo 48 comma 2 non parla di eccezioni in modo consentito, perché ruota attorno alla messa fuori vigore: questa tipologia di eccezione non è quella che permette di agire rispetto ad una norma mantenendola in vigore, anzi, ne necessita la piena soppressione. Così il Presidente del Reich nell'articolo 48, per Schmitt, si ritrova in una paradossale situazione per cui, secondo la prima parte agisce in virtù di un'eccezione 'prevista' dalla legge, un'eccezione che giuridicamente permette alla legge di mantenersi inalterata senza perdere effettività; nella seconda parte, invece, agisce in maniera talmente eccezionale da poter sospendere brandelli dello stesso ordinamento, ossia, di ritrovarsi nella pura condizione di una dittatura sovrana<sup>278</sup>. Insomma, il dilemma dell'articolo 48 mette in luce cosa accade non soltanto nel momento in cui ci si trova in una situazione in cui due disposizioni giuridiche confliggono e deviano letteralmente l'una rispetto all'altra; bensì, anche in un momento in cui questo spacco apre la possibilità di un momento non normabile all'interno dell'ordinamento.

---

<sup>277</sup> C. SCHMITT, *La dittatura*, p. 264.

<sup>278</sup> Ivi, pp. 266-267.

In questa direzione prosegue dunque il *custode della costituzione*. Posto che più di dieci anni di *Reichsverfassung* hanno dimostrato come questo punto critico (l'articolo 48) sia l'innescò di un'evenemenzialità esplosiva e con gravi ricadute giuridiche e politiche, Schmitt sembra voler giocare d'anticipo rispetto alla possibile lacerazione nel tessuto costituzionale. La tesi del libro è abbastanza intuitiva in sé: organo di garanzia della tenuta giuspolitica weimariana deve essere il presidente del Reich, in quanto 'potere neutro (*pouvoir neutre* – termine che Schmitt recupera direttamente da Constant<sup>279</sup>)' ed intermediario di elezione che possa porsi 'accanto' e non 'sopra' agli altri poteri previsti dalla Costituzione<sup>280</sup>. Questo si deve, ricorda Schmitt, all'incapacità, già più volte eviscerata, del parlamento a svincolarsi dall'essere solamente un ostaggio degli interessi dei partiti, giacché l'intera essenza del Reich nella sua situazione costituzionale può essere riassunta mediante tre nozioni: pluralismo, policrazia e federalismo<sup>281</sup>. Se il primo punto indica «una molteplicità di complessi di potere sociale, stabilmente organizzati che passano attraverso lo Stato», il secondo è «la molteplicità dei titolari giuridicamente autonomi dell'economia pubblica alla cui indipendenza la volontà statale trova un limite»; in definitiva, «il pluralismo indica il potere di più gruppi sociali sulla formazione della volontà statale; la policrazia è possibile sulla base di un *distacco* dallo Stato e di una autonomizzazione rispetto alla volontà statale<sup>282</sup>».

---

<sup>279</sup> Recuperando la formula del pensatore svizzero, Schmitt gli attribuisce il merito di aver recuperato e vivificato ed «egregiamente caratterizzato la posizione del Capo dello Stato», mantenendo al contempo «in vita un'antica saggezza, radicata nella tradizione della struttura statale romana» (C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, p. 210). Su Constant, si vedano M. BARBERIS, *B. Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Il Mulino, Bologna, 1988 – alle cui pp. 184-187 si parla della ripresa del *pouvoir neutre* da parte di Schmitt; sui rapporti Schmitt-Constant, cfr. C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 659-660. Per il passaggio sul *pouvoir neutre*, il testo constantiniano di riferimento è naturalmente B. CONSTANT, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays, 1795-1810* (postumo), ora Aubier, Paris, 1991.

<sup>280</sup> È da notare come anche la biografia schmittiana portasse ad un avvicinamento verso posizioni presidenzialiste: nel 1929, dopo essersi trasferito a Berlino nel 1928 su chiamata di Bonn al fine di ricoprire la cattedra che già era stata di Preuss presso la *Handelshochschule*, egli si lega intellettualmente e professionalmente ai consiglieri di Hindenburg, venendo nominato consulente giuridico di governo. In questo periodo strinse una salda amicizia con Johannes Popitz. (cfr. J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt teorico del Reich*, p. 51). Su Berlino come città d'elezione dove Schmitt si sentiva costantemente risospinto, si veda C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, p. 37. Il tutto, comunque, ben si conciliava con la nota ambizione professionale schmittiana, si veda a tal proposito R. MEHRING, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, Beck Verlag, München, 2009, pp. 281 sgg e P. NOACK, *C. Schmitt. Eine Biographie*, Propyläen, Berlin, 1993, pp. 97 e sgg. Sui rapporti di Schmitt con Popitz (da cui mutua il termine 'policrazia' – ossia lo Stato in balia del pluralismo dei partiti), si vedano C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 652, 672 sgg; e il volume di L. A. BENTIN, *Johannes Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, Beck, München, 1972. Le tesi schmittiane, oltretutto, si legavano bene al progetto del generale von Schleicher, fedelissimo di Hindenburg, che prese Schmitt in simpatia proprio per le sue posizioni sul governo del presidente del Reich mediante un'estensiva interpretazione delle prerogative previste dall'art. 48. Ricostruisce efficacemente questi nessi A. SCALONE, *Percorsi schmittiani*, pp. 83-117.

<sup>281</sup> C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, p. 113. Anche qui le riflessioni di Kervégan sull'attualità di questo problema per l'ordinamento giuridico: J. F. KERVÉGAN, *Che fare di Carl Schmitt?*, pp. 144-148.

<sup>282</sup> C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, p. 113, corsivo dell'autore. Cfr. su questo punto anche il saggio schmittiano *Staatsethik und pluralistischer Staat*, relazione tenuta ad Halle al congresso della Kant-Gesellschaft il 22 maggio 1929, pubblicata poi in *Kant Studien* 35/1930, pp. 28-42; trad. it. *Etica di stato e stato pluralistico*, in ID., *Posizioni e concetti*, pp. 217-236. Il problema rispetto al pluralismo, come notano giustamente Croce e Goldoni (e che attrae l'attenzione di Schmitt) è che, volenti o nolenti, queste sacche sociali pluralistiche hanno forza normativa (M. CROCE, M. GOLDONI, *The Legacy of Pluralism*, p. 117).

Schmitt quindi si dimostrava fortemente preoccupato per quella che era la visibile e inarrestabile socializzazione della compagine statale, un fenomeno che ne frantumava l'unità e la tenuta<sup>283</sup>: il risultato di questo processo non poteva che essere la decostituzionalizzazione dei suoi elementi, dando luogo a conflitti in primo luogo politici cui non v'era possibilità di normazione alcuna. Non era più possibile alcuna forma di integrazione che potesse amalgamare le varie risorse plurali, che divenivano costantemente più forti giorno dopo giorno, rendendo lo Stato un semplice compromesso per una formazione pluralistica:

«Come portatori di questo pluralismo [...] sono da considerare diversi gruppi sociali e complessi di forze: partiti politici stabilmente organizzati, unioni di interessi (associazioni industriali, leghe agrarie, sindacati operai), società religiose. Esse esistono ed agiscono come titolari di una pienezza di potere sociale, calcolabile, relativamente sicura e stabile. La loro importanza è diversa nei diversi campi (politica estera, economia, cultura, concezione del mondo), ed è esattamente riconoscibile sol tanto nella loro collaborazione sistematica; ma la divisione pluralistica dello Stato è come tendenza abbastanza chiaramente visibile. Soprattutto si può accertare un effetto che è qui importante per il problema della costituzione intesa come contratto: la costituzione stessa e la formazione della volontà statale che si svolge nel suo ambito appaiono come compromesso dei diversi soggetti del pluralismo statale e le coalizioni di queste organizzazioni sociali di potere cangianti a seconda dell'ambito del compromesso politica estera, politica economica, politica sociale, politica culturale trasformano con i loro metodi di negoziazione lo Stato stesso in una formazione pluralistica<sup>284</sup>».

---

<sup>283</sup> C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, p. 142

<sup>284</sup> Ivi, p. 99. Si accenna *en passant* qui che un altro importante giurista si era concentrato sulla questione integrativa come punto pivotale per la risoluzione dell'escapismo centrifugo dovuto alla 'policrazia': Rudolf Smend. Egli propose, com'è noto, una *Integrationslehre*, secondo cui l'unità dello Stato non doveva essere colta per via programmaticamente deduttiva e intuitiva, ma doveva avere una base sociologica importante. Lo Stato, secondo Smend, è una realtà spirituale che si costituisce quotidianamente mediante l'interazione dei processi vitali individuali: lo Stato dunque non nasce 'unito', bensì l'unità deve essere perseguita come fine ultimo: l'integrazione, dunque, è possibile riarticlando le forze vive dello Stato (fatte anche e soprattutto di elementi irrazionali o non materiali, come simboli, costumi, valori, *etc.*) verso un'unità spirituale che presupponga e vivifichi poi di riflesso quelle stesse pratiche integrative. Il testo smendiano di riferimento è *Verfassung und Verfassungsrecht*, Duncker & Humblot, München, 1928. Su Smend, si veda A. ABIGNENTE, *Il contributo di Rudolf Smend ed Herman Heller al dibattito weimariano su diritto e Stato*, in *Quaderni Fiorentini* 21/1992, pp. 213-257. Su come queste teorie si sviluppino in senso assolutistico e 'antidemocratico', si veda la recente analisi di R. C. VAN OUYEN, *Integration: Die antidemokratische Staatstheorie von Rudolf Smend im politischen System der Bundesrepublik*, Springer, Berlin, 2014; sulla famosa e feroce critica kelseniana a Smend, si veda A. SCALONE, *L'Ordine precario*, pp. 171-207. È importante sottolineare comunque come, pur essendoci molte affinità tra il pensiero schmittiano e quello smendiano, sia presente una divergenza teorica non di poco conto: Smend tende ad opporre al decisionismo schmittiano una capacità di integrazione che non necessita della selezione formante della decisione, avvicinandosi peraltro (paradossalmente) all'idea kelseniana della democrazia come una sorta di compromesso tra le forze politiche e sociali – per quanto, naturalmente, vi sia una vistosa discrepanza intellettuale tra i due, dato che Kelsen si interessa all'analisi della forma costituzione, mentre Smend è più preoccupato dei contenuti costituzionali perché base della situazione concreta in cui può operare l'integrazione. Quella di Smend è una *politische Selbstgestaltung*, un'autofigurazione politica che in un certo senso, riferendosi ad un qualcosa di interno ai processi di normazione, non necessita della figura altra del sovrano. Su questo dibattito, è importante anche l'epistolario intercorso tra Smend e Schmitt, *cfr.* C. SCHMITT, R. SMEND, *Auf der gefährlichen Straße des öffentlichen Rechts. Briefwechsel Carl Schmitt-Rudolf Smend 1921-1961. Mit ergänzenden Materialien*, Hrsg. von R. Mehring, Duncker & Humblot, Berlin, 2012.

Schmitt tuttavia, molto acutamente, non è interessato al lato puramente politico della questione, perché era ben conscio che la piega strutturalmente instabile che i vuoti costituzionali dovuti all'emergenza pluralistica stavano ampliando toccavano uno dei momenti centrali della politica interna weimariana, ossia la questione economica<sup>285</sup>. La policrazia emerge prepotentemente nella svolta verso lo Stato economico, un momento che però politicamente non poteva essere costituzionalizzato<sup>286</sup>. Nonostante i numerosi benefici e ravvivamenti che questo fenomeno possedeva attraverso vere e proprie ufficiose protezioni (giacché, ricorda Schmitt, la policrazia si rafforza nel pluralismo, in particolare in tutti quei fenomeni di *Selbstverwaltung* che intridevano il tessuto federale weimariano, dagli uffici per le assicurazioni, alle casse malati, alle pensioni, all'assicurazione per le disoccupazioni fino a giungere alle forme privatistiche delle aziende municipalizzate), essa in realtà accentuava la burocratizzazione dello Stato verso una via non poteva essere sostenuta nel momento in cui in parlamento sedevano migliaia di rappresentanze particolari – perché questo intreccio tra particolarizzazioni economiche e pluralismi politici non poteva che aumentare esponenzialmente il rischio per la Repubblica di non essere all'altezza della propria stocastica: in tal senso, il pluralismo e la policrazia non potevano essere ratificati costituzionalmente, perché non era possibile rinvenire un piano unitario in cui far conciliare e dirigere queste tendenze<sup>287</sup>.

---

<sup>285</sup> C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, p. 127, dove Schmitt dice chiaramente che i problemi di politica interna sono primariamente economici. Cfr. anche J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt teorico del Reich*, pp. 153-156.

<sup>286</sup> C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, pp. 141-145

<sup>287</sup> Ciò è particolarmente evidente quando Schmitt affronta l'articolo 165 della Costituzione weimariana. Lo stesso affermava quanto segue: «Gli operai ed impiegati debbono collaborare con gli imprenditori per la determinazione delle condizioni di impiego e di lavoro e per lo sviluppo economico complessivo delle energie produttive. Le organizzazioni delle due categorie ed i contratti da esse stipulati sono giuridicamente riconosciuti. Gli operai ed impiegati, per la tutela dei loro interessi sociali ed economici, dispongono di una rappresentanza legale nei consigli operai di azienda e nei consigli operai di distretto, formati secondo la ripartizione delle regioni economiche, nonché nel consiglio operaio del *Reich*. I consigli operai di distretto e quello del *Reich* per l'adempimento dei generali compiti economici e la collaborazione all'attuazione delle leggi di socializzazione, formano, insieme ai rappresentanti degli imprenditori e con gli altri ceti interessati, dei consigli economici di distretto, ed un consiglio economico del *Reich*. Questi consigli devono essere organizzati in modo che vi siano rappresentati i gruppi di mestiere importanti ed in misura proporzionale al loro rilievo economico e sociale. I progetti di legge in materia sociale ed economica di più rilevante importanza devono essere, prima della loro presentazione, a cura del governo del *Reich*, sottoposti al parere del consiglio economico del *Reich*. Il consiglio economico ha il diritto di formulare proposte di legge nella materia stessa, ed il governo del *Reich* è obbligato a presentarle al *Reichstag*, anche se non consenta ad esse. Il consiglio economico può incaricare uno dei suoi membri di sostenere innanzi al *Reichstag* il progetto da esso proposto. I poteri di controllo e di amministrazione possono essere trasferiti ai consigli dei lavoratori ed a quelli economici nell'ambito territoriale loro spettante. Appartiene alla competenza esclusiva del *Reich* di regolare l'organizzazione e le attribuzioni dei consigli operai ed economici ed i loro rapporti con altri enti sociali autonomi». La costituzione weimariana, dice Schmitt, è politica e non 'economica', perché il singolo cittadino è eminentemente *citoyen* nella sua essenza, e non *producteur*, cioè «non ha la sua posizione politica ed i suoi diritti civili nella sua qualità di soggetto economico, all'incirca come datore di lavoro o prestatore d'opera, produttore o contribuente, o comunque sulla base di una qualità o prestazione economica» (Ivi, p. 149). E il tutto è stato ratificato con l'articolo 165 RV, dove si puntava ad un modello radicalmente diverso dalla costituzione sovietica, in toto 'economica'. Per quanto contraddittorio in sé, l'articolo 165 non può essere utilizzato per trasformare la costituzione weimariana (che è decisione esistenziale sulla situazione concreta di un popolo, come da *Dottrina della Costituzione*) in una costituzione economica. Rivedendo alcune posizioni eminenti di giuristi che si erano espressi in merito (come Tatarin-Tarnheyden, Herrfahrt e Glum), Schmitt mostra come con l'articolo 165 «la costituzione di Weimar ha [...] imboccato un 'sentiero doppio' per la formazione della volontà politica, una volta quello della democrazia numerica ed una seconda volta quello

Schmitt si arrovela su questo problema, giungendo tuttavia vagamente a notare come da un lato l'unica soluzione possibile sarebbe quella di allargare talmente le prerogative dell'articolo 48 per sottomettere ad una uniformata direzionalità le divergenze economiche di stampo privatistico<sup>288</sup>, dall'altra che era da guardare con attenzione il fenomeno dell'economia pianificata da quegli stati guidati da un partito unico, come l'Italia fascista e la Russia sovietica: in questi casi la costituzione economica non rende libera e autonoma l'economia, bensì la consegna nelle mani dello Stato e la sottomette: «il sistema a partito unico sorge dalla necessità di impedire la dominazione di più partiti sullo Stato, cioè la divisione pluralistica dello Stato<sup>289</sup>».

Qui, dunque, si incanala la presa di posizione schmittiana per un 'quarto potere', neutrale, che affianchi la normale tripartizione prevista in una sorta di sistema bilanciato ma funzionante e non sclerotizzato<sup>290</sup>. Il presidente del Reich avrebbe dovuto dunque fungere non da 'sovrano', bensì da tutela e regolamentazione effettiva al fine di traghettare al di fuori del sempre più eminente stato di necessità e incontrollabilità cui versava la situazione weimariana. Per questo il vero custode della costituzione necessitava di collocarsi all'interno del potere giudiziario ma con la possibilità di derogare da esso secondo necessità; questo perché il rischio è di incappare nello stallo tra giudizio e giurisdizione. Vincolare il custode della costituzione ad una precisa giurisdizione – come nel caso della proposta kelseniana relativa al tribunale costituzionale – farebbe sì non tanto che la politicizzazione dovuta al contenuto del giudizio si giuridifichi (e dunque trovi una propria limitazione nella codificazione), bensì che la giurisdizione si politicizzi, ossia che si assista ad un travalicamento della funzione ordinaria della giurisdizione verso un'espansione della giurisdizione stessa – e ciò causerebbe un abuso di potere. Oltretutto, come Schmitt illustra bene nella prima parte

---

della cooperazione delle classi economiche e dei ceti professionali. [...] La decisione fondamentale sul modo e la forma dell'esistenza politica, che spetta ad una costituzione, rende impossibile una simile correlazione di due principi costruttivi in sé contraddittori; questa potrebbe essere la ragione fondamentale per cui il programma dell'art. 165 non può essere realizzato senza capovolgere letteralmente la costituzione di Weimar. Qui è pure il punto centrale della questione, se nella costituzione vigente del Reich può esservi una rappresentanza politica (a differenza della semplice rappresentanza sindacale) degli interessi economici. Io sostengo che non è questo il caso» (Ivi, pp. 150n-151n).

<sup>288</sup> Schmitt partecipò a tal proposito al convegno indetto dal *Langnam Verein* del 1930, con a tema la crisi economica tedesca e sue possibili soluzioni. Proporre una riforma economica complessiva era a suo avviso impossibile nei brevi termini, a causa dello status quo in cui versava il *Reich* tedesco; e l'unica soluzione per sottomettere le forze plurali politiche ed economiche della società era, appunto, far leva sui mezzi costituzionali del presidente del Reich, al fine di implementare il lato amministrativo prettamente politico dei funzionari del *Reich* e del *Reichswehr* (i settori neutrali) per portare avanti programmi di riforme, attraverso una stretta alleanza tra governo e presidente (C. SCHMITT, *Mitteilungen des Vereins zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen (Langnam-Verein)*, 19/1930, n. 4, pp. 458-64, successivamente pubblicato come *Eine Warnung vor falschen politischen Fragestellungen*, in *Der Ring* 1930, pp. 844-845, e, in versione estesa e modificata, con il titolo *Zur politischen Situation Deutschlands*, in *Der Kunstwart*, ottobre 1930-settembre 1931, pp. 253-256). Simili conclusioni si hanno anche nella conferenza coeva C. SCHMITT, *Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates*, intervento tenuto l'8 aprile 1930 presso il *Deutsche Industrie- und Handelstag* di Berlino, ora in C. SCHMITT, *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 41-59. Importanti qui le riflessioni, che riportano anche ampi brani tradotti degli articoli, di A. SCALONE, *Percorsi schmittiani*, pp. 88-102.

<sup>289</sup> C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, pp. 153-154.

<sup>290</sup> Ivi, p. 203.

del primo capitolo, la venerazione quasi smodata nei confronti del controllo di un ‘tribunale’ o di una corte costituzione deriva dalla concezione errata che si ha degli stessi, vittime della mitologizzazione compiuta dall’ambito anglosassone (e americano in particolare)<sup>291</sup>. Il tribunale del Reich, a differenza delle corti anglosassoni, decide sulle fattispecie già sussunte dalle discipline legislative costituzionali, e queste ultime hanno la precedenza rispetto alla fattispecie in sé. Questo naturalmente esprime un altro lato del problema del proporre un tribunale come custode della costituzione, giacché «soltanto norme che rendano possibile una sussunzione conforme alla fattispecie determinano in caso di collisione la sussunzione sostitutiva della legge ordinaria, e non principi generali, autorizzazioni, *etc* [...]». La Corte suprema del Reich apparentemente non rivendica un potere di controllo giudiziario neppure quando un’ordinanza o una misura esce nella forma di una legge ordinaria: essa in effetti non è una legge nel senso del concetto di legge proprio del diritto pubblico, e perciò in mancanza di un’espressa autorizzazione costituzionale non può essere assunta nell’*iter* del procedimento legislativo e oltrepassa il potere legislativo del legislatore<sup>292</sup>». Insomma, la Corte del Reich ha solo il controllo giudiziario dei tribunali che decidono in forme processuali; ha dunque in sé «una giurisdizione occasionale<sup>293</sup>», facendo dunque cadere l’effettiva e necessaria esigenza che comporta una decisione politica. In tal senso Schmitt ripete che, anche volendo rendere un giudice incaricato di decidere ‘politicamente’, egli non può slegarsi dal campo della legislazione, non può abbandonare ciò che Schmitt chiama ‘la fedeltà alla legge’: quest’ultima, che Schmitt avrebbe chiamato qualche anno dopo un esempio di *Generalklausen* (standard valutativi la cui necessaria eccedenza assiologica rimanda alla decisione giudiziale al fine di poterne concretizzare l’operato di livellamento e normazione di una situazione dubbia ed eccedente rispetto a quella prevista dall’ordinamento<sup>294</sup>), è una fattispecie che non viene adeguatamente problematizzata, non viene cioè (e qui è limpido il richiamo a quanto esposto in *Legge e Giudizio*) fatta giocare relativamente alla possibilità di essere un artificio concretamente inteso che possa far beneficiare, una volta adeguatamente incanalata rispetto alla figura del giudice, la prassi giuridica. Intesa come la intende la vigente ermeneutica, la ‘fedeltà alla legge’ diviene solo sottomissione al dominio della legge – ossia applicazione meccanica di quanto espresso (confusamente) dalla legislazione. Ma essere fedeli alla legge ordinaria e al ‘normale’ ordinamento giuridico non significa essere fedeli alla costituzione, altrimenti, conclude

---

<sup>291</sup> La corte suprema americana, dice Schmitt, che viene presa a modello dai sostenitori dei tribunali, in realtà serve solo a ratificare delle controversie già esistenti – non avendo dunque un ruolo eminentemente politico. Oltretutto, continua il giurista, essa è strategicamente di parte, perché difende solo gli interessi economici borghesi in maniera generale, con concetti astratti (Ivi, pp. 27-30).

<sup>292</sup> Ivi, pp. 32-33.

<sup>293</sup> Ivi, p. 36.

<sup>294</sup> Tipici testi schmittiani in cui esse vengono alla luce sono C. SCHMITT, *I tre tipi di scienza giuridica*; e C. SCHMITT, *Staat Bewegung Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933; trad. it. *Stato Movimento Popolo* in ID., *Un giurista davanti a se stesso*, pp. 255-312. Come introduzione al problema delle clausole generali si rimanda a V. VELLUZZI, *Le clausole generali. Semantica e politica del diritto*, Giuffrè, Milano, 2010.



Schmitt, ogni cittadino potrebbe, secondo la dottrina vigente, assurgere a ruolo di custode della costituzione<sup>295</sup>.

In più, l'art. 48 sviluppava, come mostrato nel testo sulla dittatura, non tanto un diritto inerente ad un istituto giuridico in sé, bensì una competenza personale che si legava a quello stesso istituto: la figura della dittatura commissaria, in cui Schmitt cercava di far rientrare il presidente del *Reich*, rappresentava in qualche maniera certamente una figura extra normativa, ma tuttavia con una specifica competenza, ossia quella, in questo caso, della tutela della costituzione. Paradossalmente (o, almeno, paradossalmente secondo l'opinione comune, avrebbe detto Schmitt), l'estensione di maggiori poteri al presidente del *Reich* comportava non una condanna verso l'arbitrarietà, bensì una via salvifica verso la restrizione dei suoi poteri. Fintanto che la situazione rimaneva indeterminata, il Presidente stesso aveva tratti che coniugavano quelli che Schmitt aveva definito di dittatura commissaria e sovrana: la stessa Corte suprema del *Reich* lo vedeva come una sorta di secondo legislatore<sup>296</sup>, e, quindi poteva tranquillamente rendere la stessa Costituzione vigente una tipologia di carta alquanto «provvisoria<sup>297</sup>»: per questo egli andava radicato nell'ambito della pura circostanza, della pura fattualità e concretezza della situazione, al fine di impedirgli di emettere provvedimenti che gli permettessero non solo di sospendere arbitrariamente (come l'interpretazione corrente e confusa dell'art. 48 prevedeva) gli articoli previsti, ma anche di porsi come effettivo legislatore su tutta la dinamica ordinamentale (era il cosiddetto *Notverordnungsrecht*, che poneva sullo stesso piano la forza di legge degli atti presidenziali con quelli della legislazione ordinaria). In sostanza, Schmitt

---

<sup>295</sup> C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, p. 39. È necessario qui menzionare, almeno di sfuggita, la critica kelseniana a questi motivi schmittiani. In un saggio coevo al testo schmittiano (H. KELSEN, *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, in *Die Justiz*, 6/1931, pp. 576-628; trad. it. *Chi deve essere il custode della costituzione?* in G. FAZIO, F. LIJOI (EDS.), *Critica della teologia politica*, pp. 49-99) Kelsen sosteneva innanzitutto come il portato legale dell'azione del tribunale costituzionale poteva salvare un principio incontrovertibile dello Stato di diritto, cioè il controllo della costituzionalità delle leggi; in più, il parlamento non era, come Schmitt voleva, un luogo ormai depurato da alcuna decisionalità, bensì un importante mezzo di mediazione per la portata degli interessi particolari. In tal senso, fornire poteri semi illimitati ad un organo che invece avrebbe dovuto essere uno degli oggetti da controllare e controbilanciare, aveva il sapore di un ritorno al dispositivo classico della monarchia costituzionale – come Kelsen vedeva nel riutilizzo della dottrina constantiana, non tanto il punto da cui Schmitt parte bensì, ricorda il giurista austriaco, lo strumento che serve a confermare l'opinione delle funzioni del presidente, legittimandolo. Infine, l'accento che Schmitt poneva sulla questione rappresentativa, aveva per Kelsen l'odore mefitico di una riproposizione del metodo teologico rispetto alla metodologia scientifica di analisi della *scientia juris*. Su questi temi, si veda il bel saggio di Federico Lijoi a commento del testo sopracitato. Sul rapporto Schmitt-Kelsen, soprattutto in merito al 'Custode', senza esaustività: M. FIORAVANTI, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, pp. 51-104; A. SCALONE, *Omogeneità politica e pluralismo conflittuale*, pp. 243-269; M. CROCE, A. SALVATORE, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, pp. 19-20, 85-91; C. GALLI, *Genealogia della politica*, 684-688; S. L. PAULSON, *Hans Kelsen and Carl Schmitt*, pp. 510-546; W. MANTL, *Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in W. KRAWIETZ, E. TOPITSCH, P. KOLLER (EDS.), *Ideologiekritik und Demokratiethorie bei Hans Kelsen*, Duncker & Humblot, Berlin 1982, pp. 185-200; N. ZANON, *La polemique entre Hans Kelsen et Carl Schmitt sur la justice constitutionnelle*, in *Annuaire International de Justice Constitutionnelle*, 5/1989, pp. 177-189; S. GANIS, *Parlamentarismo e unità politica. Nota al 'Custode della costituzione' di Carl Schmitt*, in *Il pensiero politico*, 24/1991, pp. 331-342.

<sup>296</sup> C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, p. 180. Anche H. HOFMANN, *Legalità contro legittimità*, pp. 104-105, sull'interpretazione schmittiana dell'articolo 48 in favore del presidente del Reich.

<sup>297</sup> C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, p. 216.

mostra come in realtà il presidente del Reich avesse già in potenza un'estendibilità quasi illimitata dei suoi poteri: ciò era già operativo e legittimato dalla Costituzione. Ma in tal senso la difesa della Costituzione doveva essere una funzione extra-legale, non perché dovesse porsi esternamente alla *Verfassung*, ma nel senso che era necessario prendesse una posizione autonoma, in modo tale da rendersi garante di quel potere costituente che aveva attuato la costituzione medesima<sup>298</sup>, al fine proprio di rendere inutile quella resistenza passiva (dal sapore quasi occasionale ma operante indefessa sullo sfondo del tessuto dell'ordinamento), messa in atto dalla molteplicità di istituti, uffici e uomini, rispetto alla possibilità che la *Verfassung* potesse vigere realmente e concretamente. Solo così può essere sistematicamente evitato che la Costituzione smetta di valere e di essere efficace, e non mediante l'azione di controllo giudiziario dei tribunali, marginale e non realmente effettuale.

Concludiamo, infine, questo paragrafo e questo capitolo con paio di annotazioni, anche in vista del grande tema (la teologia politica e la sociologia dei concetti giuridici) che ci aspetta fra poco. È abbastanza comune l'idea che vi sia uno sfasamento di piani tra giuridico e politico in Schmitt, nel senso che egli non solo confonderebbe il lato giuridico con quello politico (a volte in maniera incoerente), ma anche che, nel caso specifico del custode, descriva il presidente del Reich come un sovrano<sup>299</sup>. In realtà, come si è visto, ciò non sembra essere in alcun modo vero, anche perché Schmitt sembra esplicitarlo in maniera chiara nella sua interpretazione dell'articolo 48: in situazione normale, l'ordinamento prosegue il suo compito – e teoricamente spetterebbe al parlamento la ratificazione della legislazione ordinaria, persino quella del famigerato stato d'eccezione; ma all'interno dello stato d'eccezione, la decisione deve essere posta in capo al presidente del Reich, una funzione che è necessario abbia i toni della dittatura commissaria, perché è proprio in questo istituto, risalente alla repubblica romana e segnante l'epopea dello Stato moderno, che l'articolo 48 trova il suo fondamento. Ogni ordinamento giuridico, per poter essere salvaguardato, necessita di questo particolare potere. A questo serve la linea intellettuale tracciata, che porta dal testo sulla dittatura al *Custode della Costituzione*: affinché un ordinamento giuridico possa mantenere la sua regolarità, è necessario provvedere ad una figura e/o ad un potere 'speciale' previsto dall'ordinamento stesso che si faccia carico della regolamentazione interna dello stato d'eccezione, che riconduca la bolla eccettiva nel seminato della codificazione. Il rischio è la persistenza dell'abnorme, e tale situazionalità, per quanto esistenziale (e proprio in virtù di essa, della sua imminente politicità e carica energetica) e in un certo senso 'fondativa' mette in pericolo lo stesso ordinamento. Per questo

---

<sup>298</sup> Ivi, p. 40.

<sup>299</sup> Tra i molti, il caso più grave sembra essere quello di Agamben (se non altro per la risonanza che il suo nome porta con sé. Ci riferiamo a quanto detto in G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione*, pp. 93 sgg, dove l'intera dinamica viene ridotta ad una non meglio specificata dialettica tra *auctoritas*, il presidente, contro *potestas*, il tribunale o 'la legge'). Ma si veda, sulla stessa scia, anche M. GUARESCHI, F. RAHOLA, *Critica della ragione eccezionalista*, Ombre Corte, Verona, 2011.

parallelamente Schmitt cerca di indagare i presupposti della forma politica moderna e della sovranità: perché conoscere le ragioni di esistenza del politico permette di salvaguardarlo mediante una costruzione che possa poi successivamente essere codificata in forme giuridiche senza tuttavia ridurre la politicità alla sua forma. In questo senso il richiamo alla decisione è fondamentale: semplicemente, perché da solo il diritto non è all'altezza della politica e del politico, ovvero, il che è lo stesso, la riflessione filosofico-politica deve spostarsi oltre la neutralizzazione giuridica.

**Cap. 3**

**Per una sociologia dei concetti giuridici I:**  
**l'abelica *Teologia politica***

### **§ 3. 1 Rappresentazione come grammatica del mutamento**

Quanto detto finora sull'opera schmittiana ha avuto probabilmente per il lettore la conformazione dell'affresco: una grande pennellata ricostruttiva su come sia *apparsa* l'indagine del Nostro dall'inizio degli anni Dieci all'incirca alla caduta della repubblica di Weimar. Potremmo dire, in altre parole, che quanto emerso attualmente collochi Schmitt *in relazione* ai problemi (culturali e giuridico-politici) del suo tempo. Rimanendo nella metafora, potremmo azzardarci a dire che nei capitoli precedenti abbiamo visto la figurazione *nel suo insieme*, cercando di far emergere le frizioni problematiche che bersagliano Schmitt (e che il Nostro recepisce a suo modo) riconducendole nell'alveo di una soluzione che, in relazione al quadro costituzionale e sociale in cui si trova ad operare, può anche trovare una certa coerenza interna (e sicuramente si fregia, nei momenti più dibattuti, di una scrittura accattivante ed epigrammatica per sopperire a qualche scivolone concettuale).

Tuttavia, questo capitolo, come il prossimo, vorrebbe fare un passo in più, ossia andare a fondo nel *progetto* schmittiano – il recupero e il mantenimento delle caratteristiche ordinanti della concezione politica moderna che mostrano quanto sia condizionante l'immagine moderna della società e la ferita terrificante, aperta al non-costituito, che si vuole superare. Mantenere *l'ordine* nell'ordinamento in virtù e assecondando il perché questo ordine esista è il *compito* che Schmitt si prefigge, ed è una funzione eminentemente politica. E quindi la sociologia dei concetti giuridici che qui si cercherà di illustrare, l'impianto categoriale che Schmitt cerca di mettere a punto e che non abbandonerà più per il resto della sua vita, al netto di rielaborazioni, ratificazioni, concessioni al regime, e ripensamenti, cerca di costituire la struttura ultima tramite cui pensare e sanare la crisi della forma politica moderna. Questo metodo è un grande esercizio di *tenuta e incanalamento* dell'attraversamento della questione dell'origine. Come si potrà appurare nel corso della lettura, ciò apre ad una domanda radicale – che Schmitt si pone altrettanto radicalmente, ma senza rispondere in maniera soddisfacente (per lui e per noi): qual è la *misura* di questa *tenuta* nel momento in cui striamo i fenomeni di edificazione della forma politica moderna con processi di esclusione e contenimento?

La risposta di Schmitt avverrà in due fasi: la prima, imperniata sulla teologia politica, ha buon gioco di riproporre – o, almeno, di definire precisamente – quella che secondo Schmitt è *la* logica della sovranità moderna, che è riuscita, attraverso il silenziamento dei pluralismi innervanti il tessuto costituzionale e politico, ad edificare e mantenere, appunto, il più grande dispositivo di pacificazione dei conflitti della storia umana, cioè lo Stato moderno. Questo momento secondo Schmitt non è da superare, bensì da *recuperare* perché ormai non operante al meglio delle sue capacità; in tale maniera

Schmitt può sia formulare una linea di interpretazione che si fulcra sulla riproposizione di un postulato che, diversamente (e a volte fantasiosamente) combinato analizza la formalizzazione del criterio del Politico in senso continuativo (quasi ossessivo) – ed è questa costanza la misura della tenuta della forma politica moderna, perché avendo funzionato una volta (con la grande ‘rottura’ hobbesiana), può essere recuperata e riattivata; e dall’altro lato, Schmitt può adagiarsi sulla formula ‘classica’ della sovranità (o almeno, della persona sovrana – che, come si è visto anche nei capitoli precedenti, è equiparabile alla figura del ‘decisore’) per proporre una sorta di *Reinheit* politica come modello costituzionale (nel senso che il decisore politico è il prototipo del *Träger* del ‘progetto politico’ schmittiano). Questo non può che causare, tuttavia, l’affioramento di due problemi, di cui solo uno viene colto da Schmitt nella sua interezza. Il primo è che un apparato così costituito non è in grado di reggere le sue linee di organizzazione interna attraverso la razionalità della forma che lo propone. Ossia, la ferita originaria di cui ‘il politico’ si nutre sembra riproporsi costantemente – o, se vogliamo, dal nostro punto di vista, che non è quello schmittiano, e probabilmente Schmitt non avrebbe troppo gradito questa formulazione, la *pratica* filosofico-politica sembra riaprirsi costantemente nella tensione tra domanda sulla forma e i suoi effetti nell’operare del presente. Il secondo problema è – stante il coglimento della struttura ultima della forma politica moderna e della sua crisi – l’incapacità *strutturale* di Schmitt di porsi al di là del mero riattraversamento dei dispositivi che hanno forgiato la concettualità politica moderna, fatto dimostrante l’incapacità (che però esprime, potremmo dire, una sorta di *forma mentis* radicata sociologicamente nella concretezza del suo operare storico) di non essere pensatore della forma politica. Il pensiero della forma è il grande, importante frutto e al contempo limite del pensiero schmittiano. Questo sarà chiaro in questo capitolo e all’inizio del prossimo. Tuttavia, come si accennava, il primo di questi problemi e parte del secondo vengono colti dal giurista nel momento in cui egli cerca di andare al di là di un pensiero legato alla forma. E lo fa, conseguentemente, gettandosi nell’informe. Al di là del *calembour*, la risposta che Schmitt darà ad un’integrazione della sociologia dei concetti giuridici (cioè alla teologia politica e al problema teologico-politico) sarà quella che cercherà di sostenere un vero e proprio compito impossibile: strutturare e mantenere l’operazione moderna senza quello che per Schmitt è il suo vincolo, al contempo gloria e miseria – ossia la razionalità formale. Per questo la sociologia dei concetti giuridici deve avvalersi del sostentamento fondamentale di una mitologia politica. Questo sarà più chiaro – come anche i grossi problemi cui Schmitt incorre –, tuttavia, nel prossimo capitolo<sup>1</sup>. Ora ci limiteremo

---

<sup>1</sup> Questo capitolo è fortemente debitore, o, se non altro, cerca di esserlo, degli studi padovani su Carl Schmitt, nello specifico delle conclusioni cui è arrivato il già citato volume *La politica oltre lo Stato*. Tuttavia, sperando di non peccare di *hybris*, quanto verrà proposto, pur nel suo mantenimento nei solchi di questa importante linea ermeneutica, cerca di offrire quel taglio che permetterà appunto, si spera, di mostrare perché la mossa concettuale schmittiana cerca disperatamente di porsi in due mosse, ovvero, di come cerchi di proporre una soluzione (anche se fallimentare) al primo progetto di una teologia politica.

all'esposizione della prima formulazione della sociologia dei concetti giuridici, ossia della teologia politica.

Cerchiamo di raccapezzarci allora, affrontando a grandi linee, prima di compiere un tuffo nelle profondità epistemiche del metodo schmittiano, come *appaia* il metodo schmittiano, ovvero, come a prima vista esso venga alla luce nei suoi capisaldi – precisamente quelli di *Teologia politica*, che è la cornice concettuale, o il dispositivo, su cui si deve basare l'analisi della forma politica moderna<sup>2</sup>.

*Teologia politica I* ha come tema centrale la questione della sovranità, e, dunque, la nozione di unità e della tenuta dell'ordinamento. Un itinerario che necessita di inserirsi all'interno della dimensione statale, giacché è nello Stato come forma<sup>3</sup> che si inverte il tentativo moderno di codificare il politico mediante il diritto (che è poi diritto pubblico), facendo coincidere il politico con lo statale – seppur, come avrà modo di dire qualche anno più tardi Schmitt, il secondo presupponga il primo – eludendo, in un certo senso, quanto invece è di quella forma origine<sup>4</sup>. Viene così sottolineato non tanto ciò che le teorie politiche moderne hanno affermato, ma uno strato ulteriore di cui la forma necessita per prodursi e per funzionare. La grande domanda di *Teologia politica I* è: come si produce la forma politica? La risposta è che essa necessita di una funzione (eccedente rispetto alla stessa forma che necessita di costruire) non esattamente pensabile mediante canoni formali, bensì all'interno della

---

<sup>2</sup> Com'è noto, *Teologia politica* fu pubblicata per la prima volta nel secondo volume della *Festschrift* postuma dedicata a Max Weber, scomparso nel 1920. Schmitt aveva avuto modo di ascoltare le due conferenze weberiane monacensi (del 1917 e del 1920) dedicate alla *Scienza come professione* e alla *Politica come professione*, oltre che ad alcune lezioni il cui nucleo tematico era relativo a *Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*; essendo divenuto, nel periodo post bellico, docente, e necessitato a dover inquadrare i suoi corsi all'interno dell'ambito disciplinare delle *Staatswissenschaften*, Schmitt frequenta anche il seminario weberiano per docenti che si teneva ogni due settimane alla LMU di Monaco (per un totale di poco più di una decina di incontri). Proprio in qualità di allievo che aveva partecipato all'ultimo *Dozentenseminar* gli venne chiesto di partecipare alla colletanea. Il contributo fu dunque *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie*, in M. PALYI (ED.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, Duncker & Humblot, Berlin, 1923, pp. 3-35, e constatava dei primi tre capitoli di quella che sarebbe diventata 'teologia politica'. Il quarto, sulla filosofia politica della controrivoluzione, veniva da un articolo pubblicato nel '22 con il titolo, appunto, di *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution*. Su queste ricostruzioni, R. MEHRING, *Carl Schmitt, Aufstieg und Fall*, p. 118 sgg.

<sup>3</sup> Sia perché la forma Stato nasce come tentativo di stabilizzare e costruire razionalmente un ordinamento politico che non debba essere destinato al rovesciamento perpetuo a causa delle differenti convinzioni degli uomini nel momento in cui vengono in conflitto, sia perché lo scenario del 'contratto sociale', in cui viene a legittimarsi il concetto moderno di sovranità è un rapporto formale, indifferente rispetto ai contenuti del comando politico. Questo movimento viene a costituirsi come epifenomeno, notoriamente, con Hobbes. Sul punto, si veda M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet Studio, Macerata, 2013, soprattutto pp. 23-28 e 43-80. Sulla centralità della svolta epistemologica hobbesiana, doveroso ci appare il rimando a A. BIRAL, *Hobbes. La società senza governo*, in G. DUSO (ED.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano, 1993 pp. 51-108 e M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. DUSO (ED.), *Il potere*, pp. 123-141.

<sup>4</sup> Si parla, naturalmente, del Politico. Sul punto, si vedano le sempre acute osservazioni di M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 260-261, in cui si ricorda come per Schmitt questo livello originario sia intimamente connesso con la dimensione 'esistenziale', della vita concreta, punto non ulteriormente sussumibile rispetto ad una riflessione politologica che voglia essere al contempo analitica e rigorosa.

cornice di un «concetto limite (*Grenzbegriff*)<sup>5</sup>», quello della decisione sullo ‘Stato di eccezione’. Esso non è tanto il momento evenemenziale che lacera l’ordinamento, bensì dimostrazione di come non si possa ottenere una situazione ‘normale’ senza realizzazione della stessa mediante assunto decisionale. Così facendo, nella *mise en forme* mediante decisione si va ad eccedere la strutturalità della compagine legittimante la forma politica moderna per confrontarsi con il punto scaturente della sua origine<sup>6</sup>. Questo movimento, attraverso la categoria della decisione, ostende esattamente quella struttura la quale si rivela essere fulcrata sulla rappresentazione: nel rendere presente l’assente, nel costante e necessario riferimento all’idea (non rinvenibile nell’empiria) trascendente, si mantiene «ferma la consapevolezza della trascendenza di Dio anche nei confronti del linguaggio in cui questa si presenta<sup>7</sup>». L’impianto rappresentativo – un tema cardine all’interno della teologia – si dimostra, per Schmitt, fondamentale per cogliere il segreto della forma politica moderna, necessario per poter pensare quest’ultima in quanto unico costrutto capace di evidenziare l’inadeguatezza di poter comprendere una realtà semplicemente mediante un comune uso del linguaggio politico. La realtà politica non può essere ordinata senza un continuo riferimento al suo trascendimento. In questo senso Schmitt dimostra non che, come vorrebbe una certa vulgata, si tenta di fondare la politica su basi ‘religiose’ o ‘teocratiche’, bensì semplicemente che ciò che fonda la possibilità di fare politica (il momento ordinante l’immediata a-normabilità del momento energetico originario) è la comprensione di una struttura concretamente attiva di un movimento di pensiero che si può rinvenire anche nella teologia (e che impedisce di rendere Dio un mero oggetto scientifico) e che trova, appunto, nella teologia politica la sua sistemazione<sup>8</sup>. Questo il senso di una ‘sociologia dei concetti giuridici’, in cui,

---

<sup>5</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 33. Come ricorda Nicoletti, *Grenzbegriff* rimanda alla distinzione kantiana tra fenomeni e noumeni, per cui la ragione è indiscutibilmente collocata nel mondo dei fenomeni ma guarda tensivamente *per natura* al di là di questo campo, ponendosi esattamente sul limitare delle due sfere (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 148).

<sup>6</sup> «Tale decisione è propria, in senso ampio, di ogni percezione giuridica. Infatti ogni pensiero giuridico traspone (*überführt*) l’idea giuridica, che nella sua purezza non diventa mai realtà, in un altro aggregato concettuale e aggiunge un momento che non può essere fatto derivare né dal contenuto dell’idea giuridica, né, nel caso d’impiego di una qualsiasi norma giuridica generale positiva, dal contenuto di quest’ultima. Ogni concreta decisione giuridica contiene un momento di indifferenza contenutistica (*ein Moment inhaltlicher Indifferenz*), poiché la conclusione giuridica non è deducibile (*ableitbar*) fino in fondo dalle sue premesse, e la circostanza che una decisione è necessaria resta un momento determinante di per sé» (Ivi, p. 55). *Cfr.* qui C. GALLI, *Lo sguardo di Giano*, pp. 53-58. Come ricorda Kervégan, la decisione permette di realizzare una ‘politica del diritto’ che possa inserirsi, pur con un fondo di ‘irrazionalità’ all’interno di un meccanismo da normare che però abbia tutte caratteristiche della razionalità (J. F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt*, pp. 36-39).

<sup>7</sup> G. DUSO, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in *Quaderni fiorentini* 41/2012, pp. 9-47, cit. a p. 25.

<sup>8</sup> Non si tratta tanto di far discendere il movimento della decisione e la sistemazione teologico-politica da un ‘atto di fede’, o di rendere Schmitt un ‘teologo politico’ che ragiona secondo ‘posizioni fideistiche’, come emerge dalle posizioni di Heinrich Meier – sebbene lo studioso abbia il grandissimo merito di concentrarsi, seguendo un filone straussiano, sull’importanza data da Schmitt alla *Ernsthaftigkeit* – (*cfr.* H. MEIER, *La lezione di Carl Schmitt, passim*), bensì di sottolineare la dimensione *sub specie aeternitatis* dell’istituzione politica, la sua capacità di rapportarsi con una dimensione altra rispetto alla sua mera produzione storica, di contro ai precipitati dell’epoca capitalistica e meccanicistica, che appiattiscono la legittimità della produzione politica (e concettuale) alla loro proceduralità (di nuovo, si vedano le



con una certa sicurezza, Schmitt afferma l'analogia tra concetti teologici e concetti politici<sup>9</sup>, un'analogia non meramente vuota e simbolica, ma (di qui il recupero del pensiero controrivoluzionario) strutturale, perché permette di pensare le categorie epistemiche in senso concreto rispetto alla loro capacità metamorfica. Questo è il modo di intendere la *radikale Begrifflichkeit* all'interno della quale viene risaltato come l'orizzonte metafisico sia il quadro in cui si iscrive una determinata epoca, perché in esso va a costituirsi il senso ultimativo della politica e del diritto in termini intensionali, soggiacenti alle condizioni di possibilità dell'unità (politica) di un gruppo<sup>10</sup>. Parallelamente al 'rendere visibile' fa capolino il 'concetto' di secolarizzazione: più che il passaggio 'epocale' dal teologico al politico (che pure secondo Schmitt si fa potentemente presente), ciò che emerge è la capacità del concetto politico di rimandare in senso costante ad un qualcosa che gli è intrinseco (e che del concetto è propulsore) ma che esso non può perfettamente rappresentare, pena la perdita della sua carica energetica immediata – accennando dunque che il piano della politica non può risolversi meramente nella sua mondanità<sup>11</sup>. La sociologia dei concetti giuridici, allora, deve inserirsi precisamente su quello snodo teoretico al fine di recuperare e vivificare il ruolo enzimatico della trascendenza per il concetto politico.

Questo per quanto riguarda uno sguardo generale sulla prima teologia politica. Tuttavia, come spesso accade con Schmitt, le cose non sono mai così semplici. Schmitt, si è detto, identifica la teologia politica – la *sua* teologia politica – come una sociologia dei concetti giuridici. Il testo è notoriamente diviso in quattro sezioni: la prima parte è dedicata alla definizione della sovranità; la seconda, al problema della sovranità in quanto problema del rapporto tra forma giuridica (*Rechtsform*) e decisione (*Entscheidung*); la terza è quella più propriamente chiamata 'teologia politica', ed è solo qui che si sviluppa propriamente l'esigenza e la definizione di una sociologia dei concetti giuridici (*Soziologie juristischer Begriffe*) – di cui il concetto di sovranità sarebbe un caso particolare, o, almeno, l'unico su cui Schmitt si focalizza in questo testo; l'ultima sezione, infine (che però è anche quella 'aggiunta' in seguito, non facente parte della stesura originale), si concentra sui teorici ottocenteschi della controrivoluzione come esempio probante di un pensiero filosofico politico attuante consapevolmente la massima secondo cui «il tempo richiede (*verlangt*) una decisione<sup>12</sup>». Ora, sorge spontanea una domanda: in che modo e misura *Teologia politica* è una sociologia dei

---

riflessioni sulla 'forza rappresentativa' di M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 242 sgg.). Un tema sul quale il giovane Schmitt, *mutatis mutandis*, si era ampiamente concentrato, come si è visto, ad esempio, con lo scritto del 1916 dedicato a Daübler.

<sup>9</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 66.

<sup>10</sup> Come sottolinea bene S. CHIGNOLA, *La politica, il Politico e il suo concetto. Koselleck, Schmitt e la Begriffsgeschichte in Filosofia Politica* 2/2016, pp. 233-256.

<sup>11</sup> C. SCHMITT, *Prefazione* alla seconda edizione di *Teologia politica*, p. 61.

<sup>12</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 75.

concetti giuridici? Ovvero, che cos'è, per Schmitt e come agisce, una sociologia dei concetti giuridici che viene intesa come teologia politica<sup>13</sup>?

---

<sup>13</sup> Prima di procedere, è necessario un chiarimento, che non crediamo essere eccessivamente ozioso, sul lemma: Schmitt naturalmente non inventa il termine 'teologia politica'. Sommariamente, capostipite delle trasformazioni che subì la nozione è l'espressione, nelle forme latine e greco-latine, *theologia civilis/theologia politike*, apparsa per la prima volta nel *De Civitate* agostiniano (VI libro), in un passaggio in cui l'ipponense attribuisce a Varrone (via il giurista Muzio Scevola) l'istituzione di una classificazione che prevedeva, accanto alla teologia mitica dei poeti e a quella naturale dei filosofi, una terza categoria di teologia relativa al culto pubblico, quello che i cittadini dovevano praticare e rispettare. Agostino, polemizzando aspramente contro questa suddivisione (giacché questa tripartizione da un lato risultava 'pagana' e non v'era definizione chiara di cosa fosse la teologia, dall'altro questo tipo di 'religione civile', prendendo a prestito le favole dei poeti, rendeva indecoroso il divino nei confronti dell'umano, perché ingannava il popolo con false credenze rispetto agli dèi), segnò il futuro del termine: per tutto il Medioevo la 'teologia civile' non riscontrò nessun utilizzo positivo. Nel Seicento si ebbe un punto di svolta, giacché l'aggettivo *theologico-politicus* venne ad indicare un campo tecnico della giurisdizione del principe, quello relativo ai rapporti tra l'autorità del principe e l'amministrazione delle cose religiose. Il termine conobbe ampio conoscimento e riscoperta con il trattato omonimo spinoziano, per il quale, seguendo la proposta di una critica razionale della religione, la teologia non ha un ruolo reale nel rappresentare l'ordine naturale, bensì fornisce solo spunti immaginativi morali, non legati a questioni veritative (di contro al ruolo assunto dalla filosofia, dedita alla ricerca delle cause prime) – causando numerose polemiche. Nel Settecento, con l'importante eccezione di Vico (per il quale la tripartizione varroniana andava trasmutata in una suddivisione che comprendeva una teologia civile che di per sé era anche poetica, una naturale e una rivelata, congiunte nella contemplazione della provvidenza divina), l'illuminismo tornò allo schema classico, apportando però una sostanziale modificazione in senso deistico, come dimostra l'articolo *Theologie* dell'*Encyclopedie*: così la teologia civile veniva sottoposta alle imposizioni della scienza politica, al fine di rafforzare il legame sociale; e dunque la religione diventa una modalità di educazione dell'uomo, soccorrendone e integrandone le imperfezioni mediante il culto civile. Rousseau si presenta nuovamente come autore cardine e di soglia per l'intendimento di questi concetti: rielaborando i precipitati illuministici, egli distingue una religione del cittadino (una teologia civile che egli rifiuta in quanto menzognera e ingannatrice), il cristianesimo romano (la teologia cristiana *tout court*, anch'essa rigettata perché illogica e inutile) e la religione dell'uomo, l'unica accettabile secondo il ginevrino, in quanto, votata alla riscoperta di sé secondo i veri dettami del Vangelo, conduce, politicamente, ad una società di perfetti cristiani, dissolvendo i legami sociali verso un'ideale individuale di vita celeste. Dunque, Rousseau inserisce una quarta variante di religione dell'uomo, la professione di fede puramente civile, «una sorta di teologia politica del vangelo» con caratteri intimamente escludenti, giacché secondo il ginevrino chi non crede in questi principi deve essere escluso dalla società in quanto 'asociale'. Questa connotazione della fede civile ebbe due risvolti, uno kantiano (che porta all'estinzione di ogni fede civica in quanto *superstitio* – giacché se esiste una sola religione 'rivelata' dalla conoscenza razionale, essa cessa di esistere accogliendo però il versante conduttivo di questa impresa nelle specifiche forme della morale e del diritto) e uno 'giacobino', secondo cui la teologia naturale si risolve in culto politico, istituzionalizzazione della professione di fede civile dettata dalla 'ragione pubblica'. Nell'Ottocento, proprio dall'esperienza rivoluzionaria, diparte nuovamente la storia di questi concetti, secondo una più ferma distinzione, quella tra teologia civile e teologia politica: «La teologia civile riflette sul fondamento politico della teologia, interrogandosi in generale sulla funzione della religione nella costruzione dello Stato, mentre la teologia politica si rivolge al fondamento teologico della politica e investiga le condizioni di ordine meta fisico che rendono possibili le diverse forme di comunità». Rimanendo sul lato della teologia politica, che è quello che brevemente interessa, la sua riformulazione è un'operazione novecentesca, che però guarda ai suoi predecessori ottocenteschi: così gli autori della controrivoluzione cattolica sostenevano che la crisi di senso inaugurata dalla Rivoluzione francese poteva essere risolta solo identificando il nesso essenziale – che diveniva principio analogizzante – tra le rappresentazioni divine proposte dalla teologia e alcune concezioni politiche. Quest'idea si ritrova solo a margine delle riflessioni dei grandi pensatori, e, come si diceva, ritrova nuova eco in Schmitt (la ricostruzione di questi nessi è debitrice dell'importante lavoro di M. SCATTOLA, *Teologia politica*, da cui provengono anche le citazioni, rispettivamente pp. 21 e 23); sul concetto di teologia politica e sul dibattito attorno ad esso (vastissimo, ancor più negli ultimi anni), ci limitiamo a segnalare i contributi che hanno avuto un certo peso su questo lavoro: H. PEUKERT (ED.), *Il dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia, 1971; S. WIEDENHOFER, *Politische Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1976; L. SARTORI, M. NICOLETTI (EDS.), *Teologia politica*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1991; R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013; il numero monografico di *Filosofia politica* 27/2013, n. 3, dedicato al rapporto tra teologia politica e teologia economica; S. NEWMAN, *Political Theology. A critical introduction*, Polity Press, Cambridge, 2019; E. STIMILLI (ED.), *Teologie e politica*. Da dove Schmitt tragga invece il termine è questione dibattuta; l'ipotesi più probabile, secondo Galli, è che gli sia pervenuta soprattutto mediante la lettura di Bakunin, cfr. M. BAKUNIN, *La Teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*, 1871; nuova ed. Novecento grafico, Bergamo, 1960 (la tesi di C. Galli è in *Genealogia della politica*, p. 421). L'eredità sembra essere solo onomasiologica, comunque, non semasiologica. Vero è

La risposta a questa domanda non è così intuitiva come il giurista vorrebbe presentarcela<sup>14</sup>. Schmitt è conscio che, secondo il senso comune, esista una «disgiunzione schematica (*schematische Disjunktion*)» tra ‘sociologia’ in senso lato, e dottrina giuridica (*Rechtslehre*)<sup>15</sup>. Questa separazione sembra essere una «soluzione semplice (*eine einfachere Lösung*)» introdotta negli ultimi anni da alcuni teorici al fine di cogliere in maniera approfondita il concetto di sovranità<sup>16</sup>. Prima di questa introduzione, dunque, la separazione non esisteva, ovvero non era efficace o evidente; in un certo qual senso, quindi, Schmitt si rammarica del momento in cui sociologia e dottrina giuridica erano fuse in unico momento epistemologico, perché ora quello che si ottiene sul piano del metodo è la qualifica di un ‘qualcosa di puramente sociologico’ oppure di ‘puramente giuridico (*etwas rein Soziologisches und etwas rein Juristisches*)’ da sottoporre alla scelta metodologica del singolo tramite un semplice *aut-aut* (*mit einem simplistischen Entweder-Oder*)<sup>17</sup>. Metodologicamente dunque, sembra dirci Schmitt, ciò che di più lontano sembra esserci dal suo metodo, dal metodo che si appresta a descrivere, è la scissione e la scelta tra un Giuridico puro e un Sociologico puro. Non è possibile decidere di escludere l’uno o l’altro punto dal programma: se si vuole approntare una decisione, in questo momento non si deve decidere tra Giuridico puro e Sociologico puro. Già in questo senso, dunque, la sua sociologia dei concetti giuridici vuole essere ricompositiva di una frattura metodologica. I due piani devono rimanere assieme, perché altrimenti il concetto di sovranità

---

che Schmitt spende pagine intense sulla figura di Bakunin: Bakunin è l’irrazionale *Berserker* che con furore distrugge tutte le metafisiche costruite razionalmente negli ultimi secoli (C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 66), e per questo la chiesa cattolica e la sua umanità sono più vicine a Mazzini che al pensatore anarchico, ultimo refluivo del comunismo (ivi, p. 69); Bakunin è «il divulgatore di Satana» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 84) ma che giunge paradossalmente, nella sua scelta estrema a porsi contro ogni ‘dittatura’, a decidersi per la non decisione, o viceversa, nel momento in cui teorizzò una ‘dittatura del popolo, finendo ad essere «teologo dell’antiteologia» e «dittatore dell’antidittatura» (Ivi, p. 86). Nello scritto sul parlamentarismo, invece, Schmitt sostiene che vi sia una linea Sorel-Bergson che passa necessariamente attraverso lo snodo Bakunin-Proudhon, per cui fondamento di queste teorie è la vita concreta immediata, recuperata da Bergson con l’influsso dei due anarchici, in modo da trasferirla sui problemi della vita sociale. Un altro collegamento tra Bergson e Bakunin è, secondo Schmitt, l’antiintellettualismo e l’anticentralismo rispetto a modelli unitari (intelletto in Bergson, chiesa e Stato in Bakunin), che si traduce in un antiscentismo, ossia nel rifiuto «del cervello autoriale» (C. SCHMITT, *La condizione storico spirituale dell’odierno parlamentarismo*, pp. 93 sgg.). Tuttavia, nonostante questo, dare eccessiva importanza al pensatore anarchico rendendolo la schmittiana ‘die eigene Frage als Gestalt’, con parallelismi teologici azzardati (Bakunin sarebbe, secondo alcune interpretazioni, la trasfigurazione di ‘Satana’, il nemico ultimo intorno al quale la proposta teologico-politica – letta come ‘professione di fede’ indimostrabile basata sull’idea che l’antropologia negativa cui Schmitt si riferisce è il contrappunto del ‘peccato originario’) sembra poco confacente alla portata filosofico-politica della costruzione schmittiana (ci riferiamo come è noto alle, nonostante tutto, importanti produzioni di H. MEIER, *La lezione di Carl Schmitt e Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler Verlag, Stuttgart, 1998; trad. it. *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2011). Un buon approccio di correzione a questa lettura, che prende in considerazione il tentativo di definire nello specifico *Teologia politica* come sociologia dei concetti giuridici, ci sembra essere M. LIEVENS, *Theology without God: Carl Schmitt’s Profane Concept of the Political*, in *Bijdragen International Journal for Philosophy and Theology*, 72/2011 n. 4, pp. 408-431. In ogni caso, Schmitt sostiene che i primi a sviluppare una teologia politica sono stati gli autori cattolici della Restaurazione (C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 72).

<sup>14</sup> Ci troviamo concordi con Antonino Scalone nel momento in cui egli nota che *Teologia politica*, per quanto aspiri alla sistematicità, trova il suo punto di forza nella commistione di temi, indicazioni e illuminazioni costruite in senso brillante e densamente argomentati (A. SCALONE, *L’ordine precario*, p. 48).

<sup>15</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 39.

<sup>16</sup> Ivi, p. 44.

<sup>17</sup> *Ibid.*, trad. legg. mod.

non si può cogliere nella maniera più approfondita (*eingehendste*). Il rischio, perché sembra esserci un rischio profondo qui, avverte Schmitt, è di accettare una soluzione semplice. La sovranità non accetta soluzioni semplici per essere colta in maniera approfondita, e dunque la soluzione più complessa è proprio quella di astenersi dal decidere di dividere il metodo tra il cogliere il Giuridico puro e il Sociologico puro, perché sennò si rischia la confusione. C'è chi ha seguito questa via, in ogni caso: il primo nome che compare è quello di Kelsen. Nel pensatore viennese

«tutti gli elementi sociologici vengono esclusi (*ferngelassen*) dal concetto giuridico ed in tal modo viene costruito, con incontaminata (*unverfälschter*) purezza, un sistema di riferimenti (*Zurechnungen*) a norme e ad una norma fondamentale finale e unitaria. L'antica contrapposizione tra essere e dovere, fra considerazione causale e normativa, viene trasposta [...] come avevano già fatto Jellinek e Kristiakowski, ma con la medesima indimostrata auto-evidenza, nel contrasto fra sociologia e giurisprudenza. [...] Kelsen, con l'aiuto di questo procedimento, giunge al risultato, per nulla convincente (*überraschenden*), che per la considerazione giuridica lo Stato debba essere qualcosa di puramente giuridico, qualcosa di valido (*Geltendes*) sul piano normativo, e quindi non una realtà qualsiasi o qualcosa di pensato accanto o al di fuori (*neben und außer*) dell'ordinamento giuridico, bensì nient'altro che l'ordinamento giuridico stesso, inteso ovviamente (che il problema stia proprio qui, non sembra creargli alcuna difficoltà) come unità (*Einheit*)<sup>18</sup>».

Un passaggio molto denso, questo; innanzitutto, quello di Kelsen, pur essendo lui l'innovatore di questa distinzione deleteria tra Giuridico e Sociologico, è un errore di lunga data (che già Jellinek e altri l'avevano compiuto); ma Kelsen porta in primo piano questa distinzione falsa, non dimostrata, tra sociologia e giurisprudenza. Come dire, piano sociologico e piano giurisprudenziale devono essere tenuti assieme nel loro approccio metodologico, al fine di indagare l'orizzonte concettuale. Un altro errore che Kelsen compie è quello di appianare la compagine dello Stato all'ordinamento giuridico, quando in realtà, sembra dire Schmitt, lo Stato può essere altro rispetto all'ordinamento, qualcosa *accanto o al di fuori* dell'ordinamento giuridico stesso. Quindi, l'ordinamento giuridico non è da intendersi primariamente, nella sua essenza, come unità; lo Stato non è uguale all'ordinamento giuridico, giacché quest'ultimo «è qualcosa che vale sul piano normativo». Kelsen invece ripropone insistentemente il problema dell'unità, in senso pacifico, autoevidente, puro. Continua Schmitt:

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 45, trad. legg. mod. La traduzione italiana sposta il contenuto tra parentesi dopo la parola 'unità', quando invece nel testo tedesco Schmitt lo pone dopo 'freilich' (*ovviamente, certamente, naturalmente*), calcando dunque il punto per cui il problema non stia tanto nel considerare l'ordinamento come frutto di unità, ma di considerarlo *ovviamente* come frutto di unità, senza domandarsi perché sia così naturale pensarlo come integro. Dall'integrità nasce l'ordine, ci dice il Nostro (è un vecchio motto virgiliano che Schmitt ha cura di riportare qua e là nella sua produzione), ma questo non vuol dire che l'ordine sia dato pacificamente, tutt'altro. L'ovvietà rispetta al quieto e spontaneo darsi dell'origine come integra unità è quanto deve essere demolito.

«Il termine centrale di questa deduzione è l'unità. [...] Ma l'unità dell'ordinamento giuridico, cioè lo Stato, resta, all'interno del dato giuridico, "puro" da ogni dato sociologico. Tale unità giuridica è dello stesso tipo dell'unità, comprendente tutto il mondo, dell'intero sistema? Come può accadere che una quantità di disposizioni positive possa essere ricondotta (*zurückgeführt*) con il medesimo punto di riferimento ad una unità, se si tratta non dell'unità di un sistema di diritto naturale o di una teoria giuridica generale, ma dell'unità di un ordinamento avente efficacia positiva? Termini come ordinamento, sistema, unità sono solo *descrizioni dello stesso postulato (Umschreibungen desselben Postulats)*, il quale dovrebbe mostrare come esso stesso può essere realizzato (*erfüllen*) nella sua purezza e come accade che, sulla base di una "costituzione (*Verfassung*)" (che significa o una ulteriore descrizione tautologica dell'"unità" oppure un brutale fatto politico-sociologico) sorge un sistema. Per Kelsen, l'unità sistematica è "una libera azione (*Tat*) della conoscenza giuridica". Prescindiamo per un momento dall'interessante mitologia matematica, secondo la quale un punto deve essere un ordinamento e un sistema e deve identificarsi con una norma, e chiediamoci invece su che cosa riposa la necessità ed obbiettività concettuale dei differenti riferimenti ai diversi punti di riferimento, se non su una disposizione positiva, cioè su un comando (*Befehl*). *Come se fosse la cosa più naturale (selbstverständlichste) di questo mondo*, si parla continuamente di una progressiva unità ed ordinamento; [...]»<sup>19</sup>.

Nel momento in cui si sposa la causa del giuridico puro si ottiene solo una mera unità descrittiva agente su di un postulato: ma realizzare la purezza, sembra dire Schmitt, *non è possibile a questo livello*. Permettere la realizzazione del giuridico puro significa accogliere le istanze di una mitologia, *di un distorto uso ideologico dell'immagine*. Il riferimento è tale per via di un comando, che non è una cosa così *naturale*, non avviene spontaneamente: farlo vuol dire semplicemente, come fa Kelsen, negare il problema della sovranità<sup>20</sup>. Un fraintendimento comune a diversi autori (Krabbe, Gierke, Preuss, Wolzendorff), quello presente, che Schmitt attraversa, rinvenendo però la medesima confusione. Questo procedere si nutre di una logica del rimando che, per ontologica necessità, deve rinvenire un esito finale nella pienezza dell'idea (come accade, per esempio, per la *Grundnorm*) che però si risolve in tautologia; ma per Schmitt la realtà non può essere rinchiusa nello spettro di possibilità dell'azione logica, della mera commistione descrittiva. Kelsen e gli esponenti della dottrina dello Stato tedesca con cui Schmitt si interfaccia tradiscono il rapporto tra unità dell'ordinamento e sua rappresentazione: ponendosi nella sua autosufficienza, quanto l'ordinamento diviene mera copia dell'idea di unità; il problema è che questa unità è visibilmente in crisi se la si considera esistenzialmente, sottoponendola alla '*radikale Begrifflichkeit*'. Non si ha sotto gli occhi l'unità *in sé*, bensì la sua rappresentazione; e dunque questo modo di fare superficiale crea una logica

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 46, corsivo nostro.

<sup>20</sup> Ivi, p. 47.

del rimando che, ignorando il momento rappresentativo, deve trovare esito finale nel ‘pieno’ (*Grundnorm*) – riducendosi a mera tautologia. L’esegesi kelseniana si riduce ad un equilibrio mimetico e ad una logica del rimando; cogliere i concetti vuol dire solo trasporne la fissità, perché l’ordinamento, così inteso, è speculare alla *Grundnorm* in una scala infinita. Insomma, non c’è una vera rappresentazione dell’unità, c’è solo la traslazione di un’immagine tramite un rapporto uno a uno mediante imposizione concettuale<sup>21</sup>.

Viceversa, Schmitt opera su questa logica imponendole un raddoppiamento, agendo sullo scarto tra idea e realtà; egli agisce sul vuoto che coglie innervare la forma politica moderna: l’insufficienza della presa concettuale nella misura della tenuta diventa un alleato per il suo reindirizzamento. È un passaggio delicato, perché qui Schmitt non sta ancora pensando esaurientemente il rapporto di simbolizzazione che da questo passaggio teoretico può scaturire: non c’è nessuna riduzione simbolica dell’idea, bensì l’intuizione che l’idea non si possa solo ‘traslare’ sul piano del reale, bensì la si possa rappresentare mantenendo il doveroso e vivificante legame con il vuoto che permea lo scarto rappresentativo. Insomma, è il rapporto costante con il non rappresentabile che permette, per Schmitt, di calcolare la logica della rappresentabilità. La sovranità moderna nella visione di Schmitt non permette ‘il ritorno delle cose’, non permette, potremmo dire, altro percorso se non quello della dimensione fondativa che si esperisce nell’atto del fondare, ritrovando la propria trascendenza insopprimibile. Così Schmitt, più o meno inconsapevolmente, si pone sull’asse ereditario hobbesiano che dà luogo alla determinazione scientifica e non contraddittoria della forma politica, perché così ne viene resa *visibile* (e quindi viene resa concreta, aderente a quella concretezza esistenziale la cui determinazione insegue spettralmente Schmitt in tutta la sua produzione) la genesi logica<sup>22</sup>. Schmitt

---

<sup>21</sup> Sull’appiattimento kelseniano del lato logico e normativo, (che costituisce naturalmente l’altra faccia del rapporto con l’immagine), si è concentrato A. F. DE SA, *Do decisionismo à teologia política*, in ID., *Poder, Direito e Ordem. Ensaio sobre Carl Schmitt*, ViaVerita, Rio de Janeiro, 2002, pp. 45-77. Come ricorda Brandalise riguardo alle posizioni kelseniane «[...] ciò che esse convergono a porre in luce è la continuità che congiunge, per così dire, geneticamente, la regola del loro gioco con l’incapacità di realizzare appieno la propria rappresentazione, di far coincidere senza congruenze e discrasie forma istituzionale e processi reali, nella quale lo Stato vive come crisi il ritornare a porsi come problema di quanto risultava deciso, definito originariamente» (A. BRANDALISE, *Ritorno del ‘classico’ e critica della ragione strumentale*, in G. DUSO, *La politica oltre lo Stato*, pp. 89-98, cit. a p. 92).

<sup>22</sup> Qui coglie nel segno la produzione dusiana, quando si afferma che «Così facendo, intendendo il rapporto con l’idea come ciò che in essa si fa trasparente nella forma dell’assenza, si attinge in tal modo il problema dell’origine, di ciò che rende possibile ogni agire rappresentativo e in esso si mostra, ma che non appare mai determinabile e ridicibile ad un oggetto della conoscenza tale da permettere quella *fondazione* propria della teoria» (G. DUSO, *La rappresentanza politica*, p. 54, corsivo dell’autore). La questione della rappresentanza come nesso tra presenza e assenza si conferma centrale nel dibattito di quegli anni. Soprattutto perché emerge come centrale la distinzione tra rappresentanza politica (*Repräsentation*) e rappresentanza degli interessi privati (*Vertretung*), facendo sì che ci si concentri sulle fluttuazioni radicali di senso del concetto, modificantesi rispetto al contesto storico e concettuale. Oltre a Schmitt, è importante richiamare la figura di Gerhard Leibholz, che in quegli stessi anni si concentra sul medesimo snodo concettuale, avendo tra l’altro ben in mente le determinazioni schmittiane (G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation unter besonderer Berücksichtigung des Repräsentativsystems. Ein Beitrag zur allgemeinen Staats- und Verfassungslehre*. De Gruyter, Berlin, 1929; trad. it. *La rappresentazione nella democrazia*, Giuffrè, Milano, 1989, soprattutto pp. 70 sgg.): Leibholz

si conferma perfettamente inserito all'interno dell'ottica moderna, andando a rifiutare una trasposizione in cui l'economia della mimesi si converte allo stesso regime della logica e dell'economia della descrizione dell'immagine: questo perché esso sarebbe uno scambio simbolico senza profitto né perdita, il quale però non reggerebbe al confronto con la dinamica esistente<sup>23</sup>. Il desiderio di rendere trasparenti le immagini che veicolano le idee (che esplica, tra gli altri, nel tentativo kelseniano della *Grundnorm*, ma anche in tutti coloro che non affrontano radicalmente lo scarto esistente tra idea e sua rappresentazione) negherebbe una turbolenza centrale, radicale nello spazio stesso in cui sembrano compiersi le equivalenze tra le une e le altre: in sostanza, queste idee non sarebbero all'altezza del reale sul quale devono testare la tenuta, che si tramuta in contenimento delle tendenze entropiche pluraliste; non potrebbero, si può dire, cogliere l'*ordine* dell'*ordinamento*.

Schmitt ha naturalmente in mente un esempio glorioso di efficace e concreto, in quanto *visibile*, contenimento rappresentativo, la chiesa cattolica, cui dedicò un paio di saggi ispirati sia prima che dopo *Teologia politica*<sup>24</sup>. La chiesa cattolica ha il grande merito di agire nel presente come mediazione dell'idea. Dopo aver contestato il 'sentimento anti-romano' pervadente le espressioni degli studiosi e l'opinione pubblica, un passo famoso di *Cattolicesimo romano* così suona:

---

distingue in maniera evidente la solidarietà dalla rappresentanza, sostenendo che in epoca premoderna la prima era espressa dall'unità di un gruppo esprimendosi tramite la totalità dei suoi componenti, mentre, al contrario, la rappresentanza moderna sorge in contemporanea al concetto di individuo come singolo, entità autonoma che autogiustica a sé e alla sua coscienza privata il proprio operare (di contro all'entità collettiva del gruppo). La rappresentanza, oltretutto, anche per Leibholz deve collegarsi con la sovranità (ivi, pp. 130 sgg.). Su questa convergenza intellettuale, cfr. G. DUSO, *La rappresentanza politica*, pp. 145-173. Sul punto anche A. SCALONE, *Gerhard Leibholz e Hans Kelsen sul principio rappresentativo*, in GRUPPO DI RICERCA SUI CONCETTI POLITICI (EDS.), *Concordia Discors*, pp. 179-195.

<sup>23</sup> Riprendo qui, traslandole di senso, alcune geniali intuizioni di L. MARIN, *De la représentation*, Gallimard, Paris, 1994; trad. parz. *Della rappresentazione*, Meltemi, Roma, 2002, pp. 117-138.

<sup>24</sup> Il riferimento, naturalmente, è a C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, e ID., *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in *Summa* 1/1917/18, n. 2, pp. 71-80; trad. it. *La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, in *Cattolicesimo romano*, pp. 71-85. L'importanza del testo sul cattolicesimo, ricorda Duso, è paragonabile a quello di Weber sull'Etica protestante, proprio per l'importante struttura analogica che le attraversa, tra costruzione della forma politica e chiesa cattolica da un lato e capitalismo e spirito protestante dell'altro (G. DUSO, *Carl Schmitt: Teologia politica e logica dei concetti politici moderni*, in *Daimon, Revista de Filosofia*, 13/1996, pp. 77-98, cit. a p. 92). Su come questo scritto 'd'occasione' si inserisca nel *Renouveau* cattolico degli anni Venti (panorama complesso e affascinante al tempo stesso), rimandiamo a R. ESPOSITO, *Categorie dell'Impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 27-72, dove vengono adeguatamente tematizzati questi legami concettuali e, soprattutto, schizzate le personalità più o meno silenti attorno a cui questo 'ritorno' confluiva, come Haecker, Scheler, Wust, Guardini, etc. Importante ci pare anche la ricostruzione storica di E. FATTORINI, *I cattolici tedeschi. Dall'intransigenza alla modernità (1870-1953)*, Morcelliana, Brescia, 1997. Schmitt a posteriori considerò Cattolicesimo romano come 'una delle sue opere migliori' (C. SCHMITT, *Un giurista davanti a se stesso*, p. 152). Per la ricostruzione della contingenza che portò Schmitt alla stesura dei due saggi, si veda quanto detto dallo stesso autore nella seconda teologia politica: qui si mostra come la consequenzialità scritturale, che risponde ad esigenza logica, porti a trarre lo scritto sul Cattolicesimo dal testo sulla visibilità, via la mediazione importante di *Teologia politica* (C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970, 1984<sup>2</sup>; trad. it. *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 21n-22n). Ricostruisce minuziosamente i rapporti tra il retroterra cattolico renano e lo stesso Schmitt M. DAHLHEIMER, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus. 1888-1936*, Schöningh, Paderborn, 1998; cfr. anche P. TOMISSEN, *Carl Schmitt e il 'renouveau' cattolico nella Germania degli anni Venti*, in *Storia e Politica*, 4/1975, pp. 481 sgg. reperibile, riveduto e corretto dal traduttore presso <https://carl-schmitt-studien.blogspot.com/2006/12/piet-tommissen-carl-schmitt-e-il.html>.

«Io credo che quel sentimento antiromano diventerebbe infinitamente più profondo se si comprendesse, in tutta la sua portata, fino a qual punto la Chiesa cattolica sia una *complexio oppositorum*. Pare che non possano darsi opposizioni che essa non riesca ad abbracciare. Da molto tempo la Chiesa si gloria di riunire in sé tutte le forme di Stato e di governo, di essere cioè una monarchia autocratica il cui capo è eletto dall'aristocrazia dei cardinali e in cui c'è tuttavia tanta democrazia che [...] anche l'ultimo pastore d'Abruzzo, secondo la formula di Dupanloup, può diventare quel sovrano autocratico. La sua storia conosce esempi del più stupefacente accomodamento ma anche della più rigida intransigenza, di una capacità della più virile resistenza e insieme di femminea arrendevolezza, in uno strano miscuglio di orgoglio e umiltà. [...] ma anche da un punto di vista teologico la *complexio oppositorum* domina ovunque. L'Antico e il Nuovo Testamento valgono entrambi, l'uno accanto all'altro, e all'aut aut marcionita si risponde qui con un 'sia sia'. Nella dottrina della Trinità al monoteismo ebraico e alla sua assoluta trascendenza vengono aggiunti tanti elementi di immanenza divina che anche in questo caso si possono pensare molte mediazioni. [...] Questa combinazione di opposti si estende fino alle estreme radici sociopsicologiche delle motivazioni e delle concezioni umane. Il papa trae il nome dal Padre, e la Chiesa è la Madre dei credenti e Sposa di Cristo: una meravigliosa combinazione dell'elemento patriarcale con quello matriarcale, che permette di rivolgere e di orientare verso Roma le due correnti che determinano gli istinti e i complessi più primitivi, e cioè il rispetto per il padre e l'amore per la madre; c'è forse ribellione contro la madre? E infine la cosa più importante: questa infinita ambiguità si combina di nuovo col più preciso dogmatismo e con una volontà di decisione, nel momento in cui culmina nella dottrina dell'infallibilità pontificia<sup>25</sup>».

Lasciando momentaneamente in disparte il tema della decisione, si vede come la capacità mediativa della chiesa sia esattamente quella di tenere disparati elementi – spesso in sé ontologicamente contrastivi – insieme, formandoli. In tal modo la rappresentazione dell'idea si compie: l'idea a cui si riferisce la chiesa è esattamente «l'idea politica del cattolicesimo<sup>26</sup>»; così la chiesa determina il suo operare, mediante la dimensione formale espressa nel principio rappresentativo. Essa dunque non è solamente, come Schmitt mostra nostalgicamente in contrasto con un'epoca asservita alla tecnica, *Trägerin* della forma politica, bensì compiutamente può avere presa sulle dinamiche del reale mediante la vera e propria incarnazione della persona di Cristo. Questo è un punto importante, perché segna profondamente la durata del sistema politico al di là dell'intendimento di una forma politica esclusivamente come mera forza<sup>27</sup>. Alla rappresentazione così intesa inerisce una forma politica, che si contraddistingue come struttura spirituale di un'epoca,

<sup>25</sup> C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, pp. 35-36.

<sup>26</sup> Ivi, p. 36.

<sup>27</sup> Un altro punto che distingue Schmitt da Weber, in quanto – come lo stesso giurista avrà cura di rimarcare – la politicità di un elemento non dipende esclusivamente dalla capacità di organizzare la propria forza a disposizione (*cfr.* C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, p. 102n) ma dalla sua efficacia rappresentativa – dalla sua relazione con l'idea e l'immaginario. Sul punto, *cfr.* sempre G. DUSO, *Carl Schmitt: teologia politica*, p. 93 sgg.



definendo una cronotopica radicalmente sistematica che trova orizzonte di senso nella sua metafisica. Ogni rappresentazione è rivelativa di una *complexio* di intendimenti e tendenze contrastive, ma qui risiede la sua «superiorità» formale su ogni materia della vita umana<sup>28</sup>, giacché essa non si limita a giostrare attorno all'applicazione dell'Idea, bensì, grazie ad un'autorità concretamente fondativa, è politica dell'idea medesima<sup>29</sup>: in tal modo, viene costituita una componente unica in cui la forma possiede forte carattere normativo – una componente, quest'ultima, che cogliendo tutte le istanze della rappresentatività (processo e sostanza, componente fittiva e veritativa, il «carattere formale» e l'essere fautrice di «formazione sostanziale di realtà storica»<sup>30</sup>) può essere definita come rappresentazione di un'istanza estrema e di un centro assoluto, in quanto collocazione dell'Idea su di un piano che è quello dell'origine dei raggruppamenti dei futuri centri di riferimento normativi, intesi anche storicamente<sup>31</sup>. Non si tratta di procedere dialetticamente, recuperando elementi di negatività da rituffare prepotentemente in un *continuum* storico<sup>32</sup>: si tratta di procedere per distinzioni che però possono essere ricondotte ad una specifica originarietà. In tal senso può allora risultare problematica una frase come «quando lo Stato diventa Leviatano scompare dall'universo rappresentativo<sup>33</sup>». In realtà, Schmitt sta qui notando un punto che svilupperà in un testo del decennio successivo dedicato a Hobbes: affidando l'unità politica a qualsiasi elemento che non sia quello rappresentativo (in questo caso, un mito politico) si rischia di non controllare il reale effetto dispersivo che una forma di

---

<sup>28</sup> C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 36. Vale la pena di ricordare come la dinamica della *complexio oppositorum* non sia da riportare all'*Aufhebung* hegeliana, contro la quale Schmitt ebbe numerosi contrasti intellettivi. Un passaggio molto chiaro in tal senso ci sembra un passo del Glossario datato 18 dicembre 1948, in cui il Nostro scrive: «Si devono ricordare gli effetti di lunga durata (*langfristige Wirkungen*). L'Inquisizione spagnola fu la risposta data dopo seicento anni ad autori e istigatori dell'invasione saracena del secolo VIII. Qui il grande Hegel fallisce; egli sostiene che ciò che è passato da lungo tempo non è perciò più vero. "Cristo è morto per i nostri peccati così tanto tempo fa che non è quasi più vero" (Rosenkranz, p. 541). [...] Ecco l'ingiusto pettinaiolo (*der ungerechte Kammacher*) Hegel, che purtroppo esiste, e che ora dovrebbe diventare il testimone chiave di Lukács. In tutta la storia universale non c'è nulla di altrettanto libero da ogni necessità di redenzione (*Erlösungsbedürfnis*) e di altrettanto immune da ogni manifestazione (*Anwendung*) di tale necessità della filosofia di Hegel, in cui l'identità tra essere e non essere (*Sein und Nicht-Sein*) converge in una relazione intesa non solo come relazione, cioè come *complexio* o *coincidentia oppositorum*, ma come relazione fra relazione e non relazione (*Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung*), identità di identità e non identità, processo infinito, infinita inquietudine; chi lo comprende non ha più bisogno di alcuna redenzione» (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 296). L'*Aufhebung* hegeliano non si limita a far 'coincidere gli opposti', ma anche a superarli in maniera tensiva in un, appunto, processo infinito e inquieto. Di qui l'ironia schmittiana: comprendere questo processo fa perdere il senso dell'effettualità della 'lunga durata', gli scavi genealogici e le loro trasposizioni in ottica presentiva – ma soprattutto fa perdere la disperazione dell'essere qui e ora in una situazione esistenziale non scioglibile in altro se non nella concretezza dello scontro degli opposti, fornendo così nell'appello al Cristo mediatore l'attesa redenzione.

<sup>29</sup> M. S. BARBERI, *Presenza e alterità. Tre figure della rappresentazione politica in Carl Schmitt*, in *Il politico*, 54/1989, n. 2, pp. 291-311, soprattutto pp. 297 sgg. cfr. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 63: «Nelle forme del rappresentare la *complexio* delle contraddizioni della vita viene formata ad unità di rappresentazione personale».

<sup>30</sup> Ivi, pp. 36-37.

<sup>31</sup> Ivi, p. 60. Cfr. M. S. BARBERI, *Presenza e alterità*, p. 297.

<sup>32</sup> «È ancora concepibile che i filosofi speculativi, costruttori di sintesi, rappresentino di quando in quando il cattolicesimo come il "terzo superiore". Ciò è tipico dei romantici cattolicizzanti, anche se questi non rinunciano volentieri alla velleità di insegnare alla Chiesa a liberarsi dal gesuitismo e dalla scolastica, per fare così dell'esteriorità schematica della Forma e dell'invisibile interiorità del protestantesimo un terzo superiore e "organico"» (C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 37).

<sup>33</sup> Ivi, p. 50.

tecnicizzazione politica non primariamente pre-governata può arrecare tramite il richiamo all'immaginario – senza tuttavia essere assorbito dal funzionamento dell'istituzione. Per questo, precipitosamente, si deve ammettere che, in ogni caso, con l'ausilio della rappresentazione «ogni ordine è ordine giuridico<sup>34</sup>»: perché la rappresentazione permette la figurazione di un'organizzazione che possa permearsi di una logica formale – che per Schmitt assume i toni della giuridicità,<sup>35</sup> pur mantenendo attivo il piano immaginifico che si rende concreto nella significazione tramite la concretizzazione della forma. Ma questo può essere appreso solo mediante il riferimento alla radice teologica della forma politica. È un attraversamento necessario, che, per quanto Schmitt cerchi di mascherare retoricamente, assume valenza esistenziale perché capace di unire la massima espressione di vita al massimo grado di razionalità<sup>36</sup>.

In questo momento, la tematica della visibilità diventa ancora più pregnante, perché essa diviene un tutt'uno con ciò che rappresenta. Di contro ad altri esperimenti di dominio che hanno il loro perno nell'invisibilità, come il Capitale (che esercita il suo potere «dietro le quinte», e dunque «non è ancora una forma»<sup>37</sup>), la rappresentazione riveste la propria visibilità di autorità politica: essa è tanto più autorevole quanto più è visibile. Questo in virtù della sua alta funzione spirituale di investitura, del «pathos dell'autorità nella sua piena purezza<sup>38</sup>» che, analogamente al rappresentare il sacrificio in croce del Cristo, e quindi Cristo come persona storicamente intesa, trasforma «facoltà e funzioni spirituali in uffici», perché «la Chiesa visibile è sempre quella ufficiale<sup>39</sup>», quella pubblica e quindi vera. Dunque, non è tanto l'autorità che, in quanto visibile, può identificarsi con i singoli che in quel preciso momento rappresentano una funzione ben specifica, bensì è una la qualità di funzione che, nella sua visibilità rende il singolo portatore dell'istanza spirituale: «dalla grande rappresentazione

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 53.

<sup>35</sup> Ivi, p. 41. Su questo punto insiste particolarmente nel suo lavoro V. NEUMANN, *Carl Schmitt als Jurist*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015.

<sup>36</sup> C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 37. Come ricorda Dotti, «Desde esta perspectiva, entonces, la teología política acentúa que la legitimidad del Estado remite a un sustrato teológico, sólo a partir del cual adquieren un significado político las nociones que van siendo teorizadas en términos crecientemente racionalistas» (J. DOTTI, *La representación teológico-política en Carl Schmitt*, in *Avatares filosóficos* 1/2014, pp. 27-54, cit. a p. 28).

<sup>37</sup> C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 54. Sull'anticapitalismo in veste 'cattolica' insiste R. MEHRING, *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1989, pp. 64 sgg, sostenendo che esso non sia un sentimento volto contro i padroni, bensì contro il proletariato – possibile terreno di coltura anarchico e ateo rispetto al sentire della Chiesa; e che dunque il problema del capitalismo non risieda tanto nella produzione secondo sistemi capitalistici, bensì nella controeazione che esso genererebbe riguardo ai metodi di organizzazione delle masse proletarie, le quali diverrebbero a loro volta 'nemiche del popolo'. In realtà, se il sentimento 'antiproletario' di Schmitt è comunque una realtà assodata, la critica al capitalismo è comunque presente in Schmitt come in tutti gli esponenti della cosiddetta 'rivoluzione conservatrice', come generico afflato critico rispetto ad un mondo che 'si tecnicizza' in senso eminente.

<sup>38</sup> C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 47.

<sup>39</sup> ID., *La visibilità della chiesa*, p. 80.

derivano spontaneamente forma, figura e simbolo visibile<sup>40</sup>». L'incarnazione fornisce spunto per la mediazione, la capacità di far leva su quel grande vuoto che è il teologico: Dio è «la vera solitudine», l'essere così grande e altro con cui non è possibile stringere legami, patti o contratti, e proprio in questa sua grandiosa solitudine sta la sua onnipotenza sovrana<sup>41</sup>. Il teologico, l'altro, il trascendente solo e isolato è significante puro, e in questo senso sovrano.

E quindi il meccanismo rappresentativo ha la capacità di attrarre il vuoto isolato, di renderlo partecipe di un legame, di rendere visibile quell'invisibile vuoto teologico, il tutto nella razionalità di un linguaggio che si dà forma di sé<sup>42</sup>», che ha la capacità di rendere la forma vincolo di una grammatica normativa. Nel forzare il vuoto del teologico e la sua solitudine al legame l'opera di mediazione fornita dalla rappresentanza porta configurazione strutturale, storica e genetica a un tempo, in cui ciò che di per sé accade alla e nella 'vera solitudine' del divino viene protesizzata («ipseità che al tempo stesso sfalda l'ipseità<sup>43</sup>»), dislocandola sul piano del mondo perché il mondo, il reale, il concreto, sono esattamente ciò che non può per Schmitt essere sottoposto a riduzione. L'istituzione dell'alleanza tra vuoto e ciò cui il vuoto deve ricondursi alla presentificazione della persona – non può rappresentare in toto quel vuoto; lo scarto tra rappresentanza e rappresentabilità deve essere fatto pesare sull'elemento reale, non ideale, proprio per non ricadere nella tentazione di un'economia mimetica della rappresentabilità dell'idea. E, quindi, quale migliore figurazione per suggellare un vero e proprio contratto di 'presenza con l'assenza', di ciò che l'unione umana presentificata per eccellenza, ossia il matrimonio? Esso «è divenuto il fondamento di un paragone il cui significato profondo consiste in una consacrazione di tutte le sue componenti<sup>44</sup>». L'immagine del matrimonio permette, pur essendo figura dal sapore sociologico, di apportare una gerarchizzazione di funzioni tra elemento maschile ed elemento femminile, tra presenza e assenza: essendo basato sulla figura visibile del Cristo con la Chiesa, sua sposa, esso sancirà *per analogia* la subordinazione

---

<sup>40</sup> ID., *Cattolicesimo romano*, p. 53. Cfr. C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 236: «Lo spazio della storia è quindi disegnato da un eccesso originario (Dio), dal deficit del peccato, da un'unicità e da una mediazione che la rende possibile (Cristo), e scandito da una ufficialità visibile, da una istituzione capace di ricordare la propria origine, rappresentandola [...]».

<sup>41</sup> C. SCHMITT, *La visibilità della chiesa*, p. 76. Cfr. Ivi, p. 74: «Quando l'uomo si presenta davanti a Dio, il mondo intero sprofonda nel nulla con tutti i suoi uomini. Dinnanzi a Dio nessuno può comparire a braccetto col suo amico o con la sua amica; nel regno di Dio non si incontrano conoscenti, non si celebrano matrimoni e non si stipulano contratti. Inoltre, sul regno di Dio non si possono scrivere libri, e tutte le parole tanto toccanti che sono state inventate su questo argomento venivano da chi, nel momento in cui le trovò o le pronunciò, non stava nel regno di Dio. L'ultima parola non è stata ancora pronunciata da nessuno, nemmeno da un genio, ed anche della parola di Dio si può soltanto dire che nessun orecchio l'ha mai sentita. Infatti, chi parla non è più solo al mondo». Su come stiano insieme isolazionismo e sovranità, e come questo narcisismo sovrano abbia i marcati tratti dell'analogia (che si riversa in ontologia) e in questo marchi la propria traccia la virtualità del teologico, il rimando dovuto è a J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, Voll. I e II, *passim*.

<sup>42</sup> C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 53. In tal senso Schmitt con le sue proposte si apre anche alla crisi del linguaggio moderno come *mediazione*, riproponendo un attraversamento strettamente legato alla contingenza ma razionale nei suoi fondamenti (C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 340-341)

<sup>43</sup> J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, Vol. II, pp. 131-132.

<sup>44</sup> C. SCHMITT, *La visibilità della chiesa*, p. 83.

dell'elemento rappresentante (Chiesa) al contenuto della rappresentazione (il Cristo)<sup>45</sup>. Nella figura del matrimonio «non si tratta quindi di dedurre arbitrariamente un simbolismo da una realtà, né di razionalizzare attraverso il riferimento al simbolico le ragioni della politica<sup>46</sup>», bensì semplicemente di ratificare la potenza di un simbolo sottoposto alla forma dell'idea: l'incanalamento del simbolico (che è già di per sé 'vuoto alterato' rispetto all'origine cui si richiama) dentro la forma rappresentativa. Questa è l'efficacia della radice teologica della forma politica, la sua espressione mediante la visibilità della rappresentazione nel simbolo dell'istituzione; una visibilità che si traduce automaticamente in un'esemplarità di modello attitudinale: quell'«ethos della convinzione (*Ethos der Überzeugung*)» che fa da centro propulsore all'organizzazione della scena politica garantendone la tenuta<sup>47</sup>.

Questo è particolarmente importante nel momento in cui si tirano le somme su di un testo come *Cattolicesimo romano*; se guardato rispetto ad una certa produzione più 'impegnata' e precisa teoricamente, non solo esso di sicuro stona (essendo che assume più i toni retorici dell'apologia ispirata, una sorta di *hapax* nella produzione schmittiana), ma fa cadere in secondo piano, peraltro, tutto ciò che è vitale per importanza per intendere il cattolicesimo sociologicamente, cioè la rielaborazione del lutto e l'ottica salvifica<sup>48</sup>; e lo stesso si potrebbe dire per lo scritto sulla visibilità della chiesa. Tuttavia, qui a Schmitt sembra importare solo di ribadire una cosa, e questo lo rende in assoluta continuità con la metodologia che sta cercando di elaborare: l'idea pertiene al politico, la politicità pertiene al cattolicesimo, diversamente ad altri campi che non possono vantare quest'identità sostanziale di essenza e forma – e questo, lo vedremo ancora meglio nei paragrafi

---

<sup>45</sup> «Ma il matrimonio è divenuto il fondamento di un paragone il cui significato profondo consiste in una consacrazione di tutte le sue componenti; che cioè la donna si comporti con l'uomo come l'uomo con la sua Chiesa, e come la Chiesa con il Mediatore, Cristo. In questo modo si apre un'intera gerarchia di mediazioni, alla cui base sta la parola stessa di Dio. Anche il consolidamento di queste relazioni in rapporti giuridici, anche il passaggio alla più solida condizione di aggregate, qual è sperimentato dalla religiosità quando si fa Chiesa e dall'amore quando si fa matrimonio, anche la limitazione dell'elemento pneumatico dentro l'ambito giuridico, seguono il ritmo secondo cui ciò che è visibile nasce dal Dio invisibile; questo processo mantiene però sempre la propria unità perché anche Dio è solo Uno» (C. SCHMITT, *La visibilità della Chiesa*, p. 83). Villacañas suggerisce che la figura del matrimonio sia giocata precisamente da Schmitt anche in virtù del suo senso propriamente dottrinario e, dal punto di vista del diritto canonico, giuridico, perché il matrimonio è unione *ante-peccatum*: «Aquí amor y ley no son contrarios y la libertad más preclara no es anarquizante. La utopía del paraíso, en la medida en que se dé en el tiempo, ahora es jurídica. No el amor del andrógino, sino una *complexio oppositorum* de amor y ley, de igualdad y diferencia, esa es la justicia de una institución y ahí está el horizonte sobre el que Schmitt avanza» (J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflicto*, p. 53).

<sup>46</sup> M. S. BARBERI, *Presenza e alterità*, p. 301.

<sup>47</sup> C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 45. Come ricorda Duso, «In tale riferimento all'idea verso l'alto, così come nel radicamento in basso nella convinzione di coloro che si riconoscono nello spazio politico, consiste l'essenza della rappresentazione. Questa si esprime con la massima forza nella Chiesa proprio perché, essendo rappresentata non solo l'idea della giustizia, ma la persona di Cristo, più grande è la sua presa, la sua autorità e il pathos di convincimento che crea. Inoltre la trascendenza che la rappresentazione implica appare nel modo più evidente, perché appunto del divino si tratta nella rappresentazione della Chiesa» (G. DUSO, *La rappresentanza politica*, p. 192). Il richiamo all'ethos della convinzione è un chiaro riferimento antifrastico all'etica protestante weberiana (d'altronde, lo stesso Schmitt disse che, mentre scriveva *Cattolicesimo romano*, aveva ben presente Weber, cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica II*, p. 82). Si veda su quest'ultimo punto anche K. KRÖGER, *Bemerkungen zu C. Schmitts Römischer Katholizismus u. politische Form*, in H. QUARITSCH (ED.), *Complexio Oppositorum*, pp. 159-164 e J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflicto*, p. 25.

<sup>48</sup> M. CACCIARI, *La scena del lutto*, in *Il Centauro*, 15/1985, pp. 24-34.

successivi, è una delle costanti della sociologia dei concetti giuridici intesa come teologia politica. Senza la sanzione dell'afflato teologico unito alla gloriosità del cattolicesimo, non v'è presa sul tessuto dell'ordine sociale, perché l'idea nei suoi rapporti con l'immagine struttura e politicizza il dato storico concreto, opponendosi alla depoliticizzazione costante (ossia, ma questo verrà formulato più innanzi, il principio dell'inimicizia)<sup>49</sup>.

V'è da fare un'annotazione, prima di procedere oltre: proprio in chiusura del saggio sul cattolicesimo, all'esaltazione della forma gloriosa della rappresentazione, c'è comunque un'affermazione che stona con il montaggio che Schmitt sta provando ad imbastire. Pur riconfermando la potenza politica della forma rappresentativa e l'apoliticità dell'informe (riconducibile all'espressione 'tecnico-economica', impolitica per essenza), il giurista lega entrambe queste prospettive in quel fenomeno di lunga durata che è la ricerca umana del vincolo di forma, perché «nell'assenza di forma potrebbe forse esserci la forza potenziale capace di una nuova forma, capace cioè di dar forma anche all'epoca tecnico-economica<sup>50</sup>». Questa riflessione non viene ulteriormente elaborata, e viene lasciata in sospenso. Assumerà il tono grave della serietà nel momento in cui Schmitt, una decina di anni dopo, partirà proprio da qui per esplorare la realtà del mito politico come strumento ausiliario ma fondativo di una sociologia dei concetti giuridici.

---

<sup>49</sup> In questo ci troviamo essenzialmente concordi con quanto affermato in K. M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts Politische Theologie*, Kholhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1973, pp. 112 sgg. Come ricorda anche M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, pp. 232 e sgg., per quanto l'afflato schmittiano ispirerà anche echi comuni di rivalsa del cattolicesimo rispetto alla realtà mondana, non è presente in Schmitt alcuna urgenza 'ultramontanista'. Per l'importante consequenzialità con *Teologia politica*, cfr. G. DUSO, *Teologia Politica e logica dei concetti politici moderni, passim*; ID., *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, in *Quaderni di Scienza & Politica*, n.10/2020, pp. 39-62; J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflict*, cap. IV; Nicoletti considera invece il testo sul cattolicesimo non tanto un'integrazione alla metodologia proposta in *Teologia politica*, quanto un vero e proprio esempio di sociologia dei concetti giuridici, in diretto dialogo con Weber, cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 237.

<sup>50</sup> C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 69. L'informità viene giocata da Schmitt, in questo testo, come si è visto, a vari livelli; va segnalata però sia la polemica con Dostoevskij (Ivi, pp. 61-62) – per cui lo scrittore russo inquinerebbe la perfetta e luminosa forma del cattolicesimo con la sua 'enorme informità' di matrice ateistica, scatenando potenze oscure e invertitrici (il riferimento è al Grande Inquisitore) – sia con la psicanalisi: quest'ultima, pur in realtà recuperando in qualche modo la semantica della visione e della rappresentazione, la insozza non fornendo la giusta direzione al materiale oscuro presente nell'animo umano (Ivi, p. 43 – a tal proposito Galli parla di 'possibile polemica con Freud'), come anche (Ivi, p. 50) l'utilizzo del *Transfert* come metafora per la rappresentazione: in questo caso, il *Transfert* è solo un altro tentativo di rendere immediatamente la pulsionalità senza voler passare per l'artificio costruttivo della rappresentazione. Sulla figura del Grande Inquisitore per come la intende Schmitt, R. BADI, E. FABBRI (EDS.), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano, 2013, pp. 105-116.

### **§ 3. 2 Forma, eccezione, decisione**

Quindi, per cogliere il concetto centrale attorno a cui costruire e far dipartire la sociologia dei concetti giuridici intesa come teologia politica è necessario recuperare la logica della rappresentazione, che dimostra come l'unità politica (base della sovranità) non possa essere presente, ma rappresentata. Dunque, l'unità rappresentata perde in un certo senso 'in essenza' rispetto alla sua idea (perché non si sta producendo una 'somiglianza', bensì una dissomiglianza radicale in cui v'è trasposizione e realizzazione dell'idea), ma ne guadagna in pragmatica: la rappresentazione permette di attivare il concetto di sovranità. In questo senso, anche etimologicamente, utilizzare il rimando alla rappresentanza non significa solo 'sostituire un elemento assente con uno presente', ma anche mostrare quell'elemento, insistere su di esso, presentificarlo mediante parola rendendolo visibile. L'atto medesimo del presentare costituisce una sorta di identità di ciò che viene rappresentato. Insomma, un funzionamento realizzativo che è anche spettacolarizzazione estensione di un'autopresentazione in veste identitaria. E per questo, legittimante<sup>51</sup>. In questo senso, dicevamo, coloro che si sono occupati di dottrina dello Stato e di sovranità agiscono con trasparenza mimetica, facendo perdere il lato opaco della rappresentazione, ciò che non viene presentificato ma che garantisce tenuta e movimento.

A tal proposito, tuttavia, Schmitt fa una concessione importante al teorico dello Stato Wolzendorff; egli, per quanto legato alla tradizione precedente, nel rendere lo Stato 'puro' garante della funzione ordinamentale, rinviene in questa funzione malleadrice anche quella di decisore sulla formazione del diritto; tuttavia, così facendo, apre ad un problema di più vasta portata, che Schmitt ha intenzione di riprendere e approfondire nella sua teologia politica: «in che misura è contenuto un elemento costitutivo – un valore autonomo della forma – in ogni determinazione e decisione con necessità logico-giuridica (*wieweit in jeder Feststellung und Entscheidung mit rechtslogischer Notwendigkeit ein konstitutives Element enthalten ist, ein Eigenwert der Form*)<sup>52</sup>». In altre parole, qual è la condizione di possibilità secondo cui, volendo agire giuridicamente – avendo in mente la 'logica giuridica', il fatto che il diritto abbia una logica, che come tutte le logiche è logica formale, si dota di strutturazione e regolamentazione interna – è necessaria una decisione, e perché questo comporta un

---

<sup>51</sup> Abbiamo sempre in mente qui la lezione di L. MARIN, *Della Rappresentazione*, pp. 118-138, per cui la rappresentazione è sempre presentarsi nell'atto di rappresentare qualcosa, e quindi ogni rappresentazione, ogni segno o processo di rappresentazione comprende una doppia dimensione, riflessiva (*presentarsi*) e transitiva (*presentare*).

<sup>52</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 52, trad. mod. la traduzione italiana svia un poco dal senso complessivo del passo («in che misura in ogni determinazione e decisione intesa come necessaria sul piano della logica giuridica, sia contenuto un elemento costitutivo, un valore autonomo della forma»): non è tanto la decisione che impone preventivamente una logica giuridica, ma, viceversa, è proprio la logica giuridica che impone il ricorso alla decisione come messa in forma dello stesso impianto logico-giuridico.

*Eigenwert* della forma? Perché la forma ha un così grande valore *di per se stessa*? La confusione sottostà, secondo Schmitt, alla «confusione di cui il concetto di forma è oggetto nella filosofia», perché possiamo ivi reperire più significati di ‘forma’: estetica, tecnica, giuridica, ovvero nel senso della filosofia trascendente. Ricorda Schmitt:

«Non vi è qui bisogno di addentrarsi nell’esame del concetto di forma dei neo-kantiani. Per quel che riguarda la forma tecnica, essa significa una precisazione (*Präzisierung*) che è dominata da punti di vista dipendenti dagli scopi scelti (*Zweckmäßigkeitssichtspunkten*) e che è applicabile (*anwenden*) all’apparato statale organizzato ma che non riguarda la “*Justizförmige*”. Il comando smilitarizzato (*Demilitärische Befehl*) viene ricondotto, nella sua precisazione, ad un ideale tecnico non ad uno giuridico. Il fatto che esso possa essere valutato anche in termini estetici e che forse possa dar luogo anche a un cerimoniale non muta nulla della sua tecnicità. La contrapposizione (*Gegenüberstellung*) aristotelica originaria fra “deliberare” ed “agere” procede da due differenti forme; il “deliberare” è accessibile (*ist...zugänglich*) ad una forma giuridica, l’“agere” invece soltanto ad una forma tecnica. La forma giuridica è dominata (*beherrscht*) dall’idea di diritto e dalla necessità di applicare (*anzuwenden*) un principio giuridico ad una concreta situazione di fatto, è cioè dominata dal problema della realizzazione (*Rechtsverwirklichung*) del diritto in senso ampio. Poiché l’idea di diritto non può realizzarsi da sé, ogni sua trasposizione (*Umsetzung*) nella realtà necessita di una particolare figurazione (*Gestaltung*). Ciò vale tanto per la formazione (*Formierung*) di un principio giuridico generale in una legge positiva quanto per l’applicazione di una norma giuridica positiva generale in campo giurisdizionale o amministrativo. Questo è da presupporre (*auszugehen*) quando si parla del tipo specifico (*Eigenart*) della forma giuridica<sup>53</sup>».

Ricordando da dove si era partiti per arrivare a qui, la distinzione tra sociologia e scienza giuridica apre il problema della ‘forma’, che ‘i neokantiani’ non sembrano capire, e quindi, nonostante l’attraversamento prodotto, essi non meritano una specificazione del loro concetto di forma. Non che, per parte sua, Schmitt si addentri in una vera e propria ‘precisazione’ di cosa egli stesso intenda con forma. E il passo in questione non è di facile interpretazione, perché sembra dire tutt’altro rispetto a ciò che sembra voler dire. Tuttavia, quanto proposto è da «presupporre», secondo le parole dell’autore, prima di cogliere cosa Schmitt intenda con ‘forma’. Sembra che egli rimanga nell’alveo del compossibile prima enunciato: la forma può dirsi in molti modi, ma Schmitt ne considera solo di tre tipi, tecnica, estetica e giuridica. La forma tecnica è una ‘precisazione’ di un qualcosa (non nominato, né evocato) che però sembra far disperdere il suo centro propulsore (il significante da cui giunge la *Präzisierung*) al momento del suo apparire, perché la sua apparizione sulla scena è condizionata dai punti di vista che condizionano gli scopi verso cui la forma tecnica si mobilita.

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 53, trad. mod.

Schmitt qui pare accennare ad un insistente dissipazione fenomenologica tra rappresentato e rappresentante. La forma tecnica pur riconoscendo ‘un qualcosa’ (un discorso? Le risorse a cui questo gesto discorsivo si fa riferimento?) non permette una seria riflessione sul punto di vista del momento rappresentativo. Il soggetto della forma tecnica ‘vede’ (anche in senso ‘plurale’, potremmo dire) ma non riesce a proferire parola, non delibera, scoprendo tuttavia nella formalità tecnica una sorta di direzione obbligata (dispersiva, certamente ‘plurale’, dove questo soggetto della forma tecnica cui Schmitt si riferisce non è più uno, ma *molte*) verso l’orizzonte di ciò che è plurale, uguale e doxomatico. Il referente della forma tecnica si scioglie nella sostituzione di una pluralità di referenti non ultimi, perché il fine (*Zweck*) dipende, per la sua regolarizzazione (*mäßigkeit*) dai punti di vista (*gesichtspunkten*), dai punti di fuga della visione. Dunque non possiede un ‘valore autonomo’ come forma, non può essere forma in senso eminente.

E questo apparato, per quanto riguarda lo Stato – giacché lo Stato è, in un certo senso, un prodotto tecnico – non si può adattare alla *Justizförmige*. Tuttavia, la forma ‘tecnica’ riguarda un certo qual grado di politicità, potendo essa avvicinarsi all’ambito statale, pur non toccandone la *Justizförmige*. Ma cosa intende Schmitt con quest’ultimo elemento<sup>54</sup>? Dobbiamo fare un balzo in avanti di qualche anno. In un passo della *Dottrina della Costituzione*, nel capitolo dedicato agli elementi dello Stato borghese di diritto, Schmitt individua «l’ideale perfetto» tramite cui esso dovrebbe declinarsi: questo particolare tipo di Stato «culmina in una generale formabilità giudiziaria dell’intera vita statale (*allgemeinen Justizförmigkeit des ganzen staatlichen Lebens*)<sup>55</sup>»; in altre parole, ogni singola controversia, secondo questo ideale di stato, dovrebbe essere risolta alla maniera del processo giudiziario – un fatto che implica il non rendersi conto della necessità connaturata ad una tipologia di processo così intesa, ossia che il prerequisito di «norme generali, già valide (*geltende, generelle Normen*)», dove per norma egli intende regola generale determinata in anticipo<sup>56</sup>. Solo la validità di tale norma conferisce alla decisione giudiziaria la sua forza. In mancanza di tali norme, il massimo che può essere messo in discussione è una procedura di mediazione (*Vermittlungsverfahren*), il cui successo pratico dipende dall’autorità (*Autorität*) del mediatore. Se il significato della proposta di mediazione dipende dal potere del mediatore, non si tratta più di una vera mediazione, ma di una decisione politica più o meno superficiale. Tant’è che, continua Schmitt:

«Il giudice in quanto tale non può mai avere alcun potere o autorità indipendente dalla validità della legge. Un mediatore o un arbitro può godere di un prestigio personale più o meno grande anche senza

---

<sup>54</sup> Sull’intraducibilità del lemma, si vedano le riflessioni di J. FREUND, *La crisi dello Stato tra decisione e norma*, Guida, Napoli, 2008, p. 23 e ID., *Vue d’ensemble sur l’oeuvre de Carl Schmitt*, in *Revue européenne des sciences sociales*, /161978, n. 44, pp. 7-38.

<sup>55</sup> C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, p. 181, trad. mod.

<sup>56</sup> *Ibid.*



potere politico, ma solo alla duplice condizione che, in primo luogo, le parti in causa abbiano in comune certe nozioni di equità, decenza o certe premesse morali e, in secondo luogo, che gli antagonismi non abbiano ancora raggiunto il grado estremo della loro intensità (*den äußersten Grad ihrer Intensität*). Qui sta il limite di ogni formabilità giudiziaria e di ogni attività arbitrale (*die Grenze aller Justizförmigkeit und aller Schlichtungstätigkeit*). Lo Stato non è solo un'organizzazione giudiziaria; è anche qualcosa di diverso da un arbitro o conciliatore semplicemente neutrale. La sua essenza sta nel fatto che esso prende (*trifft*) la decisione politica<sup>57</sup>».

Qui Schmitt sta mettendo in luce il carattere della giurisdizione politica: l'attività dello Stato (che, culmine del processo di sovranità che Schmitt sta indagando) non può risolversi in una 'forma' (ricordiamo che questo termine è ancora in sospenso per le problematiche attuali sollevate) che cerchi un appianamento logico sull'organizzazione della sistemazione delle controversie in senso meramente giudiziario. Certamente alcune controversie risolte in via giurisdizionale hanno possono essere talmente importanti da avere risalto politico, continua Schmitt, ma ciò è dovuto non tanto al fatto che si tratti di conflitti d'interesse politici risolti tramite procedimenti giudiziari, bensì alcune istanze hanno un livello di politicità tale da dover essere contenute tramite il ricorso alla formabilità giudiziaria<sup>58</sup>. Dunque, non si può appianare la particolarità della forma tecnica all'elemento della formabilità giudiziaria, perché quest'ultima è troppo legata all'idea di forma giuridica, ossia, sempre nelle parole di Schmitt succitate, una 'specificazione' che ruota attorno all'applicabilità dell'Idea del diritto. Il processo giudiziario – e qui Schmitt sta in realtà recuperando elementi già elucidati in testi giovanili, come *Legge e Giudizio* – fa largo uso dell'inveramento del diritto, anzi, la sua principale preoccupazione è la *Rechtsbestimmtheit*; la forma giuridica ritrova il suo valore specifico, per quanto naturalmente non vi si riduca, nell'esemplarità della *Justizförmige*. Il diritto per essere applicato necessita decisione, ma il recupero dell'orizzonte giuridico – e dell'attività giudiziaria in particolare – trova il suo limite nel momento in cui l'intensità della controversia non può essere più tenuta nei suoi limiti *regolari*. La forma giuridica, dunque, ritrova il suo valore autonomo nella limitazione di un grado di tenuta inversamente proporzionale a quello dell'intensità politica ad essa relativa: più il gradiente politico aumenta di intensità, più la forma giuridica si sfalda. E così la forma giuridica dipende non da sé stessa, ma da altro, ossia dalla forma politica. Qui si instaura una delle grandi differenze tra forma tecnica e forma giuridica (che Schmitt sembra far risalire addirittura ad

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 182, trad. mod.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 182-183. Nelle pagine seguenti, Schmitt elenca alcune fattispecie di eventi politici di tale intensità da dover essere ricondotti nell'alveo della procedura giudiziaria (senza che ciò scalfisca minimamente al loro politicità): processi per delitti politici, lo stato d'accusa di ministri e presidenti, le controversie costituzionali, decisioni sulla costituzionalità di una legge, le verifiche dei risultati elettorali, *etc.*

Aristotele<sup>59</sup>), che rinvia il proprio precipitato nelle forme della deliberazione e dell'agire. La forma tecnica, nella sua dispersione, prevede il richiamo, tramite l'ottica del punto di vista, ad un'azione, ad un movimento, tanto che anche un 'comando militare' dato durante una parata (e quindi delimitato al puro gesto estetizzato) viene ricondotto nella sua specificazione, e quindi nella sua *forma* ad una tecnicizzazione, proprio per il caratteristico momento enunciativo trasponente e indicante l'azione da compiere. Siamo di fronte ad una situazione di imbarazzo che si traduce in un'*impasse* concettuale: per Schmitt si devono presupporre una serie di elementi prima di considerare la forma giuridica – che è per Schmitt *la* forma tramite cui intendere il processo di *mise en forme*, di formalizzazione moderna che pertiene al concetto di sovranità –, ma questi elementi dimostrano come quest'ultima sia carente, non sia all'altezza, presa di per se stessa, del concetto di forma *in sé*, perché non possiede un valore autonomo, essendo che questo momento di eccellenza e singolarità è dato dalla decisione politica. La concezione della forma di Schmitt non è quello della 'forma giuridica'; esso sembra un passaggio che avviene dopo. Come a dire: nell'esplicitare la regolarizzazione che ogni forma giuridica deve tenere ed è portata ad applicare (forma giuridica come applicazione dell'idea del diritto tramite il passaggio politico della decisione) ciò che permette alla forma di essere forma giuridica è un passaggio nascosto che non è giuridico. Ma nemmeno politico *tout court*, essendo che l'elemento di politicità – intervenendo sul gradiente di intensità energetica mobilitante la richiesta della forma (giuridica e non) – avviene in soccorso della forma giuridica, non della forma *in sé*. E dunque, come deve essere inteso il concetto di forma, per Schmitt?

Nelle dottrine dello Stato che Schmitt ha criticato, per sua stessa ammissione risalta il tentativo di trasporre il concetto di forma dal soggettivo all'oggettivo<sup>60</sup>, ossia di perdere il momento qualitativo della forma al fine di disporre di una concezione quantitativa, per cui l'ordinamento può essere ricondotto a normazioni obiettive e impersonali, più vicine alle 'leggi di causalità' che ai comandi personali. La forma in senso 'qualitativo' che Schmitt cerca di sollevare in opposizione a quella dei neokantiani è innervata dell'elemento autoritativo: «in ogni trasformazione è presente una *auctoritas*

---

<sup>59</sup> Non siamo stati in grado di reperire i passi aristotelici cui Schmitt sembra far riferimento. C'è da dire, comunque, che, anche per il semplice fatto di citare in latino, che il giurista non abbia in mente l'opera originaria dello Stagirita, bensì una qualche interpretazione scolastica. C'è da dire che Schmitt utilizza questa formulazione, per lui prettamente aristotelica, anche nel saggio sul parlamentarismo, dove egli dice che la legge (*Gesetz*) – in quanto *veritas* – si trova limitata naturalmente dal comando (*Befehl*) – in quanto *auctoritas* –, perché quest'ultimo ha sempre un momento personale non trasferibile, rispetto al momento generale e intellettualista della legge: «la legislazione è *delibere*, l'esecutivo *agere*. Anche questa antitesi ha la sua storia, che comincia con Aristotele, nel razionalismo dell'Illuminismo francese accentua il legislativo a spese dell'esecutivo e ha trovato per l'esecutivo una formula densa di significato nella disposizione della costituzione del 5. Fruttidoro III, secondo cui 'nul corps armé ne peut délibérer'» (C. SCHMITT, *La condizione storico spirituale dell'odierno parlamentarismo*, p. 63).

<sup>60</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 53-54. Cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 154 sgg.

*interpositio*<sup>61</sup>». La frapposizione dell'elemento dell'autorità è il punto in cui si inserisce il momento di intervento di una persona concreta, perché nella topologia del 'chi' si apre lo spazio della sovranità – che è il momento politico<sup>62</sup>. Nel suo scavo genealogico, perché anche di questo si tratta, il giurista ha certamente come riferimento la persona sovrana intesa secondo lo *Jus publicum europaeum*. Alcuni passaggi del *Nomos* vedono meglio esplicitata questa grossa importanza rilevata da Schmitt nella personificazione, e possono aggiungerci degli elementi esegetici importanti:

«Per la costruzione concettuale (*Begriffsbildung*) del nuovo diritto internazionale interstatale è importante la personificazione (*Personifizierung*), poiché solo con essa i giuristi dei secoli XVI e XVII, formati sul diritto romano, trovano un punto di partenza per le loro teorizzazioni. Ciò ha una grande importanza. Infatti solo così la guerra diventa una relazione tra persone che si riconoscono reciprocamente in un rango (*sich gegenseitig einen Rang zuerkennen*). Solo così il concetto di *justus hostis*, trovato negli autori antichi, può assumere un nuovo senso concreto. A questo concetto di *justus hostis* compete una forza ordinatrice (*Ordnungskraft*) del tutto nuova, più alta di quella dello *justum bellum*. Ovviamente l'origine di tali *personae morales* e di tali “grandi uomini” è stata determinata da motivi storico-spirituali di vario genere, e un'influenza l'ha avuta anche quell'individualismo rinascimentale spesso nominato, dal tempo di Jacob Burckhardt in poi. [...] Il fenomeno psicologico dell'individualismo rinascimentale è importante, ma non crea ancora di per sé un nuovo diritto internazionale. Si tratta piuttosto dell'unione di un complesso di potere spaziale e di una persona dotata di rappresentanza (*die Verbindung von räumhaftem Machtkomplex und repräsentativer Person*). Dal punto di vista della storia delle idee il processo di personificazione di complessi di potere politico, spazialmente chiusi o no, è già in pieno svolgimento nel secolo XVI ed è fortemente incoraggiato dalla tendenza rinascimentale all'allegoria. La mentalità dei giuristi europei si abituò così alla personificazione dei poteri politici e parlò di Spagna, Inghilterra, Francia, Venezia, Danimarca come di grandi individui. Ma solo con il barocco del XVII secolo si affermò pienamente la personalità dello Stato, rappresentativa e sovrana. [...] Non ci si deve lasciare ingannare a questo proposito dalle rigide antitesi dei giuristi tedeschi del secolo XIX, i quali hanno esagerato, in maniera assai astratta, una simile distinzione tra persona del principe e persona dello Stato, sia dal punto di vista del diritto internazionale che da quello del diritto statale, per motivi di politica interna. Ma questi sono problemi assolutamente

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 55. *Cfr.* qui le tesi di Castrucci, per cui Schmitt in questa maniera non starebbe santificando il carattere sacrale dell'autorità, bensì il suo sarebbe un collegamento storico-politico ad alcuni presupposti della preminenza metafisica nella forma monarchica (E. CASTRUCCI, *La forma e la decisione. Studi critici*, Giuffè, Milano, 1985, p. 89).

<sup>62</sup> Risuona qui il monito legendriano «Seuls les juristes savent confusément, par leur théorie de la personne morale [...] que l'Etat est quelqu'un» (P. LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu. Etude sur les montages de l'Etat du droit*, Fayard, Paris, 2005<sup>2</sup>, p. 51).

di secondo piano e in fondo soltanto postumi in confronto alla realtà predominante del nuovo ordinamento territoriale dell'Europa e della sua rappresentazione nella persona del "sovrano"<sup>63</sup>».

Volendo momentaneamente mettere da parte il concetto di nemico, il richiamo alla personificazione *in quanto allegoria* ci sembra fondamentale. Perché apre alla possibilità, che in realtà sembra abbastanza verificata, che la concezione della forma in sé propria di Schmitt sia una concezione estetizzante della forma. La menzione dell'allegoria e del barocco, dicevamo, ne è un sintomo non trascurabile. Forse agendo in un senso un poco scontato, è necessario qui il richiamo a Benjamin, del quale Schmitt aveva (e avrebbe) dimostrato in più occasioni di subire una qualche influenza rispetto alla concettualità mobilitata<sup>64</sup> – e dunque è necessaria un'incursione sul rapporto in Schmitt e Benjamin per comprendere al meglio il rapporto sussistente tra forma, personificazione e sovranità. Schmitt ad inizio anni Cinquanta lavora ad un libro su Amleto e la sovranità barocca<sup>65</sup>, in diretta contrapposizione con quanto esplicitato da Benjamin nel *Dramma barocco tedesco*, ove lo stesso Benjamin, è noto, pubblicamente mostrava la ripresa di temi schmittiani dalla *Teologia politica*<sup>66</sup>. È quindi questa un'incursione che ha il senso di un ritorno, perché il passaggio *Teologia politica-Dramma Barocco-Amleto o Ecuba* è collocato esattamente sulla spinta di rientro concettuale nell'alveo della Teologia politica, e dunque nella sociologia dei concetti giuridici. La vicenda di Amleto, per Benjamin,

«è, proprio nella sua violenta esteriorità (*Kußerlichkeit*), tipica del dramma barocco, e degna del suo autore già soltanto per il fatto che Amleto, come capiamo dal dialogo con Osric, vuole respirare in un'unica grande boccata (*in einem, tiefen Zuge atmen*), come una sostanza soffocante, l'aria greve del

---

<sup>63</sup> C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln, 1950. Riedito da Duncker & Humblot, Berlin, 1974; trad. it., *Il nomos della Terra*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 168-171. Sempre nelle stesse pagine, Schmitt rileva l'importanza fondamentale dei drammi shakespeariani.

<sup>64</sup> Il rapporto tra Schmitt e Benjamin è ampiamente indicativo di un certo atteggiamento intellettuale, soprattutto per la (più o meno) silente e reciproca strumentalizzazione di alcuni concetti chiave dei rispettivi pensieri – spesso con esiti intenzionalmente opposti a quanto espresso dall'originale –, la quale ha fornito la base (oltre che per qualche piccolo scandalo, come la famigerata lettera del critico berlinese al giurista di Plettenberg – tematica compiutamente affrontata, al netto, e per fortuna, ci verrebbe da aggiungere, di suggestioni agambeniane, da G. RACITI, *Una lettera di Carl Schmitt a Walter Benjamin*, in *Cultura tedesca* 57/2019, pp. 305-316) per chiarificazioni importanti da ambo le parti. A tal proposito, fondamentali ci sembrano le osservazioni di M. PALMA, *Schmitt secondo Benjamin: dal simbolo all'allegoria. La critica della sovranità schmittiana nel Dramma barocco tedesco*, in *Links. Rivista di letteratura e cultura tedesca*, 3/2003, pp. 77-95; e D. GENTILI, *Lo Stato d'eccezione come regola. Walter Benjamin come rovescio di Carl Schmitt*, in G. FAZIO, F. LIJOI (EDS.), *Critica della teologia politica*, pp. 31-46; K.M. KODALLE, *Walter Benjamins politischer Dezisionismus im theologischen Kontext*, in N. BOLZ, W. HÜBENER (EDS.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg 1983, pp. 301-317; fondamentale rimane comunque lo scritto di S. HEIL, *Gefährliche Beziehungen*, in cui i due pensatori sono avvicinati sia dal punto di vista della *Kulturkritik der Moderne*, sia dalla teoria del linguaggio; e J. L. VILLACAÑAS, R. GARCÍA, *Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y Estado de Excepción*, in *Daimon*, 13, 1996, pp. 41-60. Vanno infine menzionati i corposissimi faldoni RW0265 – 19561/19562/20323/20324/20325/20495/21296, tutti dedicati a Benjamin, all'interno del lascito Schmitt conservato presso gli *Archivi statali del Nord Reno-Westfalia*.

<sup>65</sup> C. SCHMITT, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln, Eugen Diederichs Verlag 1956; trad. it. *Amleto o Ecuba*, Il Mulino, Bologna, 1983 (2012<sup>2</sup>).

<sup>66</sup> W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rowohlt, Berlin, 1928; trad. it. *Origine del dramma barocco tedesco*, Carocci, Roma, 2018, pp. 114-118 (per la teoria della sovranità), specificamente p. 116n.

destino. Vuole morire per caso (*am Zufall*), e nel modo in cui gli accessori fatali affollano attorno a lui, come loro signore e conoscitore, balena nel finale di questo dramma barocco – come qualcosa che è già in esso racchiuso, e certo anche già superato – il dramma del destino. Se la tragedia si conclude con una decisione (*Entscheidung*) – anche se delle più incerte, c'è nell'essenza del dramma barocco, e soprattutto della sua morte, un appello (*Appell*), come quello che formulano in effetti anche i martiri<sup>67</sup>».

Ossia, Amleto non è, *categoricamente*, una figura tragica; semmai, il principe di Danimarca è la figura regale e sovrana in cui si riconoscono quei tratti martirologici tipici del sovrano barocco, il quale si apre alla storia in tutta la sua nuda creaturalità<sup>68</sup>. L'Amleto benjaminiano non può risolvere né i dilemmi con la figura spettrale paterna, non può venire a capo della sua follia, non può compiere percorsi lineari al fine di concludere la sua vendetta: immerso in un mondo di significati morti, il suo muoversi nel dramma è garantito solo dal suo essere rappresentazione di quei significati. Amleto muore, certamente, ma è un evento estremo che riassume semplicemente tutto ciò che vuole dire: la morte, qui, è semplicemente se stessa, anzi, è più che se stessa perché ritrova la sua gettatezza mortifera e mortificante attraversando Amleto stesso, che è figura estranea alla morte come rimando e fondazione, ovvero come sacrificio per la comunità che viene. Per questo Amleto nella sua indifferenza verso gli atti, quello del morire *in primis* – che viene svolto, per Benjamin 'per caso', forse giocosamente, senza serietà, nella pura indifferenza – è intriso fino al midollo di luteranesimo, e la sua parola «è filosofia di Wittenberg e rivolta contro di essa (*wittenbergische Philosophie und ist Aufruhr dagegen*)<sup>69</sup>». Il luteranesimo si compie e si sorpassa esattamente su questo livello, esattamente nel punto in cui Amleto, soggetto del gioco luttuoso, porta ad espressione fenomenologica il lutto stesso nella rivolta della vita alla sua mortificazione indifferenziata: il lutto può essere espressione di una tristezza malinconica perché la tristezza malinconica è espressione del lutto. In questo specchio perfettamente combinato evento e struttura si specchiano, e Amleto, che «*für das Trauerspiel Zuschauer von Gottes Gnaden*<sup>70</sup>», con il suo sguardo apre la via alla modernità e alle sue passioni tristi. Amleto, il re spettatore e spettacolo, compie il suo destino senza assumersi l'azzardo di sussumere in se stesso il rischio – anche linguistico – della propria necessità, e per questo può beare se stesso nella malinconica e provvidenziale cristianità (ma si ricordi che malinconia e provvidenza cristiana, in Benjamin, sono due rette parallele che si incontrano all'infinito – ossia nella

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 194, trad. legg. mod.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 114 sgg. Su questo punto, anche F. DESIDERI, *Hamlet or Europe and the end of modern Trauer-spiel. On some shakespeareans motifs in Walter Benjamin*, in *Aisthesis* 12/2019, n. 2, pp. 117-126; e M. PALMA, *Schmitt secondo Benjamin: dal simbolo all'allegoria*, pp. 86 sgg.

<sup>69</sup> W. BENJAMIN, *Origine del dramma barocco tedesco*, p. 197.

<sup>70</sup> Ivi., p. 217.

in-definita e in-finita morte di Amleto). *Amleto* è in tutto e per tutto un dramma cristiano, e in tal modo il *Trauerspiel* può maturare a piena coscienza<sup>71</sup>.

Questo il punto di esatta comunanza ma anche di incredibile divergenza con quello che sarà l'Amleto schmittiano<sup>72</sup>, nel senso che questo rimando benjaminiano ad Amleto, anche e soprattutto relativamente al passo sul tragico posto in apertura, è quanto di Benjamin per Schmitt non è rimovibile. E in virtù di ciò diviene davvero curioso che le analisi sull'*Amleto* siano l'unico luogo della produzione schmittiana in cui tematiche benjaminiane – in questo caso la lontananza concettuale tra *Trauerspiel* e *Tragödie* – sono compiutamente sussunte e problematizzate<sup>73</sup>. Tuttavia, come si accennava, proprio in virtù di un'identificazione 'partneristica destinale' con Benjamin, con il quale un discorso viene aperto, forse in maniera giocosa, l'alea viene totalmente ribaltata da Schmitt, a partire dalle fondamenta dell'analisi. Il teatro, dice Schmitt, è *in sé* gioco drammatico, e le opere shakespeariane sono *Lust-spiel* e *Trauer-spiel*, anche se la lingua tedesca manca nel distinguere, spesso, tragedia e *Trauerspiel*: la tragedia non ha quella connotazione giocosa – nei termini di Schmitt, mancante di serietà (che è appendice ineliminabile, oltretutto, del politico) – tipica del *Trauerspiel*<sup>74</sup>. Esattamente a questo livello si dipana il *clivage* con Benjamin: per Schmitt Amleto è *tragedy*, *tragical history*, *Tragik*, perché, se da un lato egli vive la propria indigenza simbolica come teatralità che assume i contorni di un'espiazione inevitabile (gioco di rimandi dai contorni barocchi ma non perfettamente rappresentabili, perché non dipanabili, come vorrebbe Benjamin, all'infinito nell'infinito della vuotezza allegorica<sup>75</sup>), dall'altro Amleto non va oltre di quanto esattamente vuole, malamente, rappresentare, ossia la sua stessa storia, che non ha finalità trascendenti (luterane, cattoliche o, meno che mai, messianiche), non possiede quell'eccezionalità teologica e teologico-politica tale da permettergli una compiuta rappresentatività, cifra dello spazio moderno della sovranità. Shakespeare in Amleto mostra certamente lo *Spiel im Spiel*, ma non mostra il *Tragik im Tragik*: la relazione tra i suoi stadi è ampiamente e fortemente costitutiva di una concretezza, per quanto mascherata, ma questa relazione non viene acquisita passivamente in virtù di una eterna compresenza

---

<sup>71</sup>«Solo Shakespeare è riuscito a far scaturire dalla rigidità barocca – né stoica né cristiana, pseudoantica e pseudopietistica – del melanconico la scintilla cristiana. Se la profonda intuizione con cui Rochus von Liliencron ha colto nei tratti di Amleto l'ascendenza saturnina e il male dell'accidia non dev'essere privata del suo oggetto migliore, si vedrà in questo dramma lo spettacolo del tutto unico del loro superamento (*überwindung*) nello spirito cristiano. Solo in questo principio lo sprofondamento malinconico (*die melancholische Versenkung*) si trasforma in fede cristiana» (*Ibid.*). Si vedano anche le interessanti riflessioni di M. CACCIARI, *Intransitabili utopie. Appendice a H. VON HOFMANNSTHAL, La Torre*, Adelphi, Milano, 1978, pp. 155-226.

<sup>72</sup> Addirittura, in una lettera all'antiquario Viesel, Schmitt dirà che *l'intero Amleto o Ecuba* riguarda Benjamin (H. VIESEL, *Jawhol, der Schmitt. Zehn Briefe aus Plettenberg*, Support, Berlin, 1988, p. 13).

<sup>73</sup> C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 404; si veda tuttavia anche W. ENGELKING, *Shakespeare as a method. Carl Schmitt's reading of Othello and Hamlet*, in *History of European Ideas* 45/ 2019 n. 7, pp. 1058–1071.

<sup>74</sup> C. SCHMITT, *Amleto o Ecuba*, pp. 77-78.

<sup>75</sup> Schmitt fa l'esempio dello spettacolo di guitti organizzato da Amleto nel III atto, il quale 'spezza', facendo irrompere la storia nel dramma, la altrimenti deflettoria *mise en abyme* dei rimandi virtuali, *cfr.* *ivi*, pp. 82 sgg.

delle dinamiche giocose e vuote, ‘indecise’. Amleto è coincidenza di presente storico, dove l’evenemenzialità, sapientemente dosata mediante le irruzioni della storia stessa, evidentemente non ha ancora la grandiosità simbolica coincidente della maschera rappresentativa. In altre parole, Amleto non è *pienamente* moderno, perché in esso non si può dare rappresentazione se non in una forma pre-rappresentativa, ‘barbarica’: il che, certamente con delizia schmittiana per il paradosso, fa sì che Amleto diventi un (non) semplice *Sprachrohr*<sup>76</sup>, tramite la storia che (non) rappresenta, della realtà mediante un portato discorsivo che fa accedere al precipitato concreto di una gamma di esperienze che aprono al torbido dell’origine energetica del dispositivo concettuale che secondo Schmitt sta alla base del rapporto comunitario, il Politico. Amleto è, o meglio, mostra e *dimostra*, la decisione concreta imminente dell’Inghilterra, per quanto non ancora avvenuta, di un’esistenza marittima. In questo, Amleto è tragico; in questo, Amleto, con pieno *renversement* di Benjamin, è mito<sup>77</sup>.

Amleto non è compiuta rappresentazione, dunque non ha assunto quei canoni formalmente pieni (e giuridici) che per Schmitt indicheranno la modernità politica. Ma qualcosa è: dimostra il senso compiuto della forma *in sé* nel passaggio alla forma compiutamente giuridico-politica. Il passaggio amletico mostra come per Schmitt la concezione della forma *in sé* sia quella di una forma estetica<sup>78</sup>. Il concetto di sovranità, basato sulla rappresentanza, necessita del momento personale per inverare il diritto, ma nel momento in cui la questione della rappresentanza si intreccia con il momento personalistico risente di un passaggio logico che non fa appello al diritto, bensì all’estetica, perché legata necessariamente ad un ‘cerimoniale’ (volendo usare i termini di Schmitt): deve rendere conto del ‘montaggio’, per utilizzare un termine legendriano, dello Stato di diritto<sup>79</sup>, essendo che deve tenere conto della traslazione non mimetica dell’idea del diritto nell’oscura forza di presentazione della rappresentazione, in cui prendono forma (!) le identificazioni immaginarie del soggetto della sovranità. Proprio perché la forma ‘necessita di stare in forma’ e ha bisogno della decisione, questa concezione non può avere una semplice logica giuridica. La logica giuridica si inverte con la decisione, non ne è momento sussistente. La forma, dunque, per avere un valore autonomo deve essere giocata in un costante rimando, perché esattamente nel rimando proprio del concetto di ‘forma’ sta la possibilità della sussistenza autonoma – dando così *percezione* di unità. La forma esteticamente intesa

---

<sup>76</sup> Ivi. p. 51

<sup>77</sup> Ivi., pp. 90-91.

<sup>78</sup> Come nota Bürger, questa tendenza all’estetizzazione (che però per l’autore si tramuta in una sorta di occasionalismo à la Löwith, punto su cui non siamo d’accordo) deriva dalla necessità schmittiana di dinamizzare l’accoglimento personalistico della forma (P. BÜRGER, *C. Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik*, pp. 170-175); lo stesso vale per D. PAN, *Political Aesthetics: Carl Schmitt on Hamlet*, in *Telos* 72/1987, pp. 153-159.

<sup>79</sup> Cfr. il già citato P. LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*. Come notato a suo tempo da Hugo Ball, la concezione della persona diventa sempre più centrale e complessa nel progredire degli scritti giuspolitici schmittiani: problema scientifico e problema personale sono strettamente collegati per l’artista, perché «chi cerca di conferire durata alla propria persona deve mirare all’identità delle sue espressioni. Dignità e valore della persona non si possono affermare in modo diverso» (H. BALL, *La teologia politica di Carl Schmitt*, p. 114).

viene percepita come unità: una sorta di fenomeno-soglia, che marca il confine tra l'immaginario e il simbolico registrando i marcamenti di virtualità portati dalla rappresentazione. Essa registra, non *traduce*: è solo la persona sovrana con la sua decisione che rende presente, tra-duce, il comando della sovranità. Per questo è così difficile separare l'asse rappresentazione-decisione-sovranità; perché nella loro processualità sembrano tutt'uno. Eppure, si può ben separare *la forma*, come si sta cercando (come Schmitt cerca furbescamente) di fare, per darle valore autonomo. Il sovrano catalizza nella sua personificazione specifica l'attenzione degli individui, creando al contempo una pragmatica perché, secondo Schmitt, mette in forma l'unità – e in questo collegamento attivo, con l'azione performante sovrana rende la forma in sé protesi, medium che ha *qualcosa* a che fare (ma non tutto) con la forma intesa in senso tecnico. La critica sotterranea che Schmitt porta avanti è: non capendo l'importanza della forma in sé, i neokantiani e il positivismo giuridico vogliono realizzare *senza forma* ciò che solo la forma permette di fare, perché anche la più realistica delle immagini di sovranità che viene presentata non ha tutte le caratteristiche di duplicazione assoluta, ottenuta mediante scarto rappresentativo, proprio della forma<sup>80</sup>. Ma lo zelo da giurista di Schmitt, che lo vorrebbe fisso nella sua strutturazione di logica giuridica, gli fa vedere l'assolutizzazione della forma come *già forma giuridica*, senza cogliere che, alla base, la sua personale concezione di *forma* è una concezione estetizzante.

Su questa concezione si deve stressare un punto, tangenziale ma non secondario: la forma come *medium*, come canale, è sintomatica dell'esistenza di una fonte emittente di intensità che necessita la canalizzazione. Per questo Schmitt condanna l'assenza e la ritrosia di Kelsen nei confronti del personalismo, perché negare la personalizzazione significa rendere inefficiente l'attività propria della forma come mezzo, creando inganni 'percettivi' (come la sopracitata normalizzazione esperienziale dell'unità politica)<sup>81</sup>. Qui, tuttavia, in *Teologia politica* e negli anni strettamente successivi, la fonte dell'intensità non viene indagata. Qui l'accento è posto sulla persona sovrana<sup>82</sup> nel suo rapporto con la forma.

---

<sup>80</sup> Riprendo il bel termine 'duplicazione assoluta' da U. ECO, *Sugli specchi*, in ID., *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'immagine*, La nave di Teseo, Milano, 2018, pp. 11-47.

<sup>81</sup> «Egli [*il sovrano, nds.*] decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo, Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione in toto possa essere sospesa. Tutte le tendenze del moderno sviluppo dello Stato di diritto concorrono ad escludere un sovrano in questo senso. Da ciò derivano le idee di Krabbe e Kelsen [...]» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 34). Il sovrano quindi in Schmitt «per il solo fatto di esserci, è già sempre tutto quello che dovrebbe essere» (C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 337)

<sup>82</sup> Questo rapporto complesso con l'accentramento della significazione nella personificazione è probabilmente frutto indiretto (e in parte inconscio, come si è visto per Schmitt la forma è da intendersi in senso giuridico, tuttavia la concezione della forma in sé risente di una certa estetizzazione) degli studi sempre più intensi che Schmitt dedica ad Hobbes – e che culmineranno nel testo sul Leviatano del 1938 – dove vediamo all'opera, in un certo senso, un'eredità, molto meno minuziosa e raffinata concettualmente del pensatore inglese, di ripresa del tema dell'immagine rispetto al carattere fittizio



Tornando al primo capitolo di *Teologia politica*, la disputa sulla sovranità, come Schmitt la intende, il suo momento politico, è il *concreto impiego* del concetto di sovranità. Ciò significa che il concreto impiego del concetto di sovranità è la questione del *soggetto* della sovranità, il quale è la questione della sovranità stessa. Ritorna quanto detto nello scorso capitolo rispetto alla materia dell'ἐπιείκεια; non tutti possono eseguire e realizzare la decisione, mettere in forma la realtà plurale, si necessita una competenza personale, che riposa, lo si è visto, sul momento personalistico, che decide su che cosa sia l'ordine<sup>83</sup>. Dice Schmitt, in un passaggio icastico:

«Ogni ordine, infatti, si basa su una decisione e anche il concetto di ordine giuridico, che viene sconsideratamente applicato come qualcosa di ovvio, contiene in sé l'opposizione (*Gegensatz*) dei due diversi elementi del giuridico (*Juristischen*). Anche l'ordine giuridico, come ogni ordine, si basa su una decisione e non su una norma<sup>84</sup>».

Questa precisazione è rilevante rispetto a cosa Schmitt intenda per 'giuridico': la coesistenza oppositiva tra una decisione e una norma. Applicando il giuridico alla nozione di 'ordinamento' naturalmente esso tende a sbilanciarsi (per rispondere all'esigenza ordinativa) sul versante decisionale. In questo senso l'ordinamento, per quanto sia 'la normalità' in cui agire, non è la norma, bensì appunto la decisione. La *Gesamtordnung*, per essere tale, non può riposare sul lato normativo del giuridico, ma su quello attivo, pragmatico relativo all'*Entscheidung*; ciò riattiva prepotentemente la dinamica della complessità rispetto ai vari spazi del sociale, che verranno sistematizzati nella fase 'istituzionalista' di Schmitt, intendendo dire con ciò che il tentativo di un approccio alle tematiche dell'istituzione sarà – aprendo la fondamentale presenza attiva del mito politico come garanzia di tenuta dell'ordinamento – l'esperimento del giurista di rendere conto di questa difficoltà radicale di pensare *assieme* decisione e norma, sempre tenendo conto della preminenza dovuta al momento

---

della persona, luogo concettuale di produzione simultanea di rappresentante e rappresentato (e che in Hobbes procede parallelamente agli studi sulla scienza ottica soggettiva; per una lettura in tal senso, *cf.* M. FARNESI CAMELLONE, *Il potere della visione. Il De Homine di Hobbes tra ottica e scienza politica*, in *Scienza & Politica* 31/2019, pp. 61-77). Come ricorda Nicoletti, «Affermare la "personalità" e la "soggettività" [...] [significa] sostenere una razionalità storica, concreta, pragmatica, capace di fare i conti con il reale e con la sua irrazionalità, dando a questo ordine e forma» (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 177).

<sup>83</sup> «Tutti sono d'accordo che [...] la sovranità, e quindi lo Stato stesso, consiste nel decidere questo conflitto, perciò nello stabilire in modo definitivo cosa sia l'ordine e la sicurezza pubblica, quando essa sia messa in pericolo e così via» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 34).

<sup>84</sup> Ivi, p. 37, trad. nostra. La norma è solo la condizione di possibilità di una deliberazione, non di un'azione. Come a dire, la norma funziona in tempi normali. Come nota Croce: «Normality, Schmitt recognizes, is the source of a set of standards, while legal norms are meant to make them binding on the entire community. Yet, norms carry out this task in very different forms and according to a rigid genealogy: 'Every norm presupposes a normal situation, and no norm can be valid in an entirely abnormal situation'. He believes the normal situation is the condition of possibility for any valid and effective regulation. However, it is up to the sovereign – ultimately conceived as the omnipotent creator of the social order by means of the foundational act of the decision – to cut off those social elements that are charged with altering the general homogeneity of the community and a thus held responsible for the partial or total impossibility of reaffirming the effectiveness of the law [...]» (M. CROCE, *Normality as Social Semantics. Schmitt, Bourdieu and the Politics of the Normal*, in *European Journal of Social Theory* 20/2017 n. 2, pp. 275-291, cit. a p. 277).

decisionale *in quanto* sistemazione e avviamento degli elementi di un sistema verso la loro funzionalità. Vale la pena di ricordare che la prefazione alla seconda edizione di *Teologia politica*, datata novembre 1933 (quindi già nella piena fase istituzionale e hitleriana di Schmitt), in cui si parla di tre modi di pensare giuridicamente, è abbastanza emblematica: l'istituzione è un modo più preciso (non 'nuovo', ma più sistematico) di pensare il giuridico inteso come unione di decisione e norma<sup>85</sup>. Il rischio di pensare i due elementi separati conduce a gravi travimenti concettuali: non possono esistere elementi considerati solamente nella loro purezza, sennò il rischio è ritenere avulsi dalla concretezza, dal loro funzionamento nel reale, i fondamenti di ciò che invece nel reale opera, ossia l'ordinamento. Pensare il 'giuridico puro' significa 'assuefarsi alla norma'<sup>86</sup>, e in tal senso farla divenire solo 'regola giuridica': così l'ordinamento giuridico diviene semplicemente una serie di regolamentazioni giuridiche senza alcun collegamento con la datità concreta dell'esistente. L'ordinamento giuridico non è riconducibile interamente alla norma, bensì la norma è una componente e mezzo dell'ordinamento:

«La norma o regola non crea (*schafft*) l'ordinamento; essa ha, piuttosto, sulla base ed entro il quadro di un ordinamento dato, una certa funzione regolativa (*eine gewisse regulierende Funktion*) con una misura relativamente contenuta di validità in sé autonoma, indipendente dalla situazione della cosa. E, invece, proprio di un metodo puramente normativistico il fatto di isolare e assolutizzare la norma o regola (in opposizione alla decisione o al concreto ordinamento). Ogni regola, ogni normazione legale, regola molti casi. Essa si eleva al di sopra del caso singolo e della situazione concreta e ha, perciò, in quanto 'norma', una certa superiorità e preminenza sulla mera realtà e sulla effettività del concreto caso singolo, della mutevole situazione e della mutevole volontà degli uomini. In questa preminenza mette radici l'argomento che conferisce al normativista la sua superiorità e ne fa un tipo eterno della storia del diritto. Il pensiero normativista può appellarsi al fatto di essere *impersonale* (*unpersönlich*) ed obiettivo, mentre la decisione è sempre personale (*persönlich*) e i concreti ordinamenti sono *sovrapersonali* (*überpersönlich*)<sup>87</sup>».

---

<sup>85</sup> C. SCHMITT, *Prefazione* alla seconda edizione di *Teologia politica*, pp. 29-31, dove il collegamento con il pensiero istituzionale è legato alla scoperta del 'carattere totale' del Politico – vale la pena di ricordare anche i pericoli delle degenerazioni di queste tre tipologie di modi di intendere il giuridico: se il normativista «fa del diritto la mera modalità funzionale di una burocrazia statale (*das Recht zum bloßen Funktionsmodus einer staatlichen Bürokratie macht*)» e il decisionista «rischia sempre di perdere l'essere dormiente (*ruhende Sein*) contenuto in ogni grande movimento politico attraverso la funzionalizzazione dell'istante (*Funktualisierung des Augenblicks*)», un pensiero dell'Istituzione che sia meramente tale ('isolato', dirà Schmitt) «conduce al pluralismo di una crescita senza sovranità e feudale (*in den Pluralismus eines souveränitätslosen*)», ossia ripensare l'Istituzionalismo (il modo più preciso di intendere l'ordinamento giuridico come unione di decisione e norma) al di fuori o senza il ripensamento della necessaria unità dell'ordinamento stesso, significa andare fuori fase rispetto al corretto intendimento di una sociologia dei concetti giuridici, ossia (di qui il senso di ripubblicare questa precisazione all'interno del *pamphlet*) di una teologia politica.

<sup>86</sup> Come già si esprimeva Schmitt in *Il Valore dello Stato* (C. SCHMITT, *Il valore dello Stato*, p. 38).

<sup>87</sup> C. SCHMITT, *I tre tipi di scienza giuridica*, p. 9, corsivo dell'autore. *Cfr.* anche il giudizio agambeniano: «Schmitt mostra che esse (*decisione e norma, nds.*) sono irriducibili, nel senso che la decisione non può mai essere dedotta senza un resto (*restlos*) dal contenuto di una norma» (G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, p. 49)

La norma presiede alla regolamentazione generale dell'impersonale. L'impersonale, nel senso della situazione in cui la persona che decide non è richiesta (questo non significa per Schmitt naturalmente che essa non sia però già presupposta in quanto condizione di possibilità della situazione in cui opera l'impersonale) richiede concetti adatti ad una situazione normale, ma la sua sfera d'azione risulta ampiamente limitata alla circostanza che è stata, appunto, normata. La norma agisce nel già-normato, non nell'ancora-da-normare<sup>88</sup>. Non per nulla, sempre nello stesso testo, qualche pagina dopo il giurista sostiene che se cambia la norma non è necessario cambi l'ordinamento, ma cambiando l'ordinamento necessariamente deve modificarsi la normazione. Questo perché cambia l'aspetto decisionale rispetto alla modalità di esistenza di un popolo, cambia la costituzione e il differenziarsi di uno Stato; ma, appunto, quello che cambia l'aspetto principe di un ordinamento, l'elemento della decisione – e solo conseguentemente quello normativo<sup>89</sup>. Di qui l'errore di confondere la specificità di un ordinamento e la sua fondazione non su di una forma (che esplicita e valorizza l'aspetto decisionale), bensì su di una semplice norma, per quanto generale ed estesa possa essere, come ben dichiarato nella *Dottrina della costituzione*: una delle grandi accuse a Jellinek (che poi a cascata conseguentemente ricade su Kelsen e i neokantiani) è che egli scambia un ordinamento con una norma conforme alla quale qualcosa funziona in modo lecito e corretto (*gesetzmäßig und richtig*), quando invece tutte le disposizioni attinenti al tessuto costituzionale espresse nella messa in forma vogliono indicare qualcosa di esistente propriamente inteso (*etwas Seiendes [...] richtigerweise Gesolltes*), non qualcosa di meramente normativo<sup>90</sup>. Nuovamente qui scorgiamo la critica allo Stato borghese di

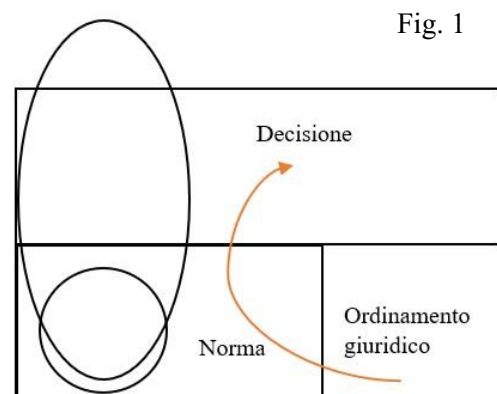
<sup>88</sup> C. SCHMITT, *I tre tipi di scienza giuridica*, p. 20, corsivo dell'autore: «Una regolazione legale presuppone (*setzt...voraus*) concetti normali, i quali originano dalla regolazione legale stessa in misura talmente piccola che, invece, proprio la normazione diventa senza di essi del tutto incomprensibile, e neppure si può parlare più di una “norma”. Una regola generale deve certo essere indipendente (*unabhängig, lett. non appesa, fluttuante*) dalla concreta situazione singola e innalzarsi (*erheben*) al di sopra del caso singolo, poiché deve regolare molti casi e non solo un caso singolo; ma essa si innalza solo in una misura molto limitata (*beschränkten*), solo in un ambito assai determinato e solo fino ad una certa modesta altezza, al di sopra della situazione concreta. Se supera questa misura, essa non coglie e non tratta più il caso che deve regolare. La regola segue la mutevole situazione (*Die Regel folgt der sich wandelnden Lage*), per la quale è determinata. Una norma può spacciarsi per incrollabile (*unverbrüchlich*) quanto vuole, ma essa domina una situazione solo in quanto la situazione non è diventata del tutto *abnorme* e fino a quando non è scomparso il tipo concreto presupposto come normale. La normalità della situazione concreta, regolata dalla norma, e del tipo concreto da essa presupposto, non è dunque soltanto un presupposto – esteriore, trascurabile dalla scienza giuridica – della norma, bensì una caratteristica essenziale interiore, giuridica, della validità normativa ed una determinazione normativa della norma stessa. Una norma pura, priva dei riferimenti della situazione e del tipo, sarebbe un'assurdità giuridica (*ein juristisches Unding, lett. una non cosa*)». Si veda anche C. SCHMITT, *Etica di Stato e Stato pluralista*, p. 223: «Perché ogni norma presuppone una situazione normale. Nessuna norma è valida nel vuoto, nessuna in una situazione anormale (rispetto alla norma). Se lo Stato stabilisce le “condizioni esterne della moralità”, ciò significa: crea la situazione normale. Solo per questo è (secondo Locke come secondo Kant) il giudice supremo. Se non è più lo Stato ma l'uno o l'altro gruppo sociale a determinare di sua iniziativa questa concreta normalità della situazione individuale, l'ordine concreto in cui l'individuo vive, allora cessa di esistere anche la pretesa etica dello Stato alla fedeltà e alla lealtà».

<sup>89</sup> Ivi, p. 21. Il richiamo a Santi Romano, di cui Schmitt riformula alcune affermazioni, è indicativo di come la sociologia dei concetti giuridici sia sottoposta ad aggiornamenti e sistemazioni che però mantengono fermamente un nucleo di base. Si affronteranno gli ‘accaparramenti’ concettuali schmittiani (sia di Hauriou che di Romano, principali referenti istituzionalisti di Schmitt) nel prossimo capitolo. Il riferimento generale comunque è l'importante linea di ricerca tracciata da M. CROCE e A. SALVATORE, *The legal Theory of Carl Schmitt*, capp. VI e VII.

<sup>90</sup> C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, p. 17.

diritto emersa nei capitoli precedenti: un tal modo di pensare la ‘sovranità della norma’ nella costellazione dell’ordinamento giuridico è frutto del precipitato dell’espressione borghese del diciassettesimo e diciottesimo secolo, il quale – mediante la sistematizzazione del diritto naturale ‘razionalmente individualistico’, formò concetti come proprietà e libertà personali, norme generali valide in se stesse che secondo questa struttura teoretica hanno vigore di per se stesse e al di sopra della politicità, «senza riguardo per la realtà esistente»; di qui il passaggio verso il neopositivismo giuridico è il passaggio logico di una normatività che vige *in abstracto* alla «tautologia di una pura effettività», per cui «qualcosa vige, se vige e perché vige». Il che per il giurista è una follia, giacché, secondo la sua sociologia dei concetti giuridici, «Sovrano è qualcosa di esistente (*etwas konkret Existierendes*), non di semplicemente vigente (*eine bloß geltende*)<sup>91</sup>». Per Schmitt invece l’unità deve sorgere da una decisione unitaria per la forma, altrimenti non si può nemmeno parlare di ordinamento giuridico; per questo, come avrà cura di ripetere anche nella *Dottrina*, il concetto di ordinamento giuridico contiene due elementi diversi, quello normativo del diritto e l’elemento esistenziale (che in *Teologia politica* aveva definito rispettivamente *Norm* ed *Entscheidung*): «L’unità del Reich tedesco poggia non sugli articoli della costituzione, ma sull’esistenza politica del popolo tedesco. La volontà del popolo tedesco, cioè qualcosa di esistenziale, superando tutte le contraddizioni sistematiche, le sconessioni e le oscurità delle singole leggi costituzionali, fonda l’unità politica e di diritto pubblico<sup>92</sup>». Potremmo schematizzare allora come segue il percorso epistemologico schmittiano nel momento in cui opera una ricomposizione della struttura concettuale dell’ordinamento giuridico (Fig.1):

Così, dove non esiste nessuna volontà effettiva di decisione, non è possibile fondare un ordinamento: partire, al fine di ricostruire l’origine dell’ordinamento, dalla componente normativa finisce per far perdere in compromessi ‘dilatatori’; guardando invece l’esistenzialità di un ordinamento, si coglie la sua sostanza<sup>93</sup>. Così rideterminare la forma rispetto alla non precisa convergenza tra norma e decisione in un certo senso fa cogliere dove lo sforzo teorico di Schmitt si fa pressante, perché lo conduce all’accettazione e alla comprensione (al fine del superamento) della crisi della forma, rappresentata dallo ‘stato



<sup>91</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>92</sup> Ivi, p. 24.

<sup>93</sup> Ivi, pp. 56-57.

d'eccezione', termine sulfureo (e dibattutissimo) in cui cerca di essere sintetizzato il versante della discontinuità del mutamento della forma politica. La crisi occulta e mostra l'implesso della decisione nella capacità fondativa del riconoscere la crisi come tale, di contro alle teorie che assolutizzano la norma e la condizione 'normale'<sup>94</sup>: questo riconoscimento della rottura rende, come si è visto, il problema della sovranità all'interno della compagine del soggetto che ha la competenza di decidere – non tanto *coup de théâtre* che viene generato al momento 'occasionale' di una non-risposta normativa, bensì capacità extra-regolativa che vede il porsi della norma relegato in condizioni ancillari rispetto ad un'ipotetica origine posta in termini assoluti della Norma in sé<sup>95</sup>.

Questo è spiegabile mediante il riferimento all'eccezione. È innegabile che, soprattutto in *Teologia politica*, l'eccezione rivesta un significato eminente per la sociologia dei concetti giuridici che Schmitt ha intenzione di costruire, anche se questo non rivela necessariamente 'un primato dell'eccezione'<sup>96</sup>. L'eccezione è la topica in cui il rapporto soggetto-forma si pone nel momento del

---

<sup>94</sup> A. BRANDALISE, G. DUSO, *Decisione e costituzione: la discontinuità del politico*, in *Laboratorio politico* 1/1981, nn. 5/6, pp. 45-61, nello specifico pp. 56-60, come anche C. GALLI, *Lo sguardo di Giano*, p. 57, dove giustamente si dice che l'apertura della crisi della messa in forma mostra paradossalmente «l'unità di fondo che sta nell'originarietà dell'energia e nella sua originaria iscrizione nell'orizzonte dell'ordine».

<sup>95</sup> Come nota giustamente Marramao, sottolineando l'accentuazione che Schmitt rivolge al soggetto portatore della decisione come competenza di decidere non tanto in maniera 'extralegale', bensì in modo 'extranormativo' (G. MARRAMAIO, *The exile of the Nomos. For a critical profile of Carl Schmitt*, in *Cardozo Law Review* 21/ 2000, pp. 1569-1587). Dove questo punto è notato proprio perché Schmitt pone strettamente la connessione tra elemento positivo della norma (nel senso del suo posizionamento assoluto e inveterato) e suo dispotismo. Negli anni successivi al secondo conflitto mondiale emergerà (privatamente) questa sua tendenza strettamente legato alla connessione razziale che Schmitt notava tra dominio della legge e concezione ebraica della stessa: «Positività = legalità = ebraismo = dispotismo = costrizione del dovere e della norma» (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 294)

<sup>96</sup> Al contrario di quanto fanno intendere alcune estremizzazioni che cedono al fascino di un certo agambenismo di maniera: «La *Teologia politica* riconosceva certo senza riserve il primato dell'eccezione, in quanto rende possibile la costituzione della sfera normale; ma se la regola, in questo senso, "vive solo dell'eccezione", che cosa avviene quando eccezione e regola diventano indecidibili? Il funzionamento dell'ordine giuridico riposa in ultima istanza, nella prospettiva schmittiana, su un dispositivo – lo stato di eccezione – che ha lo scopo di rendere applicabile la norma sospendendone temporaneamente l'efficacia. Quando l'eccezione diventa la regola, la macchina non può più funzionare. In questo senso, l'indecidibilità di norma ed eccezione formulata nell'ottava tesi mette in scacco la teoria schmittiana. La decisione sovrana non è più in grado di svolgere il compito che la *Teologia politica* le assegnava: la regola, che coincide ora con ciò di cui vive, divora se stessa» (G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, 75-76). Come si cercherà di mostrare, 'eccezione' è un concetto che Schmitt utilizza *cum grano salis*, in virtù di mostrare le logiche interne al concetto di sovranità, *Grenzbegriff* proprio perché limita i canoni interpretativi attorno a cui imbastire l'ordito teoretico della sua metodologia (cfr. le lucide analisi di M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 149-150: «l'eccezione delimita le pretese di esaustività dei concetti positivi e normali [...]: la sua pensabilità non è un vuoto esercizio, un libero gioco dell'intelletto, ma è necessaria alla conoscenza stessa: rivela il suo fondamento (la struttura trascendentale dell'essere) e le consente di funzionare. Senza limiti essa naufragherebbe»). Schmitt non è mai stato un fautore 'dell'eccezione', di cui aveva molta paura e trattava con un certo sospetto. Schmitt rimarrà sempre un pensatore dell'ordine. La 'regola che vive dell'eccezione' ha senso nel momento in cui il lato normale del giuridico (di cui si è tentata una breve esposizione) è possibile nella sua esplicazione solo se prima si libera lo spazio per l'intervento della norma mediante una decisione: come a dire, se ci si perdona la metafora, prima che si possa edificare un edificio, si deve saggiare il terreno e renderlo stabile. Ciò che vince è sempre un'istanza conservatrice, nel pensiero di Schmitt; e durante il suo periodo 'istituzionale' la decisione sarà articolata, per quanto in omaggio conveniente ad un certo filisteismo nazista, attraverso le sostanzialità concrete che il tessuto ordinamentale offre, attraverso l'irrigidimento del tessuto etico e costituzionale della compagine statale, cementando l'unità politica attraverso l'uso del mito politico. Cfr. per una lettura più vicina (anche se non interamente) alle nostre corde – ma che può bene limitare vizi di letture eccezionaliste (essendo che essi fanno più danni con il reale quando ricercano l'eccezione dove essa non sta di casa invece che pensarla come strumento logico all'interno

suo costituirsi, intendendo con ciò la durata efficace della decisione come condizione di possibilità dello stare della norma:

«Se fosse possibile stabilire le competenze (*die Befugnisse*) che vengono attribuire per il caso d'eccezione sta mediante un reciproco controllo, sia mediante una delimitazione temporale, sia infine, come nella regolamentazione dello stato d'assedio nel lo Stato di diritto, mediante l'enumerazione delle competenze straordinarie (*durch Aufzählung der außerordentlichen Befugnisse*) in tal caso il problema riguardante la sovranità compirebbe un grosso passo Indietro, anche se naturalmente non sarebbe eliminato. In pratica, una giurisprudenza orientata alle questioni della vita di ogni giorno (*eine Jurisprudenz, die sich an den Fragen des täglichen Lebens und der laufenden Geschäfte orientiert*) e degli affari ordinari non ha alcun interesse al concetto di sovranità. Per essa è normale solo ciò che è conoscibile e tutto il resto è “disordine (*Störung*)”. Di fronte al caso estremo, essa rimane senza parole. Infatti non ogni competenza inconsueta, non ogni misura o ordinanza poliziesca di emergenza è già una situazione d'eccezione: a questa pertiene piuttosto una competenza illimitata in via di principio, cioè la sospensione dell'intero ordinamento vigente. Se si verifica tale situazione, allora è chiaro che lo Stato continua a sussistere, mentre il diritto viene meno. Poiché lo stato di eccezione è ancora qualcosa di diverso (*etwas anderes*) dall'anarchia o dal caos, dal punto di vista giuridico esiste ancora in esso un ordinamento (*Ordnung*), anche se non si tratta più di un ordinamento giuridico (*Rechtsordnung*). L'esistenza dello Stato dimostra qui un'indubbia superiorità sulla validità della norma giuridica. La decisione che si libera (*macht sich frei*) da ogni vincolo normativo e diventa assoluta in senso proprio. Nel caso d'eccezione, lo Stato sospende il diritto, in virtù, come si dice di un diritto di autoconservazione. I due elementi del concetto 'ordinamento giuridico' vengono qui in contrapposizione e trovano la loro autonomia concettuale. Come in caso di normalità il momento autonomo della decisione può essere ridotto ad un minimo, allo stesso modo in caso di eccezione viene annullata (*vernichtet*) la norma. Tuttavia, anche il caso d'eccezione resta accessibile alla conoscenza giuridica, poiché entrambi gli elementi, la norma come la decisione, permangono nell'ambito del giuridico<sup>97</sup>».

In questa topica eccezionale la competenza del soggetto decisore si rivolge non tanto alla struttura di una legittimazione, bensì comporta un rapporto di riappropriazione dell'originario ridislocando i rapporti di discontinuità della concettualità politica moderna. Nell'introdurre l'eccezione, Schmitt 'complica' l'elemento della crisi, rimarcando la sua presa di distanza dalla cultura ottocentesca dello

---

di un progetto storico-concettuale) – rimandiamo a M. CROCE, A. SALVATORE, *Che cos'è lo stato di eccezione?*, Nottetempo, Milano, 2022. L'idea agambeniana (che forse come intuizione è anche ammirevole, nel ricercare il nesso tra utilizzo dell'eccezione e inveramento delle pratiche amministrative) ci sembra tuttavia meglio affrontata da Schiera, nel momento in cui non si fa solo riferimento alla *cultura dell'emergenza* (che è distinta dall'eccezione, in ogni caso) ma anche all'accentramento storico-politico del potere nelle mani dell'esecutivo (P. SCHIERA, *Dall'amministrazione alla comunicazione. Profili di storia costituzionale europea*, in *Scienza & Politica*, 41/2009, pp. 35-47). Importanti, in generale, le osservazioni di A. BRANDALISE, G. DUSO, *Decisione e costituzione*, pp. 53-54.

<sup>97</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 38-39, trad. legg. mod.

Stato intessuta dall'operare degli specialismi e dalle forme di razionalità, al fine di attraversare l'eccezione stessa per individuare il nodo che congiunge la parabola dello Stato con l'appropriazione della propria identità nel suo stesso compimento<sup>98</sup>. È davvero dunque *etwas anderes* lo Stato di eccezione, perché solo in riferimento 'al caso estremo' ci si può figurare la ristrutturazione del nesso politica-diritto. Il rischio di esaurire la nomina delle competenze necessarie per lo Stato di eccezione rischia di non permettere la raffigurazione del problema della sovranità. Come a dire che la visualizzazione lineare delle competenze che descrivono una situazione esistente limita la visione del centro strutturale, perché prediligerebbe il focalizzarsi dell'attenzione sullo sfondo da cui emergono i concetti pregnanti dell'ordinamento giuridico, della dottrina dello Stato e della politica, nel cui delicato rapporto tra norma ed eccezione si rischia di rendere inadatta, per eccessivo zelo, la qualificazione dei concetti<sup>99</sup>. In tal senso l'eccezione provvede, nell'alveo della crisi, a divenire il responsabile del funzionamento sequenziale dei concetti che provvedono alla stabilità dell'ordinamento. È uno spazio che non designa, che si risolve puramente in ciò che non nomina, il luogo di una cancellazione di uno *status* (lo stato di eccezione è, paradossalmente, un non-*status*) che così presentandosi è però condizione di produzione visiva e verbale della sequenza definibile come 'normale': una sorta di rimanenza che non rappresenta alcunché, una concezione diffusiva della potenzialità di nomina che non trova afflato in alcun personalismo decisorio, ma provvede a farne emergere i caratteri. È autopresentazione: e in questa emersione il soggetto decisore, armato di competenze personali che conferiscono autorità, assiste all'annullamento della norma potenziando il suo sguardo descrittore. Nell'eccezione l'elemento riflessivo della capacità rappresentazionale tipica della sovranità viene in qualche modo separata dalla sua capacità transitiva e traduttiva: ma così prepara la strada verso un orizzonte di senso più profondo, che è quella dell'oltre eccettuativo (che comunque, nella circolarità gnoseologica schmittiana intessuta di rimandi alla crisi della forma Stato, è apertura al momento dell'origine).

È noto l'appello a Kierkegaard per esemplificare a cosa si riferisca Schmitt per spiegare la sua concezione dell'eccezione:

---

<sup>98</sup> A. BRANDALISE, *Ritorno del classico*, p. 92.

<sup>99</sup> C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*, p. 301. Non per nulla Schmitt nella sua tarda produzione si affaticherà a pensare e ripensare il rapporto Nomos-Norma, che è per lui quello più travisato: non l'eccezione, ma la norma, segno che sull'eccezione e sulle sue competenze è solo che dannoso esprimersi di più. *Cfr.* le annotazioni a mano sulla copia personale della lettera a Giuseppe Duso datata 26 luglio 1981: «Perché nessuno si occupa della contrapposizione tra Norma e Nomos? Essa è certo la contrapposizione tra vecchio e nuovo testamento. Norma significa la retta squadratura (*der rechte Winkel*); Nomos significa la presa di possesso (*die Nahme*) (prendere possesso del pascolo – *Nehmen der Weiden*). Ecco [*in italiano nel testo, nds.*], *theologia politica*» (C. SCHMITT, G. DUSO, *Correspondencia entre C. Schmitt y G. Duso*, a cura di M. Bozzon, in *Conceptos Historicos*, 6/2018, n. 4, pp. 165-168, cit. a p. 167, trad. nostra, sottolineature dell'autore).

«Solo una filosofia della vita concreta non può ritrarsi (*nicht zurückziehen*) davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi ad esso al più alto grado. Per essa l'eccezione può essere più importante (*wichtiger*) della regola, e non in base ad una ironia romantica per il paradosso, ma con tutta la serietà di un punto di vista (*Ernst einer Einsicht*) che va più a fondo delle palesi generalizzazioni di ciò che comunemente si ripete (*des durchschnittlich sich Wiederholenden*). L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova (*beweist*) nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita (*erstarrten*) nella ripetizione. Un teologo protestante che ha dimostrato di quale vitale intensità può essere capace la riflessione teologica anche nel XIX secolo, ha detto: "L'eccezione spiega il generale e sé stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare (*sich umsehen*) solo intorno ad una reale eccezione. Essa porta alla luce (*legt*) tutto molto più chiaramente del generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dell'eterno luogo comune del generale; esistono le eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale è possibile spiegarlo. Abitualmente non ci si accorge della difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità (*mit energischer Leidenschaft*)"<sup>100</sup>».

Per quanto il richiamo a Kierkegaard valga più come *background noise* nell'argomentazione schmittiana<sup>101</sup>, quello con il filosofo danese e un certo tipo di esistenzialismo non è un rapporto da sottovalutare. Anche visto retrospettivamente, esso rimase qualcosa di più di un semplice omaggio mascherato<sup>102</sup>, e, rispetto al recupero del pensiero kierkegaardiano effettuato dalla tradizione cristiana

<sup>100</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica* p. 41, trad. legg. mod.

<sup>101</sup> B. CONRAD, *Kierkegaard's Moment. Carl Schmitt and his rhetorical concept of decision*, in *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 12/2008, n. 1, pp. 145-171, cit. a p. 155. Come ricorda anche Galli, Kierkegaard, come altri pensatori, è convocato da Schmitt più per esigenze polemiche, che dogmatiche (C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 81). Un rumore efficace, tuttavia, se un intellettuale del calibro di Taubes ha potuto osservare che si può descrivere un arco che va dall'eccezione kierkegaardiana alla teoria della sovranità di Schmitt (J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, Wolf-Daniel Hartwich, Christoph Schulte, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993; trad. it., *La teologia politica di san Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Adelphi, Milano, 1997 (2008<sup>2</sup>), p. 127).

<sup>102</sup> «[...] se un tempo, vent'anni fa, usavo più spesso la parola 'esistenziale' (*existentiell*), lo facevo appunto in termini esistenziali, non esistenzialistici (*existentialistisch*). Ero più vicino alla stanza di Søren Kierkegaard che a quella dei suoi moderni rappresentanti, più vicino a Barbey e a Villiers che agli odierni *profiteurs* di Leon Bloy» (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 221). Schmitt aveva certamente letto il testo di Bloy sugli ebrei (L. BLOY, *Le salut par les Juifs*, 1892; trad. it. *Dagli ebrei la salvezza*, Adelphi, Milano, 1994) e ne aveva anche discusso ampiamente con Hugo Ball (cfr. A. DOREMUS, *La Théologie Politique de Carl Schmitt vue par Hugo Ball en 1924*, p. 58). Cfr. anche la lettera di risposta al traduttore francese di *Romanticismo politico* Pierre Linn, il 24 dicembre 1947 (riportata come bozza sempre nel *Glossario*, pp. 112-114, cit. a p. 113): «Quant à l'existentialisme, je trouve votre diagnose ab solument juste et même (excusez) très existentielle en elle-même. L'existentialisme de Heidegger avec toutes ses dérivations est profondément athéiste. Néanmoins c'est Kierkegaard, un chrétien véritable authentique, un père de l'église invisible, qui reste le père et le grand maître et la source authentique de tout existentialisme; et l'existentialisme de Kierkegaard est encore plus profondément chrétien que celui de Heidegger est athéiste. L'existentialisme athée me semble un attentat très chrétien contre le christianisme. Seul les marxistes s'en aperçoivent et s'en alarment. Un existentialisme sans Kierkegaard le chrétien n'est plus qu'une représentation du 'Hamlet' sans le prince de Danemark». Al di là del forte legame che egli diceva di provare per 'i disperati', tra cui si annoveravano, oltre a Kierkegaard, Pascal, Bauer, Donoso, etc. (ivi, p. 32), Schmitt si interessò ancor più profondamente a Kierkegaard negli anni successivi al dopoguerra, ritenendosi profondamente colpito da almeno



due pubblicazioni del ‘teologo protestante’. Innanzitutto, lo scritto sul concetto di ironia (*Om Begrebet Ironi med stadigt Hensym til Socrates*, 1841): Schmitt ritrova qui legittimazione della sua visione, nel momento in cui imputa all’ironia (‘bestiale’, nella forma del soggetto ‘totalmente ironico’ hegeliano) la categoria attorno alla quale si accentrato il soggetto moderno, dietro a cui ‘l’io’ può mascherarsi e deviare qualsiasi attacco, in una ‘infinità ambigua’. Possedere uno spirito ironico significa non voler dare adito alla possibilità che esista un fondamento ultimo, rimanere in balia tra l’indecente possibilità che reale e ideale non siano collegati; e quindi perdere di vista gli orizzonti di senso. All’ironia Schmitt invece oppone la ferma e tragica serietà del politico. Affrontare in questo modo l’ironia, secondo Schmitt, vuol dire analizzarla sempre attraverso il suo strumentario di “realismo concettuale”: «Profondamente spaventato dall’ironia reale insita nel fatto che in camera mia si trova un grosso libro sul concetto di ironia. L’ironia è qualcosa di così distruttivamente effettivo (*zerstörend Effektives*), che il solo nominarla condiziona l’atmosfera. Ciò vale forse per ogni concetto e per ogni parola. Ecco il realismo concettuale. Profondamente spaventato, profondamente colpito. Cadere vittima dell’ironia della storia mondiale, del destino, non è tollerabile nemmeno come possibilità ipotetica, nemmeno come pericolo o come rischio. È facile ingannare Dio, ma egli, dal canto suo, è incapace di inganno. Dio non può nemmeno diventare ironico. Solo lo spirito hegeliano può farlo e, in fondo, esso lo è sempre. [...] La naturalezza con cui Hegel si identifica con il soggetto dell’“ironia” della storia ha in sé davvero qualcosa di bestiale; soprattutto il fatto che egli non si mostri minimamente intimorito quando ne parla. Anche Hegel appartiene dunque alla schiera di coloro che non sentono mai (*nie spürt*) il diavolo? Il motivo più profondo e il motore ultimo di Descartes è la paura dello *spiritus malignus*, delle possibilità abissali di un inganno ironico». L’eredità kierkegaardiana verrebbe recuperata da Stirner, il quale, accentrando l’ironia del soggetto ancor più su di sé può autodefinirsi come unico strumento di misura del mondo (alla guisa, secondo Schmitt, dei romantici): «L’inconfutabilità di Stirner consiste nel fatto che un singolo io empirico è in grado di usare coerentemente l’arma dell’ironia. Nell’epoca della filosofia dell’io, quest’io è superiore a qualsiasi attacco. *Ego cogito, ergo ego sum; summ, summ, summ, Bienchen summ herum* [nds., *Schmitt fa riferimento ad una filastrocca per bambini dell’Ottocento, poi divenuta canzone popolare: ronza/ronza/ronza/ apetta ronza in giro*]. L’infinità ambiguità dell’“io” gli consente infiniti nascondigli e stoccate ironiche. Io sono io, e solo io, e quindi io definisco, interpreto e illustro me stesso, e non ammetto alcuna ingerenza da parte di potenze estranee all’io. Sono ora l’io intelligibile ora l’io empirico, e chi mai ha il diritto di intromettersi? Io, il bellimbusto, mi affermo in quanto tale, ma ironicamente» (C. SCHMITT, *Glossario*, pp. 39-40). In seconde cose, Schmitt si concentrò sulla tematica del martirio (anche se solo lontanamente nel senso che Kierkegaard intendeva): Kierkegaard rivendicava il fatto che, nella contemporaneità dominata dalla democrazia di massa, la possibilità diretta di riferirsi a Dio potesse essere esclusiva non più dello Stato o del Re, ma del singolo martire, eccezionalità singolare che nel suo corpo rivendica l’accesso alla trascendenza – mostrando così che, di contro al materialismo e alla ‘divinizzazione’ materialista della finitezza – la dialettica tra finito e finito, visibile e invisibile, può costantemente riaprirsi nella crisi del suo essere, di cui egli è testimonianza (su ciò, rimando al bel saggio di M. NICOLETTI, *Kierkegaard e la ‘teologia politica’*, in AA.VV., *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona*, Morcelliana, Brescia, 1985, pp.169-181). Schmitt, oltre a recuperare l’idea (in chiave catecontica) che «[...]aujourd’hui les saints peuvent sauver les nations», perché «Je crois, relativement su droit, que le droit humain n’existe pas et qu’il n’ya d’autre droit que le droit divin» (Schmitt cita la lettera di Kierkegaard al direttore del quotidiano *Heraldo* di Parigi, datata 15 aprile 1852 – C. SCHMITT, *Glossario*, p. 30), trova sconcertante la domanda del pensatore danese nei due discorsi etico-religiosi (*Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*, 1849): «è lecito che un uomo si faccia uccidere per la verità?». Questo apre una polemica con ‘i quaresimalisti della nostra epoca’, falsi predicatori, secondo Schmitt, incapaci di rendere compiutamente il senso della testimonianza evangelica: «Chi può diventare martire? Chi ha la forza di concedere al tempo la passione per ucciderlo. Qui si trova anche qualcosa di più preciso riguardo ai quaresimalisti della nostra epoca [...] di cui Bernanos aveva avuto evidentemente sentore quando parlò a Ginevra, mentre gli esperti di Kierkegaard sembravano non essersi accorti di nulla» (Ivi, pp. 43-44). Una linea contro i falsi predicatori e gli ideologi che legherebbe strettamente Hobbes e Kierkegaard (Ivi, p. 233); se costoro, tuttavia, annunciano che solo chi è disposto a ‘farsi bastonare per la verità’ è davvero un quaresimalista, un annunciatore di verità, «i nostri quaresimalisti del 1945 hanno ricevuto non bastonate, ma aiuti alimentari, premi Goethe e inviti a conferenze in paesi stranieri con vitto migliore» (ivi, p. 382). Sul punto, anche G. MEUTER, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994, pp. 55 sgg, 73 sgg, dove il rapporto tra martirio e forma gloriosa (anche in senso estetizzante) viene densamente articolato, rendendo così Schmitt estraneo alla concezione ‘pagana e ciclica’ della storia più propria dell’amico Jünger (pp. 292 e sgg.). Sulle letture schmittiane di Kierkegaard, con incursioni nel *Nachlass*, si veda B. RYAN, *Kierkegaard’s indirect politics. Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*. Editions Rodopi B.V., Amsterdam-New York, 2014, pp. 89-133.

tedesca e danese di inizio Novecento, appare comunque peculiare nel suo utilizzo<sup>103</sup>. La citazione kierkegaardiana è riportata dal testo *Gjentagelsen (Il recupero)*<sup>104</sup>, seppur con alcune modifiche e alterazioni<sup>105</sup>: si tratta di capire innanzitutto la posizione di Kierkegaard riguardo all'eccezione e, in seconde cose, quanto Schmitt recuperi di questa accezione per la sua personale definizione di eccezione. Non è da sottovalutare il fatto che Schmitt scelga (senza farne menzione) il testo kierkegaardiano sul recupero al fine di parlare di eccezione, invece che, per esempio *Timore e tremore* (dove la questione eccettuativa viene declinata con un ammiccamento al teologico che Schmitt avrebbe di sicuro apprezzato e, probabilmente, avrebbe reso più funzionale ai suoi scopi): *Il recupero* è il testo in cui l'estetismo kierkegaardiano (come anche il coevo *Diario del seduttore*) si dispiega al suo meglio<sup>106</sup>. E facendo riferimento al sintomatico concepimento estetizzante del concetto di forma

<sup>103</sup> In generale, sull'argomento, si rimanda agli studi contenuti in H. ANZ, P. LÜBCKE, F. SCHMÖE (EDS.): *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Verlag Text und Kontext, Kopenhagen-München, 1983.

<sup>104</sup> Traduzioni italiane generali del termine rendono lo stesso con le varianti 'ripetizione' o 'ripresa'. *Gjentagelsen*, singolare definito di *Gjentagelse*: esso deriva dal verbo *gjenta* (ripetere, reiterare) e dal suffisso *else* (utilizzato in aggiunta ai verbi al fine di creare sostantivi indicanti il risultato di un'azione o di un processo). Non è ozioso notare che *gjenta* a sua volta è frutto del prefisso *gjen* (derivativo del norreno *gegn/igjen* – indicante non solo la direzione e la direttività, ma anche il rimanente e l'azione di chiusura, oltre che il rimando – nel senso della risposta, del tornare indietro di un qualcosa, come nell'inglese *again* –, in una probabile lessicalizzazione della variante staminale *i* del pronome dimostrativo *e*, 'questo') e dal verbo *ta*, prendere/avere (ingl. *to take*). *Gjentagelsen*, dunque, indica il risultato di un'azione che si concentra nel recupero di un che di determinato il quale, rivelandosi fondamentale per la costruzione del soggetto, è rinvenuto nel ripercorrimento di ciò che vi è di eccedente all'interno del campo di un'azione precedente.

<sup>105</sup> Sulle quali si accani, anche ingiustamente, Löwith, cfr. K. LÖWITH, *Politischer Decisionismus*, in *Revue internationale de la théorie du droit/Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 9/1935 n.2, pp. 101-123; trad. it. *Decisionismo Politico*, in G. FAZIO, F. LIJOI (EDS.), *Critica della teologia politica*, pp. 167-197, contestando l'interpretazione schmittiana di un 'primato dell'eccezione' sulla sfera della normalità, quando il pensatore danese intendeva pensare i due campi strettamente uniti, e non disgiunti. Tuttavia, come ricordano sia Schiera che Nicoletti, l'eccezione è posta polemicamente di fronte alla regolarità universale, perché l'eccezione mostra la sorgente energetica del politico – sempre considerando attentamente, tuttavia (e come si è visto) l'importanza della norma nella costituzione dell'ordinamento (P. SCHIERA, *Dalla costituzione alla politica. La decisione in Carl Schmitt*, in G. DUSO (ED), *La politica oltre lo Stato*, pp. 14-24; M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 152-153). La citazione originale di Kierkegaard è: «L'eccezione pensa anche l'universale nel mentre ripensa se stessa, lavora per l'universale nel mentre elabora se stessa, spiega l'universale nel mentre spiega se stessa. L'eccezione spiega dunque l'universale (*det Almene*) e se stessa, e se si vuole studiare l'universale per davvero, basta gettare l'occhio su un'eccezione legittima (*berettiget*) – palesa tutto più chiaramente assai dell'universale medesimo. L'eccezione legittima è contenta dell'universale; l'universale è fundamentalmente polemico verso l'eccezione, poiché non tradirà il suo debole prima che l'eccezione lo costringa, per così dire, a confessarlo. Se l'eccezione non ha questo potere, non è legittima (*berettiget*), e quindi è molto saggio da parte dell'universale non lasciar trapelare nulla anzitempo. Quando il Cielo ama un peccatore più di novantanove giusti, il peccatore non lo sa certo dall'inizio, ed anzi avverte solo la collera del Cielo, finché da ultimo obbliga quasi il Cielo a dichiararsi. Alla lunga uno si stufa di questo chiacchierio perenne (*den evindelige Passiar*) sull'universale qua l'universale là, che viene insulsamente ripetuto fino a nausea. Esistono eccezioni. Se non sono spiegabili, non è spiegabile nemmeno l'universale. In genere (*i Almindelighed*) non si nota la difficoltà poiché neanche si pensa l'universale con passione, ma con una comoda superficialità. L'eccezione invece pensa l'universale con intensa passione. Se si fa questo, allora spunta una gerarchia nuova, e la povera eccezione, sempre che valga qualcosa, torna in onore e gloria come la ragazza matrignamente destituita della fiaba» (S. KIERKEGAARD (C. CONSTANTINUS), *Gjentagelsen*, Bianco Luno, Copenhagen, 1843; trad. it., *La ripresa*, BUR, Milano, 2021<sup>7</sup>, p. 128). La traduzione che Schmitt riporta è probabilmente sua – da notare è il fatto che il termine danese *berettiget* (*legittimo*) diventi in Schmitt *wirklich* (come appunta B. RYAN, *Kierkegaard's indirect politics*, p. 92).

<sup>106</sup> *Ibid.*, ma soprattutto si veda quel capolavoro di esegesi kierkegaardiana che è F. JESI, *Kierkegaard*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, cap. 2, in cui il rapporto con Regina (uno dei punti chiave della biografia del pensatore danese assieme al rapporto con l'inespressa 'colpa' paterna) viene tematizzato all'interno della 'mitizzazione' solipsistica che Kierkegaard stesso getta sul rapporto, producendo una serie di opere (non solo del ciclo estetico) che si edificano attorno alla 'cosa

che Schmitt sembra inconsciamente portare avanti nelle sue analisi, sembra ricondurre la mossa del giurista all'interno di un percorso particolare.

*Il recupero* si focalizza su di un'effettiva impossibilità reale che si risolve in semicompossibilità logica i cui risvolti, tuttavia, per il soggetto osservatore, sono connotati da un'intensificazione pragmatica (se non anche per certi versi *pragmatista*) nel rapportarsi all'alterità della fede. Diviso in due sezioni – raddoppiamento nel raddoppiamento<sup>107</sup> – narra la vicenda dell'esteta Constantius, il quale si reca a Berlino al fine di poter rivivere il piacere che l'ultimo soggiorno in città gli aveva provocato. A dispetto dei suoi intenti, diviene osservatore e consigliere di un giovane poeta, il quale, pur essendo innamorato di una fanciulla, si strugge nel sentimento, giacché si sente responsabile della sua infelicità potenziale: non la può dunque né sposare (pena il compimento dell'impostura), né dirle la verità (perché la offenderebbe). Constantius, dunque, suggerisce al poeta di farsi passare come un essere miserabile, seminando il dubbio nel cuore della giovane divenendo scostante e freddo d'animo, in modo tale che la storia d'amore finisca naturalmente. Il poeta si trova concorde nel piano, ma prima di metterlo in atto sparisce, confermando a Constantius il fatto che egli non credesse sinceramente nel 'recupero'. Lo stesso esteta cerca di ripetere l'esperienza del recupero, impresa che tuttavia si preannuncia ardua, perché non riesce a rivivere esattamente i sentimenti e le passioni della prima volta; anzi, ogni momento rivissuto comporta una certa dose di noia e disgusto, tanto da far notare al narratore che «l'unica cosa a recuperarsi fu l'impossibilità di un recupero<sup>108</sup>». Preso dalla disperazione, Constantius decide di abbandonare questa pretesa 'assurda' e di concentrarsi nuovamente sulla sua vita da esteta, tesa alla ricerca del sempre nuovo e irripetibile. Nella seconda parte dell'opera, il narratore riceve delle lettere dal giovane poeta, il quale gli comunica che egli non ha dimenticato il grande amore, ma l'ha preservato nell'animo, trasfigurandolo nell'eternità. Così facendo, la fanciulla è distante fisicamente ma perfettamente integra nel cuore del poeta, un fatto che sconvolge il suo corrispondente, essendo che «con quel temperamento e quei doni di natura, avrei scommesso che non sarebbe finito nella rete dell'amore. Ma appunto, al riguardo si danno eccezioni indeclinabili nei casi comuni. Era un giovane straordinariamente spirituale, ricco soprattutto di

---

spaventosa' che gli sottrasse Regina – dando nuova luce alla dialettica tra uomo naturale e cristiano sui bordi del vuoto eccettuativo, che si configura come processo di simbolizzazione del processo di immortalità cui Kierkegaard sottopone la figura dell'amata – aprendo solo in virtù di tale mitizzazione la propria filosofia ad eccezionali problematiche etiche e religiose.

<sup>107</sup> Cui si dovrebbero aggiungere altri 'raddoppiamenti', nel senso del gesto ripetitivo – forse ossessivo – in cui si cerca di scorgere un 'recupero del recupero' creando un sapiente gioco di specchi (ad esempio, *Il recupero* esce nello stesso giorno di altri due tesi, *Timore e tremore* e *Tre discorsi edificanti*, i quali a loro volta sono parte di due gruppi distinti, uno legato agli pseudonimi e l'altro che si rifà al vero nome dell'autore; ancora, l'autore della ripetizione Constantius Constantius contiene nel proprio nome una ripetizione, e così via) Su queste 'ripetizioni addizionali' dell'opera, cfr. Y. DEPENSENAIRE, *Une analyse avec Dieu. Le rendez-vous de Lacan et de Kierkegaard*, Le Lettre volée, Bruxelles, 2004; trad. it. *Un'analisi con Dio. L'appuntamento di Lacan con Kierkegaard*, Quodlibet, Macerata, 2017, pp. 39-40.

<sup>108</sup> S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, p. 64

fantasia. La sua vena poetica, una volta destata, doveva bastargli per tutta la vita, specie se comprendeva bene se stesso e si limitava a svagarsi tranquillamente in casa colle occupazioni dello spirito e i passatempi della fantasia<sup>109</sup>». Il poeta trova conforto nel libro di Giobbe, le cui peripezie indicano che, nonostante l'uomo si scontri con Dio tentato dal diavolo, egli sa di non aver peccato e mantiene salda la sua fede, ottenendo alla fine tutto quanto in maniera duplice: ottiene dunque un 'recupero'<sup>110</sup>. Il poeta allora attende anch'egli un rendimento doppio in seguito alla propria rinuncia sublimata. Quello che ottiene, inaspettato, tuttavia, è un vero e proprio 'ritorno a se stesso' nel momento che, «fulminato», scopre che l'amata si è sposata con un altro: «È sposata. Con chi non so, ché a leggerlo rimasi come fulminato e lasciai cadere il giornale, e da allora non ho avuto pazienza di controllare meglio. Sono di nuovo me stesso – ecco il mio recupero [...] Questo 'me stesso', che un altro non raccoglierebbe dalla strada, è tornato in mio possesso. Il dissidio che attraversava il mio essere è rimosso – mi compongo di nuovo in unità<sup>111</sup>». Il testo si conclude con una considerazione di Constantius verso 'il vero lettore' di quest'opera: ambigualmente, egli si smarca dalle considerazioni prodotte; equiparando eccezione e recupero, egli dimostra che, pur essendo la figura del poeta in quanto tale un essere eccezionale, ed egli in qualche modo sia stato 'recuperato', raddoppiato, dall'azione del recupero, in realtà ciò avviene solamente perché egli compartecipa dell'essenza del recupero, che è di carattere religioso. Questo perché il recupero è avvenuto non nei beni materiali, bensì al livello dell'anima: tuttavia egli non è un 'cavaliere della fede', non ha la *dispositio animi* per ottenere la vera eccezionalità dell'azione del recupero, la quale, appunto, si dona solamente nell'elargizione divina della grazia come 'istanza ripetuta', riottenimento pacificatore susseguente alla 'rassegnazione'. Senza il sostegno del teologico, l'esperienza del recupero «diviene una sorta di

---

<sup>109</sup> Ivi, pp. 79-80.

<sup>110</sup> «Come viene spiegata ora la tesi di Giobbe? La spiegazione suona: il tutto è una prova. [...] Né quindi la grandezza di Giobbe è d'aver detto: "il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia lodato il nome del Signore" (tra l'altro, sono parole pronunciate all'inizio e poi non ripetute); ma l'importanza di Giobbe è che i conflitti di confine colla fede sono condotti in lui all'estremo, che quell'enorme rivolta delle forze selvagge e bellicose della passione è qui rappresentata. Perciò Giobbe non pacifica come un eroe della fede, ma lenisce temporaneamente. Giobbe è per così dire tutto il ricco incartamento a difesa dell'uomo nella grande vertenza tra Dio e l'uomo, nel lungo e tremendo processo ch'era sorto perché Satana aveva messo zizzania tra Dio e Giobbe, e la cui conclusione è che il tutto era una prova» (Ivi, pp. 108-109) *cfr.* ivi, p. 111: «Le raffiche hanno smesso d'infuriare – la tempesta è finita – Giobbe è stato ripreso al cospetto dell'umanità schierata – il Signore e Giobbe si sono capitati l'un l'altro, sono riconciliati, "l'intimità del Signore abita nuovamente nelle tende di Giobbe come ai bei tempi" – gli uomini hanno capito Giobbe, ora vengono da lui a mangiar pane insieme, a compiangerlo e consolarlo, i suoi fratelli e sorelle gli regalano un soldo e un gioiello d'oro ciascuno – Giobbe è benedetto e ha ricevuto tutto al doppio. – È quel che si dice un recupero. [...] Giobbe ottenne dunque torto? Sì! e per sempre, poiché non c'è una corte superiore a quella che lo ha giudicato. Giobbe ottenne ragione? Sì! e per sempre, in quanto ha ottenuto torto davanti a Dio. Così c'è dunque un recupero» (trad. legg. mod.).

<sup>111</sup> Ivi, pp. 120-121.

fondo ineffabile<sup>112</sup>». Questa, in versione brachilogica, la struttura dell'opera. Andiamo ora nello specifico.

Kierkegaard è uno di quei pochi pensatori in cui la coerenza diviene anche principio interno attorno a cui edificare, se non un sistema, almeno una *sistemazione* programmatica dei contenuti; e Kierkegaard è, innegabilmente, sistematico e coerente all'interno della sua intera produzione<sup>113</sup>. I due referenti biografici principali dell'*opus* kierkegaardiano sono, com'è noto, la simbolizzazione (che diviene trasfigurazione) della figura di Regina e la ricomposizione della frattura esistenziale causata dalla colpa paterna – anch'essa trasfigurata nell'inaccessibilità del rapporto con Dio; non è da sottovalutare che, attorno alla simbolizzazione di Regina, Kierkegaard costruirà la propria 'dialettica' estetico-etica; rispetto alla colpa paterna (tramite l'importante attraversamento del pietismo) la propria didattica 'edificante' che assurge all'incontro/confronto con il religioso<sup>114</sup>. *Il recupero* è un testo centrale all'interno di questo percorso.

---

<sup>112</sup> «Un'eccezione simile è data dai poeti, i quali aprono il passaggio alle eccezioni aristocratiche vere e proprie, alle eccezioni religiose. Un poeta è normalmente un'eccezione. [...] La vita di un poeta comincia in lotta coll'esistenza intera. L'importante per lui è trovare un accordo o una legittimazione, ché al primo scontro deve sempre perdere, e se vuol vincere subito, è illegittimo. Il mio poeta trova ora una legittimazione precisamente in questo, che l'esistenza lo assolve nell'istante in cui vuole come annientare se stesso. La sua anima guadagna ora un *Anklang* religioso. È questo in effetti a sostenerlo, pur mai giungendo ad affiorare. La gioia ditirambica della sua ultima missiva ne è un esempio, ché tale gioia è incontestabilmente fondata su uno stato d'animo religioso, il quale però rimane tutto interiore. Egli serba uno stato d'animo religioso come un segreto che non sa spiegare, mentre questo segreto lo aiuta a spiegare poeticamente la realtà. Spiega l'universale come ripetizione, e tuttavia egli stesso intende la ripetizione in un altro modo; ché mentre la realtà diviene ripetizione, la ripetizione per lui diviene innalzamento al quadrato della sua coscienza. Ha avuto un'avventura d'amore, ossia qualcosa di consostanziale ad un poeta. Essa però è completamente ambigua: felice, infelice, comica, tragica. [...] Dell'intera avventura ha trattenuto un'idealità cui può dare qualunque espressione, ma sempre a livello emotivo, perch'egli manca assolutamente di fatticità. Possiede insomma un fatto di coscienza, o meglio non possiede alcun fatto di coscienza, ma un'elasticità dialettica che lo renderà produttivo di atmosfere. Mentre codesta produttività diviene la sua facciata, a sostenerlo è qualcosa d'ineffabilmente religioso. Così nelle lettere precedenti, specie in certune di esse, il movimento era ben più vicino a un esito religioso vero e proprio; ma nell'attimo in cui cessa la sospensione temporanea, egli recupera se stesso – però come poeta, e il religioso affonda, i. e. diviene una sorta di fondo ineffabile. Avesse avuto una base religiosa più profonda, non sarebbe diventato poeta». (Ivi, pp. 129-131). Si potrebbe dire che il testo trova il suo speculare in *Timore e Tremore*, dove, a proposito del recupero abramitico tramite rassegnazione si legge: «Ma cosa ha fatto Abramo? Egli non arrivò né troppo presto, né troppo tardi (*Han kom hverken for tidlig eller for sildig*). Montò sull'asino e si mise lentamente in cammino. In tutto il tempo egli credette, credette che Dio non esigeva da lui Isacco, anche se egli era disposto a sacrificarlo quando ciò fosse richiesto. Egli credeva in virtù dell'assurdo (*i Kraft af det Absurde*), poiché qui non ci potrebbe esser questione di calcolo umano, e l'assurdo era che Dio, il quale esigeva questo da lui, un istante dopo avrebbe revocato la richiesta. Abramo salì il monte, persino nel momento in cui il coltello luccicava, egli credeva – che Dio non avrebbe voluto Isacco. Egli fu sorpreso dall'esito della faccenda, mediante un movimento doppio (*Dobbelt-Bevægelse*) aveva raggiunto la prima posizione e così egli ricevette Isacco con gioia maggiore della prima volta» (S. KIERKEGAARD, (JOHANNES DE SILENTIO) *Frygt og Bæven*, Bianco Luno, Copenhagen, 1843; trad. it. *Timore e tremore*, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano, 2017, pp. 191-349, cit. a p. 229).

<sup>113</sup> Concordiamo con l'affermazione per cui «Jamais "systématique" au sens hégélien du terme, la pensée de Kierkegaard fait système, étant ordonnée et vivante les éléments d'information et de compréhension s'articulent logiquement entre eux, se précisent les uns par les autres, répondent les uns aux autres» (H. POLITIS, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, Ellipses, Paris, 2002, p. 21).

<sup>114</sup> Ci si rende conto che non è possibile dar qui raffronto di queste affermazioni se non tramite estreme semplificazioni: per quanto riguarda Regina, si pensi a tutte le numerose occasioni in cui Kierkegaard accennò al 'pungolo nella carne', che, se da un lato diventa certamente foriero di tormento personale, è indicativo significativa della famosa *exacerbatio cerebri* tipica del seduttore, per il quale l'intera realtà è 'troppo debole, anzi, troppo forte', una forza che da un lato

L'osservatore-esteta del romanzo è un uomo che, soffrendo egli stesso di quella malattia comune agli esteti (la *exacerbatio cerebri*), manifesta l'incapacità (che si traduce in infelicità) di instaurare nella vita un rapporto con l'eccezione, ossia con il recupero; il poeta osservato, per sua parte, nonostante i barlumi di apertura a una condizione che possa implicare la pienezza di un recupero vero e proprio, soffre allo stesso modo. Entrambe le esperienze alla fine dell'opera, nonostante la disparità di destini, nel racconto di Constantius vengono talmente accomunate nella loro distanza comune dal religioso da essere inglobate (e trasfigurate) nella figura dell'osservatore – che a sua volta, in un certo senso, ottiene un recupero, non esistendo più se non in diretto rapporto con 'il lettore' N.N.<sup>115</sup>, dimostrando il suo radicamento nell'esistenza, impedendo(si), nonostante l'esortazione al teologico, di sussumere ad uno stadio inglobante più alto, come sarebbe dovuto essere mediante l'*Aufhebung* hegeliana<sup>116</sup>. Costoro, tuttavia, pur non potendo accedere a quel momento eccezionale che è il recupero, proprio in virtù di questo non-accesso, vivono nell'eccezione, giacché lo spazio intellettuale di chi si trova al di fuori del teologico è condannato a vivere nell'eccezione, di contro invece alla topica del religioso che si costruisce attorno alla *regola*, l'universale sempre uguale<sup>117</sup>. Si configurano

---

comportava un gettarvisi a piene mani, e dall'altra, un costante sottrarsi ad essa (S. KIERKEGAARD (V. EREMITA), *Forfærrens Dagbog* (parte di *Enten-eller*, vol. II), 1843; trad. it. *Il diario del seduttore*, BUR, Milano, 2005, p. 43) – descrizione anche dell'infermità di coloro che vivono nel secolo, consapevoli della sua vanità, e che tuttavia assurde a caratteristica eccettuativa individuale, di caratteristica dell'io irripetibile esistente, condizione basilare per smarcarsi dalla sistematica hegeliana imperante affermando la propria individualità e la propria dialettica 'polemica': «All'individualità riflettente ogni determinazione naturale vale solo come compito; attraversando la dialettica della vita, l'individualità ne esce trasfigurata in personalità che ad ogni istante ha vinto, e nondimeno lotta» (ID., *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensym til Socrates*, P. G. Philipsens, Copenhagen, 1841; trad. it., *Sul concetto di ironia in riferimento a Socrate*, BUR, Milano, 1995). Un compito che, come si è visto ne 'il recupero', mantiene aperta la frattura tra finitudine e infinitezza che, al contrario dell'*Aufhebung* hegeliano, non può mai essere realmente sublimato se non con l'accesso al teologico. Così si viene alla didattica: per questo si vedano almeno i punti nelle *Briciole di filosofia*, dove Kierkegaard mostra 'l'assurdità' di «rendere Dio riconoscibile», perché ciò sarebbe inevitabilmente «una pietra di approssimazione», «lontano dal paradosso» di cui Dio è costituito (S. KIERKEGAARD (J. CLIMACUS), *Philosophiske Smuler aller En Smule Philosophi*, Bianco Luno, Copenhagen, 1844; trad. it. *Briciole di filosofia*, in ID. *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, pp. 591-744, cit. a p. 677), giacché così facendo «a questo modo io non dimostro ch'esiste una pietra, ma che un qualcosa ch'esiste è una pietra» (p. 643). Siamo qui debitori sempre dell'attenta lettura jesiana, cfr. F. JESI, *Kierkegaard*, capp. 1 e 2, ma in generale anche di V. GUARDA, *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis S. Kierkegaards*, Hanstein, Königstein, 1980; H. B. VERGOTE, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Editions du Cerf, Paris, 1982; M. NICOLETTI, *La dialettica dell'incarnazione*, Dehoniane, Bologna, 1983; C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, in ID., *Opere complete IX*, Edivi, Segni, 2010.

<sup>115</sup> Y. DEPELSENAIRE, *Un'analisi con Dio*, pp. 50-51. Lo stesso accadeva nell'operazione di Frater Taciturnus in *Colpevole non Colpevole*, ove, commentando *Recupero*, dove Constantius e il giovane erano ridotti a semplice invenzione di un autore, entrambi tuttavia rimanendo 'nell'estetica'.

<sup>116</sup> «A un recensore medio il libro offrirà semmai il destro agognato di chiarire per esteso che non è una commedia tragedia romanzo epopea epigramma novella, e insieme di trovare imperdonabile che invano si cerchi di dire 1. 2. 3. Difficilmente capirà l'andamento del libro, siccome è inverso; certamente non gli andrà a genio nemmeno l'intenzione del libro, poiché di norma i recensori spiegano l'esistenza in un modo tale, che tanto l'universale quanto il singolare finiscono annientati. Soprattutto, è pretender troppo da un recensore medio di avere un interesse per lo scontro dialettico in cui l'eccezione emerge dall'universale, per il lungo e intricatissimo processo in cui l'eccezione dà battaglia e difende la sua legittimità (ché l'eccezione illegittima è riconoscibile appunto dal suo voler eludere l'universale)» (ID., *La ripetizione*, pp. 126-127).

<sup>117</sup> F. JESI, *Kierkegaard*, p. 100. Non soffrire della *Exacerbatio cerebri* è vivere senza ricordo nell'istante sempre presente che però è un sempre rinnovato senza perdite né guadagni: un momento certamente simile a quello estetico, ma senza la fondamentale attesa spasmodica (fenotipo del desiderio) che contraddistingue il seduttore (cfr. ad esempio, S. KIERKEGAARD, *La ripresa*, pp. 61-62 – in cui l'osservatore trova 'riposo' nello spiare la giovane che esce di casa; o ID.,



due livelli del concetto di eccezione, dunque: uno legato alla datità dell'esistenza, che, non ammettendo mediazioni, si configura come assenza di regolarità, e dunque, di tenuta rispetto ad una condotta lineare del singolo – che, a lungo andare, apre alla disperazione; e un secondo, legato a quel 'sovrappiù di eccezione' che identifica il recupero, «la nuova categoria da scoprire<sup>118</sup>», differente dal mero ricordo (essendo che quest'ultimo si configura anch'esso come esempio di mediazione tra due punti temporali, il presente che ricorda e il passato ove albeggia il ricordato), in quanto rapportandosi autenticamente con ciò che è perduto, con lo scarto incolmabile tra quantità di vissuto e sua qualità, la perdita diviene esattamente il luogo qualitativamente inteso dove collocare la forma della propria soggettività, aprendo ad un non-rapporto che è concepibile solo mediante l'affacciarsi dell'assurdo<sup>119</sup>. Nel precipitato di un continuo dialogo con Kant e Hegel<sup>120</sup>, la soggettività kierkegaardiana (*den Enkelte*) cerca di privilegiare il momento individuale in rapporto con il generale senza ridursi ad esso: così facendo, è necessaria la celeberrima 'sospensione teleologica dell'etica' dove si articola un momento etico-religioso che da un lato recupera in senso forte la definizione hegeliana di *Sittlichkeit*, ma dall'altro la rifiuta al contempo in favore di un'accezione del cristianesimo che permetta alla singolarità di poter fare il suo ingresso nel generale senza venirne assorbito: regola ed eccezione (nel

---

*Il diario del seduttore*, p. 69, in cui Johannes trova nel desiderio e nell'impazienza la 'ninnananna' della sua esistenza). Come anche, negli *Stadi sul cammino della vita*, si legge: «L'idea etica globale è stata conservata, rallentandone la rapidità infinita con categorie estetiche (il destino, il caso); e poi, alla fine, nell'idea etica globale si vede un ordine dell'universo, un governo divino, la Provvidenza. È un risultato di carattere estetico-etico, dunque si può manifestare all'esterno fino ad un certo punto. Tuttavia, in questo risultato c'è uno squilibrio; giacché l'etica non può rispettare l'estetica se non considerando come una *mésalliance* un'unione diretta con essa» (ID., *Stadier paa Livets vei*, Bianco Luno, Copenhagen, 1845; trad. it. *Stadi sul cammino della vita*, BUR, Milano, 2001, p. 648); come anche è chiara la dichiarazione in *Timore e tremore*: «Nel mondo dello spirito (*I Aandens Verden*) la situazione è diversa. Qui regna un ordine divino, qui non piove egualmente sul giusto e sull'iniquo, il sole non sorge egualmente sui buoni e sui cattivi (Mt., 5, 45): qui solo chi lavora, trova da mangiare; [...] solo chi estrae il coltello, ottiene Isacco» (ID. *Timore e tremore*, p. 217).

<sup>118</sup> ID., *La ripetizione*, p. 63.

<sup>119</sup> Si stanno qui tralasciando, per amore dell'esposizione, le importanti distinzioni, di cui pur si è consci, kierkegaardiane tra esistenza, vita e fatto d'esistenza (*Existents, Liv, Tilværelse*); si ricorda brevemente che *Liv* indica la vita nel suo senso biologico e storico; *Existents* è la connessione tra eterno e temporale, attualizzazione non concludibile con una sintesi definitivamente acquisita in un'unione degli opposti – per quanto l'individuo debba assumere su di sé l'esigenza della sintesi anticipandola – fatto possibile solo nella mancanza (il 'relazionarsi come terzo a ciò che di per sé è già una relazione', sull'impronta evangelica giovannea come viene presentata nella *Malattia mortale*; cfr. ID. (ANTICLIMACUS), *Sygdommen til Døden*, Bianco Luno, Copenhagen, 1849; trad. it. *La malattia mortale*, in ID. *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, pp. 1655-1839, cit. a p. 1661); *Tilværelse* è a grandi linee il mero fatto di esistere, di esser-situato in un certo punto dell'esistenza (il *Dasein* tedesco, a volte tradotto con 'esistenza terrena' in italiano), la condizione di possibilità dell'atto di esistenza e di vita; si veda ad esempio il passo seguente: «Se questa nostra esistenza terrena (*Tilværelse*) la chiamiamo una prova – facendo astrazione per un istante dal valore infinito che ha la sua morte come morte redentrice e consideriamo Cristo come semplice uomo – bisogna allora dire: egli ha portato a termine la sua prova, si è affermato, è ormai il vittorioso, è assunto in gloria. Ma questa nostra esistenza terrena (*Tilværelse*) è veramente una prova, tempo di prova, tale è la dottrina del cristianesimo che l'ortodossia cristiana ha quindi riconosciuto sempre come la propria dottrina Essere uomo, vivere (*leve*) in questo mondo, significa essere messo alla prova e – per usare un termine il quale, sia perché richiama a ciascuno, sia perché lo fa con estrema brevità e massima esattezza, ciò che occorre ricordare – la vita (*Livet*) è un esame» (in ID., *Indøvelse i Christendom*, Bianco Luno, Copenhagen, 1850; trad. it. *Esercizio del cristianesimo*, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, pp. cit. a pp. 2077-2079). Per queste sfumature, rimandiamo a H. POLITIS, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, pp. 21-24.

<sup>120</sup> Su cui si veda C. FABRO, *Kierkegaard e Marx*, cap. V; e M. WESTPHA, *Kierkegaard and Hegel*, in A. HANNAY, G. D. MARINO (EDS.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 101-124.

secondo intendimento) vengono quindi calmierate come dispositivo su cui aggrapparsi per costruire un momento di pura elevazione del singolare.

*Timore e tremore* svolge questo compito di chiarificazione nella relazione tra eccezione, generale e singolare. La vicenda di Abramo, strettamente connessa con il recupero, apre alla domanda se ripetere il gesto di Abramo significhi l'automatica elezione a cavaliere della fede, approfondendo la problematica etica sollevata negli scritti precedenti<sup>121</sup>. Kierkegaard però sposta il problema: non è importante analizzare la vicenda in sé per capire il significato dell'elezione (tanto è vero che essa è presentata da diverse angolazioni e con alcune variabili che girano attorno al nucleo fisso dell'uccisione), ma penetrare il senso della restituzione di Isacco. Che il figlio venga ridato al padre non ne cancella il gesto: nessuna negazione o superamento del sacrificio nel sacrificio, ma, appunto, recupero. In questo senso il gesto 'etico' di Abramo (il singolo che ama l'altro più del di sé medesimo<sup>122</sup>) non è dovuto ad una soppressione dell'elemento etico, ma ad una sua sospensione<sup>123</sup>. L'attacco è nuovamente portato alla filosofia del diritto hegeliana (qui esplicitamente citata); Hegel «ha ragione (*har Hegel Ret*)» nel far determinare il singolo come «come forma morale (*moralisk*) del male», un elemento da rimuovere all'interno del movimento della teleologia della realtà morale, cosicché la rimanenza del singolo in quello stato comporta o il peccato o lo scrupolo; tuttavia Hegel sbaglia nel momento in cui considerare il rapporto tra il singolo e la fede: il gesto abramitico è moralmente condannabile, ma può essere salvato solo all'interno della dimensione di fede nel momento in cui essa non è superamento del gesto singolare, bensì suo innalzamento rispetto al generale: «Infatti la fede è questo paradosso che il Singolo è più in alto del generale però, si badi bene, in modo che *il movimento si riprende (at Bevægelsen gjentager sig)*; il Singolo, quindi, dopo essere stato nel generale, ora come il Singolo esso si isola come più alto del generale<sup>124</sup>». Qui si

---

<sup>121</sup> S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, pp. 253-255 (anche se tutta la problematizzazione e il 'panegirico di Abramo' parlano di questo punto).

<sup>122</sup> «Il rapporto di Abramo a Isacco, sotto il profilo etico, è semplicemente questo: che il padre deve amare (*skal elske*) il figlio più di se stesso» (Ivi, p. 259).

<sup>123</sup> «Diversa è la situazione di Abramo. Egli ha cancellato (*overskred*) con la sua azione tutta l'etica ottenendo il suo *τέλος* superiore fuori di essa, rispetto al quale ha sospeso (*suspenderede*) questa. Infatti mi piacerebbe sapere come si può mettere l'azione di Abramo in rapporto al generale [*cioè l'etica, nds.*] e se è possibile scoprire un punto di contatto qualsiasi fra ciò che Abramo ha fatto e il generale, se non quella trasgressione che Abramo ha compiuta. Non per salvare il popolo, non per affermare l'idea dello Stato, non per placare l'ira degli dei Abramo lo fa. Se fosse in ballo l'ira della divinità, Dio dovrebbe prendersela solo con Abramo, l'azione non sta in nessun rapporto col generale ma è un'impresa puramente privata. [...] Nella vita di Abramo non c'è espressione etica più alta che questa: il padre deve amare il figlio. L'etica (*Ethiske*) nel significato di moralità (*Sædelige*) qui non entra assolutamente in questione. Qualora il generale fosse presente, esso sarebbe celato in Isacco e come nascosto, per così dire, nei lombi d'Isacco» (Ivi, p. 263).

<sup>124</sup> Ivi, p. 257, corsivo nostro. Il quale continua, poche righe innanzi: «La fede è appunto questo paradosso, cioè che il Singolo come Singolo è più alto del generale; esso è giustificato di fronte a questo, non subordinato ma sopraordinato. Questo però va inteso a questo modo: ch'è il Singolo il quale, dopo essere stato subordinato come Singolo al generale, ora mediante il generale diventa il Singolo il quale, come Singolo, è sopraordinato; il Singolo come Singolo sta in un rapporto assoluto all'Assoluto». Qui si collocherebbe anche l'importanza data da Kierkegaard al momento (*Øjeblikket*), categoria che parla teologicamente dell'unione cruciale tra l'individuo e il Cristo, oltre che a rendere palese la propria



inserirsi, come si evince dal testo, la categoria del recupero. La contraddizione del peccato nel gesto puramente innocente, che rivela l'eccezionalità del radicarsi nell'esistenza terrena, insopprimibile alla mediazione di un livello generale 'più alto', comportando uno svuotamento di senso, permette di scoprire nel mondo 'il punto archimedeo' tramite cui riorganizzare il rapporto tra generale e singolare attraverso un'eccezione che dischiude, nell'esperienza particolare del singolo (sulle cui spalle sta il compito gravoso della possibile tenuta del sé), l'esperienza della fede in cui il mondo può prospettarsi nel suo pacifico e regolato ordine paradossale.

Queste a grandi linee le tesi kierkegaardiane sull'eccezione; Schmitt, naturalmente, non riprende *in toto* questa concezione. Tuttavia, un punto probabilmente riesce a 'filtrare' nelle categorie che il giurista intende utilizzare: l'eccezione come *ubi consistam*, indicazione non semplicemente didascalica su cui costruire una metodologia di concretizzazione della stabilità. L'eccezione schmittiana, così intesa in *Teologia politica*, apre alle grandi tematiche della localizzazione della mossa sociologico-giuridica. Con Kierkegaard, in una forma riadattata alle esigenze schmittiane, ritorna la definibilità dello spazio dell'analisi per legittimare la possibilità del singolo di poter decidere il momento e il luogo in cui costruire un edificio concettuale<sup>125</sup>. La metafora utilizzata da Kierkegaard nel *Recupero* ('il punto archimedeo'<sup>126</sup>) torna in alcune riflessioni schmittiane: «Il δῶς μοι πᾶ στῶ è statico e meccanico, proprio commovente. Non si tratta più di scardinare il mondo, bensì di 'trasformarlo', cioè di inficiarlo. Il πᾶ στῶ è il nulla, l'utopia<sup>127</sup>»; mentre in appendice al *Dialogo sul nuovo spazio* Schmitt lamenta la paradossale situazione per cui le moderne epistemologie, facendo riferimento ad un discorso in cui il centro normativo non è presente nell'azione politica effettiva,

---

situazionalità nella contingenza storica, facendo valere la necessità di una 'decisione' per compiere una scelta. Nonostante le allettanti assonanze, non si può ridurre la decisione kierkegaardiana nel momento a quella di Schmitt sullo stato di eccezione (come B. CONRAD, *Kierkegaard's Moment. Carl Schmitt and his rhetorical concept of decision, passim*). Sul punto, come correttivo di queste vedute, rimandiamo a M. NICOLETTI, *La decisione: una questione teologico-politica?*, in *Archivio di filosofia*, 80/2012, nn.1-2, pp. 269-281 e K.M. KODALLE, *Der non-konforme Einzelne. Kierkeegaards Existenztheologie*, in J. TAUBES, *Der Fürst dieser Welt, Carl Schmitt und die Folgen*, UTB, Paderborn-München, 1988, pp. 198-226, in particolare le prime pagine, dedicate al confronto con Schmitt.

<sup>125</sup> Si è parlato infatti, anche se non nell'intento di questo scritto, di un utilizzo da parte del giurista dell'eccezione del pensatore danese in virtù di una "practical necessity", e l'espressione per quanto generale, ci trova concordi (B. RYAN, *Carl Schmitt. Zones of exceptions and appropriation*, in J. STEWART (ED.), *Kierkegaard's Influence on social-political thought*, Ashgate, Burlington, 2011, pp. 177-208) questo, tuttavia, non tanto in virtù, lo ripetiamo, di un agambenismo di maniera secondo cui l'eccezione viene utilizzata da Schmitt 'come regola', bensì è uno strumento concettuale importante per definire lo spazio in cui si svolge l'azione della decisione sovrana, e quindi l'apertura della logica dei concetti politici moderni ad un momento altro rispetto a quello della loro messa in forma (che però deve essere ricondotto, inevitabilmente, ad essa).

<sup>126</sup> «Il problema su cui è bloccato è, né più né meno, il recupero. Non cerca lumi nella filosofia greca, né tampoco nella moderna, e giustamente. Ché i Greci fanno il movimento opposto, e qui un Greco sceglierebbe di ricordare senza assilli di coscienza; la filosofia moderna non fa movimenti, in genere fa solo complimenti, e se mai fa un movimento, esso sta sempre nell'immanenza, laddove il recupero è e rimane una trascendenza. Per fortuna non cerca spiegazioni da me, ché io ho mollato la mia teoria, e vado alla deriva. Il recupero è troppo trascendente anche per me. Posso circumnavigare me stesso, ma non so uscire oltre me stesso – il punto archimedeo non riesco a scoprirlo» (S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, p., trad. legg. mod.).

<sup>127</sup> C. SCHMITT, *Glossario*, p. 168.

finiscono solamente per asservire i loro discorsi a chi invece si muove concretamente nel campo politico – mostrando così che la connessione tra radicamento situazionale della genealogia politica e sua diretta conseguenza attiva sono strettamente legati<sup>128</sup>. L’eccezione, nella costruzione teologico-politica, svolge esattamente il ruolo del radicamento in una situazione che non può essere risolta se non ‘recuperandola’ attraverso lo scarto decisionale. La connessione tra spazialità e potere (qui ancora molto accennata e meno sviluppata di quanto lo sarà negli scritti del dopo guerra) si esplica nella topica eccezzuativa come punto di ingresso in un mondo che altrimenti non riconoscerebbe il baratro dell’informe. L’eccezione, nella sua paradossalità non normata, serve (al)la normazione perché l’esito del tragitto che la decisione è portata a compiere si compie parallelamente a processi di *Entortung*, di indicazione per la presa concettuale. Come non può esistere leva che non sia situata, così lo scienziato politico, il fine analista della concretezza – come Schmitt si vuole presentare – si installa nell’unico punto possibile che non corrisponde in toto alla logica dell’idea, l’esistente. Se la rappresentazione mostra la struttura *logica* continuativa della sociologia dei concetti giuridici per rendere conto dell’impossibilità radicale di poter esprimere l’idea senza appunto poterla rappresentare, l’eccezione – necessaria – ne mette a nudo il lato a-formale, a-logico ma, paradossalmente, *localizzato*. In questo senso l’eccezione non è possibile, in Schmitt, prima dell’eccezione stessa: e per questo Schmitt non è, ‘volgarmente’ ‘eccezzionalista’. Il concetto di eccezione cerca di articolare, nell’impalcatura concettuale che Schmitt cerca di costruire, non tanto l’ineffabilità del gesto che decide sull’eccezione e che quindi lo risolve, bensì il modo *opaco* di presentarsi della rappresentazione<sup>129</sup>: Schmitt cerca (e non sempre riesce) di edificare le modalità che relazionano attraverso un marcatore di virtualità che riconduca la decisione in virtù della rappresentazione alla sua possibilità, la rappresentazione al rappresentare, la decisione al decidere: la teologia politica non è solo statica, è anche dinamica strutturale che si svolge in una forma precisa che in quanto tale è segnatamente radicata nell’esistente<sup>130</sup>. Così considerata l’eccezione è, come dicono Croce e Salvatore, «an attempt to make

<sup>128</sup> «Archimede di Siracusa, il celebre maestro della tecnica dell’antichità, giurava che, se gli si fosse dato un punto d’appoggio, avrebbe sollevato il mondo. Il moderno Archimede agisce altrimenti. Oggi i fisici e i tecnici penetrano nel cosmo, ma non cercano né hanno bisogno di un punto d’appoggio. Stanno aprendo nuovi, immensi spazi, e travalicando tutte le proporzioni e le dimensioni della terra e dell’uomo. Nondimeno, anch’essi dispongono di un punto archimedeeo, in quanto si mettono al servizio di determinate potenze politiche [...]. Si tratta dunque di spazio e potere» (ID., *Gespräch über den neuen Raum*, in *Christ und Welt* del 23 giugno 1955; trad. it. *Dialogo sul nuovo spazio*, in *Dialogo sul Potere*, Adelphi, Milano, 2012, pp. 46-93, cit. a pp. 91-92). Su questi punti legati alla spazializzazione si tornerà più diffusamente nel quarto capitolo.

<sup>129</sup> Galli la definisce efficacemente come «l’opacità non trasformabile in fattispecie» (C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 335).

<sup>130</sup> Come ha saputo sintetizzare, molto meglio del sottoscritto, Derrida: «Una teoria dell’eccezione, soprattutto una teoria giuridica o politica dell’eccezione è impossibile, come *teoria filosofica*, anche se il *pensiero* dell’eccezione è necessario. È forse il luogo di una differenza tra il teorico, la scienza, la filosofia, ossia il concetto da un lato, e ciò che dall’altro, in mancanza di meglio, si può chiamare pensiero. Ma va da sé che anche là dove si tentasse di pensare l’eccezione, Schmitt, da parte sua, non accetterebbe la distinzione che ho appena proposto e pretenderebbe di rimanere nell’ordine della filosofia politica, della teoria, persino del concetto, della generalità o dell’universalità concettuale. La questione è che non si possa

law intelligibile<sup>131</sup>», intendendo però con *law*, nel nostro caso, le condizioni di possibilità della tenuta normale (e normata) del modello normativo di riferimento *in situ*. Questo statuto particolare dell'eccezione non può essere meramente compreso mediante la prassi giuridica perché essa non offre gli spunti per una fenomenologia della competenza, per il mostrarsi del momento personalistico in cui è insito il risolvimento dell'eccezione; ma sarebbe voler reiterare la falsa distinzione tra sociologia e scienza del diritto negare che l'eccezione non abbia caratteristiche giuridiche, come anche disporre della decisione in senso puramente giuridico. Così la categoria dell'eccezione permette di trovare il giusto posto dell'analisi, permette di prendere posizione rispetto alla dinamica temporale che si apre con il momento decidente, con la possibilità della decisione. Non chiusura dell'orizzonte normativo, ma – e qui sta il suo 'paradosso' – apertura circospetta al significato suppletivo e costitutivo del normato: «l'eccezione è ciò che non è possibile sussumere (*das nicht Subsumierbare*); essa si sottrae (*entzieht*) all'ipotesi generale ma nello stesso tempo rende palese in assoluta purezza un elemento formale specificamente giuridico: la decisione<sup>132</sup>».

Di qui l'insistenza sul carattere decisionale: un elemento, ammette Schmitt, che però ancora non è stato adeguatamente sviluppato, come anche il problema del suo monopolio – ossia, quello della sovranità. Ma questo punto era possibile coglierlo solo passando attraverso l'eccezione: «il caso di eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica, e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non avere bisogno di diritto per creare diritto<sup>133</sup>». Schmitt quindi si trova nella necessità di formulare al meglio ciò che intende con decisione. Lungi da volerla identificare con un banale gesto sulfureo benedicente i destini del formalismo, la stessa si rivela assai più complessa: la decisione è assunzione seria della circostanza, della 'situazione concreta'. In altri termini, essa è effettiva ed uguale a se stessa nel momento in cui produce neutralizzazione positiva, intendendo con ciò non soltanto l'accoglimento e

---

fare dell'eccezione una norma generale, una regola, una legge o un teorema. Ma la sovranità, così come l'eccezione, la decisione, *fa la legge eccettuandosi dalla legge*, sospendendo la norma e il diritto che essa impone, attraverso la propria forza, nel momento stesso in cui segna il sospenso *a divinis* nell'atto di stabilire la legge o il diritto» (J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, Vol. I., p. 77, corsivo dell'autore). Non ci sembra quindi per nulla corretto dire, come fa Esposito, che l'eccezione sia meramente il momento teologico, che 'quando cresce l'entropia' si conficca nel tessuto della 'normalità secolarizzata' lacerandolo (R. ESPOSITO, *Due*, p. 39).

<sup>131</sup> M. CROCE, A. SALVATORE, *The legal theory of Carl Schmitt*, p. 15. Al netto della cautela con cui ci avviciniamo a determinati intendimenti, anche Agamben, per parte sua, coglie questo meccanismo relazionale dell'eccezione: «Il particolare "vigore" della legge consiste in questa capacità di mantenersi in relazione con un'esteriorità. Chiamiamo relazione di eccezione questa forma estrema della relazione che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione» (G. AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 22-23). Come ricorda anche Nicoletti, in Schmitt il rapporto tra decisione e norma è 'invertito' rispetto al comune intendimento del positivismo giuridico (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 157). Anche *cfr.* C. GALLI, *Lo sguardo di Giano*, p. 55, dove l'eccezione è un rapporto di precedenza logica rispetto alla norma.

<sup>132</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 39.

<sup>133</sup> Ivi, p. 40. Speculare, dunque, con l'affermazione degli scritti giovanili in cui la frattura si compiva direttamente tra ideale e reale, per il quale non è possibile nessun gesto che non sia drastico (*cfr.* F. LIJOI, *Sul valore dell'individuo e la critica dello Stato nel giovane Schmitt*, pp. 390-391).

l'armonizzazione complessiva di una situazionalità esistenziale-conflittuale, bensì la capacità di silenziare concretamente ciò che viene necessariamente sacrificato nel taglio selezionante attraverso il quale viene prodotta una dimensione del reale che è anche efficace produzione di normalità. Volendo Schmitt superare la cultura ottocentesca dello Stato, impregnata (anche se mai ermeneuticamente saturata né epistemicamente governata) dall'operare specialistico delle forme coattive della razionalizzazione che tuttavia non scomodavano un approccio radicale alle categorialità del moderno, egli ripropone il perturbante problema della complessità. Per questo la decisione rimanda ad una costante e totale riarticolazione del rapporto politica-diritto, senza però così scadere nella limitante ed esasperata codificazione agglutinante che Schmitt imputa a determinati aspetti del positivismo giuridico. Proprio per essere pienamente effettuale, la decisione deve in qualche maniera incanalarsi come operazione che va a ridurre la complessità del sistema che si trova innanzi, selezionando e attualizzando una possibilità nell'ambito di quelle consentite dall'ambiente del sistema stesso, quella che permette di mantenere lo spazio in cui opera<sup>134</sup>; per dirla acutamente con Kervégan, la decisione, in quanto condizione di edizione di tutte le altre norme, è la negazione delle altre decisioni di senso opposto<sup>135</sup>.

Così facendo viene a configurarsi come *Rechtsverwirklichung*, assennata attuazione e inveramento di disposizioni normative, ad un tempo atto sintetico che raccoglie gli elementi continuativi previsti dall'ordinamento su cui essa si imprime (fornendo quindi continuità tra due diverse situazioni, una normata e l'altra da normare) e momento di rottura relativamente al contenuto di questi stessi elementi. Schmitt articola ulteriormente la sua spiegazione:

«Il fatto che sia l'organo competente quello sotto cui una decisione cada (*Daß es die zuständige Stelle war, die eine Entscheidung fällt...ab.*) rende la decisione relativamente, e in alcune circostanze assolutamente, indipendente dalla correttezza del suo contenuto e impedisce ulteriori discussioni sull'eventuale esistenza di dubbi. La decisione diventa in quel momento indipendente dal suo fondamento ed acquista valore indipendente (*einen selbständigen Wert*). Ciò appare in tutto il suo significato teorico e pratico nella dottrina dell'atto statale difettoso. Anche la decisione non giusta e difettosa ha una sua validità giuridica (*Rechtswirkung*). La decisione scorretta contiene un momento costitutivo, proprio a causa della sua scorrettezza (*Unrichtigkeit*). Ma è proprio della stessa idea di decisione che non si possano dare mai decisioni assolutamente dichiaratorie (*keine absolut*

---

<sup>134</sup> Non del tutto azzardata, anche se con qualche riserva, ci sembra in tal senso la prospettiva di M. FISTAROL, *Gli organi del potere*, p. 185, il quale allude brevemente alla possibilità di un'interpretazione luhmanniana della decisione schmittiana, forse per smarcarla dalla messa in unità della forma politica. Tuttavia, se il riferimento è suggestivo, perché permette di problematizzare la decisione accentuandone il ruolo enzimatico, allo stesso tempo non permette di farla fuoriuscire dalla logica della sovranità – al massimo la trasla, con un cambiamento di fase, verso le logiche della governamentalità.

<sup>135</sup> J. F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt*, p. 327.

*deklaratorischen*). Dal punto di vista del contenuto della norma che sta a fondamento, ogni momento decisionale costitutivo specifico è qualcosa di nuovo e di esterno. In senso normativo, la decisione è nata da un nulla (*aus einem Nichts geboren*). La forza giuridica della decisione è qualcosa di diverso dal risultato del suo fondamento ragionato (*Begründung*). Essa non viene attribuita con l'aiuto di una norma, ma viceversa è solo grazie ad un punto di attribuzione che si stabilisce che cosa sia una norma e che cosa sia la correttezza normativa (*Es wird nicht mit Hilfe einer Norm zugerechnet, sondern umgekehrt; erst von einem Zurechnungspunkt aus bestimmt sich, was eine Norm und was normative Richtigkeit ist*). In base alla norma non si ha nessun punto di riferimento, ma solo una qualità di un contenuto. L'elemento formale (*Das Formale*) in senso giuridico specifico è in contrasto con questa qualità contenutistica e non con il contenuto quantitativo di un nesso causale. Dovrebbe poi essere chiaro da sé che questo ultimo contrasto non viene in considerazione (*nicht in Betracht*) per la scienza giuridica<sup>136</sup>».

La decisione nasce da un 'nulla'<sup>137</sup>; la sua origine viene silenziata. La decisione non sarà mai 'dichiaratoria' perché contiene un ché di silenzioso che non può essere dichiarato, pena la perdita di legittimità della decisione stessa. La questione del vuoto e del silenzio si intrecciano nuovamente, questa volta con l'omissione, identificato con il consenso tacito per la volontà di decidere che Schmitt porta innanzi: la decisione di Schmitt, che ha valore indipendente, nega qualsiasi altra volontà decisiva che non sia quella del decisore prefissato, del decisore competente, fondando un meccanismo dell'obbligazione che – rientra l'Hobbes letto da Schmitt, non per nulla recuperato tra poco come 'esempio cardine' del tipo decisionistico – esclude il singolo non consapevole (o contrario) alla decisione. L'arte della decisione schmittiana prende i contorni di una grande arte comunicativa, di una decisione sulle forme linguistiche del decidere, articolando meglio punti già espressi nelle opere giovanili, come *Aurora boreale* e lo scritto su Mauthner, giacché in gioco vi è il dialogo sull'origine e il mantenimento della forma Stato. Vi deve essere allora essere, dice Schmitt tra le righe, accettazione passiva da parte delle istituzioni di un silenzio; nessuna motivazione tranne che la forma della decisione che si esprime in un'azione possibile – rinunciando all'espressione contraria alla decisione. Ciò che la decisione ricostruisce in favore dello Stato è la ricomposizione normativa in cambio dell'assenso tacito (che si configura come presa d'atto) di non interloquire con il recupero,

---

<sup>136</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 56, trad. mod. La traduzione di Schiera modifica in senso abbastanza evidente il senso del capoverso: Schiera traduce «Il fatto che la decisione sia stata presa nel luogo opportuno rende la decisione ...etc.». Qui Schmitt è molto più ambiguo, e parla di *zuständige Stelle*, con tutta la problematica relativa alla traduzione di *Stelle*, che è sì 'luogo', ma anche soggetto, organismo, circostanza, posizione situata e, a volte, anche struttura.

<sup>137</sup> Molto (e troppo) si è scritto su questo 'nulla' su cui si fonderebbe la decisione schmittiana, ipostatizzando le tesi löwithiane secondo cui l'*Entscheidung* si manifesterebbe come afflato nichilistico e occasionale – tra l'altro recuperando il confronto con Kierkegaard ma dividendo decisamente le due posizioni, dacché quest'ultimo può vantare la fondazione della decisione nella necessità di Dio (K. LÖWITH, *Decisionismo politico*, pp. 171-174). Il nulla è necessario come elemento per poter spingere alla coazione ordinativa, per pensare la necessità dell'ordine (C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 342), al fine di ricollocare la questione della sovranità al posto che le spetta, tra contingenza e durata (G. MARRAMAO, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, pp. 314-324).

che per Schmitt esula la concretezza ed è sempre aperto al *rischio* del politico, dell'originalità della ricomposizione normativa di chi non è provvisto delle competenze: il che significa, né più né meno, ad una richiesta di rinuncia collettiva (da cui però deve essere esente il decisore) ad interrogare l'espressione originaria della forma Stato<sup>138</sup>. Nel vuoto del silenzio il decisore può cogliere il momento opportuno: e, sembra sempre dire Schmitt (rispondendo in anticipo a Löwith), ciò esime dall'occasionalismo della decisione, perché la serietà gravosa di questo compito (l'intercettare il momento) non può essere un avvenimento puntiforme, ma è riconoscimento dell'eccezione. Non può non risuonare la lezione weberiana sul *Beruf* e sul carisma<sup>139</sup>.

Il rimando diretto weberiano è, tra gli altri, la figura del profeta, nella sua possibilità di non dover istituzionalizzare il proprio discorso al fine di legittimarlo, nella circolarità direttamente collegata tra carisma e innovamento dell'azione da essa protratta<sup>140</sup>. Riconoscendo un qualcosa che ricorda la comprova della carica monarchica, il carisma enuncia la sua fonte autoritativa, che però mobilita fede e convinzione emozionale, e in ciò si fa prestigio. Un rapporto particolare in cui la fede e il suo riconoscimento non solo 'dovuti' e frutto di obbligazione, ma anche pretesi dal detentore carismatico; il riconoscimento è in un certo senso 'dovuto', perché ritrova la propria *Herrschaft* in se stesso. La competenza da cui ciò proviene non è d'ufficio, ma personale<sup>141</sup>. Una rinuncia solo apparente alla *Richtigkeit* fornita dalla puntualità del potere istituito, perché nonostante vengano meno le condizioni di esattezza delle formulazioni istituite dal diritto vigente, che comportano un'attribuzione di carichi

---

<sup>138</sup> Cfr. qui il *Glossario*, dove si legge: «Ora comprendo la battuta imperiale di Cesare su Silla: egli era troppo incolto per essere un dittatore. Chi non sa parlare, non sa nemmeno comandare. Il mondo vive di *rhema*; *rhemasin peithomenoi*, *en panti rhemati*. La cosa migliore del mondo è un comando, non una legge; il comando è linguaggio diretto; la legge è generale, cioè indiretta» (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 381). Su questi punti, si veda anche l'analisi, condotta sulla ripresa luhmanniana di Weber, di B. ACCARINO, *Mercanti ed eroi*, pp. 81 sgg.

<sup>139</sup> Ma che, in Schmitt, proviene forse anche (per quanto sempre *via* Weber) da quella lunga tradizione che vede la puntualizzazione del passo hobbesiano sull'equivalenza tra *calling* e *officium*, nella sezione dedicata ai miracoli (T. HOBBS, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Andrew Crooke, London, 1651; trad. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 356-357). Si rimanda sempre al testo di Accarino, *Mercanti ed eroi*, p. 83. Significativa, comunque, è la menzione schmittiana a Weber in una bozza di lettera del 21 agosto 1976 all'editore Heinz Friedrich in cui il giurista sostiene di essere interessato al carisma e alla legittimità carismatica, essendo che Weber è lo storico che "pratica" la teologia politica (P. TOMISSEN, *Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie (Periode: 1888-1933)*, in H. QUARITSCH (ED.), *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt*, pp. 71-100, cit. a p. 78).

<sup>140</sup> M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*; trad. it. *Economia e società III. Dominio*, Donzelli, Roma, 2018, p. 556.

<sup>141</sup> «Il carisma non deriva la sua autorità da questo riconoscimento da parte dei dominati, ma viceversa: la fede e il riconoscimento valgono come obbligo, il cui adempimento viene preteso per sé da colui che è legittimato dal carisma, e la cui infrazione questi punisce. Il riconoscimento è dovuto: il dominio carismatico non è fondato ma crea con sé e in sé la sua legittimità, è propriamente un'autogenesi della legittimità, superiorità senza forza in atto, sovranità senza costrizione fisica del subordinato. Il carisma puro non conosce altra "legittimità" se non quella che deriva dalla propria forza, di continuo comprovata. L'eroe carismatico trae la sua autorità non da ordinamenti e statuti alla stregua di una "competenza" ufficiale e non, come la potestà patrimoniale, dall'uso avito o dalla promessa di fedeltà feudale, ma la ottiene e la serba solo attraverso la *comprova* delle sue forze in vita» (ID., *Economia e società III: Dominio*, p. 318). Sul punto, da cui proviene un visibile recupero di concetti dal diritto ecclesiastico (tra cui il *Kirchenrecht* di Sohm), si veda M. PALMA, *Carisma e demoni. Fonti ed effetti di un concetto politico*, in *Scienza & Politica*, 22/2020, n. 63, pp. 143-159 e C. COLLIOT-THÉLÈNE, *La sociologie de Max Weber*, Éditions La Découverte, Paris, 2006, pp. 64-65 e 76-77.

energetici di potere mediante, appunto, *istituzioni*, il guadagno complessivo avviene se ne guadagna in applicazione direttiva del potere carismatico come integrazione del meccanismo regolativo (senza, tuttavia, far menzione dell'incompletezza che è connaturata ad un potere inteso come integrazione). La scelta della direzione viene schiacciata sull'eliminazione del dissenso, perché la scelta del giusto può essere solo incastonata nell'abbattimento – complanare al tragitto dall'etica alla 'politica' – del criterio veritativo del singolo fissato mediante ricomposizione nell'organigramma carismatico: e quindi, se intendiamo bene cosa Weber volesse dire e cosa vedesse Schmitt in questa lettura, la burocratizzazione è il massimo esempio di 'azione non-proattiva' in quanto prevede la neutralizzazione (mascherata come delimitazione) delle competenze individuali in un'unica compagine equitativa al fine di evitare, letteralmente, l'emergenza della competenza personale, se non come 'vocazione' regolamentata dall'azione parlamentare. Semmai, in Weber, l'esito destinale della *chiamata* si risolve sul piano dell'etica protestante, in cui solo il singolo privatamente sa *in interiore homini* se la sua predestinazione è sincera, se l'elezione è vicina, in base alla cessione delle opere.

Schmitt non può approvare questa scelta: ovunque ci sia 'direzione' c'è diritto, certamente; ma la politicità non risiede per Schmitt nell'elemento giuridico, bensì nella direzione espressa dalla decisione, che comporta lo scarto, il taglio, l'omissione: attorno a questo rischio si apre l'aspetto qualitativo del politico. La scienza giuridica con cui Schmitt deve confrontarsi non indaga la frattura della contingenza, non ne recupera gli assetti squisitamente 'qualitativi'<sup>142</sup>. Inserire dunque il momento personalistico significa utilizzare la forma in senso qualitativo, attorno a cui, lo ricordiamo, ruota la competenza: come anche che, per Schmitt, «risolvere i problemi di competenza rimandando al dato materiale significa burlarsi della gente», non prendere seriamente in causa l'accentramento e l'organizzazione del rimosso giuridico attorno alla figura della persona decidente. Ed in base alla «consapevolezza» del sapere cogliere la competenza come punto pivotale si attorniano i due tipi di pensiero giuridico, che Schmitt ha cura di riportare, quello decisionista e quello normativo. Tralasciando momentaneamente l'interpretazione che di Hobbes qui viene data, è da notare come il giurista di Plettenberg indichi nell'*auctoritas* il segreto fonetico della competenza, rilanciando l'antica formula *Auctoritas non veritas facit legem*, evidenziato proprio da questo tipo di pensiero, “e non dall'altro<sup>143</sup>”. Non è una lettura perfettamente lineare, come Schmitt vorrebbe farcela passare:

---

<sup>142</sup> Come ha cura di ricordare Schmitt nella sua polemica con Merkl, *cf.* C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 56. Pesa anche su Schmitt l'attenzione che egli pone dal punto di vista cattolico: già in *Valore dello Stato* egli aveva notato che, pur non basando la Chiesa cattolica il proprio ufficio sul carisma personale, la Chiesa non è riducibile alla sua amministrazione, perché, per via della sua origine trascendente, l'ufficio ecclesiastico comporta oggettivamente carisma (ID., *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, pp. 52 sgg.)

<sup>143</sup> Ivi, p. 57, trad. legg. mod.

perché voler rinvenire un nesso personale che rimanda all'orizzonte classico di una tecnica di governo all'interno del fondatore della sovranità moderna nasconde certamente qualcosa. Dice il Nostro:

«Hobbes ha anche portato un argomento decisivo che riguarda il nesso esistente fra questo decisionismo e il personalismo e che respinge (*ablehnt*) tutti i tentativi di sostituire alla concreta sovranità dello Stato un ordinamento avente validità astratta. Egli mette in discussione la pretesa che il potere statale debba essere soggetto al potere spirituale, poiché quest'ultimo costituisce un ordinamento superiore. Ad una argomentazione del genere egli risponde: se un "potere" (*power, potestas*) dev'essere sottoposto (*unterworfen*) all'altro, ciò significa soltanto che colui che ha il primo potere dev'essere sottoposto a colui che ha l'altro potere: "he which hath the one Power is subject to him that hath the other". Ciò che gli è incomprendibile ("we cannot understand") è che si parli di sopra-ordinato e di subordinato, preoccupandosi però nello stesso tempo di rimanere sul piano astratto. "Infatti soggezione, comando, diritto e potere riguardano non poteri ma persone". Egli illustra ciò con una di quelle analogie che lui solo sa portare così convincentemente nella sconcertante crudezza della sua sana comprensione degli uomini: un potere o un ordinamento può essere subordinato ad un altro allo stesso modo in cui l'arte del sellaio è subordinata a quella del cavaliere. Ma l'essenziale è che, nonostante questa astratta scala gerarchica di ordinamenti, nessuno pensa perciò di subordinare il singolo sellaio ad ogni singolo cavaliere e di obbligarlo all'obbedienza nei suoi confronti<sup>144</sup>».

Com'è noto, il passo citato è esemplificativo dell'operazione che Hobbes sta portando avanti nella III e IV parte del *Leviatano*, ossia di ripensare l'unità politica unicamente possibile all'interno della sua costruzione scientifica, in modo da far fronte al dissolvimento della *respublica christiana* – di qui la necessità del rendere cristiano il sovrano e il cristianesimo l'unica religione pubblica professata dai sudditi. Dunque è necessità del pensatore inglese andare contro le tesi della Chiesa romana riguardo alle *potestates indirectae*, secondo cui quest'ultima, in virtù del suo potere spirituale, avrebbe presa anche sul dominio temporale: fondando antropologicamente l'istanza religiosa, e quindi poi compiendo un'esegesi pragmatica delle scritture, egli confuta la compresenza di due regni nel mondo (uno mondano e uno spirituale), al fine di disciplinare l'immaginazione dei sudditi rispetto all'oltre del presente dello Stato – compiendo nella teologia (con accenni profetici) il rapporto tra politica e storia<sup>145</sup>. La rilettura di Schmitt è parziale: per il giurista il fatto di parlare di competenze e gerarchie 'in senso astratto' – a guisa di una definizione precostituita e universale dei ranghi in virtù di una scala nomotetica autoreferenziale – non ha senso, e in ciò si dimostra troppo viziata dalla sua polemica con il neopositivismo: può, come nel caso del sellaio e del cavaliere, avere una qualche utilità dal punto di vista logico-causale (senza un fabbricatore di selle, non c'è un cavaliere che utilizza la sella

---

<sup>144</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 57-58. I riferimenti hobbesiani citati da Schmitt è il cap. XLII del *Leviatano*, (trad. it. p. 466).

<sup>145</sup> M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti*, pp. 82 sgg.



per adempiere al suo compito), ma dal punto di vista della competenza esistente, dell'altezza del rango del cavaliere rispetto a quella del sellaio, il secondo è grandemente superiore. Inserendo questa precisazione – che non risponde all'analisi hobbesiana – Schmitt cerca in qualche maniera di sovrapporre l'esigenza della virtù personale del sovrano come ordinante e annichilente altri ordini esterni che in qualche maniera potrebbero collidere con l'esercizio della sovranità: e in ciò si rivela sintomatica, perché esprime l'esigenza di un recupero non formale (nel senso di non circoscritto alla composizione concettuale moderna e al rapporto comando-obbedienza della sovranità) per mantenere la stabilità. È questo il grande esercizio ottico, secondo il giurista, che permette a Hobbes di «costruire l'unità dello Stato da ogni punto fisso<sup>146</sup>»: per il Nostro, è il sovrano-persona, più che la struttura logica della sovranità, a catturare e circostanziare l'operazione hobbesiana inserendo nella forma-concetto qualcosa che da esso rischia costantemente di sfuggire.

---

<sup>146</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 58.

### **§ 3. 3 Teologia politica e problema teologico-politico**

Il terzo capitolo di *Teologia politica* è forse quello le cui tesi sono più celebri. Fino ad ora Schmitt ha sgomberato il campo e ha costruito i confini del suo operare: una mappatura metodologica che trova la sua bussola nei concetti sovra esaminati, rappresentazione, eccezione, decisione, *etc.* Tuttavia, ancora non basta per capire a pieno il come una sociologia dei concetti giuridici lavori. Anche qui l'incipit è ampiamente noto:

«Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono stati trasposti (*übertragen*) alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo nella coscienza (*Bewußtsein*) di questa situazione (*Stellung*) di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli<sup>147</sup>».

Schmitt mette in atto un duplice procedimento, che può essere vista come due lati di una medesima ricostruzione: da un lato un momento diacronico, secondo cui storicamente e cronologicamente il ruolo dei concetti teologici viene traslato a quello dei concetti giuridici (diacronia funzionale); dall'altro, un passaggio sincronico, perché entrambe le discipline si sono vivificate vicendevolmente per una 'necessità sistematica' (sincronia sistemica) – nel senso che è impossibile cogliere a pieno la scienza giuridica senza recuperare le nozioni teologiche, e viceversa. Il capitolo due di *Teologia politica* si era concluso con il richiamo al capitolo quarantaduesimo del *Leviatano*: e nuovamente abbiamo un rimando a Hobbes, sostenendo che lo Stato moderno nasce per eliminare dal suo orizzonte 'l'eccezione', (ossia pacificare le lotte intestine che imperversavano al suo interno rappresentate dalle guerre di religione), al fine di fornire un verdetto sulla liceità o meno dei miracoli<sup>148</sup>. Si nota la parvenza più asservente la logica della strutturazione teologico-politica come la intende Schmitt che lo scavo genealogico, riguardo l'analogia tra miracolo ed eccezione; in maniera conseguente a quanto esposto nei capitoli precedenti riguardo il momento eccettuativo, la questione del miracolo in questo testo è l'esempio allegorico probante di un qualcosa assente nelle fattezze del reale ma ben presente nel meccanismo che opera all'interno delle sue logiche – ben diversamente da come affronterà la questione hobbesiana dei miracoli dopo aver letto *La critica della religione* di

---

<sup>147</sup> ID., *Teologia politica*, p. 61.

<sup>148</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, cap. XXXVII.

Strauss<sup>149</sup>. Infatti, non appena evocata, la questione del miracolo è subito messa da parte, posticipata intenzionalmente ad un testo successivo<sup>150</sup>.

Il giurista sceglie di porsi in diretta continuazione con i controrivoluzionari cattolici ottocenteschi, portatori di «un’analogia concettualmente chiara, sistematica, e non di giochi mistici» tra teologia e scienza giuridica, e quindi *funzionale* alla sociologia dei concetti giuridici che Schmitt sta portando innanzi. Tuttavia, poche righe dopo, è a Leibniz, sostiene sempre Schmitt, che si deve «l’espressione filosofica più chiara su quell’analogia», perché egli invoca questo stretto paragone tra teologia e giurisprudenza andando contro il senso comune, che voleva la giurisprudenza più simile alla matematica: «“A buon diritto abbiám trasferito il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto, poiché è straordinaria l’analogia delle due discipline”. Entrambe hanno in “duplex principium”, la “ratio” (e perciò vi è una teologia naturale e una giurisprudenza naturale) e la “scriptura”, cioè un libro contenente rivelazioni e comandamenti positivi<sup>151</sup>». Il richiamo a Leibniz non è causale, perché è impostato (in)direttamente contro Kelsen.

Costui, in un testo dal titolo *Gott und Staat*, dopo aver ammesso anch’egli la straordinaria corrispondenza, «innanzitutto dal lato psicologico», analogica tra problema religioso e problema sociale – essendo che sin dall’antichità l’ordine divino veniva visto dagli uomini come strettamente connesso con il mondo etico-normativo, dove entrambe le realtà si condizionavano a vicenda –, il giurista viennese ricostruiva le complicate vicende antropologico-sociali di una ‘teologia politica’ che intendesse, al termine della sua cronologia (che la vedeva pericolosamente innestarsi all’interno della *scientia juris*), prefigurare uno Stato come sostanza, come un qualcosa di volontaristico cui attribuire, in una sorta di ‘cessione delle responsabilità’ ogni eccesso e nefandezza<sup>152</sup>. La tesi di Kelsen, dunque, era che decostruire questo concetto ‘sostanzialistico’ di Stato in favore di un totale appianamento tra quest’ultimo e il diritto, come proposto dalla sua *Allgemeine Staatslehre*. Leibniz viene chiamato in causa parlando del ‘miracolo’: per la teologia tradizionale Dio dimostra a pieno il suo essere svincolato dalle leggi naturali esattamente compiendo un atto ‘illogico’, al di fuori delle possibilità della natura intesa come costante insieme di regole; Kelsen vi compara, all’interno della dottrina del diritto pubblico, il tema dell’illecito statale: in questo «miracolo del diritto» lo Stato teorizzerebbe un atto che andrebbe contro e sospenderebbe la propria volontà, ma questo è un vizio di forma, dovuto all’idea che lo Stato come persona (dotata di volontà) possa volere due cose opposte

---

<sup>149</sup> Su cui rimandiamo al paragrafo 4.3.

<sup>150</sup> Che sarà appunto il testo sul Leviatano del 1938.

<sup>151</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 62.

<sup>152</sup> H. KELSEN, *Gott und Staat*, in *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 11/1922, pp. 261-284; trad. it. *Dio e Stato*, in ID., *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, ESI, Napoli, 1988, pp.139-173, cit. a p. 139. Sul punto, A. SCALONE, *Stato, scienza e società in Hans Kelsen*, Mucchi editore, Modena, 2016, pp. 73-76 e F. RICCOBONO, *Kelsen e la religione*, in *Rivista di filosofia del diritto* 2/2013, pp. 121-136.

contemporaneamente, in una sorta di (e qui c'è il richiamo a Leibniz) teodicea giuridica<sup>153</sup>. Leibniz viene quindi convocato, *ex parte* Kelsen, non tanto per supportare, come in Schmitt, l'analogia tra giurisprudenza e teologia (con tutto ciò che ne consegue), bensì per ricordare come il centro di riferimento veritativo all'interno di una dottrina che abbia il valore di scienza può essere riferito solo ad un principio logico, perché altrimenti si tratterebbe di dover ammettere l'esistenza di due sistemi contrapposti. La *scientia juris* non impone *di per se* uno strumento di misurazione e contenimento sociale (lo Stato), ma lo Stato va inteso come questo momento contenitivo in quanto lo conosciamo come diritto, e in virtù di ciò viene costituita l'impalcatura della sua dottrina. La teodicea di Leibniz (come l'atto illecito) ha senso solo in quanto essa *vale* come principio di ragione.

Schmitt, invece, recupera questo nesso leibniziano per rimarcare l'esigenza di una ristrutturazione del rapporto vita-forme, ossia tra un certo modo di intendere un'espressione e la sua codificazione, in cui la logica della struttura analogica viene posta innanzi ma senza tradire la verità di quanto essi simbolicamente esprimono. Il momento analogico fa produrre la fondamenta della struttura che permette la *simulazione* giuridica – il luogo in cui il normativo *si dà* ma 'coperto' dalla codificazione (dimenticando, per gli occhi non attenti, la componente elementare che però riconosce la funzione dogmatica, e cioè la legittimazione trascendente teologica). Schmitt, dunque, riconduce la radice comune della scienza giuridica e della teologia alla dogmatica: una topologia teologico-politica che deve are i conti con l'omnipervasività di un principio (quello sovrano) che disloca costantemente il suo posto nel grande montaggio giuspolitico, giacché «in ogni momento interviene lo Stato», «sotto molteplici travestimenti, ma sempre con la stessa invisibile persona<sup>154</sup>», rivelando il posto della sovranità, nella sua apertura alla politica. È necessaria una dogmatica come oggetto della sociologia dei concetti giuridici perché si sta analizzando sostanzialmente il processo di conservazione della forma politica. E la sovranità moderna qui sembra trasmettere, inalterata anche se 'secolarizzata', l'esperienza fondamentale della politicità, riutilizzata dalla compagine istituzionale in un complesso di rimandi in cui però traluce una sorta di momento originario reiterato, che va a radicarsi nella casistica sussunta dal diritto. Fondazione reiterata di un già-conservato, di contro alle tesi che non problematizzano «perché debba rispondere ad una necessità logica in misura maggiore (*in höherem Maße logische Notwendigkeit*) che la fonte della capacità giuridica, cioè l'ordinamento giuridico, e

---

<sup>153</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, pp. 159-160.

<sup>154</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 62-63. In questo senso, come dice Nicoletti, «i concetti giuridici da un lato derivano storicamente da quelli teologici, dall'altro rendono visibili, manifestano, realizzano, incarnano i rapporti teologici» (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 184). È importante notare che l'analogia schmittiana non intende la mera somiglianza, né il classico *analogia entis*: il rimando esegetico indiretto sembra essere ad una certa tipologia di ermeneutica testamentaria per cui *dum latet patet*, e quindi l'intera rivelazione di Dio può essere colta solo nella lettura speculare dell'Antico e del Nuovo Testamento (su cui naturalmente influiscono su Schmitt la lettura agostiniana e paolina, cfr. S. PAOLO, 1 Cor 5,6-8 e S. AGOSTINO, *Quaestiones in Heptateucum*, 2, 73). Sul punto, C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 429-430.

in particolare quello statale, si ponga da sé come prodotto, e non invece, come dice Stahl, che solo una persona debba sempre essere il fondamento (*Grund*) di un'altra persona<sup>155</sup>».

Altre parole vengono spese contro Kelsen: egli non agisce sulla struttura analogica tra teologia e giurisprudenza, bensì *viene agito*, in quanto la utilizza inconsapevolmente: sul pensatore viennese grava l'utilizzo del concetto di causa proprio delle scienze naturali, nello specifico l'utilizzo del concetto di causa naturale che viene traslato in quello di causa normativa<sup>156</sup>. È indicativo che Schmitt conceda l'applicabilità di una struttura epistemologica diversa da quella che egli viene restaurando. Kelsen «riporta una quantità di analogie affermate»; *ma*, quanto il giurista viennese riconduce alla dinamica della scienza giuridica mostra la sua dipendenza da un sistema metafisico soggiacente che non è adatto a costruire una presa esemplare sulla tenuta del reale, perché la pur ammissibilità di una certa analogia tra teologico e giuridico, portata avanti con l'ausilio di un punto di partenza epistemologico organizzato eterogeneamente, non basta per ricostituire un orizzonte assiomatico efficace. Kelsen pecca di 'ideologismo democratico'<sup>157</sup>: è necessario un modello strettamente incentrato sul teologico, e che attraverso concetti teologici lavori, «poiché una sociologia dei concetti giuridici presuppone una ideologia conseguente e radicale (*eine konsequente und radikale Ideologie*)<sup>158</sup>».

Secondo Schmitt quindi la teologia lavora tramite 'concetti' – un postulato non specificato dal nostro, ma che sembra delucidare il fatto che egli abbia in mente, nel suo operato, la tradizione scolastica. Ancora Hugo Ball, nella sua recensione de 1924 a *Teologia politica*, bollava l'impresa schmittiana come una sorta di 'tomismo', intuendo che l'operazione attorno al 'concetto teologico', per come Schmitt lo intendeva, ereditasse la tensione tra *philosophia* e *theologia* tipica dell'impianto

---

<sup>155</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 64, trad. legg. mod. Qui gli strali schmittiani convogliano su Edmund Bernatzik (1854-1919), allievo di Laband e annoverato tra i maestri di Kelsen, docente di diritto costituzionale e amministrativista a Vienna.

<sup>156</sup> Schmitt compie un'evidente esagerazione esegetica, funzionale in toto alla sua argomentazione. Nella *Reine Rechtslehre* Kelsen rimarca la differenza tra l'approccio causale, tipico delle scienze naturali, e quello dell'imputazione, tipico del diritto. La distinzione risiede nel carattere deontologico della costruzione giuridica: non è *a causa* di un reato che il colpevole viene punito, bensì è *dovere* dello Stato punire il reo. Come giustamente ricorda Scalone, Schmitt non era ingenuo a tal punto da non cogliere dei passaggi così rigorosi e da fraintenderli, tuttavia, queste affermazioni sono segni che Schmitt comunque ritenga Kelsen dipendente da una struttura metafisica di pensiero che è ereditata dal mondo delle scienze naturali (A. SCALONE, *L'Ordine precario*, pp. 52 sgg).

<sup>157</sup> Schmitt parla di «die innere Heterogenität seines erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 64-65). E continua: «[...] egli [Kelsen, nds.] crede che la critica di Hume e di Kant al concetto di sostanza possono essere trasferite alla dottrina dello Stato, senza scorgere che il concetto di sostanza del pensiero scolastico è cosa diversa da quello del pensiero delle scienze matematiche e naturali. La distinzione fra sostanza ed esercizio di un diritto che ha un'importanza fondamentale nella storia concettuale del concetto di sovranità non può essere formulata con concetti delle scienze naturali pur essendo un momento essenziale dell'argomentazione giuridica. Nella fondazione che Kelsen dà alla sua concezione della democrazia, si manifesta apertamente il genere costituzionalmente matematico-naturalistico del suo pensiero: la democrazia è l'espressione di un relativismo politico e di una scientificità liberata da miracoli e dogmi e fondata sulla comprensione umana e sul dubbio critico».

<sup>158</sup> Ivi, p. 66.

logico medievale, secondo cui quest'ultima si serviva della prima «per limitare i legami fra sovrarazionale e razionale, fra teologia e filosofia, fra sacro e profano», e dunque per chiarire la struttura del fenomeno teologico – e questo permetteva di amalgamare, nel contrasto «assoluto», le due sfere della politica e della stessa teologia, istituendo il «rapporto tra *ratio* e *repraesentatio*, un tema scolastico che appare qui nella concreta veste dell'impostazione attuale»; insomma, il 'concetto teologico', diverrebbe lo spazio su cui poter impostare un discorso sull'ordine che sia aperto verso l'alto della trascendenza sia verso il basso della comunità politica (Ball utilizza impropriamente qui il termine 'stato', ma il senso dell'intuizione appare chiaro)<sup>159</sup>.

Naturalmente l'orizzonte medievale non operava tramite 'concetti'<sup>160</sup>; l'interpretazione schmittiana viene viziata dal suo essere completamente inserito nell'orizzonte moderno; oltre al fatto che, lo vedremo tra poco, la ricezione della 'concettualità scolastica' è tale perché è mediata dalla teologia politica (moderna) dei controrivoluzionari cattolici. Schmitt, dunque, non recupera (in quanto *non può* recuperare) l'orizzonte di pensiero medievale: nella sua mente, l'idea del 'concetto teologico', è un campione di un formulario della processualità, che ordina l'accesso alla logica dell'insieme. Non solo 'deduzione' dell'orizzonte mediativo in cui si catalizza il rapporto con la trascendenza, ma designazione della regolazione per la trasmissione del segno<sup>161</sup>. Il 'concetto teologico' recepito da Schmitt definisce una sorta di ortonomia in relazione con la trascendenza – dove però invece che dare per scontata la topica di una normazione che risiede in definitiva nell'interpretazione della Parola, la figura del garante ultimo assume i tratti del 'decisore' sul concetto teologico, e quindi la rivendicazione di legittimità del concetto è tutta inserita nella formalizzazione

---

<sup>159</sup> H. BALL, *La teologia politica di Carl Schmitt*, pp. 118-119. In tal modo, aggrappandosi anche alle riflessioni di *Cattolicesimo romano*, dice argutamente Ball: «Anche in *Cattolicesimo romano e forma politica* il problema della *ratio* sta al centro dell'impostazione, una imposta zione estremamente artistica e tanto riuscita che la questione scientifica sfocia stilisticamente nel mistero teologico. Già il titolo mostra la coppia di contrasti evidenziata di teologia e politica; solo che il contrasto è sopra innalzato adesso alla sfera assoluta. In questa sfera la teologia diventa un "cattolicesimo romano" e la politica una "forma politica"» (sulla peculiare interpretazione di Hugo Ball, si veda il saggio di A. DOREMUS, *La Théologie Politique de Carl Schmitt vue par Hugo Ball en 1924*, in *Les Études philosophiques*, 1/2004, pp. 57-63). 'Tomista' e 'giusnaturalista' Schmitt lo sarebbe anche per M. WALTHER, *Carl Schmitt et Baruch Spinoza, ou les aventures du concept du politique*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU, J. SALEM (EDS.), *Spinoza au XXe siècle*, PUF, Paris, 1993, pp. 361-372, in quanto l'ordine da lui presupposto necessita per forza di cose un'interpretazione accurata. Quest'ultima operazione tuttavia fallisce nel segno, perché, come si spera sia chiaro da questo lavoro e dagli altri lungamente richiamati, Schmitt *necessita* di pensare disperatamente l'ordine in quanto esponente della modernità.

<sup>160</sup> Rimandiamo sempre a G. DUSO, S. CHIGNOLA, *Storia dei concetti e filosofia politica, passim*. Non esiste una sostanza della politica, non esiste un unico discorso sul potere; il termine e le determinazioni dei dispositivi concettuali sono legati all'epoca dello Stato, e nei classici del pensiero politico antemoderno il centro della riflessione filosofica è la domanda sul comune. Nella modernità mutano i sistemi di riferimento antropologici sui quali si fonda la riflessione etico-politica: non più l'aristotelismo cristiano, bensì una nuova fondazione epistemologica basata sull'irriducibilità fiscalista dell'azione e sulla necessità di una nuova mediazione politica della crisi che scompone la topologia naturale. Mutano altresì i riferimenti legati al governo: il governo, che partendo dal governo di sé estendeva inglobando le forme naturali e politiche della socializzazione. Quindi mutano anche gli orizzonti di senso legati ad un'etica delle virtù, ad una gerarchizzazione dei rapporti umani e ad una loro differenziazione.

<sup>161</sup> Sulla dimensione teorico-ordinativa della scolastica, che Schmitt sembra riprendere, *cfr.* P. LEGENDRE, *L'amore del censore*, pp. 55-73.

razionale (moderna). Accenniamo (senza aprirla, perché è questione immensa, ma sembra il lato più evidente della questione) al problema della naturalità del potere nei suoi rapporti con questo fantomatico ‘concetto teologico’: già ripensando questo punto, Schmitt sembra inserirsi non tanto nell’ambito della scolastica medievale in senso stretto, quanto in quello della seconda scolastica, dove si assiste ad una conservazione del dettato tomista solo nella rioccupazione (e ricentratura) del teologico, risemantizzandone nozioni portanti – nell’avvio verso la rottura causata dall’irruzione del moderno<sup>162</sup>. Sicuramente Schmitt crede di recuperare l’idea per cui è necessario pensare il teologico in base ad un referente assoluto (Dio), e di lì legittimare la questione della normazione e dei rapporti tra uomini – senza contare, lo si è visto nella chiusura del capitolo precedente, che l’accento sulla ‘virtù personale’ del decisore sembra trasportarlo (almeno superficialmente) verso il canone classico del nesso naturale tra soggezione e obbligatorietà (il nesso naturale di governo esige la soggezione e la natura è esattamente il medium ministeriale tra volontà divina e formazione del ‘potere’). Tuttavia, qui Schmitt è già inserito nel campo semantico cesellato da Hobbes, per cui ‘la naturalità’ del potere è tale solo perché è ‘naturale’ per Schmitt pensare che si debba assistere ad una costruzione artificiale del potere (e nell’intreccio concettuale che esso comporta) per fondare l’orizzonte comunitario e normare i rapporti tra uomini<sup>163</sup>.

E quindi utilizzare ‘concetti teologici’ per Schmitt apre alla natura del corpo politico, certamente, ma questo corpo politico è sempre e solo lo Stato, e dunque il ‘concetto teologico’ si innesta nella precisione formale della definizione della sovranità, costruita nella sistemazione referenziale analogica di uno spazio che è contingente e richiede l’esercizio della volontà – da cui egli può ricavare la traslazione ‘politica’ (in senso moderno): la secolarizzazione che investe il concetto teologico è anche la sua spolticizzazione, ma nel senso che investe ‘la forma politica’ moderna, non la politica *come prassi*. Di nuovo, ciò diviene chiaro nel richiamo ai controrivoluzionari cattolici ottocenteschi, perché ivi viene esplicitato meglio il problema analogico. Anche per Schmitt vale l’idea per cui l’ammonizione ad una innovazione metodologica va giocata come unica istanza capace di garantire una sutura tra dimensioni del tempo rese dalla secolarizzazione non tanto irrelabile, ma rischiosamente gettata sul versante tecnicistico e operativo del concetto (punto che farebbe perdere

---

<sup>162</sup> M. MERLO, *Legge e governo. Studi sulle figure dell’obbligazione in Francisco Suárez (1548-1617)*, FrancoAngeli, Milano, 2020, pp. 12-13.

<sup>163</sup> *Cfr.* in generale, G. DUSO (ED.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano, 1998. Risulta d’aiuto anche la lettura di Kantorowicz: nel Medioevo la dualità tra corpo naturale del re e corpo mistico ha senso perché perdura la costante *necessitas* cui deve far fronte il regno: tributi, ambascce, decisioni sulla guerra, *etc*; il tutto però con l’occhio costante alla ‘regolarità’ cui si succedevano le varie istituzioni e corporazioni di fronte e all’interno del regno (E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, pp. 278-286); viceversa, la dualità soggiacente alla teologia politica schmittiana deve confrontarsi con la necessità che la regolarità dell’ordinamento possa *non* esserci.

di vista la legittimazione ‘metafisica’<sup>164</sup>. Una galleria di immagini, dunque, si affolla davanti a Schmitt: De Maistre e la sovranità come decisione inappellabile<sup>165</sup>; Bonald e la conservazione della tradizione in quanto legittimità<sup>166</sup>; e infine Donoso Cortés, con la sua fede apocalittica nella battaglia decisiva tra il cattolicesimo e l’anarchismo, per il quale l’uomo è cattivo per natura e necessita una dittatura per essere regolato<sup>167</sup>. Anche Von Stein fa capolino tra le letture di Schmitt: ma egli «risponde con il richiamo alla “vita” e proprio nelle molte contraddizioni riconosce la pienezza della vita. [...] egli paragona poi la reciproca penetrazione degli opposti con il processo della natura organica e della vita personale e afferma che anche lo Stato ha una vita personale. È proprio dell’essenza della vita di creare da sé, lentamente, sempre nuovi contrasti e sempre nuove armonie,

<sup>164</sup> Su questo aspetto dei controrivoluzionari, si veda S. CHIGNOLA, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, in G. DUSO (ED.), *Il potere*, pp. 323-340. Per una lettura generale, si rinvia anche a C. GALLI, *Introduzione a ID (ED.), I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna, 1980, pp. 7-44. L’approfondimento delle prospettive controrivoluzionarie è anche direttamente collegato allo smantellamento di quelle romantiche già espresse in Romanticismo politico (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 164).

<sup>165</sup> «De Maistre parla con particolare predilezione della sovranità che per lui significa essenzialmente decisione. Il valore dello Stato consiste nel fatto che esso prende delle decisioni, il valore della Chiesa nel fatto che essa è l’ultima decisione inappellabile. L’infallibilità per lui è l’essenza della decisione inappellabile e l’infalibilità dell’ordine spirituale è per lui identica alla sovranità dell’ordinamento statale; i due termini infalibilità e sovranità sono “perfettamente sinonimi”. Ogni sovranità si comporta come se fosse infallibile, ogni governo è assoluto – una massima che avrebbe potuto essere espressa con le stesse parole, seppure da un punto di vista diverso, da un anarchico. In una proposizione del genere è presente l’antitesi più chiara che si possa trovare nell’intera storia del pensiero politico» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 76-77). Per un’introduzione generale del pensatore sabauda, rimandiamo al volume di M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell’origine*, Mursia, Milano, 1986.

<sup>166</sup> «[...] Bonald, il fondatore del tradizionalismo, è molto lontano dall’idea di un divenire eterno, che si sviluppa da sé medesimo. Il suo spirito ha d’altra parte una struttura diversa da quello di De Maistre o anche di Donoso Cortés; spesso egli appare tedesco in modo veramente strabiliante. Mai tuttavia in lui la fede nella tradizione diventa qualcosa come la filosofia della natura di Schelling, la mescolanza degli opposti di Adam Müller o la fede nella storia di Hegel. Per lui la tradizione è l’unica possibilità di conquistare il contenuto che la fede metafisica dell’uomo può accettare, poiché la ragione del singolo è troppo debole e misera per giungere da sola alla verità. Che differenza vi sia fra lui e ciascuno dei tre autori tedeschi appena nominati appare nel quadro pauroso che dovrebbe rappresentare il cammino dell’umanità attraverso la storia: un gregge di ciechi, guidato da un cieco che procede a tentoni appoggiato a un bastone!» (Ivi, p. 76). Cfr., per una comparazione con le intenzioni bonaldiane, S. CHIGNOLA, *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, FrancoAngeli, Milano, 1993, in particolare pp. 17-82.

<sup>167</sup> «Donoso Cortés, invece, si contrappose a Proudhon, il cui anarchismo antiteologico avrebbe dovuto conseguentemente derivare da quell’assioma, mentre da cristiano cattolico muoveva dal dogma del peccato originale. Cortés ha però polemicamente radicalizzato quest’ultimo facendone una dottrina dell’assoluta lotta peccabilità e abiezione della natura umana. Infatti il dogma tridentino del peccato originale non è affatto radicale. Esso non parla, a differenza della concezione luterana, di indegnità ma solo di deviazione, di turbamento, di ferita e lascia sussistere in tal modo la possibilità del bene naturale. [...] Quando egli parla della cattiveria naturale dell’uomo, egli si scaglia polemicamente contro l’anarchismo ateo ed il suo assioma dell’uomo buono; egli intende cioè ἀγωνικός e non δογματικός. [...] la vittoria del cattivo è automatica e naturale e solo un miracolo divino la può impedire; le rappresentazioni nelle quali egli oggettiva la sua concezione della storia umana sono piene di paura e di terrore; l’umanità vaga cieca per un labirinto, di cui nessuno conosce l’entrata, l’uscita e la struttura, e questo è ciò che noi chiamiamo storia; l’umanità è una nave che viene sballottata senza meta per il mare, stipata di una ciurma sediziosa, volgare e reclutata con la forza, la quale canta e danza finché il fulmine di Dio caccia in mare la plebaglia ribelle e torna a regnare il silenzio. Ma il quadro più tipico è un altro ancora: la sanguinosa battaglia decisiva che si è oggi scatenata fra il cattolicesimo ed il socialismo ateo» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 78-79). Nell’articolo di G. MASCHKE, *L’ambiguità della decisione. Thomas Hobbes e Juan Donoso Cortes nell’opera di Carl Schmitt*, in *Behemoth* 4/1988, pp. 3-6, si mostrano i due versanti tra cui Schmitt ambiguamente (ed elegantemente) oscilla: tra la fondazione razionale dell’ordine (Hobbes) e il fatto che una scelta del genere sia nel lungo periodo impossibile (Donoso) – e questo conferirebbe, appunto, l’ambiguità di alcuni concetti che Schmitt utilizza tensivamente; in realtà, entrambi (e Schmitt a maggior ragione) si coniugano nel lungo orizzonte della modernità secondo cui, appunto, proprio perché l’ordine non c’è, va stabilito esternamente.



*etc., etc.*<sup>168</sup>». Una visione organicista, dice Schmitt, in cui non trovano posto i controrivoluzionari cattolici, perché sono necessitati a non compiere il «compromesso tra metafisica e sistema», ossia non c'è divisione tra funzione e sua legittimazione. Schmitt, in base ai suoi esempi, da un lato postula una linea interpretativa che fa perno sull'ininterrotta applicabilità combinatoria di una formula in grado di 'leggere' il modo di formalizzazione del Politico in termini di continuità (in tal senso 'comprimendo' e contenendo il momento eccettuativo), e dall'altra recupera nella sua declinazione il montaggio della sintesi della sovranità: sovrano-decisione-ordine e soggetto alla decisione. E questo diventa il filtro per una vera e propria interpretazione storiografica degli autori e della modernità politica, oltre che un progetto di risanamento dell'ordine. Schmitt fa dunque sua questa proposta, che vede ben esemplificata in quello tra i tre pensatori che sente più vicino, Donoso Cortés: il predicatore spagnolo «scorge sempre solo la teologia dell'avversario. Egli però non “fa teologia” [...]»<sup>169</sup>».

“Fare teologia senza fare teologia”: costruire un piano di immanenza il quale, seppur garantito dall'appello alla trascendenza e al teologico, cerca di analizzare il concreto rapportarsi (al fine di salvaguardarlo) tra meccanismi diversi di rappresentarsi il potere e suo referente assoluto, la

---

<sup>168</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 81.

<sup>169</sup> *Ibid.* Come ebbe modo di rimarcare anche qualche anno più tardi, Donoso si trovava a vivere in un momento storico in cui, per quanto i conservatori si sforzassero, non riuscivano a fare un fronte comune di contro al dilagare meccanicistico del razionalismo tecnico (ID., *Donoso Cortés in Berlin (1849)*, in *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, Munchen, 1927, pp. 338-373; trad. it. *Donoso Cortés a Berlino (1849)*, in *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 44-69, cit. a p. 68). Ma in tal senso, egli divenne lucidissimo nell'affrontare la 'teologia maligna' che il socialismo portava avanti come strumento di rivendicazione, esprimendo un giudizio che era anche diagnosi storica: «Fu possibile dare questo segnale solo perché le forze che condussero all'esplosione del 1848 erano già effettivamente presenti in modo così forte e determinato che, superando un contraccollo durato sessant'anni, furono in grado di dare anche il segnale dell'esplosione del 1917. Qui la continuità è del tutto evidente. In effetti, però, il Manifesto del Partito comunista rappresenta solo una delle parti in lotta per il senso degli eventi del 1848 e per quello dell'odierna situazione europea. Nel caso del Manifesto comunista, tuttavia, la continuità è così lampante e incontestabile che ovviamente gli autori socialisti e comunisti hanno sempre potuto sottolinearla con particolare forza, utilizzandola anzi come elemento di strema efficacia. La consapevolezza della continuità conferisce agli autori comunisti una notevole superiorità e perfino un monopolio, tanto che gli storici di altre tendenze, incapaci di orientarsi fra gli eventi del 1848, hanno perso per questa loro inettitudine il diritto di fornire un'immagine del presente. L'imbarazzo degli storici borghesi è grande. Da un lato disapprovavano la repressione della rivoluzione poiché non vogliono passare per reazionari, dall'altro salutano il ripristino della calma e della sicurezza come una vittoria dell'ordine. Già nel 1848 le contraddizioni interne a questo atteggiamento erano evidenti e comunemente risapute. Ma nel frattempo, lungo l'arco di due generazioni, ci si è lasciati fuorviare a questo proposito. Oggi si impone il fatto che la situazione spirituale del 1848 non è attuale soltanto per un'interpretazione socialista e comunista. Il fatto che le continuità non socialiste e con esse nomi significativi siano caduti nell'oblio, è frutto dell'oscuramento subentrato nella seconda metà del XIX secolo. È stata necessaria la spinta di esperienze nuove e dure per riportare alla coscienza una continuità esistente a livello più profondo. La continuità non comunista con il 1848 è sostenuta da tre momenti: una prognosi di politica estera, una diagnosi di politica interna e un parallelo storico-universale. Tutti e tre – prognosi, diagnosi e parallelo storicistico – sono strettamente connessi e si compenetrano a vicenda [...] Donoso conosceva la diagnosi e l'ha pensata fino in fondo in tutta la sua intensità. Nel discorso sulla dittatura del 4 gennaio 1849 egli vede le moderne invenzioni tecnologiche, anzitutto il telegrafo, poste al servizio della crescente centralizzazione amministrativa, e nel discorso del 30 dicembre 1850 sulla situazione spagnola parla della centralizzazione assoluta e apoplettica, che annienterebbe ogni corporazione intermedia qualora in Spagna salisse al potere un unico partito e occupasse ogni posizione» (ID., *Donoso Cortés in Berlin (1849)*, in *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, Munchen, 1927, pp. 338-373; trad. it. *Donoso Cortés a Berlino (1849)*, in *Donoso Cortés*, pp. 88-91; p. 94). Cfr. M. SCATTOLA, *Teologia politica*, pp. 81-86.

sovranità. Un'elaborazione che cerca di andare oltre i compromessi costituzionali prodotti nel tempo, e che al contempo rileva come immediata la tenuta del meccanismo sovrano che rende dipendente, nell'obbligazione politica moderna, le organizzazioni di vita comunitaria che ruotano attorno ad esso. In esso e per esso, secondo Schmitt devono inverarsi le strutturazioni esistenziali che consentono al politico di marcare la sua conservazione, senza disperderlo. In questo senso, ci sembra, per Schmitt, indagare i concetti secondo la sociologia dei concetti giuridici intesa come teologia politica vuol dire recuperare lo specchio di un'epoca, perché, come mostrano gli autori della controrivoluzione, possono essere spiegati i mutamenti politici in base ad un mutamento della concezione del mondo<sup>170</sup>, o, ancora meglio, essa permette di allargare l'orizzonte della ricerca fino alla scoperta dei «processi originari<sup>171</sup>».

Schmitt, però, ha a cuore di *diffenziarsi* da ogni ideologismo che può essergli imputato. Il giurista non sta facendo né «una spiegazione materiale dei processi spirituali e una spiegazione spirituale dei processi materiali», come gli i socialisti e gli anarchici, perché ciò, secondo suo, non risolverebbe la questione, ma metterebbe in campo un mero riduzionismo: due sfere dell'agire vengono confrontate e poi unite, risolvendolo in un nulla, alla ricerca di una mediazione che non ha efficace presa sui processi conoscitivi<sup>172</sup>. E neppure egli vuole seguire l'intenzione weberiana, per quanto il sociologo colga nel segno individuando «la differenziazione dei concreti settori giuridici alla diversa estrazione degli esperti di diritto<sup>173</sup>»: la presente soluzione sarebbe in odore di psicologismo mascherato, dacché rischierebbe di riprodurre in una soluzione multilivello la vecchia nenia idealista (Schmitt cita gli esempi di Hegel e (*sic!*) Kelsen) secondo cui la presa di coscienza della propria situazione sociale permette un innalzamento teoretico che *legittima* lo svolgimento della propria professione<sup>174</sup>. Il

---

<sup>170</sup> Ivi, p. 66.

<sup>171</sup> Ivi, p. 67. È anche questo il motivo per cui Schmitt sente l'opera di Donoso come quella più complanare al suo sentire: 'ultimo' dei grandi tradizionalisti, Donoso vive nel presente la grande lacerazione tra prima e dopo l'evento rivoluzionario francese, egli identifica lo scontro come carattere distintivo di ciò che si dà storicamente – nel mortale scontro tra due civiltà, la 'cattolica' e la 'filosofica' (incompatibili sin nei fondamenti, essendo basate la prima sulla verità e la seconda sull'errore). Sul punto, rimandiamo all'importante saggio di S. CHIGNOLA, *Donoso Cortés. Tradizione e dittatura*, in *Il Centauro* 13-14/1985, pp. 38-66, il quale mostra bene anche i collegamenti con l'interpretazione schmittiana del predicatore spagnolo.

<sup>172</sup> «Se Engels interpreta il dogma calvinista della predestinazione come un riflesso della assurdità e della imprevedibilità della lotta concorrenziale capitalistica, allo stesso modo si può ridurre la moderna teoria della relatività ed il suo successo alle condizioni valutarie dell'attuale mercato mondiale e si sarebbe in tal modo trovato la sua sottostruttura economica. Secondo un uso linguistico diffuso si potrebbe definire tutto ciò come sociologia di concetti o delle teorie. Di questo però non ci occupiamo qui. Le cose stanno diversamente per il metodo sociologico che cerca di individuare, per determinate idee e creazioni intellettuali, l'ambito di persone tipico che, partendo dalla propria situazione sociologica, giunge a determinati risultati ideologici» (ivi, p. 67)

<sup>173</sup> *Ibid.* cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 191 in cui, giustamente, in questo allontanamento Schmitt intende evitare soprattutto i riduzionismi ideologici e cercare di essere pienamente scientifico e aderente alla concretezza del reale.

<sup>174</sup> «Esso [un metodo come quello 'idealista', nds.] potrebbe ad esempio trovare una sociologia del sistema hegeliano nel fatto che lo si definisca come la filosofia del docente professionale, per il quale è possibile, grazie alla sua situazione economica e sociale, di divenire consapevole, con superiorità contemplativa, della coscienza assoluta, cioè di svolgere la

rischio è, secondo Schmitt, quello di fare letteratura di impronta sociale, à la *Sainte-Beuve*: un ritratto psicologico sociale che illustra le condizioni di un'epoca mediante alcuni suoi esponenti tipici.

Invece, «qualcosa di completamente diverso» è la sociologia dei concetti giuridici che Schmitt ha in mente, la quale deve avere come centro ed *exemplum* il concetto di sovranità, in una sorta di riduzione fenomenologica che mira a cogliere il perno attorno a cui ruota l'intero dispositivo e che al contempo si dimostra come più evidente nei suoi effetti<sup>175</sup>. Nelle parole di Schmitt:

«Si tratta di andare oltre la concettualità giuridica orientata ai più stretti interessi pratici della vita giuridica (*über die an den nächsten praktischen Interessen des Rechtslebens orientierte juristische Begrifflichkeit*), di trovare la struttura ultima, radicalmente sistematica (*die letzte, radikal systematische Struktur*), e di confrontare questa struttura concettuale con l'elaborazione concettuale (*begrifflichen Verarbeitung*) della struttura sociale di una determinata epoca. Non rientra in discussione qui se l'ideale della concettualità radicale sia il riflesso di una realtà sociologica, o se la realtà sociale sia concepita come conseguenza di un certo modo di pensare e, di conseguenza, anche di agire. Piuttosto, devono essere dimostrate due identità spirituali ma sostanziali. Non è quindi sociologia del concetto di sovranità se, ad esempio, la monarchia del XVII secolo viene descritta come la cosa reale che si “rifletteva” (*spiegelte*) nel concetto cartesiano di Dio. Bensì fa parte della sociologia del concetto di sovranità di quell'epoca mostrare (*zeigen*) che l'esistenza (*Bestand*) storico-politica della monarchia corrispondeva all'intera coscienza dell'umanità europea occidentale di allora e che la formazione giuridica della realtà storico-politica era in grado di trovare un concetto la cui struttura corrispondeva (*übereinstimmte*) alla struttura dei concetti metafisici. Questo ha dato alla monarchia la stessa evidenza (*Evidenz*), per la coscienza di quel tempo, che la democrazia ha avuto per un'epoca successiva. Il prerequisito per questo tipo di sociologia dei concetti giuridici è quindi una concettualità radicale, cioè una conseguenza portata innanzi (*weitergetriebene*) fino al metafisico e al teologico. L'immagine metafisica che una certa epoca si fa del mondo ha la stessa struttura di quella che le appare immediatamente come forma della sua organizzazione politica. L'affermazione di tale identità è la sociologia del concetto di sovranità (*Die Feststellung einer solchen Identität ist die Soziologie des Souveränitätsbegriffes*)<sup>176</sup>».

---

propria professione come docente di filosofia; oppure si potrebbe considerare la giurisprudenza di Kelsen come l'ideologia del burocrate giurista che opera in presenza di condizioni politiche mutevoli e che, in presenza delle più diverse forme potere, con relativa superiorità rispetto alle forze politiche del momento, cerca di elaborare sistematicamente le ordinanze le decisioni positive che gli vengono sottoposte. Nel suo aspetto più conseguente, ciò costituisce quel tipo di sociologia che al più si attribuisce alla bella letteratura, un “ritratto” psicologico-sociale il cui procedimento non si differenzia dalla critica letteraria più brillante, ad esempio quella di *Sainte-Beuve*» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 68).

<sup>175</sup> E quindi ci sembra particolarmente accorta la riflessione di Duso nel momento in cui ha ragione nel dire che «se è vero che si tratta dei concetti politici pregnanti della moderna dottrina dello Stato, è evidente che il concetto centrale, che potremmo dire tutti li riassume, o in cui tutti confluiscono, è quello di sovranità» (G. DUSO, *Teologia politica-teologia economica. Come pensare la politica?* in *Filosofia politica* 27/2013, n.3, pp. 393-408).

<sup>176</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 68-69.

Questo passo merita di essere attentamente attraversato. Innanzitutto, se quanto detto fin qui ha senso, questo paragrafo evidenzia in Schmitt finalmente le due dimensioni sotterranee che coinvolgono la sociologia dei concetti giuridici letta in un'ottica teologico-politica; due aspetti distinti emergono, ma legati a doppio filo: un percorso di teologia politica, che concerne il recupero della costruzione concettuale di un dispositivo assiomatico ordinante le cose umane secondo il movimento della forma rappresentativa facente capo alla sovranità; e un percorso che si concentra sul problema teologico-politico, ossia sull'effetto di un'azione concettuale che possa riappropriarsi, tematizzandola, della dimensione eminentemente politica (e conflittuale) delle cose umane oltre e contro la crisi delle strutture di pensiero (che è, per Schmitt, crisi della loro legittimazione). Entrambi questi momenti convengono in una grande opera di censura, ovvero, un apparato concettuale che cerca di affossare il conflitto<sup>177</sup>.

Sulle applicazioni di questo movimento, da Schmitt chiamato a posteriori anche 'realismo concettuale'<sup>178</sup>, è esemplificativo un saggio del 1924, all'apparenza una recensione del saggio di Richard Thoma *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*<sup>179</sup>. Schmitt in questo saggio critica il rinvio che la scienza compie, al fine di trattare delicate questioni politiche, «all'uso linguistico oggi dominante» (*herrschender Sprachgebrauch*), perché questo 'uso' non è chiaro per nulla, né determinato, né fa riferimento alle diverse costellazioni concettuali sorte e trattenenti il concetto medesimo in una determinata posizione di presa rispetto al reale (Schmitt fa l'esempio dei concetti di identità e rappresentanza, non toccati dal saggio di Thoma ma fondamentali per cogliere a pieno cosa sia la democrazia). L'uso linguistico dominante è semplicemente quello 'della maggioranza', un effetto rinvenibile alla centralità che il concetto di popolo (*Volk*) ha assunto nel corso dell'Ottocento e che fa sì che la democrazia divenga automaticamente 'il governo del popolo', su di una scia solo apparentemente legata all'omonimia greca, particolarmente aristotelica<sup>180</sup>. L'uso linguistico non può nemmeno spiegare oggettivamente l'importante distinzione

---

<sup>177</sup> P. LEGENDRE, *L'amore del censore*, p. 21.

<sup>178</sup> Si veda C. SCHMITT, *Glossario*, p. 25, in cui il giurista sostiene che il realismo concettuale, per come lo intende lui, dovrebbe essere alla base della scienza giuridica e, successivamente (pp. 151-152), l'annotazione per cui il suo stile «si fonda sull'equilibrio interno fra le singole frasi, i singoli paragrafi, ecc., che al pari delle parole di una frase latina si possono togliere ampie parti e disporre diversamente. Questo è il contratto del "mosaico"; infatti è realismo concettuale [...]. Chi potrebbe biasimare la fierezza che provo per il mio realismo concettuale?».

<sup>179</sup> R. THOMA, *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff. Prolegomen zu einer Analyse des demokratischen Staates der Gegenwart*, in *Erinnerungsgabe für Max Weber*, Vol. II, München, Duncker & Humblot, 1923, pp. 37-64. Il saggio schmittiano è C. SCHMITT, *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 51/1924 n. 3, pp. 817-823; trad. it. *Il concetto di democrazia moderna nel suo rapporto con il concetto di Stato*, in *Posizioni e concetti*, pp. 27-36.

<sup>180</sup> «Ma per il concetto l'essenziale resta sempre il suffragio universale ed eguale di tutti i cittadini adulti (non necessariamente anche delle donne). Non appena questo "fondamento" si fissa solidamente sul terreno costituzionale, la trattazione giuridica e in genere quella scientifica della materia deve accettare una certa idea di democrazia, senza porre ulteriori questioni sull'effettivo dominatore. Infatti, la democrazia è un concetto giuridico. Ma democrazia moderna

dei due tipi di democrazia, quella rappresentativa e quella diretta. Esso potrebbe lasciar valere quella rappresentativa al massimo come residuo inconseguente e come concessione a necessità pratiche, conseguenza che esso può trarre solo perché ormai gli Stati Uniti d'America avanzano la pretesa di essere pionieri della libertà democratica e i loro giudizi di valore politici dominano l'uso linguistico mondiale, cioè, dice Schmitt, la stampa mondiale. Dall'uso linguistico non si può trarre nemmeno il più lontano accenno riguardo al fatto che l'elemento vitale della democrazia stia nella lotta di partiti fluttuanti; la lotta partitica al contrario è considerata come un male, ed anche i democratici vedono spesso proprio nella labilità dei partiti odierni un motivo della crisi della democrazia<sup>181</sup>. L'opinione pubblica, dice Schmitt, non può essere il referente assoluto per la determinazione concettuale. Né il richiamo all'uso linguistico né una trattazione 'formale' possono fornire una risposta alla domanda sul rapporto tra democrazia e stato. Per questo, potrebbe essere quantomeno necessario un passo ulteriore che vada oltre l'asserzione che la democrazia si basi sul suffragio uguale ed universale e si avvicini alla struttura ideale del concetto. In verità, riconosce Schmitt, Thoma compie questo passo, definendo la democrazia come 'autogoverno', ma questa parola giunge 'occasionalmente', senza un passo decisivo – ossia, nel lessico di Schmitt, come intuizione marcatamente estetizzante che però non ha un fondamento argomentativo solido. Tutto ciò dimostra che anche il suffragio universale ha solo il senso di realizzare l'autogoverno, cioè una determinata specie di identità. Una definizione della democrazia deve perciò partire necessariamente dalle rappresentazioni dell'identità, che sono tipiche di ogni pensiero democratico (e qui in nota Schmitt fa riferimento a *Teologia politica* e allo scritto sul parlamentarismo<sup>182</sup>). Schmitt dunque si contrappone a questo utilizzo linguistico dominante, perché esso si pone già ideologicamente situato: «esso dovrebbe condurre a designare come democratiche solo le tendenze egualitarie», senza verificare l'appoggio a ciò che è concretamente esistente, cioè la sovranità dello Stato che si esprime nell'elemento volontaristico: «Se dunque la volontà dello Stato è una grandezza solo pensata (*nur gedachte Größe*), allora è giuridicamente indifferente, se la si trova nel risultato della decisione di maggioranza che emerge nel giorno dell'elezione o della votazione, oppure nella decisione di rappresentanti periodicamente eletti, oppure in quella di un permanente "rappresentante della nazione", quale appare nella costituzione del 1791 anche il re. Giuridicamente quindi, così come Thoma determina i suoi concetti, la democrazia in quanto Stato non può essere in un senso speciale "verità perfetta". Lo Stato è definito come un

---

significa più che una semplice forma di Stato (come per esempio la monarchia parlamentare o le diverse forme di Stato repubblicane), essa può avere forme diverse, giacché anche in una monarchia il suffragio universale ed eguale può essere "fondamento del tutto". L'unica ed esclusiva contrapposizione alla democrazia è ogni specie di Stato dei privilegi. La democrazia moderna non la si può più comprendere con l'antica tripartizione aristotelica – monarchia, aristocrazia e democrazia» (Ivi, p. 28).

<sup>181</sup> Ivi, p. 32.

<sup>182</sup> Ivi, p. 34.

“oggetto del pensiero (*Gedankending*)” e “governa (*herrscht*)” e “in quanto tale” nella monarchia o burocrazia più assoluta non più e non meno fittiziamente che nella Corsica di Rousseau<sup>183</sup>». Questa fluttuazione dei concetti ‘ipostatizzati’ si riflette nel metodo generale che Thoma utilizza nel suo scritto: egli rifiuta di determinare il suo concetto in modo diverso dall’uso linguistico e soprattutto rinuncia espressamente a distinguere la democrazia secondo una connessione con una concezione del mondo (*nach einem Zusammenhang mit einer Weltanschauung*)<sup>184</sup>». Un punto particolarmente importante questo: se il concetto non viene collocato nell’orizzonte spirituale che l’ha prodotto non potrà essere espressione di una propria *differentia specifica*, di una sua irriducibilità di significato<sup>185</sup>.

Ciò che emerge è che per frenare ‘l’uso linguistico oggi dominante’ è necessario un movimento di riappropriazione (quello che noi abbiamo definito problematizzazione teologico-politica), in cui lo spazio della democrazia viene epurato dal suo mero utilizzo al fine di reinserirlo dentro la struttura che gli pertiene, quella legata alla sovranità, nello specifico alla sovranità del popolo (questo il luogo della teologia politica). È un passaggio molto particolare, perché ci permette di decostruire il taglio schmittiano mostrandone i meccanismi di ragionamento e, anche, le necessarie problematizzazioni, mostrando a fondo il punto dove più efficacemente si svolge questo movimento: la topologia dell’immaginario nei suoi rapporti con la rappresentazione. Invocare il rallentamento verso l’utilizzo dell’uso linguistico dominante (una funzione catechontica, avrebbe potuto chiamarla Schmitt un decennio dopo), un uso linguistico dominante che evidentemente si oppone alla sua sociologia dei concetti giuridici, ricompono la misura di riassunzione del proprio senso come espressione di un *rimando altro*, ossia dell’immagine metafisica dell’epoca in cui esso è scaturito. Per Schmitt va ricomposto e traslato il senso in maniera tale da re-istituirlo in una veste propria di uno schema efficacemente (e concretamente) normativo.

Per questo il problema teologico-politico riattualizza il senso rassicurante di una ri-normazione mediante l’intercessione di una logica (quella che per Schmitt è la teologia politica). È la necessità di riportare la logica del concetto alla sua funzione (e non per nulla i riferimenti puntuali di questo saggio

---

<sup>183</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>184</sup> Ivi, p. 35.

<sup>185</sup> «Naturalmente esigenze e istituzioni democratiche, tanto quanto quelle religiose, possono essere relativizzate in mezzi politici. Nella tattica della lotta politica interna ed estera come nella concreta situazione storico spirituale si giunge spesso a singolari alleanze. Ciò non esclude affatto connessioni concettuali ed essenziali con concezioni del mondo. Appare come l’autore in questa importante questione voglia lasciare il lettore nell’oscurità. Infatti, mentre in un primo tempo rifiuta ogni riferimento a una concezione del mondo per la determinazione del concetto di democrazia, alcune pagine dopo definisce all’interno della democrazia le sue due specie (democrazia rappresentativa e mista) secondo la contrapposizione degli “orientamenti spirituali” entro il “comune ideale di libertà ed eguaglianza”. Da dove ideali e orientamenti spirituali traggono la forza di costituire una *differentia specifica* all’interno di un concetto, se non sono connessi essenzialmente con il concetto stesso? E se la democrazia davvero non ha niente a che fare con la concezione del mondo, allora non può mai realizzare in un senso qualsiasi la ‘verità compiuta (*Vollkommene Wahrheit*)’ di una personalità dello Stato e non può mai essere più che una forma di Stato accanto ad altre nella tecnica politica e costituzionale» (Ivi, pp. 35-36.).

sono, come si è detto, lo scritto sul parlamentarismo e *Teologia politica*). ‘L’immagine’ della democrazia non può dunque essere isolata dal suo contesto, perché la sociologia dei concetti giuridici è anche l’istanza logica che rende possibile a ciascun concetto, il proprio posto nella topologia moderna: una sorta di connotazione archetipica, dove avviene un processo di ricollocazione mediante transizione. Di qui il collegamento a quello che è un altro dei *pendants* di *Teologia politica*, il saggio sull’epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni<sup>186</sup>.

Il senso è ben riportato in apertura: «non è possibile dir nulla di significativo su cultura e storia senza essere consapevoli della propria situazione culturale e storica<sup>187</sup>». Lo spirito europeo, dice Schmitt, si è sviluppato attraverso quattro fondamentali centri di riferimento (*Zentralgebiete*), al centro dei quali lo spirito trova la sua espressione ‘umana’. I passaggi sono i seguenti: dal teologico al metafisico, dal metafisico al moral-umanitario, dal moral-umanitario all’economico. Questi quattro momenti sono eventi spirituali in cui lo spirito «si umanizza», sembra dire Schmitt, nel senso che esprime ciò che gli è proprio, ossia «l’essere umano». C’è chi, tuttavia, ha cercato di *pervertire* questo processo, generalizzandolo, e dunque Schmitt ripone qui le sue preoccupazioni, in una veste morale che sembra molto divergente da quelle che saranno le sue posizioni anni dopo in tema di ‘umanitarismo’. E dunque gli accusati, tra gli altri, sono Vico e Comte: costoro hanno semplicemente ‘schematizzato’ questo processo, l’hanno inestetizzato, banalizzandolo. Tuttavia, Schmitt, ci tiene particolarmente a ribadirlo, l’umanità europea ha compiuto «parecchi passi», si è data da fare, insomma, si è mossa di buon grado e con buona lena, permettendo uno sviluppo culturale. Passare dal teologico all’economico, dunque, è per Schmitt un processo di *evoluzione*, che ha implicato uno sforzo non indifferente – “parecchi passi” – e ha fatto raggiungere una certa consapevolezza che si è tramutata in *cultura*. Arriva un punto dirimente:

«negli ultimi quattro secoli della storia europea la vita spirituale ha avuto quattro centri diversi, e il pensiero dell’élite attiva, che costituiva il gruppo di punta nei diversi momenti, si è mosso, nei diversi secoli, intorno a centri di riferimento diversi<sup>188</sup>»

Lo sviluppo, dunque, si identifica con una sorta di sapere nascosto, riservato, al quale contribuiscono e hanno accesso solo alcuni numeri riservati, coloro che hanno il compito di preservare il centro di riferimento e farlo spostare, di muoverlo, con parecchi passi, da un punto ad un altro. Insomma, sembrerebbe che i centri di riferimento, su cui si imprime ‘la metafisica di un’epoca’ (quella che deve essere indagata mediante sociologia dei concetti giuridici intesa come teologia politica e problematizzazione teologico-politica) in realtà non avessero vera autonomia, ma venissero

---

<sup>186</sup> C. SCHMITT, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in ID., *Le Categorie del Politico*, pp. 167-183.

<sup>187</sup> Ivi, p. 167.

<sup>188</sup> Ivi, p. 169.

scelti, decisi, riaperti, traslati in virtù del ‘pensiero dell’élite attiva’. Il *Gebiet* è una specie di oggetto simbolicamente chiuso, al quale ‘l’élite attiva’ (perché sembra che l’attività consista proprio in questo) *fa dire* qualcosa legittimamente, ossia, *ne autorizza* il senso<sup>189</sup>.

Sembra dire Schmitt, in evidente contrasto con quanto sta affermando, che non esista un’immagine metafisica di un’epoca se non in forma di ipostatizzazione dell’immagine medesima. Essa è centrale perché scelta *elettivamente*. L’élite attiva ha dunque il compito di veicolare il raccordo nei confronti della centralità del *Gebiet* riassumendolo in un’immagine precisa, *facendola vedere*. È interessante come qui la sociologia dei concetti giuridici abbia recuperi tinte estetizzanti, nel senso che assume i toni di un’iconografia: l’élite analizza e racchiude le diverse varietà di un momento epocale riassumendole in un’immagine dai contorni dogmatici, in cui riversa una sorta di momento della fondazione. Il risultato è un cerchio chiuso attorno a cui gira il momento ordinativo. Il giurista però si rende conto della perentorietà delle proprie affermazioni, e ci tiene a correggerle.

«Solo partendo da questi centri in continuo spostamento è possibile comprendere (*verstehen*) i concetti delle diverse generazioni. Va però ribadito ancora in modo esplicito che lo spostamento (*Verlagerung*) dal teologico al metafisico, da qui al morale umanitario e infine all’economico non è qui inteso nel senso di “teoria della classe dominante” dal punto di vista della storia del pensiero o della storia della civiltà, e neppure nel senso di legge di filosofia della storia come ad esempio la legge dei tre stadi o altre costruzioni del genere. [...] Perciò la successione dei mutevoli centri di riferimento (*Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete*) non è pensata neppure come la linea progressiva di un progresso verso l’alto, e neanche come l’opposto di ciò, ed è un problema completamente diverso che si voglia scorgere in essa un processo dall’alto verso il basso o dal basso verso l’alto, una crescita o un declino. Infine sarebbe anche un equivoco concepire quella successione come se, in ciascuno di quei secoli, non fosse esistito nient’altro che quel centro di riferimento (*als hätte es in jedem dieser Jahrhunderte nichts anderes gegeben als gerade das Zentralgebiet*). Sussiste sempre del resto una coesistenza pluralistica di diversi processi già in svolgimento; uomini della stessa epoca e dello stesso paese e perfino della stessa fa miglia vivono insieme a diversi livelli, e la Berlino di oggi per esempio è più vicina, in linea d’aria culturale, a New York e a Mosca che non a Monaco o a Treviri. L’individuazione di centri di riferimento differenti riguarda dunque solo il fatto concreto che, in questi quattro secoli di storia europea, mutarono le élites-guida, che cioè mutò progressivamente l’evidenza delle loro convinzioni e dei loro argomenti, allo stesso modo come il contenuto dei loro interessi

---

<sup>189</sup> Queste affermazioni mostrano la particolarità schmittiana dell’intendere la metafisica – e fa comprendere come alcune critiche possano affermare, a ragione, sotto un certo punto di vista, l’indeterminatezza di questo concetto in Schmitt (K. M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos*, pp. 44 sgg). Sull’élites che in questa maniera divengono anche direttrici culturali, cfr. R. ESPOSITO, *Due*, p. 43).



spirituali, il principio della loro azione, il segreto dei loro successi politici e la disponibilità delle grandi masse a lasciarsi influenzare da determinate suggestioni<sup>190</sup>».

In realtà questa correzione, molto fervida, non raggiunge la *claritas* sperata, perché fa soggiungere un certo qual grado di complicazione. Possono essere però fatte alcune annotazioni. V'è evidentemente un accentramento della domanda epocale di riferimento attorno ad una simbolizzazione. Il teologico diviene simbolo della questione di un'epoca, il moral-umanitario di un'altra, e così via. La ricerca del centro va compiuta dunque al di fuori del simbolo, perché il simbolo racchiude tutta l'espressione di una determinata fase temporale. Nel teologico son dunque racchiusi e unificati altri elementi (perché «sarebbe un equivoco concepire una successione se non ci fosse dell'altro» però quell'altro è ricompreso all'interno della simbolizzazione). V'è dunque una certa rigorizzazione estrema, da parte di Schmitt nella delimitazione del tema dell'immaginario, perché questo immaginario è concretamente simbolizzato nell'espressione della domanda di un'epoca. Di più; l'immaginario si inverte in una simbolica che racchiude gli enunciati legittimati dal filtro (simbolico – convinzioni, argomenti, contenuti) dell'immaginario stesso.

Così l'élite (qui però è da notare come Schmitt ometta il ruolo dell'attività, non più *élite attiva* ma *élite guida*) di riferimento può trasmettere l'informazione sull'origine della simbolizzazione attorno ad alcuni enunciati specifici, permettendo un'opera al contempo disgiuntiva-unificatrice. Seguiamo il ragionamento espositivo di Schmitt: e già ci troviamo in un grande imbarazzo. Perché l'esposizione schmittiana comincia dalla traslazione dal teologico al metafisico. Schmitt non dice *nulla* del teologico.

Schmitt comincia la sua esposizione a partire «dal passaggio dalla teologia del XVI secolo alla metafisica del XVII». Il punto di partenza, il cominciamento che dovrebbe segnare il referente, è vuoto, non esplicitato. Teniamo sempre a mente che si tratta qui di una sociologia dei concetti giuridici intesa come teologia politica. In questo momento, il teologico però è assente, nella sua sostanza. Questo perché ancora manca un tassello fondamentale per la sociologia che Schmitt ha in mente, naturalmente esemplificato dal concetto del politico, che tratteremo tra poco. Cerchiamo comunque di avanzare. L'età metafisica subentrata a quella teologica ha come esempi di élite attiva-élite guida Suarez, Bacone, Galileo, Hobbes, Cartesio, Newton, *etc.*, tutti coloro che crearono un grande sistema razionale che comprendeva una metafisica altrettanto razionale, matematica, la cui superstizione era matematica anch'essa, nella forma dell'astrologia. Infatti, il *Gebiet* di questo ambito è 'il sistema', questa l'immagine del mondo attorno a cui si concentra la teologia politica schmittiana nella sua ricostruzione. Andando innanzi, con una «volgarizzazione in grande stile» (ossia il

---

<sup>190</sup> C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, pp. 169-170.

passaggio del razionalismo al mero «illuminismo»), si ebbe un'ulteriore razionalizzazione dei termini in gioco nelle vesti di un'umanizzazione (qui il termine è pregno di polemica). Questo momento «morale umanitario» è il trionfo della «volgarizzazione»: Pufendorf è una volgarizzazione di Suarez, Rousseau è una volgarizzazione di Pufendorf. L'immagine del mondo che comanda e guida quest'epoca non è nemmeno più tale, sembra dire Schmitt, perché è un «pathos specifico», un'immagine vuota ma carica di effettività: *una parola 'mitica'*, nelle parole di Schmitt: *vertu/Pflicht*. Quest'epoca 'in rivolta', per così dire, si campiona in Kant dove «ogni parola dell'espressione 'Critica della ragion pura' – critica, ragione e pura – è polemicamente diretto contro il dogma, l'ontologismo, la metafisica». Una traslazione importante Schmitt sembra individuarla invece nel passaggio tra moral-umanitario ed economico, perché esso, come il suo secolo di riferimento, l'Ottocento, è ibrido, impossibile quasi, nel ripresentare le sue commistioni. Vale la pena di citare il passo completo:

«Poi segue, nell'Ottocento, un secolo di commistione apparentemente ibrida e impossibile (*hybrider und unmöglicher Verbindung*) di tendenze romantico-estetiche e tecnico-economiche. In realtà, il romanticismo del XIX secolo se non vogliamo fare, in modo romantico, un veicolo di confusione del termine romanticismo, già di per sé un po' dadaistico significa solo la fase intermedia dell'estetica tra il moralismo del Settecento e l'economismo dell'Ottocento, cioè soltanto una transizione che si attuò, in verità facilmente e con grande successo, per mezzo dell'estetizzazione di tutti i settori dello spirito. Infatti il cammino dal metafisico al morale e all'economico passa attraverso l'estetico, e la strada che passa attraverso il consumo e il godimento estetico (*ästhetischen Konsum und Genuß*) ancora tanto sublime è la più sicura e tranquilla per giungere alla generale economicizzazione della vita spirituale e ad una struttura dello spirito che trova le categorie centrali dell'esistenza umana nella produzione e nel consumo. Nel successivo sviluppo spirituale, l'estetismo romantico è al servizio (*dient*) dell'economia e ne costituisce un tipico fenomeno collaterale. In unione ancor più stretta con l'economia appare però nel XIX secolo l'elemento tecnico, come "industrialismo". L'esempio caratteristico di ciò è la nota costruzione della storia e della società del sistema marxista che considera il dato economico la base, il fondamento, la "sottostruttura" di tutta la vita spirituale. Essa scorge già, nell'essenza dell'economia, il dato tecnico e fissa le epoche economiche dell'umanità in base allo specifico mezzo tecnico impiegato. Tuttavia il sistema in quanto tale è economico e gli elementi tecnicistici vengono alla ribalta solo nelle volgarizzazioni successive. Nel complesso, il marxismo vuole pensare in termini economici e perciò resta nel XIX secolo che è essenzialmente economico<sup>191</sup>».

L'estetico non si presenta dunque come un campo degno di avere un suo reale passaggio; tuttavia è connotato da Schmitt come una soglia obbligata recante un'interferenza. L'estetico (riprendendo in questo critiche già esposte in *Romanticismo politico*) ha al suo centro – o meglio, è suo conduttore

---

<sup>191</sup> Ivi, p. 172.

(giacché qui l'estetico non sembra avere una delimitazione, bensì sembra riadattarsi plasticamente nell'immagine del flusso) il concetto di godimento, di fruizione. È una soglia importante, sembra dire Schmitt, perché l'inserimento della fruizione (compendiata nei termini del *Konsum* e *Genuss*) permette di rendere meno turbolento il passaggio all'economico; c'è la specifica che è la via 'più sicura e tranquilla' per l'economicizzazione della vita. Non esiste economico senza passaggio per l'estetico.

Qui, come sorta di 'riaggiustamento', rientra in causa la problematizzazione teologico-politica, come riconduzione della concettualità alla propria istanza esistenziale e non normativa. Solamente questo passaggio, sembra dire Schmitt, permette 'la consapevolezza' metodologica:

«Tutti i presupposti essenziali della sfera spirituale dell'uomo sono esistenziali e non normativi. Se il centro della vita spirituale si è progressivamente spostato, negli ultimi quattro secoli, allo stesso modo sono mutati, di conseguenza e progressivamente, tutti i concetti ed i termini ed è necessario rendersi consapevoli della pluralità di significati di ogni concetto e di ogni termine. I fraintendimenti più diffusi e più grossolani (dei quali peraltro vivono molti ciarlatani) si spiegano in base all'errata trasposizione (*aus der falschen Übertragung*) di un concetto esistente in un settore determinato – ad esempio solo nel metafisico o solo nel morale o solo nell'economico – ad un settore diverso della vita spirituale. Ciò non dipende soltanto dal fatto che processi e gli avvenimenti che incidono internamente sugli uomini e diventano oggetto della loro meditazione e dei loro discorsi si dispongono rigorosamente nel senso del centro di riferimento (*sich stets nach dem Zentralgebiet richten*) [...]. Anche i concetti specifici dei singoli secoli derivano il loro significato caratteristico dal rispettivo centro di riferimento di ogni secolo. [...] Una volta che un settore diviene il centro di riferimento, i problemi degli altri settori vengono risolti dal suo punto di vista e valgono ormai solo come problemi di secondo rango la cui soluzione appare da sé non appena stano stati risolti i problemi del settore centrale. Così per un'epoca teologica tutto procede da sé, una volta ordinate le questioni teologiche; su tutto il resto allora gli uomini 'saranno d'accordo'<sup>192</sup>».

La preminenza teologica è il fulcro dell'argomentazione. Non solo perché "una volta ordinate le questioni teologiche, tutto procede da sé" (espressione paradigmatica che sembra tenere il campo del postulato, per cui qui il teologico sembra prendere in prestito eminentemente il campo semantico dell'ordinamento, nel senso di ciò che viene ordinato e si mantiene tale nel suo orizzonte assiomatico – qui Schmitt è realmente, a modo suo, 'scolastico'), ma perché, in quanto momento scaturente l'apparire e la creazione dei concetti teologici (e, quindi, di riflesso, politici) è il campo da indagare per ricostruire le costellazioni concettuali di riferimento di tutti i campi. Vero è che tutti gli uomini, quando usano dei concetti, gravitano 'attorno ad un centro di riferimento', e ogni concetto ha senso

---

<sup>192</sup>Ivi, pp. 172-173.

se e solo se utilizzato in riferimento ad uno di questi *Gebiete*, o, meglio, la sua soluzione sarà improntata in base alla pragmatica e alla semantica relativa al determinato contesto particolare. Tuttavia ogni centro di riferimento, ‘ereditando’ i concetti dal centro di riferimento precedente, istituisce una sorta di *debito* concettuale: l’orizzonte di senso di un determinato centro fa sì che ogni concetto (anche quello ereditato precedentemente) debba riferirsi ad esso per espletare le sue funzioni o per essere interpretato (per assumere il ‘significato caratteristico’) – ma, in verità sono sempre frutto di una creazione originaria precedente, che, ripercorsa sino all’inizio della sua storia, ha sede nel teologico. E dunque le soluzioni approntate saranno in un certo qual senso, per Schmitt, sempre ‘errate’, perché non risalgono, genealogicamente, all’origine teologica del concetto. Questo non significa naturalmente che ogni secolo e ogni centro non ‘crei dei concetti’; tuttavia questo passaggio è poco chiaro nella sua argomentazione. Ad esempio, parlando del concetto di progresso, Schmitt è ben conscio che esso «divenga dominante» nel secolo XVIII (quello ‘moral-umanitario’), in cui significava implementazione nell’illuminazione razionale e culturale; come altrettanto spiega che questo concetto, traslato nel momento economico, perda la sua caratterizzazione originaria di fede nello sviluppo umano per tramutarsi in un accrescimento monetario o produttivo – e dunque il significato ‘originariamente’ morale del concetto va in secondo piano, come le questioni ad esso annesse (per cui, cinicamente, Schmitt dice che si può pensare allo sviluppo umano una volta che sia completato quello economico).

Però appunto Schmitt sostiene che il concetto “divenga dominante”, non che nasca *ex novo*. Schmitt non è per nulla chiaro, anzi: portata fino in fondo, questa sola teorizzazione porta ad una rottura della sua costruzione metodologica. Se si deve assumere un’origine teologica della nozione in oggetto, come quella di progresso, che solo successivamente assurge ‘ad uso dominante’, una volta che ci si sposta all’interno del baricentro moral-umanitario, non significa forse allora che non possano esserci reali prestiti concettuali? Come a dire, tutti i concetti possono essere fatti risalire all’origine teologica? O solo quelli politici? Ma allora che distinzione c’è tra un concetto (teologico)politico e un altro? Schmitt fino ad ora non lo dice. L’unico vero ‘passaggio’ che sembra esserci – e quindi l’unica vera ‘registrazione’ del mutamento che interessa i concetti – sembra essere quella dal teologico al politico, nell’analogia frutto del processo di secolarizzazione. La quale, tuttavia, sempre volendo essere ferrei nella logica dimostrativa, è una *finta analogia*, perché il teologico-politico è costituito da un’unica realtà. Schmitt sembra voler dire che non esistono concetti realmente politici; esistono concetti teologici che ‘si secolarizzano’<sup>193</sup> e divengono politici, mantenendo il loro substrato

---

<sup>193</sup> La secolarizzazione in sé stessa è un enorme problema, che Schmitt sembra nuovamente trascurare. Come giustamente nota Agamben, la secolarizzazione non è un concetto, per quanto riferisca costantemente con il rifarsi all’alterità dei concetti e alla loro eccellenza rispetto al proprio status. Tuttavia, sostenere, come fa il filosofo romano, che la secolarizzazione

e l'origine teologica aperta alla trascendenza. Ma allora, dove sta la politicità? Dov'è il politico del 'teologico-politico'? Schmitt necessita uno scavo ulteriore alla teologia politica e al problema teologico-politico. Necessita di concentrarsi sulla *politicità*, ovvero, del campo di riferimento non esplicitato ma costantemente di riferimento a quanto sinora esposto. Schmitt necessita di formulare il concetto del politico.

Si può allora tentare una linea interpretativa che però appunto non può sino in fondo non mostrare dei silenzi abbastanza sintomatici. Prima di procedere, crediamo di poter riassumere la sociologia dei concetti giuridici schmittiana, ossia una metodologia che si carica in sé di due percorsi, uno di teologia politica e uno di problematizzazione teologico-politica – con tutti gli *impasses*, i problemi, e le non-soluzioni del caso – secondo lo schema seguente (fig. 2):

---

sia, con suggestioni melandriane, una 'segnatura', ossia ciò «che, in un segno o in un concetto, lo marca e lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o a un determinato ambito, senza, però, uscire dal semiotico per costituire un nuovo significato o un nuovo concetto» (G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*, p. 16), non coglie il reale problema. Con 'secolarizzazione' (termine, peraltro, abbastanza vago e indeterminato) si deve intendere la relazione che i concetti politici intrattengono con l'esautoramento moderno dell'idea del giusto (cfr. G. DUSO, *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, in Quaderni di *Scienza & Politica*, 10/2020, pp. 39-62). Schmitt, per parte sua, non chiarisce mai del tutto cosa egli intenda per secolarizzazione, né, peraltro, dimostra grande interesse per le sfumature semantiche e lessicali dell'idea. Per questo motivo diventano importanti, sul tema, le ricostruzioni di Böckenförde, il quale, per quanto sia evidentemente influenzato da reminiscenze schmittiane, non solo si sofferma sull'oscillazione lessicale del termine (E. BÖCKENFÖRDE, *Säkularisation, Säkularisierung e Säkularismus*, in W. KASPER, K. BAUMGARTEN ET ALII (EDS.), *Lexikon für Theologie und Kirche* Band VIII, Herder Verlag, Freiburg, 1998, pp. 1467- 1473), ma anche propende, per una più chiara comprensione del fenomeno, ad interpretarlo strettamente come *Säkularisierung*, da intendersi come momento genealogico insito nell'apparizione dello Stato moderno, il quale prima scinde la sfera mondana-terrena da quella religiosa per poi relegare quest'ultima nella privatezza del giudizio morale, dividendo quindi la funzione sociale del *cives* da quella privatistica appartenente al *Christentum*, un fatto certamente giudicato con una qual certa malinconia – giacché conduce alla tecnicizzazione dell'apparato statale – ma che costituisce la base di quel processo di liberazione per cui ad ogni individuo fu permesso poter assecondare le proprie inclinazioni all'interno della società, un *Errungenschaft* che ha fatto epoca all'interno del pensiero occidentale, in quanto si è potuta stabilire la convivenza di diverse confessioni all'interno di un unico spazio politico (è la tesi di fondo a E. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Erbracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag 1967, pp. 75-94, che, come si nota, va a cozzare contro il costante timore schmittiano del 'pluralismo' politico). Sulla secolarizzazione, cfr. restano sempre interessanti le tesi di H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg im Breisgau, Alber 1964, per il quale, invece, la secolarizzazione rimarrebbe un concetto politico, e non una categoria descrittiva. Importante, anche, per un riassunto del dibattito di metà Novecento, S. ACQUAVIVA, G. GUIZZARDI (EDS.), *La secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1973.

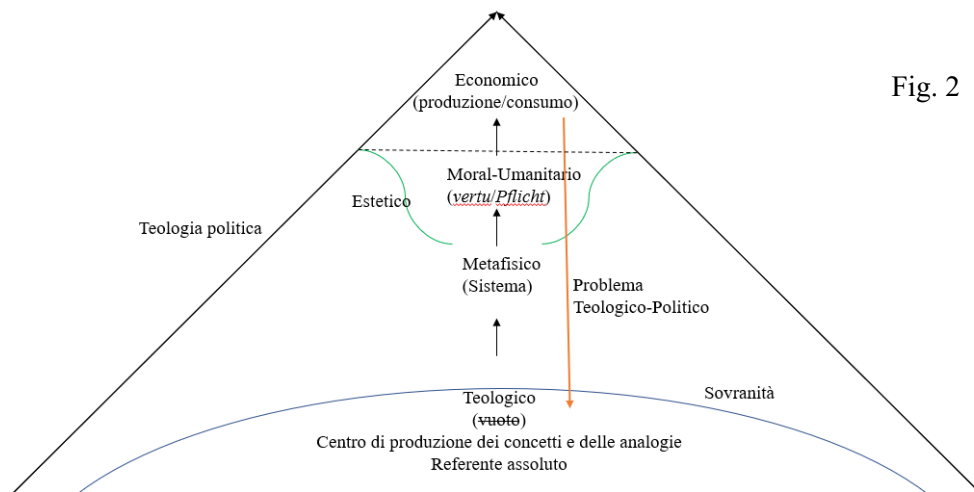


Fig. 2

Stando a quanto detto finora, la sociologia dei concetti giuridici schmittiana ha due funzioni: una teorico-ordinativa che funziona secondo due linee parallele, ossia da un lato mettere a tema la cesura tra l'origine teologica dei concetti (politici) e la loro successiva secolarizzazione; e dall'altro, utilizzando il recupero genealogico di questa struttura che trova nel concetto di sovranità (e dell'asse decisione-rappresentazione) il caso sociologico-giuridico eminente, dare ordine ai fenomeni politici attorno ad un modello che sappia contenere le spinte entropiche della politicità medesima. E l'altra critica, ossia mettendo a tema queste variazioni epocali vuole produrre consapevolezza di queste variazioni, di contro alle 'falsificazioni' imperanti che rischierebbero, appunto, di non cogliere a pieno l'immediata politicità di una struttura di tal fatta.

L'azione fondamentale di questa sociologia così presentata è quindi avere una sorta di mappatura del movimento epocale dei concetti mediante cui viene mostrato il processo delle dinamiche collettive tramite cui e in cui gli uomini si organizzano e producono il loro presente. Sembra che, tra le varie trasposizioni, ci sia una cesura fondamentale, ossia quella del passaggio tra il teologico e il resto della struttura proposta (che, stando alle labili indicazioni storiche schmittiane, si formerebbe nel passaggio tra il XVI e il XVII secolo). Prestando fede a quanto illustrato in *Teologia politica* (ma che verrà comunque ripreso a grandi linee anche in opere successive, soprattutto ne *Il Nomos della Terra*) il passaggio epocale è rappresentato dalla nascita dello Stato moderno; questo perché emerge il concetto centrale della politica moderna, ossia quello di sovranità (attorno a cui infatti Schmitt arrocca la sua costruzione) – un concetto che recupera, in veste 'secolarizzata', il referente assoluto non esplicitato del teologico, ossia l'onnipotenza di Dio.

Partendo da questo punto, Schmitt cerca di sondare i differenti strati di senso dei concetti in riferimento alla struttura di riferimento, il *Zentralgebiet*. Emerge una sorta di rapporto dialettico tra

concetto e storia, per quanto non realmente esplicitato da Schmitt, che però deve saper guardare da una prospettiva prettamente cristiana questi rapporti (e che, anzi, nei tesi successivi assumerà i tratti semimessianici di una filosofia della storia cristiana<sup>194</sup>) proprio per cogliere dei veri e propri nuclei di politicità che si collocano in rapporto potente con l'immaginario collettivo. È un punto dirimente: la politicità per Schmitt sembra non poter fare a meno con la questione immaginativa: di qui la necessità della convergenza tra *Zentralgebiete* e asse originario teologico-politico che sembra muovere le trasposizioni concettuali, perché, sembra sempre dire Schmitt, l'immaginario è in grado di indirizzare i gradi di stabilità e cambiamento dei concetti politici.

Aperta rimane la questione dello statuto dei concetti. Volendo provare una chiarificazione – che, come si accennava, è solo illustrativa di una singolare mancanza – potremmo provare a confrontare su questo punto la posizione di Koselleck, il quale ha significativamente ripreso delle tematiche fondamentali dal maestro. Per Koselleck tutti i concetti sono parole, ma non tutte le parole sono concetti. Le parole possono essere definite, mentre i concetti mantengono una vocazione alla molteplicità perché contengono storia, e per tracciare il significato del concetto si deve mobilitare una costellazione di parole, perché ogni concetto racchiude intere esperienze storiche. *Die Wort*, dunque, dice la cosa intesa, mentre il *Begriff* rappresenta l'intreccio complesso e internamente stratificato di tutte le parole che concorrono ad un medesimo significato (*Bedeutung*), rapportandosi alla cosa da dire (*Sache*). A questo proposito, c'è un esempio interessante di Koselleck: linguisticamente è possibile unire sotto un enfatico 'noi' un'identità di gruppo. Concettualmente, però, la stessa identità può essere riconosciuta solo facendo riferimento a nomi collettivi altamente differenziati e riferiti ad esperienze reciprocamente intraducibili, come 'Nazione', 'Classe', 'Chiesa', *etc.* Koselleck evince da ciò che la Storia non si può risolvere nelle sue fonti: v'è dunque tensione tra *Begriff* e *Wort*, e compito dello storico della *Begriffsgeschichte* è andare a cogliere il *Mehrwert* di un concetto<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> Pensiamo soprattutto al saggio sulle diverse possibilità di un'immagine cristiana della storia, *cfr.* C. SCHMITT, *Drei Möglichkeiten eines christliche Geschichtsbildes*, pubblicato con il titolo redazionale *Drei Stufen historischer Sinngebungen*, in *Universitas*, 8/1950, pp. 927-931; trad. it. (che riprende l'originale su indicazione di Meier – il quale sostiene che il titolo redazionale sia stato improvvisato sul momento, dato che egli possiede una copia dell'originale con dedica) *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, in *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neripozza, Vicenza, 2005, pp. 249-254, nello specifico pp. 253-254: «Il credo cristiano parla di processi storici. Ponzio Pilato vi figura per ragioni essenziali, e non è solamente un uccello del malaugurio capitato per caso in quei luoghi. Il Cristo guarda indietro verso eventi compiuti e vi trova una ragione interna e un nucleo simbolico, nell'attiva contemplazione dei quali il senso oscuro della nostra storia continua a svilupparsi. Di qui è sorta l'immagine mariana della storia di un grande poeta tedesco, l'Epimeteo cristiano di Konrad Weiss. [...] Per Konrad Weiss le sole forze di trattenimento sono insufficienti. Egli afferma che i condizionamenti storici sono sempre qualcosa che deve essere conquistato piuttosto che trattenuto. Si può rifiutare la sua immagine mariana della storia come semplice mistica storica. Ma con questo la sua oscura verità non è affatto eliminata, e ancor meno lo è il suo significato di contro-forza storica che agisce in direzione opposta alla neutralizzazione della storia in universal-umanismo, in museo del passato, in veste data in prestito per coprire la nudità di ogni zelante tentativo di dare un senso all'insensato».

<sup>195</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato*, pp. 91-110.

Il concetto ha funzione unificante, quindi: raccoglie la molteplicità dell'elemento storico. I concetti aiutano a comprendere l'unicità in noi (nel senso che l'unicità non è escludente), ma anche mostrano possibilità strutturali irriducibili alla mera cronologia. Il contesto diviene esperibile solo con la particolarità del non contemporaneo. Di qui la celebre definizione koselleckiana: «Una parola diventa concetto quando tutta la ricchezza di un contesto politico-sociale di significati e di esperienze, in cui e per cui si usa un particolare termine, entra, nel suo insieme, in quella stessa e unica parola<sup>196</sup>». I concetti sono concentrati di molti contenuti semantici: contro la semantica storica di Busse, il quale sosteneva che la *Begriffsgeschichte* aveva la pretesa di ignorare la potenza semantica del lessico nella costruzione linguistica del Reale (ovvero, cioè il Reale ha una portata cognitiva che il *Lexicon* koselleckiano non può possedere), Koselleck va a sostenere che i concetti sono legati all'epoca storica e sono necessari a comprendere il contesto. Ma non sono semplici indicatori, bensì anche fattori di mutamento. La *Begriffsgeschichte*, quindi, spezza il vincolo parola/concetto: essi sono singolari collettivi. Questo perché nella temporalizzazione avviene anche una sospensione, in quanto la genesi dei concetti disloca plessi sul versante dell'aspettativa, andando così ad allontanarsi, mediante astrazione, dalle esperienze di vita; da ciò se ne conclude che i concetti perdono la possibilità di descrivere un evento (non per nulla, come è noto, per Koselleck l'evento è solo narrabile, la struttura solo descrivibile)<sup>197</sup>.

---

<sup>196</sup> Ivi, pp. 101-102.

<sup>197</sup> *Ibid.* Ma si veda anche R. KOSELLECK, H. G. GADAMER, *Historik und Hermeneutik*, München 1987; trad. it. parz. *Ermeneutica e storica*, Genova, Il melangolo, 1990. Si rimanda, in ogni caso, a S. CHIGNOLA, G. DUSO (EDS.), *Storia dei concetti e filosofia politica*, specialmente pp. 15-51. Di straordinaria importanza, per il rapporto tra i due, è anche l'epistolario recentemente edito da Suhrkamp (C. SCHMITT, R. KOSELLECK, *Der Briefwechsel: 1953-1983*, Suhrkamp, Berlin, 2019): emerge qui come Koselleck riesca, nello *Zeitpunkt* tra storia sociale e storia del pensiero, a delineare quello che sarà una storia dei concetti legata ad un'antropologia politica. È abbastanza evidente come lo scenario del Politico schmittiano sia quello nel quale Koselleck si muoveva per definire la 'Patogenesi del mondo borghese'; Schmitt, ragionando nei termini di quella che, nella sua *Teologia Politica* era stata definita una 'sociologia dei concetti giuridici', intendeva non solo ricostruire i processi sociali relativi alla determinazione discorsiva o semantica dei concetti, bensì, pensando in senso esistenzialmente concreto ed ultimativo, attingere a quella struttura silente che rende visibile sul piano situazionale i rapporti tra teoria politica ed esistenza storico-politicamente determinata. Ed è esattamente questo approccio che Koselleck mostra di aver fatto suo durante le lunghe conversazioni a Plettenberg, come anche la genesi delle coppie concettuali utilizzate non solo come indicatori delle trasformazioni sociali, ovvero come complessi dinamici relazionali, ma anche come fattori di queste stesse trasformazioni: "La finitezza dell'uomo storico (*Die Endlichkeit des geschichtlichen Menschen*) dovrebbe quindi essere messa a fuoco, non per quanto riguarda l'esistenza individuale (*individuelle Dasein*) e nemmeno per quanto riguarda un confine infinitamente lontano in cui la "storia totale (*Totalgeschichte*)" si concluderà un giorno (e in cui lo storico sta già raccogliendo le sue "esperienze di confine (*Grenzerfahrungen*)"), ma per quanto riguarda l'origine permanente della storia: cioè, per quanto riguarda le strutture di una "situazione" senza la quale non esiste la storia [...]. La dottrina di questa finitudine, in quanto escatologia, è anche ontologicamente anteriore a tutte le scienze storiche. "Signore e servo", "amico e nemico", "genere e generazione" e tutte le questioni 'geopolitiche' appartengono a ciò» (Ivi, pp.11-12, trad. nostra). Nonostante la presenza di categorie tipicamente hegel-marxiste ed arendtiane, è chiaro come la contrapposizione Amico-Nemico occupi il posto centrale, ossia l'istituzionalizzazione a canone ermeneutico dell'inimicizia pubblica (con la sua consequenziale apertura virtuale all'ostilità ed alla morte violenta nei rapporti umani), la quale, tuttavia, in quanto portatrice di neutralizzazione, non scade mai in faida ma si cristallizza nella separazione interno-esterno nel momento in cui viene assunta ad oggetto della



---

decisione sovrana. Questo senso di concretezza quasi ossessiva, perché ossessiva è la finitudine ed il rapporto tanateo che contraddistingue la sfera dell'umano, investono la prospettiva storica che il giovane Koselleck sceglie di perseguire: la tesi di dottorato, così come l'esame finale, ma anche le sue successive ricerche, sono altresì basate – Schmitt *docuit* – sulla critica all'imperante storicismo meineckiano: «Lo smantellamento del futuro progressivo non ha impedito alla storia di mantenere un passato lineare in cui ogni situazione, propria e “considerata”, si confonde. Lo storicismo è un fenomeno talmente storicista che ha la sua base storica in una filosofia della storia associata alla situazione della borghesia nel XVIII secolo, ma non alla sua. È un prodotto residuale (*Restprodukt*) che manifesta la potenza e la durata (*Macht und Dauer*) della forma di pensiero borghese e non, come pensa Meinecke, una vera e propria conquista» (Ivi, pp.10-11, trad. nostra). E non per nulla Schmitt stesso, beffardo, in qualche lettera successiva, si interroga se durante l'esame a Koselleck sarà concesso di smuovere quel grosso convitato di pietra: «E vi permetteranno di trattare Friederich Meinecke, che è stato a lungo sacrosanto nella stratosfera della sua fama, senza cadere in una frenesia di adorazione insensata?» (Ivi, p.31, trad. nostra). Provocazioni schmittiane a parte, anche per Koselleck ha senso parlare di unità del procedimento storico solo nel momento in cui si possa enucleare una prospettiva genealogica che si basi sulla concreta situazionalità, e questo è possibile anche, o nonostante, mediante la critica alla filosofia della storia e alle sue degenerazioni storiciste. Così facendo si ribadisce la sistematicità della possibilità concreta di ricostruire l'accadere storico purgandolo dalla meccanicizzazione cronologica. Schmitt dimostrerà di aver colto perfettamente la portata di *Critica e crisi*: non per nulla più volte chiede di recensirlo. Evidente è l'interesse verso una connotazione politicamente situata dello spazio. Amico-nemico diviene il rapporto fondamentale su cui incardinare le categorie politiche storico-concettuali, soprattutto quella relativa al pubblico-privato (che nei termini schmittiani prende il nome di *Geheimniss*, ciò che viene privatamente occultato dal raggio d'azione dello Stato), fulcro su cui poi poggiare il sommovimento problematico delle potenze indirette e del loro controllo sugli *Arcana* che presiedono al dispositivo gestionale del potere: «Il libro di Koselleck [...] chiarisce (*klart*) in modo luminoso il secolo dell'illuminazione, fino ai segreti, agli arcani e agli angoli dei poteri (*Gewalten*) più indiretti. [...] È la realizzazione concreta della conoscenza storica che ogni epoca implica il suo concetto di politico nelle domande e nelle risposte della propria situazione e che è solo con questa comprensione che lo si afferra e lo si padroneggia» (Ivi, pp. 367-368). Altro nome potente che si interfaccia nella riflessione di entrambi è quello di Heidegger: se Schmitt legge attentamente gli scritti heideggeriani, ma, *more solito*, è parco di citazioni dirette, lasciando intravedere solo sporadicamente le sue letture, Koselleck invece è molto più esplicito, mostrando una sorta di ambivalenza rispetto allo Stregone di Meßkirch: « Quando sono uscito dal carcere, o almeno quando ero ancora sotto l'influenza di Heidegger, ho trovato *Essere e tempo* una filosofia scritta sulla fibbia militare (*eine Koppelschloss-Philosophie*), che certamente non rende giustizia al significato a lungo termine di quest'opera. In ogni caso, ho imparato tanto da questo come dal suo *Concetto di politico*. Heidegger era certamente un pensatore apolitico, ma il suo spazio di esperienza nella Foresta Nera era aperto alle prospettive storiche [...]» (Ivi, p.307, trad. nostra). Nonostante la metafora polemica – quella heideggeriana è una filosofia scritta sulla fibbia metallica tipica dei soldati della Wehrmacht, la fibbia che portava inciso 'Dio con noi' – Koselleck leggerà attentamente Heidegger. L'analitica esistenziale è il grande campo con cui integrare il discorso sul Politico schmittiano, dacché ivi può giocare interamente ed integralmente la finitudine dell'umano, pur mantenendo Koselleck delle riserve: per una fondazione ontologica della storia l'isolazionismo cui sembra sottoposto l'Esserci heideggeriano rende complesso, se non impossibile, un suo utilizzo in senso propriamente storico. Qui viene in aiuto la dimensione politica, nel senso di una relazione concreta con l'alterità a tutto tondo, con il comune e la comunità. Il dover morire in quanto poter essere ucciso dal nemico racchiude il senso ultimo della possibilità storica come simbolica di una dimensione prettamente esistenziale. In tal modo, per utilizzare le stesse parole di Schmitt, l'opera koselleckiana «è un risultato dialettico non marxista, e si può solo sperare che i nostri bravi provinciali di Meinecke possano un giorno raggiungerlo» (Ivi, p.164, trad. nostra). Tra le molte altre tematiche toccate dal corpus *Briefwechsel* (la contrapposizione Est-Ovest, la figura di Amleto e l'accesso al Potere e al Potente, *etc.*) una merita particolare e curiosa attenzione. Schmitt venne coinvolto, a metà degli anni '70, in una polemica con un suo ex allievo, Ernst Huber, il quale sosteneva, a dispetto del maestro – descritto come 'ultra-konservativ' (Ivi, p. 278, trad. nostra) –, che lo stato delineatosi con il compromesso bismarckiano non era l'incipit della decadenza dello stato militare rispetto a quello costituzionale, bensì era esso stesso il simbolo della supremazia dell'esecutivo nei confronti del parlamento; nessuna decisione dilazionata, dunque, ma un compromesso fondato in nome della sovranità. Schmitt chiede a Koselleck di intervenire in qualità di esperto sulle questioni prussiane, ma quest'ultimo non si schiera, anzi, si pone in antitesi con il vecchio giurista. Si deve iniziare, per Koselleck ad indagare la relazione tra l'ordinamento attuale e le riforme statali: così facendo risulta evidente la spaccatura concreta esistente tra la nascita di una nuova borghesia industriale e la mancata affermazione di una costituzione liberale. Dunque, non si può parlare di 'derive parlamentaristiche' rispetto alla funzionalità esecutrice dello stato prussiano, bensì quanto si ottiene è l'accentramento dei mezzi di produzione capitalistici nelle mani della vecchia aristocrazia, la quale contrasta l'ascesa del nuovo ceto. Contrariamente a Schmitt, quindi, è la Prima guerra mondiale a far nascere l'esperienza parlamentare, specificamente weimariana, in Germania, con tutte le falle riscontrate poi dal giurista di Plettenberg. A

In Schmitt sembra accadere un qualcosa di simile, anche se in versione ampiamente ridotta e non così ben esplicitata e argomentata. È comunque presente una triangolazione, per cui il *Begriff* non si riduce alla *Wort* che lo esplicita (ad esempio, come si è visto, questa è la grande accusa, che Schmitt fa a Thoma rispetto al concetto di democrazia), ma, nel rapportarsi alla *Sache* esprime un ‘di più’, ed è quel rapporto che va regolato. Tuttavia, e ciò non è privo di riscontri problematici, a questo livello il plusvalore concettuale espresso sembra avere, se non un fondamento teologico, almeno una specificazione importante nel necessario attraversamento del teologico.

Il teologico funge, in Schmitt, da pietra di paragone. Questo non in virtù semplicemente di un dato meramente biografico (come potrebbe essere il cattolicesimo di Schmitt), ma perché nel giurista è radicata la convinzione che la concettualità debba dotarsi di forma rigorosa, debba essere mossa da un’esigenza ‘radicale’. E il massimo rigorismo concettuale, stilistico e metodologico Schmitt lo rinviene negli autori appartenenti ad una determinata tradizione. È come se Schmitt stesse dicendo che per assumere una qualità formale rigorosa, il concetto deve passare attraverso, appunto, un processo di formalizzazione che è anche necessaria neutralizzazione della carica energetica vitale ed esistenziale. Il teologico è teologico-politico non tanto perché politico deriva necessariamente, come immagine illanguidita, dal substrato teologico. Ma il teologico è teologico-politico perché il concetto politico ritrova nella formalizzazione, che è espressione teologica di regolamentazione della politicità.

Il concetto politico, al suo massimo grado, e qui si nota la distanza da Koselleck, non è dislocato o dislocante sul versante della futuribilità. Il concetto politico, quando è realmente politico, (punto su cui torneremo tra poco) è immanente alla realtà concreta presente, è sempre presente nella sua aspettativa. Questo, nell’ottica di Schmitt non va a creare dissensi nel rapporto tra storia e concetto, perché la forma teologica è legata ad una determinata epoca (ossia quella che va dal medioevo all’età moderna). Il problema, tuttavia, viene solo spostato di segno, perché va ad investire proprio la

---

livello di storia costituzionale questo dimostra come, per Koselleck, la costituzione prussiana non sia il primo passo verso una preminenza democratica e verso il costituzionalismo liberale, anzi: essa funge quasi da κατέχων le ultime propaggini dello Stato nato con la modernità: “Solo quando questo potere le sfuggì (*entglitt*) definitivamente, sotto Hitler anche nell’esercito, si verificò il 20 luglio 1944. A questo proposito, la data indica la fine della Prussia. Se questo è corretto, sorge spontaneo chiedersi da quale parte dell’alternativa – soldato o cittadino – Hitler si sia schierato. Per i vecchi prussiani questo era chiaro: Hitler era per loro al massimo un “cittadino”, non certo un “soldato” (Ivi, p.293, trad. nostra). Un epistolario per certi versi ‘asimmetrico’, quello tra Koselleck e Schmitt: alla poligrafia koselleckiana segue spesso la *parvitas*, se non proprio il *silentium*, schmittiano. Eppure, oltre all’evidente debito intellettuale di Koselleck per Schmitt si può rinvenire la traccia della sua evoluzione metodologica. Nelle lettere degli anni Cinquanta e Sessanta si conferma questa linea ideale di filiazione, mentre già dagli anni Settanta, e poi fino alle ultime missive, si evidenzia la divergenza con il cammino del maestro, soprattutto su tematiche di ordine costituzionale. Evidente, in ogni caso, appare più il debito che l’affrancamento. Si veda anche, per uno specifico confronto tra Schmitt e Koselleck sulla concettualità, T. PANKAKOSKI, *Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts*, in *Political Theory* 38/2010, pp. 749–779. Sull’epistolario, nello specifico, cfr. anche G. IMBRIANO, *Alcune riflessioni sul carteggio inedito tra Reinhart Koselleck e Carl Schmitt (1953-1980)*, in *Filosofia Politica*, 2/2014, pp. 291-310.

condizione di politicità di un concetto, ossia, il concetto del politico in sé<sup>198</sup>. Schmitt non vede questo problema, probabilmente perché nella sua configurazione innervare di concretezza 'esistenziale' la sua teologia politica significava automaticamente fornirgli anche storicità, e quindi fornire presupposti per una possibilità stessa di una teologia politica. Volendo usare il linguaggio heideggeriano, innestando il concetto del politico Schmitt permette di parlare di storicizzazione dell'Esserci e temporalizzazione dell'esperienza. Vuole far capire il modo di essere di ciò che è storico, e il suo radicamento nella dimensione temporale. E quindi la possibilità di avere una teologia politica per Schmitt si radica qui, nella concretezza e qualità storica delle coordinate politiche esistenziali che rendono visibile la struttura della sovranità (concetto centrale della teologia politica): una catalizzazione dell'esperienza collettiva che può trascendere tutti gli immaginari e fondarli, fornendo senso e significazione. In tal senso, Il concetto del politico e la teologia politica si combinano e si completano a vicenda, pur essendo stati scritti a distanza di qualche anno. La teologia politica può essere struttura attorno all'origine perché quell'origine è il Politico, ossia ciò a partire da cui si comunica il simulacro del coinvolgimento dell'esperienza energetica primaria dell'uomo.

---

<sup>198</sup> Come ebbe modo di notare già Leo Strauss, quando definì il concetto di politico schmittiano 'un postulato' che deve essere fatto valere aprioristicamente (L. STRAUSS, *Note sul 'concetto di politico' in Carl Schmitt*, p. 327: «Perché Schmitt affermi il politico prima di affermarlo [...]»). In realtà, questa problematica investirà anche l'impianto concettuale koselleckiano. Essendo la coppia amico/nemico base della neutralizzazione, ovvero condizione di possibilità unica per poter fare storia concettuale, esso diventa un dispositivo inadatto per poter parlare una lingua diversa da quella del tempo in cui è nato, ossia lo Stato moderno (cfr. sul punto, S. CHIGNOLA, *La politica, il Politico e il suo concetto*, pp. 255-256).

### § 3. 4 Costituzione dell'inimicizia politica

Il *Begriff* è il testo che Schmitt ha riformulato maggiormente, anche in senso sostanziale<sup>199</sup>. Questo non significa che si abbiano davanti tre testi differenti. Tuttavia, alcune riformulazioni (se ci si esime dalle semplificazioni e aggiunte appuntate nell'edizione del '33 in ottica chiaramente ossequiosa rispetto al nazismo) sono di particolare interesse, e dovranno essere tenute sott'occhio nella trattazione, perché dimostrano chiaramente la filiazione del testo rispetto alla teologia politica – e dunque alla questione della sociologia dei concetti giuridici (come ad esempio la questione dei *Gebiete*, la quale emerge molto più esplicitamente nell'edizione del '27).

E infatti, in apertura del saggio, oltre al celebre *incipit* «Il concetto di Stato presuppone (*setz...voraus*) quello di politico», Schmitt ammette già, dopo un solo paragrafo, che non si può dire di più (*Mehr läßt sich zunächst nicht sagen*), perché i caratteri della definizione esposta sono possibili 'solo grazie all'ulteriore carattere (*durch das weitere Merkmal*) del 'politico'. Ma altresì è necessario non dire di più, non soffermarsi oltre dopo aver espresso questa tesi, perché è l'unico modo per avere un punto di partenza 'per una trattazione semplice ed elementare'. E quindi, quello che sta dicendo, ha senso solo all'interno dei suoi criteri interpretativi – solo all'interno, dunque, di una sociologia dei concetti giuridici che però presuppone già l'appellarsi al concetto del politico<sup>200</sup>. Si nota particolarmente nell'opposizione di Schmitt, sin dalle prime pagine, per l'equivalenza tra politico e statale, anche nelle definizioni del 'politico' che utilizzano il termine 'potenza' (*Macht*) come sua

---

<sup>199</sup> Nemmeno 'Politico' è, come noto, invenzione schmittiana; il prestito parrebbe hegeliano; naturalmente in Hegel il termine ha significato differente – da ricondurre più alla 'sfera' dei rapporti politici. Sull'uso hegeliano, *cfr.* l'importante ricostruzione di C. CESA, *Sui significati di 'politica' in Hegel. Notazioni terminologiche*, in *Studi Senesi. Supplemento alla centesima annata*, vol. 1, Siena, 1988, pp. 464-484. Sembra tuttavia che Schmitt, più che recuperare *loci* ovvi rispetto alla dinamica del nemico in Hegel (come i §§ 321-328 e §§ 334-340 dei *Lineamenti*) si rifaccia al concetto di nemico pubblico così come descritto nella *Costituzione della Germania*. Su questi rapporti, si rimanda agli studi citati di Kervégan e a C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 65-66. È comunque da notare che un altro pensatore, questa volta spagnolo, Àlamo de Barrientos (pensatore castigliano vissuto tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, la cui stretta amicizia con Antonio Perez – stretto segretario di Filippo II che, dopo una vita rocambolesca all'insegna delle congiure e dei tradimenti di Stato, finì in esilio – lo condannò a scontare buona parte della sua vita in prigione, dove si dedicò alla traduzione di Tacito e, si dice, alla composizione del trattato *Sul Gubierno*, che però riporta lo stesso Perez come autore) nella sua opera *El Tacito Español ilustrado con Aforismos* (1614) esordiva dicendo: «Lo politico es la distinción entre amigo y enemigo». Maschke sostiene che la ripresa avvenga, oltre che dai tacitiani spagnoli, anche dall'opera di Herman Hefele – storico e critico letterario tedesco –, *Das Gesetz der Form. Briefe an Tote*, Jena Diederichs, 1921 (*cfr.* *ivi*, p. 100, trad. nostra: «Il vero Politico (*Das wahrhaft Politische*) non conosce né le intenzioni educative né le motivazioni morali, e nemmeno i punti di vista (*Gesichtspunkte*) tratti dall'ambito religioso, giuridico o economico»). Sul punto, G. MASCHKE, *La rappresentazione cattolica: Carl Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge*, in *Der Staat*, 28/1989, n. 4, pp. 557-575, soprattutto p. 565, e C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 807.

<sup>200</sup> Come già ben puntualizzava Leo Strauss nelle sue *Note sul Concetto di politico*, p. 315. E dunque ci sembra scorretta l'interpretazione di M. CROCE e A. SALVATORE, *L'indecisionista*, pp. 59-60 secondo cui *Teologia politica* si completa attraverso *Il concetto di politico* solamente *a posteriori*, frutto di una lettura eccessivamente unitarista. È vero che entrambi i testi comportano dei problemi (che, se letti assieme, aumentano esponenzialmente), ma che vadano letti all'interno della medesima cornice metodologica (la sociologia dei concetti giuridici) è innegabile, perché *Il concetto di politico* serve anche a correggere e sostentare quanto espresso in *Teologia politica* (senza contare, lo si ripete, il fatto che siano stati formulati solo a qualche anno di distanza).

spiegazione: perché l'intensività della carica energetica del politico non è la tanto la potenza, essendo che la Macht è qualcosa che presuppone un'organizzazione che la controlli (il riferimento esplicito, in nota, è a Weber<sup>201</sup>). E il progetto schmittiano cerca di lavorare sul recupero concettuale in quanto esigenza logica sistematica, di contro all'inevitabilità pragmatica apparente dell'equivalenza tra politico e statale. Tuttavia, il recupero deve essere prima fatto al livello di semantica formale, giacché il rischio, altrimenti, è che 'pragmaticamente' tutto ciò che non è statale (e quindi, per Schmitt, tutto ciò che è *socialmente plurale*) non sia politico. Schmitt attacca nuovamente una posizione meramente giurisprudenziale: nella casistica si trovano molte descrizioni del politico come Stato ma, nella misura in cui «non hanno un significato polemico politico» (*soweit sie nicht einen polemisch-politischen Sinn haben*). La ripresa di *Teologia politica*, secondo cui non si può fare affidamento alla «giurisprudenza di ogni giorno» è netta: è il pieno riconoscimento dell'inefficacia della forma giuridica come forma di contenimento<sup>202</sup>. Arriviamo ad uno dei passi più celebri dell'opera, che differisce in alcuni punti sostanziali nelle due stesure del '27 e del '32<sup>203</sup>:

«Una definizione del politico può essere ottenuta solo scoprendo e identificando le categorie specificamente politiche. Il politico ha i suoi criteri (*hat nämlich seine eigenen Kriterien*), che sono particolarmente efficaci in relazione ai vari campi relativamente indipendenti del pensiero e dell'azione umana, in particolare quello morale, quello estetico e quello economico. Il politico *deve quindi risiedere (liegen)* nelle sue distinzioni ultime, alle quali può essere ricondotta tutta l'azione politica in senso specifico. Supponiamo che nella sfera morale le distinzioni finali siano il bene e il male; in quella estetica, il bello e il brutto; in quella economica, l'utile e il dannoso o, per esempio, il redditizio e il non redditizio. La questione è allora se esista anche una distinzione speciale come semplice criterio del politico (*als einfaches Kriterium des Politischen*), che non sia simile e analoga alle altre distinzioni, ma sia indipendente da esse, autonoma e come tale facilmente comprensibile, e in cosa consista»

«Una definizione del politico può essere ottenuta solo scoprendo e stabilendo le categorie specificamente politiche. Il politico è un campo a sé stante, accanto ad altri campi (*steht nämlich selbständig als eigenes Gebiet neben andern*) relativamente indipendenti del pensiero e dell'azione umana, come la morale, l'estetica, l'economia e così via, la cui enumerazione esaustiva non è necessaria in questa sede. Il politico *deve quindi avere (haben)* delle distinzioni proprie, relativamente (*relativ*) indipendenti, relativamente ultime, a cui ricondurre tutta l'azione politica in senso specifico. Supponiamo che nel campo della morale queste distinzioni siano il bene e il male; nell'estetica il bello e il brutto; nell'economia l'utile e il dannoso o, per esempio, il redditizio e il non redditizio. Si tratta allora di stabilire se anche nel campo del politico esista una distinzione particolare, indipendente e in quanto tale facilmente comprensibile (*ob es auch auf dem Gebiet des Politischen eine besondere, selbständige und als solche ohne weiteres einleuchtende Unterscheidung als einfaches Kriterium des Politischen gibt*), e in che cosa essa consista».

<sup>201</sup> C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, p. 102n.

<sup>202</sup> G. MIGLIO, *Oltre Schmitt*, p. 43

<sup>203</sup> C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, trad. nostra. La versione it. è a p. 108. Nella versione utilizzata da noi del testo tedesco, le due tavole sinottiche sono a p. 76.

Queste versioni indicano l'oscillazione cui Schmitt sottopone il fondamento ultimo della sua sociologia. Seppur con minime variazioni, esse comportano importanti cambiamenti nella struttura della teologia politica e del problema teologico-politico. Che il Politico risieda nelle distinzioni ultime o abbia di per sé connaturate delle distinzioni ultime è una bella differenza. Senza voler cercare, per utilizzare un'espressione crociana, di 'mettere le braghe' a quello che è effettivamente uno scarto nella logica argomentativa schmittiana, i due passi possono essere ricompresi mediante l'approccio fenomenologico<sup>204</sup>. Un piccolo inciso: non si intende qui indagare il rapporto tra Schmitt e la fenomenologia, anche perché si dovrebbe prima comprendere di *quale* fenomenologia si sta parlando, e ciò svierebbe di molto l'analisi che cerchiamo di intraprendere. Si ricorderà qui semplicemente che, al di là del più ovvio riferimento ispiratore ad Edmund Husserl, esiste nel primo Novecento, specificamente tedesco, tutta una serie di produzioni giuridiche che hanno come ispiratore e capostipite Gerhart Husserl, figlio di Edmund – il cosiddetto 'husserlismo giuridico', che cerca di sviluppare una giurisprudenza all'altezza dei più alti livelli di scientificità legando strettamente i

---

<sup>204</sup> Si sviluppano qui a grandi linee intuizioni presenti per accenni in altri testi; ad esempio, M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 261 sostiene che il procedere schmittiano nel *Concetto di politico* è simile a quello della fenomenologia e delle filosofie dell'esistenza tipiche della prima metà del Novecento; oppure, J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, pp. 116 sgg sostiene che il recupero del criterio del politico sia una vera e propria riduzione fenomenologica 'classica'; Stella, nella sua postfazione ai *Tre tipi*, suggerisce di recuperare la dimensione della concretezza così come Schmitt la espone proprio nell'ambito dell'analisi fenomenologica, anche e soprattutto per il risalto dato da Schmitt alla scientificità della sua metodologia (G. STELLA, *Postfazione a C. SCHMITT, I Tre tipi*, p. 90). Chiari rimandi invece all'analitica esistenziale heideggeriana nella definizione del criterio del politico – utili da definire perché, oltretutto, quest'unione di elementi si paleserà in Koselleck nel momento in cui egli per capire il modo di essere di ciò che è storico, e del suo radicarsi nella temporalità, deve partire dall'assunzione della consistenza e qualità storica solo all'incrocio di coordinate politico esistenziali che lo rendono visibile agli occhi della rappresentazione storiografica in quanto portatore di senso e di significatività, e quindi catalizzatore delle esperienze collettive – si rinvengono in S. CHIGNOLA, *La politica, il Politico e il suo concetto, passim*. Compie invece una magistrale ricostruzione delle istanze fenomenologiche (lette però con l'importante filtro kojeveano-hegeliano e, per quanto riguarda Schmitt, soprattutto nelle opere del secondo dopoguerra) M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell'Occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli, 2005. Lo stesso Schmitt a posteriori nel colloquio con Schickel del 1970 fu propenso a sostenere che teoricamente il suo metodo si potesse avvicinare ad una fenomenologia: «Ho un metodo tutto mio: lasciar avvicinare i fenomeni a me, saper attendere e pensare, per così dire, a partire dal materiale e non da criteri preconfezionati. Può chiamare questo metodo fenomenologico, ma non mi lascio coinvolgere volentieri in queste prediscussioni metodologiche» (J. SCHICKEL, *Colloquio su Hugo Ball*, p. 71). Altrove, il giurista sosteneva che l'ostilità (nel caso particolare la forte inimicizia provata da Fichte per Napoleone) andasse indagata «a parte», non in senso «psicoanalitico», bensì «fenomenologico-esistenziale» (C. SCHMITT, *Gespräch über den Partisanen. Carl Schmitt und Joachim Schickel, in Guerrilleros, Partisanen. Theorie und Praxis*, Hanser, München, 1970 – ma il colloquio è del 1969; trad. it. in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, pp. 67-96, cit. a p. 84-85). Schickel, per parte sua, ricordava il forte interesse di Schmitt per Hans Lipps, fenomenologo di Gottinga: «Schmitt non soltanto citò le *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, uscite nel 1927-1928 (appendice al par. 1: *Uguaglianza e identità*) nella sua *Verfassungslehre*, sottolineando il fatto che fossero “immediatamente valorizzargli da un punto di vista giuridico”; ma anche altri lavori di Lipps, come *Über die Strafe* (1924), *Das Urteil* (1929), da cui risulta qualcosa non solo sulla lingua e la logica ma anche sulla giurisprudenza, *Beispiel, Exempel, Fall und das Verhältnis des Rechtsfalles zum Gesetz* (1931), che trovò “significativamente istruttivo”, o *Verantwortung, Zurechnung, Strafe* (1937), dovevano diventare estremamente importanti per Schmitt e, di fatto, lo furono» (J. SCHICKEL, *Colloquio su Hugo Ball*, pp. 139-140). Tentativi di una rilettura in tal senso sono stati compiuti da B. BERGO, *Husserl and the Political. A Phenomenological Confrontation with Carl Schmitt and Alexandre Kojève*, in T. BEDORF, S. HERRMANN (EDS.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, Routledge, New York, 2020, pp. 121-151; e da Y. LEE, *An Observation of the Political in Husserl's Phenomenological Critique and Subjectivity. A Schmittian Investigation*, in *Research in Philosophy and Phenomenology*, 78/2018, pp. 105-145.

rapporti contrastivi tra scienza e filosofia sciogliendoli nella delineazione di un soggetto puro che, costituendo la realtà 'intenzionandola', ne ha di essa consapevolezza per mezzo dell'intuizione e, tramite la sua evidenza, ne coglie l'essenza<sup>205</sup>. Non dimentichiamo, che un altro versante della fenomenologia veniva sviluppato negli stessi anni da Heidegger (*Essere e Tempo* esce in contemporanea alla prima edizione del *Concetto di politico*); questo naturalmente non significa che vi siano rimandi esatti tra il giurista e il filosofo, ma semplicemente (e forse anche un po' banalmente) il clima culturale in cui entrambi erano immersi era il medesimo; e, successivamente, Schmitt e Heidegger ebbero modo di incontrarsi in quanto intellettuali *engagé*<sup>206</sup>.

Detto questo, torniamo a dove si era rimasti nell'analisi del passo. Se ripercorriamo questi passi tramite un approccio fenomenologico, quello di Schmitt è il problema di esplicitare di quali atti l'osservatore deve essere capace affinché un certo ambito esistente possa entrare nei nessi di esperienza, affinché possa 'manifestarsi'; ossia, mostrare qual è la condizione di possibilità senza cui l'ambito della politicità non giunge a manifestarsi, ambito della politicità che, se ritorniamo con la mente allo schema proposto, è il nucleo da cui diparte la ricostruzione sociologico-giuridica schmittiana. Da un lato (la versione del 1927), dunque, il Politico sembra dipanarsi nella frattura esistente tra i diversi *Gebiete*, possedendo *certi* criteri. Il Politico sarebbe dunque la distinzione stessa, l'atto stesso della distinzione in sé (tra i vari campi, nei vari campi); il Politico è un affermarsi della proceduralità distinguente. Nella versione del 1932, il Politico è un campo (*Gebiet*) accanto agli altri campi – settori la cui nominazione, la loro chiamata a comparire, *non è necessaria*, ma che possono

---

<sup>205</sup> Offre un'ottima ricostruzione di questo panorama G. STELLA, *I giuristi di Husserl. L'interpretazione fenomenologica del diritto*, Giuffrè, Milano, 1990. Si veda anche, per un confronto generale, L. AVITABILE, G. BARTOLI, D.M. CANANZI, A. PUNZI, *Percorsi di fenomenologia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2007.

<sup>206</sup> Esiste prova di una corrispondenza (anche se molto 'di cortesia') tra Heidegger e Schmitt, una lettera, risalente al 22 agosto 1933, dello 'stregone' di *Meßkirch* al giurista, in risposta all'invio della terza edizione del *Begriff* (quella del 1933): «Caro signor Schmitt! Grazie per avermi inviato il suo scritto, di cui conosco già la seconda edizione e che contiene un approccio della massima importanza. Desidero molto poterne parlare di persona un giorno. Ciò che mi ha fatto particolarmente piacere della sua citazione di Eraclito è che non ha dimenticato il *Basileus*, cosa che dà a tutto il detto il suo pieno tenore solo quando viene interpretato nella sua interezza. Per anni ho avuto pronta una tale interpretazione in riferimento al concetto di verità – l'*edéixe* (dimostra) e l'*epoïese* (lascia diventare) che ricorrono in Frg. 53. Ma ora sono io stesso nel bel mezzo del *pòlemos* e le questioni letterarie devono passare in secondo piano. Oggi vorrei solo dirvi che spero molto nella vostra decisiva collaborazione quando si tratterà di ricostruire dall'interno la Facoltà di Diritto nel suo insieme, secondo il suo orientamento scientifico e didattico. Sfortunatamente, le cose sono molto cupe qui. La chiamata a raccolta delle forze intellettuali che devono guidare il futuro diventa sempre più urgente. Per oggi chiudo con i miei migliori saluti. *Heil Hitler!* Suo Heidegger» (la nostra traduzione è stata fatta sull'originale conservato nel *Nachlass* di Schmitt, RW0265 – 05839\_01 e \_02, tuttavia esiste una traduzione inglese della lettera che riporta il testo tedesco in calce, *cfr.* C. ULMER, *Heidegger and Schmitt. The bottom line*, in *Telos. A quarterly of Critical Thought*, 72/1987, p. 132). L'edizione del 1933 non contiene riferimenti al *Basileus*, quindi è possibile che Schmitt abbia inviato una nota di accompagnamento o una lettera con la citazione eraclitea del *Pòlemos* come padre e re di tutte le cose, o che gli abbia girato il testo di una conferenza in cui effettivamente la citazione eraclitea veniva recuperata in funzione di 'verità scientifica' rispetto alla sociologia dei concetti giuridici (C. SCHMITT, *Reich – Staat – Bund*, lezione tenuta il 20 giugno del 1933 all'università di Colonia sotto l'impressione del processo Prussia-Reich; trad. it. *Reich – Stato – Federazione*, in *Posizioni e concetti*, pp. 313-326, cit. a p. 325). Heidegger fu una figura indirettamente presente nella riflessione schmittiana del secondo dopoguerra; al di là dei numerosi passaggi diaristici in cui viene menzionato, Schmitt conservò un intero taccuino dedicato a riflessioni sul filosofo (il cosiddetto 'faldone Heidegger', RW0265 – 2003).

essere compendiati negli esempi dell'economico, dell'estetico e del morale –, e in base a ciò (in confronto agli altri campi *relativamente* indipendenti – segno che l'indipendenza cui Schmitt si rivolge si scioglie in realtà in un'*interdipendenza*, giacché ciò che vale per un campo, vale specularmente *per necessità* anche per gli altri) possiede delle distinzioni proprie, saturando quindi lo spazio tra le interdipendenze dei vari *Gebiete*, giacché ogni settore, sembra dire Schmitt, è sovrano delle (e con) le sue distinzioni; non esistono spazi tra i vari campi di riferimento: il Politico è posizionamento di un criterio statico di differenziazione tipica autoriferita. Tuttavia, entrambe le versioni convergono su di un punto: la necessità che l'individuazione del politico sia facile (*einfach*) e prontamente evidente (*ohne weiteres einleuchtende*). Non devono esserci ulteriori scarti logici e strutturali; non devono esserci ulteriori posizionamenti o affermazioni teoretico-strutturali; v'è *necessità* dell'immediatezza. In questo senso, il Politico sembra oscillare tra processo distintivo nella differenziazione dei campi d'applicazione e stesso campo su cui la differenziazione si colloca. Continua Schmitt, in uno dei suoi passi più famosi<sup>207</sup>:

«La distinzione specificamente politica a cui si possono ricondurre le azioni e le motivazioni politiche è quella tra amico e nemico. Per il campo del politico (*für das Gebiet des Politischen*), corrisponde agli opposti relativamente indipendenti di altri campi: il bene e il male nella morale; il bello e il brutto nell'estetica, *etc.* Essa è indipendente, cioè non deriva né è riconducibile a uno o più di questi opposti. Così come l'opposizione di bene e male non è facilmente e semplicemente identica a quella di bello e brutto o utile e dannoso, o non può essere direttamente ridotta ad essa, nemmeno l'opposizione di amico e nemico può essere confusa o mescolata con uno di questi altri opposti».

«La distinzione specificamente politica a cui si possono ricondurre le azioni e le motivazioni politiche è quella tra amico e nemico. Essa fornisce una determinazione organizzata concettualmente (*Begriffsbestimmung*) nel senso di un criterio (*Kriterium*), non come una definizione esaustiva (*erschöpfende Definition*) o una dichiarazione di contenuto (*Inhaltsangabe*). Nella misura in cui essa non può essere derivata (*ableitbar*) da altri criteri, corrisponde (*entspricht*), per il politico, ai criteri relativamente indipendenti di altre opposizioni (*Gegensätze*): il bene e il male nella morale; il bello e il brutto nell'estetica, *etc.* In ogni caso, è indipendente, non nel senso di una nuova area tematica a sé stante, ma nel senso che non può essere fondata su uno o più di questi opposti, né può essere ricondotta ad essi. Se l'opposizione di bene e male non è facilmente e semplicemente identica a quella di bello e brutto o utile e dannoso, e non può essere direttamente ridotta ad essa, l'opposizione di amico e nemico può ancor meno (*noch weniger*) essere confusa o mescolata con uno di questi altri opposti».

Continua la semi-disperata esternazione schmittiana di richiesta di *facilità* nel riconoscere un fondamento. Quel *noch weniger* posto in chiusura di paragrafo nel 1932 è rivelativo di un sintomo:

---

<sup>207</sup> C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, trad. nostra. Ed. ted. a pp. 76-78, ed. It. a pp. 108-109.



se nel 1927 il ‘campo del politico’ si giocava sulla corrispondenza delle proprie opposizioni (cambiate di segno) negli altri *Gebiete* (bello e brutto nell’estetico *corrispondono* ad amico e nemico nel politico, stanno sullo stesso piano, si specchiano l’uno nell’altra) il testo del 1932 dice *chiaramente* che essa corrisponde certo alle altre distinzioni, ma non nel senso del contenuto: bello e brutto, buono o cattivo, etc. dimostrano dentro di loro una sorta di pienezza dimostrativa, un riferirsi ad un qualcosa che di per sé è pieno, ad un contenuto; viceversa il politico vive di mancanza, non è *esaustivo*, si relaziona attorno ad una topologia del vuoto. Una sorta di principio di scarsità sembra attraversare il concetto di politico: non c’è mai complanare pienezza tra le distinzioni; *ancor meno* il politico, che nel 1932 perde questa diretta contrapposizione, questa reale possibilità di possedere una definizione e un contenuto. Eppure, l’origine di questo realmente indefinibile è decisiva, perché ne va del politico. Il politico *si aggira* attorno ad una struttura del rimosso<sup>208</sup>, previa un ampissimo processo di riduzione fenomenologica: i campi di intendimento sono ridotti all’essenziale, al *gesto essenziale* della distinzione, della propensione. Propendere per il campo del buono-cattivo è già essere inseriti nel morale, come anche propendere nel campo del morale vuol dire aver già compiuto una pre-distinzione, essersi gettati a capofitto nel gioco antitetico tra bontà e cattiveria. Lo stesso per il politico.

---

<sup>208</sup> Si veda come ciò possa essere proficuo in una lettura comparata con quella freudiana, *cfr.* J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, Vol. II, pp. 210-212.

Proseguendo, leggiamo<sup>209</sup>:

«La distinzione tra amico e nemico può esistere (*bestehen*) teoricamente e praticamente senza che distinzioni morali, estetiche, economiche siano applicate allo stesso tempo (*gleichzeitig*). Non è necessario che il nemico politico sia moralmente malvagio, non è necessario che sia esteticamente brutto; non è necessario che appaia come un concorrente economico e può persino sembrare vantaggioso fare affari con lui. È semplicemente l'altro (*der Andere*), l'estraneo (*der Fremde*), e per la sua natura è sufficiente che sia esistenzialmente qualcosa di diverso e di strano in un senso particolarmente intenso (*daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas Anderes und Fremdes ist*), in modo tale che in caso di conflitto significhi (*bedeutet*) la negazione del proprio tipo di esistenza (*die Negation der eigenen Art von Existenz*) e venga quindi allontanato o combattuto per preservare il proprio, singolarmente ontologico, tipo di vita (*um die eigene, seinsmäßige Art*)».

«La distinzione tra amico e nemico ha lo scopo di indicare il grado estremo di intensità (*den äußersten Intensitätsgrad*) di un legame o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione; può esistere teoricamente e praticamente senza che tutte le distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo debbano essere applicate contemporaneamente. Non è necessario che il nemico politico sia moralmente malvagio, non è necessario che sia esteticamente brutto; non è necessario che appaia come un concorrente economico e può persino sembrare vantaggioso fare affari con lui. È semplicemente (*eben*) l'altro, l'estraneo, e per la sua natura è sufficiente che sia esistenzialmente qualcosa di diverso e strano in un senso particolarmente intenso, così che in casi estremi sono possibili conflitti con esso (*im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind*) che non possono essere decisi né da una normazione generale fatta in anticipo (*durch eine im voraus getroffene generelle Normierung*) né dal verdetto di un terzo "non coinvolto" e quindi "imparziale (*unparteiischen*)". La possibilità di una corretta cognizione e comprensione, e quindi anche la competenza (*Befugnis*) di parlare e giudicare, è data qui solo dalla partecipazione esistenziale (*durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen*). Il caso estremo del conflitto (*Das extreme Konfliktsfall*) può essere deciso solo dai partecipanti stessi; cioè, ognuno di loro può decidere da solo se l'alterità (*Anderssein*) dell'estraneo nel caso concreto del conflitto significhi la negazione del proprio tipo di esistenza e sia quindi da allontanare o combattere per preservare il proprio modo di essere».

Entrambe le versioni aggiungono qualcosa di fondamentale e fondativo alla caratterizzazione del politico: l'assenza dell'elemento terziario nella risoluzione del conflitto tra amico e nemico e la specificità ontologica della minaccia esistenziale di quest'ultimo. Già in questi primi passaggi, ritornerà uno degli afasici *leitmotiv* dell'opera: la concentrazione dell'attenzione schmittiana sul nemico e non sull'amico. Se il nemico 'semplicemente' porta al conflitto, mette in pericolo il proprio tipo di esistenza, l'amico non sembra avere nemmeno un ruolo altrettanto 'semplice'; l'amico non sembra essenzialmente ed esistenzialmente avere un suo ruolo; un punto questo, che farebbe persino

---

<sup>209</sup> C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, trad. nostra, ed. ted. a pp. 78-80, ed. it. a p. 109

dubitare dell'esistenza dell'amico, essendo che Schmitt non vi presta abbastanza attenzione<sup>210</sup>. Quasi furbescamente, il giurista prende atto della mancanza nella premessa all'edizione del 1963: è un «rimprovero [...] troppo generico e stereotipo» quello che gli imputa «un preteso primato del concetto di nemico<sup>211</sup>». Questo rimprovero trascura il fatto che la costruzione concettuale procede «per necessità dialettica» dalla sua negazione. Partire dalla negazione è «tutt'altra cosa» che affermare il primato di ciò che viene negato. Il paragone portato in campo da Schmitt è *quasi necessariamente* giuridico: la pena presuppone non un fatto (*Tat*), ma un non-fatto (*Untat*), al fine di potersi applicare. Questo non significa, dice Schmitt, che in ciò si intraveda una valutazione positiva del criminale<sup>212</sup>.

La necessità di appellarsi ad un paragone giuridico (ad un *ché già sottoposto* alla forma giuridica) per esplicitare questa tensione originaria che Schmitt ha scoperto e che dovrebbe fondare la possibilità di una sociologia della scienza giuridica indica la difficoltà del giurista di indagare un nesso originario senza l'ausilio del concetto di forma. E in tal modo fornisce una non-risposta multilivello: non ha parlato dell'amico, né ha spiegato perché la distinzione tra amico e nemico sia un criterio negativo. È come se Schmitt mostrasse la radicale incapacità di porsi *al di là* di una strutturazione concettuale: l'unica maniera per poter rilevare il rapporto con l'origine che dovrebbe strutturare un'intera impalcatura sistematica di riattraversamento dell'origine stessa al fine di sistematizzarla deve essere definita in negativo – in particolare, rilevando un movimento energetico-pulsionale che però può avere la sua direzione (il dirigersi verso l'individuazione del nemico) solamente previa *il suo posizionamento*. L'accesso a questo rapporto, tuttavia, ricorda la natura del simbolo, più che la concettualità *strictu sensu*; è pur vero che Schmitt ha cura di dire che «i concetti di amico e nemico devono essere presi nel loro significato concreto, esistenziale, non come metafore o simboli»; eppure, il rapporto che sembra intercorrere in questo campo di così difficile determinazione non può che essere simbolico, non tanto perché 'simboleggia' o fornisce un'immagine di spaccati di realtà, bensì perché si produce nell'esatto momento in cui vi si accede. Infatti, solo i partecipanti al criterio del politico possono decidere di quel criterio.

---

<sup>210</sup> O, direbbe Derrida, a far pensare alla *già-avvenuta morte* dell'amico in quanto portatore dell'oggetto d'amore, o della non riferibilità ad un'amicizia che non sia già conflittuale e che porti alla morte dell'osservatore di questa amicizia in quanto l'amico, più che il nemico, è portatore di morte «Io non sopravvivo all'amico, non posso e non devo sopravvivergli se non in quanto porta già la mia morte e ne eredita come ultimo sopravvissuto. Egli porta la mia propria morte, e, in qualche modo, è il solo a portarla questa morte che mi è propria e che così mi è anticipatamente espropriata» (J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, p. 34). Lo scritto di Schmitt nel corso di una decina d'anni aveva attirato numerose recensioni, soprattutto critiche e decostruttive; tra quelle più mordenti secondo cui quella di Schmitt non era per nulla una teoria politica perché mancante di un polo positivo 'costruttivo', c'era H. KUHN, *Schmitt Carl. Der Begriff des Politischen*, in *Kantstudien*, 38/1933, pp. 190-196. Per una rassegna di queste critiche (che coprono intellettuali degli orientamenti più diversi, dal marxismo al cattolicesimo), si veda l'importante ricostruzione di M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 296-320.

<sup>211</sup> C. SCHMITT, *Premessa del 1963*, in ID., *Le categorie del politico*, p. 95.

<sup>212</sup> *Ibid.*

L'accesso alla trascendenza che ha caratterizzato tutta la teologia politica e la problematizzazione teologico-politica sembra (*apparentemente*, perché il politico deve essere chiaro, evidente, ha necessità fenomenologiche rigorose) illanguidirsi in favore di un'altra tipologia di accesso all'ulteriorità, quella definita dalla relazione simbolica con un'intensità dirimente l'accesso alle cose ultime. La battaglia dell'esistenza è la battaglia *sul significato* di quell'esistenza. E la competenza (sovrana, ultima, irriducibile) è, come anche in *Teologia politica*, autorità di lavorare attorno ad un significato; in definitiva, il concetto di politico è l'accesso ad una simbolica, che conduce alla fine (che è anche origine) del lungo processo che abbiamo denominato teologico-politico: da una topologia definita positivamente radicata nella storia ad una cronotopica in cui l'*ulteriorità* fondamentale e fondativa è dimostrazione di un rapporto simbolico che ha effettualità concreta<sup>213</sup>. Il politico, nel definirsi all'interno dell'orizzonte intensivo dell'inimicizia, permette la localizzazione simbolica di un mondo la cui centralità ha un qualcosa di peculiare perché dimostra il carattere ordinativo della questione dell'origine, garantendo (e qui il concetto del politico fa capire il perché esso sia alla base della teologia politica) una funzione ordinante e tutoria, la direzione verso l'inimicizia<sup>214</sup>. Schmitt approfondisce ulteriormente questo rapporto simbolico fondamentale<sup>215</sup>:

---

<sup>213</sup> Come ricorda Nicoletti, «il simbolo infatti, lungi dal liquidare l'orizzonte ontologico, riapre in tutta la sua profondità il cammino all'essere, e ripropone, in termini diversi da quelli dell'*analogia entis*, il problema del rapporto tra il teologico ed il politico» (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 195). Castrucci invece mostra come l'accesso al politico tematizza l'area dei significati simbolici facendone decrescere l'impatto violento (E. CASTRUCCI, *La forma e la decisione*, p. 104)

<sup>214</sup> I riferimenti alla simbolica li rinveniamo anche in alcuni passaggi del *Glossario*, sempre *ex negativo* e con riferimento al teologico. Parlando di Caino e Abele Schmitt ironizza sul fatto che essi possano mai essere il simbolo di una fratellanza universale (non escludendo, quindi, che possano essere il simbolo di un'inimicizia universale), «perché i fratelli non è detto siano amici eterni», e ciò va riferito 'all'essenza dell'uomo', ossia al rapporto già intercorrente e formalizzato di un uomo rispetto ad un altro uomo (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 304).

<sup>215</sup> Id., *Il concetto di politico*, trad. nostra, ed. ted. a pp. 80-82, ed. it. a p. 109-110.

«Nella realtà psicologica, il nemico viene facilmente trattato come malvagio e brutto perché il politico, come ogni campo indipendente della vita umana, ama attingere alle distinzioni degli altri campi per avere un sostegno (*wie jedes selbständige Gebiet menschlichen Lebens, die Unterscheidungen der anderen Gebiete gern zur Unterstützung heranzieht*). È vero anche il contrario: ciò che è moralmente cattivo, esteticamente brutto o economicamente dannoso non deve necessariamente essere un nemico; ciò che è moralmente buono, esteticamente bello ed economicamente utile non diventa ancora un amico nel senso specifico, cioè politico, della parola. L'oggettività e l'indipendenza del politico in termini di singolarità ontologica è già evidente in questa possibilità di separare un'opposizione specifica come amico e nemico da altre distinzioni e di concepirlo come qualcosa di indipendente»

«Nella realtà psicologica, il nemico è facilmente trattato come cattivo e brutto perché ognuno, soprattutto il politico come distinzione e raggruppamento più forte e intenso (*am meisten natürlich die politische als die stärkste und intensivste Unterscheidung und Gruppierung*), attinge a tutte le altre distinzioni utilizzabili come sostegno. Ciò non cambia l'autosufficienza di tali opposizioni. Di conseguenza, è vero anche il contrario: ciò che è moralmente cattivo, esteticamente brutto o economicamente dannoso non deve necessariamente essere un nemico; ciò che è moralmente buono, esteticamente bello ed economicamente utile non diventa ancora un amico nel senso specifico, cioè politico, del termine. La fattualità e l'indipendenza del politico in termini di singolarità ontologica si manifesta già in questa possibilità di separare un'opposizione specifica come amico/nemico da altre distinzioni e di intenderla come qualcosa di indipendente».

Il postulare la simbolica dell'accesso al politico (da intendersi nella produzione specifica di un rapporto nell'aver accesso al significato di quel rapporto essendoci già dentro e dirigendolo) conduce Schmitt a parlare di indipendenza e autonomia del politico, in quanto (di nuovo, qui è già in atto la traslazione simbolica perché è movimento interno al raggruppamento) *Gruppierung* più forte ed intensa. Autonomizzare il politico è una necessità che Schmitt porta innanzi per poterlo isolare esso stesso come prodotto di una simbolizzazione, al fine di poterlo mettere *in opposizione* con gli altri campi: il politico viene quasi personificato, nella sua 'possibilità di attingere' alle altre differenze fondamentali<sup>216</sup>. Eppure, grande merito del politico è sempre quello di far emettere decisioni chiare e distinte, cogliere le opposizioni specifiche. L'*origine* su cui si costruisce l'ordinamento che Schmitt ha in mente è dotato di mobilità rispetto alle possibili direzioni intraprese dalla politicizzazione; eppure, questo nesso originario dota l'intera sociologia dei concetti giuridici di grande stabilità, perché coglie i rapporti di inimicizia attraverso le altre distinzioni, le quali, come diceva nel saggio sulle neutralizzazioni, sono anche espressioni di immagini metafisiche del mondo. L'inimicizia, dunque, non lavora ai bordi delle distinzioni, delle costruzioni teologiche, metafisiche ed economiche; le attraversa, andando dritta al cuore della loro problematizzazione, al *centro* della loro disposizione originaria.

La definizione del nemico come intensità energetica esistenzialmente determinante ricorda una certa lezione heideggeriana nell'analitica esistenziale – peraltro tipica di una necessità più o meno legata (anche indirettamente), nel ripensamento politico della radice dell'esistenza: Heidegger, nonostante ubicasse il *Dasein* nello spazio dell'accoglimento dell'*Entscheidung* rispetto al proprio

---

<sup>216</sup> E dunque il politico è autonomo anche perché insiste su di un problema infinito che ha le caratteristiche dell'aporia (C. GALLI, *Genealogia della politica*, p. 341).

essere (luogo trasformativo in cui il *Dasein* può far coincidere le proprie possibilità di scelta verso la scelta per *se stesso*, che diviene scelta non solo esistenziale ma esistenziale) – aprendosi quindi alla risolutezza (*Entschlossenheit*) di ascoltare la propria coscienza<sup>217</sup> – non assumeva in senso forte il senso di un'interpretazione della politicità come costituzione dell'esserci-nel-mondo<sup>218</sup>. Questo accadeva principalmente perché il *Dasein* heideggeriano relegava la morte a fenomeno soggettivo, funzione icasticamente destinata ad essere rilevante solo nella misura in cui fosse funzionale alla temporalità del singolo individuo.

Per Schmitt invece, si tratta di problematizzare la finitezza (nell'esemplarità della possibilità dell'uccisione e del pericolo) come rapporto costitutivo tra gruppi, insistendo sull'autoevidenza che la finitezza sia legata ad una corporalità effettiva e sempre possibilmente presente, più che ad un rapporto di coscienza con la futuribilità della propria morte. Rientra in sordina la vecchia accusa schmittiana alla genialità romantica: finché la morte è trattata come fatto di coscienza del singolo, essa non ha funzione politica, perché solo nella pubblicità dell'azione del nemico (Schmitt parlerà *dell'arma* come *essenza del concetto* dell'uccisione fisica degli uomini, perché solo nell'arma estratta e *visibile* sussiste il timore per la propria esistenza, e quindi contemporaneamente l'intensificazione dell'ostilità<sup>219</sup>) si condensa l'eventualità reale della lotta e dell'opposizione.

Ivi il senso di un'originalità *ancora più profonda*, un'originarietà a misura dell'essere (*seinsmäßigen*), e quindi, direttamente legata allo statuto della singolarità ontologicamente intesa:

«Infatti, il concetto di nemico include l'eventualità di una battaglia (*Kampf*), che si colloca nella sfera del reale. Questa parola deve prescindere da tutti i cambiamenti accidentali nella tecnologia bellica e delle armi, che sono soggetti allo sviluppo storico. La guerra è una battaglia armata tra unità politiche organizzate, la guerra civile è una battaglia armata all'interno di un'unità organizzata (che quindi diventa problematica). [...] Come la parola nemico, qui la parola battaglia va intesa nel senso di originalità dell'essere (*seinsmäßigen*). Non significa competizione, non la lotta “puramente spirituale” della discussione, non il “contorcersi affannoso (*Ringeln*)” simbolico che, in fondo, ogni essere umano in qualche modo sempre compie, perché, in fondo, tutta la vita umana è una “battaglia (*Kampf*)” e ogni essere umano è un “combattente”. I concetti di amico, nemico e battaglia ricevono il loro vero significato dal fatto che hanno e mantengono un riferimento in particolare alla possibilità reale di uccidere

---

<sup>217</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1927; trad. it, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2005 (2011<sup>6</sup>), § 5, § 60-62. Cfr. qui anche la ricostruzione di A. SCALONE, *Decisione e origine. Appunti su Schmitt e Heidegger*, in *Il Protagora*, 26/1986, pp. 173-178 e, nel rapporto con la decisione schmittiana, M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 160-162; per la consonanza di posizioni sulla questione della tecnica, E. OCAÑA, *Carl Schmitt: Topologia de la técnica*, in *Daimon*, 13/1996, pp. 21-40.

<sup>218</sup> M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell'Occidente*, pp. 262-263

<sup>219</sup> C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, p. 115. Cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 273-274, per cui è proprio la minaccia di morte rappresentata dal nemico a legittimare la richiesta dell'autonomizzazione del politico, perché non si può chiedere di morire ‘per un ideale’.

fisicamente (*auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung*). La guerra segue all'inimicizia, perché questa è la negazione di un altro essere in termini di singolarità ontologica (*diese ist seinsmäßige Negierung eines anderen Seins*). La guerra è solo la realizzazione più esterna dell'inimicizia. Non è necessario che essa sia un luogo comune, normale o sentito come qualcosa di ideale o desiderabile, ma deve rimanere presente come una possibilità reale finché il concetto di nemico ha un suo significato»<sup>220</sup>.

*Ringens* e *Kampf* delimitano bene l'orizzonte semantico dell'intensità dell'inimicizia, perché connessi alla sua estrinsecazione spazialmente orientata, all'eventualità reale dello scontro – uno scostamento sull'orizzonte della temporalità che però appare sempre immediato e possibile, perché l'avvicinamento all'originario comporta la necessità di pensare ciò che esso stesso impone. Il ritiro dell'ostilità da ogni componente regolativa (il *Ringens* è, a tutti gli effetti, la zuffa che avviene *tra le corde* dei tappeti di pugilato o negli incontri di lotta libera) permette la sua re-iterazione all'interno di un campo di tensione che può essere stabilito ovunque (allo stesso modo per cui, lo si ricorderà, Hobbes poteva costruire il suo sistema, secondo Schmitt, “partendo da ogni punto”). Rappresentarsi come immagine fissa e sclerotizzata il politico come *Ringens* ha lo stesso effetto di economia sterilmente mimetica (afflato ‘simbolico’ inefficace) che avevamo visto imputare a Kelsen attraverso la *Grundnorm*, perché qui non si tratta di replicare e riattivare astratte regole di normazione che delimitino un campo in cui i due avversari sportivamente si contendono, si tratta di evidenziare la battaglia esistenziale e, forse, *finale* (reminiscenza donosiana, dove tuttavia la scelta del termine *Kampf* evoca simpatie sospette ad alcuni rimandi “letterari” anche in tempi non ancora compromessi) cui solo prendendo parte potrà essere svelato il campo di significazione, da esplicitarsi in una tenuta simbolicamente intesa. Schmitt intende con questa frattura come «una notte di nozze dei contrari, un'orgia eraclitea, perfino [...] una guerra civile, finché essa rimane una guerra tra fratelli<sup>221</sup>». Il nemico è solo un nemico *pubblico*, *dichiarato* – l'*hostis*, non l'*inimicus*; il *πολέμιος*, non l'*ἐχθρός*, perché «tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*<sup>222</sup>».

La pubblicità e l'esposizione del nemico assume il suo carattere *visibile* grazie alla decisione, perché direzionarsi verso un nemico e garantirgli spazio significa aver preso coscienza della sua esistenza, nel senso che esso è stato accuratamente *individuato* ed *esposto*. Ciò rievoca il dilemma

---

<sup>220</sup> C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, pp. 115-116, trad. nostra. In merito all'insistenza con cui Schmitt pone l'accento sulla 'possibilità reale' del conflitto, è interessante la lettura di Karmy Bolton: Schmitt sarebbe necessitato ad usare questo lemma perché in tal modo «el sintagma “posibilidad real” impidiera pensar en la política bajo el registro de la posibilidad por sí misma, de la potencia como tal, suturando el espacio por el cual la política podría prescindir de la soberanía y dejar entrever la diferencia ontológica entre su ser-potencia y su ser-acto» (R. KARMY BOLTON, *Carl Schmitt y la política del Anti-cristo. Ræpresentation, Forma Política y Nihilismo*, in *Pléyade*. 3/2009, pp. 25–52, cit. a p. 36).

<sup>221</sup> C. SCHMITT, *Glossario*, p. 220

<sup>222</sup> ID., *Il concetto di politico*, ed. it. p. 111, corsivo dell'autore.

sulla *competenza*, su cui *Teologia politica* aveva già espresso le sue posizioni: durante la guerra «tutti presuppongono che esista già la decisione politica su chi sia il nemico (*daß die politische Entscheidung, wer der Feind ist, bereits vorliegt*). In guerra gli avversari per lo più si contrappongono fra loro apertamente come tali (*meistens offen als solche entgegen*), normalmente addirittura contraddistinti da una “uniforme”, e la distinzione di amico e nemico non è perciò più un problema politico la cui soluzione spetti al soldato **combattente**<sup>223</sup>». Il caso di guerra è il caso critico<sup>224</sup>, e anche esso si rivela solo ‘eccezionalmente (*ausnahmsweise*)’, è questo caso eccezionale (*Ausnahmefall*) a renderlo serio (*Ernstfall*), perché la serietà – così connaturata all’apertura originale, all’apertura dell’originario – non può darsi se non in un momento eccezionale che è anche eccezionalmente serio. Schmitt compie uno scavo ancora *ulteriore*: se la battaglia per la propria vita è l’enucleazione manifestativa dell’eccezionalità (estrema) del raggruppamento amico-nemico; se questa coppia dinamico-relazionale prevede una pre-orientazione che sia propria dei membri del gruppo; è dalla misurazione alla *propensione* alla *serietà* che la vita dell’uomo definisce la sua tenuta tensiva specificamente politica. La pubblicità è *lo spazio della serietà*: ogni momento segreto e privato non può essere vissuto nella piena serietà, perché non può essere espressa una decisione su ciò che si nasconde (Schmitt 2018, )<sup>225</sup>. Nulla può sottrarsi (*sich entgehen*), rimarca Schmitt, a questa consequenzialità del politico<sup>226</sup>, perché la serietà della situazione in cui l’inimicizia viene a trasportare chi vi partecipa è fondatrice dell’unità politica:

«Il politico può trarre la sua forza dalle sfere più diverse della vita umana, dagli antagonismi religiosi, economici, morali e di altro tipo; non designa un’area tematica propria, ma solo il *grado di intensità* di un’associazione o di una dissociazione di persone i cui motivi possono essere religiosi, nazionali (in senso etnico o culturale), economici o di altro tipo e in momenti diversi portano a vari collegamenti e divisioni. Il vero raggruppamento amico-nemico è così forte e decisivo per la sua natura che l’antagonismo non politico, nel momento stesso in cui realizza questo raggruppamento, mette da parte i suoi precedenti criteri e motivi “puramente” religiosi, “puramente” economici, “puramente” culturali e accetta le condizioni e le conseguenze del tutto nuove, particolari e, viste da quel punto di partenza “puramente” religioso o “puramente” economico e da altri punti “puri”, spesso molto incoerenti e

<sup>223</sup> Ivi, p. 117. Come rileva Nicoletti, gli elementi in gioco dunque sono la reale possibilità del conflitto, la distinzione amico-nemico ma, soprattutto, la *chiara conoscenza* della situazione (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 272, corsivo nostro). Sul tema della necessaria visibilità del nemico insiste anche giustamente H. MEIER, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, p. 26.

<sup>224</sup> C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, p. 118.

<sup>225</sup> *Ibid.*, trad. nostra: «Anche oggi, il caso della guerra è il “caso serio (*Ernstfall*)”. Si può dire che qui, come altrove, è proprio il caso eccezionale ad avere un significato particolarmente decisivo e rivelatore (*gerade der Ausnahmefall eine besonders entscheidende und den Kern der Dinge enthüllende Bedeutung hat*). Infatti, è solo nella battaglia reale che si manifesta la massima conseguenza del raggruppamento politico di amici e nemici. È da questa possibilità più estrema che la vita degli esseri umani trae la sua tensione (*Spannung*) specificamente *politica*» (a differenza della versione del 1927, nella versione del 1932 *politische* viene messa in risalto tramite corsivo, *cf.* ed. ted. p. 108).

<sup>226</sup> Ivi, p. 119.



“irrazionali” dell’attuale situazione politica. Politico in ogni caso è sempre il raggruppamento che si orienta (*orientiert*) verso il caso serio. Esso è dunque sempre il raggruppamento umano determinante (*immer die maßgebende menschliche Gruppierung*), e di conseguenza sempre l’unità politica, qualora sia in generale presente (*wenn sie überhaupt vorhanden ist*), l’unità determinante e “sovrana” (*die maßgebende Einheit und “souverän”*) nel senso che la decisione sul caso determinante (*maßgebenden*), anche se si tratta di un caso eccezionale, deve per necessità concettuale (*begriffsnotwendig*) stare sempre in piedi con esso<sup>227</sup>».

Più o meno surrettiziamente, Schmitt va a identificare «per necessità concettuale» il raggruppamento umano determinante (quello che è stato già orientato dall’istanza politica, cioè che ha già preso la decisione) con l’unità politica. Il concetto di politico, dunque, acquista anche la possibilità di *valere* come determinante l’unità politica. Un punto che, a cascata, investirà tutta la costruzione sociologico-giuridica, e si paleserà al suo meglio nelle prime parti della Dottrina della Costituzione. La *Verfassung* è esattamente lo spazio su cui agisce esistenzialmente il concetto di politico una volta che il popolo ha deciso la sua forma di esistenza: una totalità (che è tale nel suo essere un totalmente gruppo) la quale si forma *come* propria esistenza<sup>228</sup>: la decisione sul proprio tipo di esistenza (quello che è altro e diverso da quello del nemico, in quanto da esso minacciato) può dirsi sovrana perché, in linea con la delineazione del sovrano espressa in *Teologia politica*, il raggruppamento che decide sovranamente sulla propria forma di esistenza possiede una specie di *istinto* politico: è questa sorta di visione che permette di rendere evidente il nemico<sup>229</sup>. La dottrina della costituzione, lo dicevamo, cerca di ereditare questi nessi problematici e di collocarli all’interno e a favore di una teoria dello Stato che, partendo dalla situazione concretamente esistente della repubblica weimariana, riesca a condensare in una soluzione di dottrina generale dello stato un fondamento teorico-politico effettuale. In questo Schmitt, come già aveva notato Voegelin, compie

---

<sup>227</sup> Ivi, p. 122, trad. nostra. Cfr p. 126: «L’unità politica è, per sua essenza, l’unità decisiva, senza che importi da quali forze essa trae i suoi ultimi motivi psichici. Essa esiste oppure no. Se esiste, è l’unità suprema, cioè quella che decide nel caso decisivo».

<sup>228</sup> «La costituzione non è quindi niente di assoluto, non essendosi originata da se stessa. Essa non ha vigenza in forza della sua giustizia normativa o in forza della sua compiutezza sistematica. Essa non si dà da sé, ma è data per una concreta unità politica. Linguisticamente è forse ancora possibile dire che una costituzione “pone se stessa”, senza che la stranezza di questa locuzione dia subito all’occhio. Ma che una costituzione si ponga da sé, è chiaramente insensato e assurdo. La costituzione vige in forza della volontà politica esistente di chi la pone. Ogni specie di normazione giuridica, anche la normazione legislativo-costituzionale, presuppone come esistente una simile volontà. Le leggi costituzionali, invece, hanno vigenza proprio sulla base di una costituzione e presuppongono una costituzione. Ogni legge in quanto regolamento normativo, anche la legge costituzionale, ha bisogno per la sua validità, come ultimo fondamento, di una decisione che la preceda, presa da un potere o da un’autorità politicamente esistente. Ogni unità politica esistente ha il suo valore ed il suo ‘diritto all’esistenza’ non nella giustizia o utilizzabilità delle norme, ma nella sua stessa esistenza. Ciò che esiste come unità politica è [...] meritevole di esistere» (ID., *Dottrina della costituzione*, pp. 40-41). Cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 265.

<sup>229</sup> «Pensiero politico ed istinto (*Instinkt*) politico si misurano perciò sul piano teoretico come su quello pratico, in base alla capacità di distinguere amico e nemico. I punti più alti della grande politica sono anche i momenti in cui il nemico viene visto, con concreta chiarezza, come nemico (*der Feind in konkreter Deutlichkeit als Feind erblickt wird*)» (C. SCHMITT., *Il concetto di politico*, p. 154, corsivo nostro).

un'impresa innovativa<sup>230</sup>, essendo anche che la *Dottrina* è a pieno il capolavoro della sociologia dei concetti giuridici, potendo presentarsi come precipitato delle trattazioni affrontate nel Concetto di politico e in *Teologia politica*, di cui recupera gli elementi più raffinati ed efficaci (la decisione, il rapporto esclusivo tra amico e nemico, il concetto di sovranità, *etc.*), giostrandoli all'interno di argomentazioni legate alla critica del parlamentarismo e all'identificazione dei principi di identità e rappresentazione: una fucina sperimentale alla luce della necessaria unità di cui un ordinamento deve essere provvisto, non priva di problematizzazioni. La domanda di Schmitt in merito alla messa in forma di un popolo si declina secondo due versanti responsivi, a livello di potere costituente: secondo principio di identità o secondo principio di rappresentazione<sup>231</sup>. Il primo corrisponde all'idea democratica dell'immediata presenza del popolo: un popolo esiste concretamente, e in questo senso può essere sempre presente come unità politica. Il secondo corrisponde all'idea, legata principalmente all'istituzione monarchica (anche se ad essa non riducibile), per cui la rappresentanza permetterebbe di esplicitare e rendere visibile la *mise en forme* di un popolo mediante le sue proprie connotazioni,

---

<sup>230</sup> E. VOEGELIN, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien*, in *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 11/1931, n.1, pp. 89-109; trad. it. *La dottrina della costituzione di Carl Schmitt. Tentativo di analisi costruttiva dei suoi principi teorico-politici*, in G. DUSO (ED.), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, pp. 291-314. È da menzionare anche che Voegelin mostra come uno dei limiti di Schmitt sia quello di rimanere del tutto interno alla tradizione moderna – non riuscendo a trasformare il suo afflato metodologico in ‘scienza’ ma rimanendo all'interno della ‘politica’, perché non si intrattiene nello scavo della nozione di ‘validità (*Geltung*)’. Schmitt, dunque, diverrebbe eccessivamente ‘ricompositivo’ nella sua opera, facendo valere immediatamente come simboli (!) i suoi concetti politici: «Nel corso di tutto il libro si ha l'impressione che l'universo concettuale che è poi politica sia nello stesso tempo un'affermazione sopra la realtà politica; che i concetti politici immanenti siano anche scientificamente trascendenti. La prospettiva del pensatore politicamente creativo e quella dell'osservatore esterno vengono scambiate e da questa confusione deriva il tono categorico [...] Schmitt tratta anche le fondamentali questioni di teoria politica col linguaggio delle idee politiche: tratta cioè dei problemi, che potrebbero essere indagati solo da un punto di vista trascendente, dal punto di vista immanente della costituzione di Weimar e delle sue idee. Le nostre analisi costruttive erano perciò analitiche in quanto districavano l'elaborazione schmittiana dei problemi teorico-politici, erano d'altra parte costruttive in quanto ordinavano nuovamente la ricchezza concettuale dell'opera schmittiana da un punto di vista trascendente. Al posto dei principi effettivi, dell'unità esistenziale, delle decisioni, della validità che deriva dall'Essere, *etc.*, si presentano i momenti autofondativi della realtà statale, e anche la specifica *Dottrina della costituzione* di Schmitt è uno di questi momenti relativi all'autofondazione della realtà. In uno Stato democratico che, come abbiamo indicato, è caratterizzato dalla mancanza della capacità di esprimere in un'immagine l'unità dello Stato, questa stessa unità viene formata razionalmente nelle idee politiche. Al posto dell'immagine simbolica che assume in sé l'unità dello Stato, sono comparse le idee, con la loro teoria della nazione come *unità* politica esistenziale dotata di *una* volontà, di *un* potere e di *un* detentore di potere [...]» (Ivi, pp. 310-314, corsivo dell'autore). Qui si apre per Voegelin la necessità, parallela a Schmitt, in realtà, anche se non per le stesse motivazioni, di andare oltre i fondamenti teorici delle categorie politiche moderne, di rendere dinamico il rapporto tra referenti simbolici dei fondamenti ordinativi e i loro processi storico-strutturali; su questo è rivelatore il carteggio tra i due (C. SCHMITT, E. VOEGELIN, *Un carteggio inedito (lettere 1931-1955)*, a cura di S. Chignola, in *Filosofia Politica* 1/1991, pp. 141-151), che in un certo senso trova (tra gli altri esempi, ma questo ci pare il più evidente) il terreno comune ma divergente dell'interpretazione di Bodin: per Schmitt Bodin è decisivo perché con lui inizia la deteologizzazione della politica moderna rimanendo tuttavia su presupposti teologici (lettera di Schmitt a Voegelin dell'8 agosto 1951, p. 150); per Voegelin invece, la lettura è multilivello, comprendente strutture inconse (*l'influsso* arabo di limitare i dibattiti religiosi ai *sapientes*), esistenzialmente rivolte ad un obiettivo (le annotazioni bodiniane sulla tolleranza possibile *solo* tra i sapienti) e trascendenti (legittimazione del potere sovrano al di là delle varie differenziazioni dogmatiche, in quanto misticamente trascese – il sovrano come sapiente tra i sapienti, dunque) (Ivi, p. 149). Su questi nessi, qui solo accennati, S. CHIGNOLA, *Filosofia ed esodo. Oltre la teoria politica*, in G. DUSO (ED.), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, pp. 69-113; L. FRANCO, *Idea e simbolo in E. Voegelin*, in Ivi, pp. 113-158; e A. BIRAL, *Voegelin e la restaurazione della scienza politica*, in *Il Mulino*, 307/1986, pp. 735-748.

<sup>231</sup> C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, p. 271.

rinvenibili nella pubblicità, nell'esprimersi mediante personificazione e infine nella dialettica tra visibilità e invisibilità (dunque siamo sempre lontani dal lessico della *Vertretung*, la rappresentanza privata degli interessi). Come già in *Cattolicesimo romano* e *Teologia politica*, l'attività rappresentativa consiste nel «rendere visibile e temporalmente presente un essere invisibile mediante un essere che è pubblicamente presente<sup>232</sup>», un'attività qualificata come *existentielle*. Ora, se esiste disgiunzione classificatoria, non significa che tali principi possano e debbano esistere concretamente separati.

Per Schmitt vi è l'intrinseca impossibilità logica della pura identità, e dunque del concetto di democrazia nella sua versione pura; di contro, si ha la descrizione di una forma che è quella in cui rappresentazione e identità si danno congiuntamente: ma ciò accade perché la rappresentazione è principio formale, e richiede l'elemento dell'identità nel suo processo proprio per essere quello che è, cioè rappresentazione. Come si diceva, questi due principi sono due lati del potere costituente; potere costituente, secondo le indicazioni di Schmitt<sup>233</sup> è una volontà politica il cui potere o autorità è in grado di prendere la decisione concreta fondamentale sulla specie (*Art*) e sulla forma (*Form*) della propria esistenza politica, ossia di stabilire complessivamente l'esistenza dell'unità politica. La costituzione stessa, per Schmitt, è da intendersi in senso materiale (*Verfassung*), ossia la decisione concreta che un popolo si dà rispetto alla sua propria forma di esistenza. Peculiare qui appare la poliedricità dei ruoli attribuiti al popolo. Questo perché con popolo, ci dice Schmitt, viene indicata spesso una serie di grandezze e di soggetti la cui diversità giuridica, politica e sociologica è evidente; in merito a ciò si deve fare attenzione alle modalità di proceduralizzazione della sua volontà. Qui si installa il *leitmotiv* della critica alla costituzione weimariana, in quanto ciò che era nato dal compromesso di Versailles «non è una forma politica autonoma, né una speciale forma di Stato, né una speciale forma di governo. Ma è un sistema di utilizzazione e commistione di diverse forme di governo e di legislazione al servizio di un labile equilibrio (*Gleichgewichts*)<sup>234</sup>».

È interessante qui far luce anche su di un altro punto: se nel saggio sul parlamentarismo caratteristica precipua della democrazia era la commistione di omogeneità (*Homogenität*) e identità, per cui ogni democrazia si fonda sul fatto che non solo l'uguale è trattato in modo uguale, ma che il non-uguale è trattato in modo ineguale<sup>235</sup> (e dunque con un'esclusione di fondo dell'elemento eterogeneo), nella *Dottrina* Schmitt ammette che: «L'uguaglianza (*Gleichheit*) democratica è essenzialmente *Gleichartigkeit*, e precisamente *Gleichartigkeit* del popolo. Il concetto centrale della

---

<sup>232</sup> Ivi, p. 277.

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> Ivi., p. 109.

<sup>235</sup> C. SCHMITT, *La condizione storico spirituale dell'odierno parlamentarismo*, pp. 31 e sgg.

democrazia è il popolo e non l'umanità. Se la democrazia deve essere soprattutto una forma politica, c'è solo una democrazia del popolo e non una democrazia dell'umanità<sup>236</sup>». In aggiunta, Schmitt sottolinea che «Il pericolo di un'attuazione radicale del principio di identità si trova nel fatto che il presupposto essenziale – la *Gleichartigkeit* sostanziale di un popolo – viene finto (*fingiert wird*)<sup>237</sup>». In sostanza, Schmitt cerca di puntualizzare, anche se polemicamente, un elemento importante: nel sistema di relazioni che vanno a definire il *proprium* del principio di identità, è riscontrabile un paradigma di finzione che si legittima sulla base di un argomento di pura utilità pratica: al fine di permettere il processo identificativo dell'identità del popolo, la finzione della *Gleichartigkeit* s'impone quale momento costitutivo dell'ordine giuridico. In tal senso, la *Gleichartigkeit* si configurerebbe paradossalmente non come una negazione della costruzione rappresentativa, ma come una sospensione della mediazione, in funzione dell'urgenza per la necessità di conferire stabilità alla nozione di popolo, nozione che senza la determinazione identitaria di una grandezza uguale a se stessa in virtù di una somiglianza specie-specifica, che ha i tratti dell'omologazione *sub iudicio juris*, certamente si presenta come una finzione euristicamente utile – perché, pragmaticamente, permette di rendere in un certo senso operativo il popolo nella Costituzione; ma, dall'altro, prende l'aspetto di un dispositivo fittizio intriso di normativismo, in quanto costruzione che per permanere nella sua posizione operativa, e per essere operativa, verrebbe da dire, è necessitato a rifiutare la finzione stessa<sup>238</sup>. È come se Schmitt a questo livello dicesse che, se il popolo, per essere popolo (cioè identico a sé) è costretto a passare per le maglie della *Gleichartigkeit*, allora deve portare con sé la scissione tra la sua naturale componente energetica vitalistica e l'alterità della forma in cui viene costretto ad operare, rimanendo scisso nella radicale differenza tra una necessaria espressione di pura volontà (che dovrebbe esprimersi nella decisione esistenziale per una forma che sia anche immagine identica della sua condizione – e, quindi, in un certo senso, coscienza del riconoscimento possibile dei raggruppamenti amico-nemico) e un ordinamento che non rispecchia a pieno il disegno su cui la vita del popolo sta cercando di imprimersi.

Insomma, il meccanismo della *Gleichartigkeit* tiene aperta la ferita tra meramente giuridico e intensamente politico. In questo passaggio cardine, Schmitt sta cercando nuovamente, anche attraverso i nessi concettuali con le tematiche plebiscitarie già presenti nei testi sul *referendum* e l'iniziativa popolare, di pensare ciò che proverà a pensare più avanti, cioè la decisione come immanente ai processi di normazione. Non dunque ciò che semplicemente 'mette in forma' (come poteva secondo lui risultare da una arrischiata deviazione 'normativista' del suo decisionismo), ma

---

<sup>236</sup> ID., *Dottrina della Costituzione*, p. 307, trad. mod.

<sup>237</sup> Ivi., p. 284, trad. mod. In generale, si veda anche E. CASTRUCCI, *Itinerari della forma giuridica. Studi sulla dottrina dello Stato tedesca del primo Novecento*, Giuffrè, Milano, 1983-1987, pp. 263-320.

<sup>238</sup> Cfr. G. DUSO, *La Rappresentanza Politica*, p. 163

quel processo di conservazione dell'energia che in qualche modo riproduce la decisione su multilivelli nei quali essa funziona in quanto in qualche modo si determina l'adesione che ad essa è necessaria<sup>239</sup>, quella forma di consenso che permette alla decisione di non calare semplicemente in forma verticale, e di determinare quei processi di adesività che le permettono di continuare a funzionare.

Il concetto di politico dunque presuppone un progetto, una direzionalità implicata nel recupero della problematizzazione teologico-politica, ed egli stesso è la *fine e l'inizio* di un progetto, la sociologia dei concetti giuridici. Ma contro chi è rivolto questo progetto? Lo rivela l'ultima parte del saggio: il liberalismo. È un punto delicato che è stato accuratamente messo in luce dalla lettura del testo schmittiano da parte di Leo Strauss. Negando radicalmente la concezione liberale del politico, essendo che essa si presenta a sua volta come estrema neutralizzazione del politico medesimo, Schmitt contrappone la necessità che il politico venga riconosciuto come fondamento<sup>240</sup>: in virtù dei processi di spolticizzazione avvenuti negli ultimi secoli, la volontà schmittiana si impone come volontà di radicare l'ordine sulla concettualità politica moderna, in forma altamente razionale. Questa necessità di mantenimento dell'ordine di contro al sistema liberale, tuttavia, Strauss la identifica del tutto interna allo schema di pensiero che Schmitt sta cercando di criticare, perché dipendente proprio da quella serie di autonomizzazione dei *Gebiete* (tra cui il più autonomo di tutti, il politico) che renderebbero tutti gli spazi dell'agire umano delle province culturali<sup>241</sup>. La consistente antropologia negativa che permea l'intero perimetro epistemologico schmittiano gli impone il rifarsi ad un'idea di cultura come di trasformazione ineluttabile del concetto di natura, secondo cui la naturalità *prevede* l'inimicizia tra gli uomini – un momento epocale che Strauss rinviene all'interno delle categorie hobbesiane<sup>242</sup>. Ponendo Hobbes al centro del suo sistema l'istanza principe della sicurezza e del diritto alla vita, ha dato il via alla tradizione moderna il cui precipitato si riscontra nella difesa della propria 'sicurezza borghese' tipica del liberalismo. Per Strauss, la cui lettura per il momento non proseguiremo, chiude l'orizzonte della filosofia intesa come costante riapertura della domanda sul giusto<sup>243</sup> – perché, essendo l'uomo cattivo per natura e governato dall'opinione, radicandosi nella propria convinzione, esso riapre l'ostilità foriera di quei conflitti che solo lo Stato può pacificare al suo interno. Schmitt, per Strauss, si pone esattamente sulla via tracciata da Hobbes, inglobando la conflittualità, tipica dello Stato di natura hobbesiano, ed elevandola a senso della politica: in questa

---

<sup>239</sup> Di qui le attente letture di Hauriou. Su Hauriou, *cf.* Chignola, *Diritto Vivente*, pp. 165 e sgg.; sui rapporti Schmitt-Hauriou, M. CROCE, A. SALVATORE, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, pp. 94 e sgg.

<sup>240</sup> L. STRAUSS, *Note sul 'concetto di politico' in Carl Schmitt*, p. 316; p. 327.

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 318.

<sup>242</sup> *Ivi*, pp. 320-322.

<sup>243</sup> M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia*, p. 117. Questo porterà Strauss prima ad interessarsi ad Hobbes come luogo specifico della nascita del pensiero moderno, quindi al recupero della riattivazione della pratica di pensiero socratico-platonica. Su quest'ultimo punto, rimandiamo anche a ID., *Postfazione. Per una filosofia politica socratica*, in L. STRAUSS, *Una nuova interpretazione della filosofia politica di Platone*, Macerata, Quodlibet, 2016, pp. 71-96.

neutralizzazione del conflitto, Schmitt non accoglierebbe la possibilità di sollevare anch'egli la domanda radicale sul giusto, perché il conflitto si apre sempre sulla domanda radicale su cosa sia giusto e buono. Seguendo Hobbes, Schmitt ricade nella chiusura della concettualità politica moderna che richiede il silenziamento del conflitto in quanto elemento indicante la pericolosità elementare dell'uomo; il giurista tedesco «resta nei limiti della concezione da lui combattuta»<sup>244</sup>.

E Strauss coglie in buona parte nel segno. Schmitt si trova in grande imbarazzo nel momento in cui deve spiegare in che maniera il proprio concetto di politico può contrapporsi realmente e pragmaticamente all'impianto concettuale liberale. Egli nota in apertura dell'ultimo paragrafo del saggio che non è possibile «ricavare un'idea specificamente politica dal concetto puro e conseguente del liberalismo individualistico<sup>245</sup>». Questo perché il liberalismo comporta una prassi politica della sfiducia (*Mißtrauen*) nei processi politici istituiti<sup>246</sup>, non permettendo la formazione del gruppo politico. Ponendosi sistematicamente *contro* l'unità politica (in particolare, lo Stato), non mira ad un'unificazione, bensì ad una costante polarizzazione tra *Gebiete* differenti, in maniera, appunto, polare – aleggiando tra etico ed economico: un processo che il liberalismo fa compiere non al gruppo, bensì, appunto, all'individuo. Dovendo scegliere l'individuo, egli non può decidere di sacrificare la sua vita in nome dell'unità politica: egli rimane *terminus a quo* e *terminus ad quem* del movimento liberale<sup>247</sup>. L'individuo privato *non può* essere un soggetto politico:

«Nasce così un intero sistema di concetti smilitarizzati e depoliticizzati, alcuni dei quali possono essere qui enumerati per mostrare la sorprendente coerenza del sistema di pensiero liberale che, nonostante tutte le battute d'arresto, non è stato ancora sostituito da nessun altro sistema in Europa oggi. Va sempre notato che questi concetti liberali si muovono in modo tipico tra l'etica (“spiritualità (*Geistigkeit*)”) e l'economia (affari (*Geschäft*)), e da questi lati polari cercano di annientare il politico come sfera della “violenza conquistatrice (*erobernden Gewalt*)”, con il concetto di “diritto”, ovverosia il “diritto privato”, lo Stato che funge da leva, e il concetto di proprietà privata che costituisce il centro del globo, i cui poli – l'etica e l'economia – sono solo le emanazioni opposte di questo centro (*gegensätzlichen Ausstrahlungen dieses Mittelpunkten*). Il *pathos* etico e l'oggettività materialista-economica si combinano (*verbinden sich*) in ogni tipico enunciato liberale e forniscono a ogni concetto politico un volto alterato. Così, nel pensiero liberale, il concetto politico di battaglia (*Kampf*) diventa

---

<sup>244</sup> L. STRAUSS, *Note sul 'concetto di politico' in Carl Schmitt*, p. 330. In generale, sulla critica di Strauss a Schmitt, si rinvia al pregevole ed intelligente saggio di M. PICCININI, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, in G. DUSO (ED.), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, pp. 193-233.

<sup>245</sup> C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, p. 156.

<sup>246</sup> Nell'edizione del 1927 (p. 211) si legge, al posto del passaggio sulla sfiducia, in maniera ancora più incisiva: «Perché la negazione del politico, che è contenuta in ogni individualismo coerente, porta a una pratica politica di lotta contro tutti i poteri politici e le forme di Stato concepibili, ma mai a una teoria positiva dello Stato e della politica propria». Il liberalismo permetterebbe da un lato una prassi (anti)politica basata sulla sfiducia, dall'altro un'opposizione costante nei confronti della politicità.

<sup>247</sup> ID., *Il concetto di politico*, p. 157

*concorrenza (Konkurrenz)* sul versante economico, *discussione* sull'altro versante, quello "spirituale"; al posto di una chiara distinzione tra i due diversi status di "guerra" e "pace" nasce la dinamica di eterna competizione ed eterna discussione. Lo *Stato* diventa *società*, e, dal lato etico-spirituale, ciò significa una concezione ideologico-umanitaria di "umanità"; dall'altro, l'unità economico-tecnica di un sistema unificato di *produzione e commercio (Produktions- und Verkehrssysteme)*. La *volontà* del tutto evidente di respingere il nemico, data nella situazione di lotta, diventa un ideale o un programma sociale razionalmente costruito, una tendenza o un calcolo economico. Il *popolo* politicamente unito diventa, da un lato, un *pubblico* culturalmente interessato, dall'altro, in parte *personale di fabbrica e di lavoro*, in parte *massa di consumatori*. Il polo intellettuale del *dominio e del potere* diventa la *propaganda* e la *suggestione di massa*, quello economico [*diventa, nds.*] *il controllo*<sup>248</sup>».

Questo passo è centrale nell'argomentazione schmittiana. Perché fa ammettere a denti stretti a Schmitt che il liberalismo, come già notava Strauss, «non [*è stato*] ancora sostituito da nessun altro sistema<sup>249</sup>». Nonostante si libri all'interno e al di sopra di categorie non politiche, il liberalismo ha un incredibile effetto di tenuta e composizione del sociale, ottenibile tramite «concetti smilitarizzati e spoliticizzati». La neutralizzazione liberale combatte il politico impedendone il meccanismo di tenuta che ne permette, nella sua rapportazione simbolica, la sostanziale coerenza con un reale approccio esistenziale (la vita che deve essere sacrificata per la vita – e quindi, nascondendo l'orizzonte della finitudine). Il politico, nel liberalismo, si accorge Schmitt, viene custodito attraverso il suo oblio: si attiva un meccanismo per cui la dinamica del gruppo viene sostituita volontariamente con quella della soggettivazione del privato. Ivi l'esistenza singolare si risolve nella sua parte superficiale, cioè la mera conservazione della propria immagine, una sorta di alternativa che supplisce all'orizzonte mortifero ormai dissolto, in cui però la capacità della simbolica di attrarre gli individui al fine di renderli atti del processo validatore e trasformativo della decisione viene dissimulato, perché la decisione non è più decisione per l'unità politica, bensì (in)decisione per il consumo e la produzione. Schmitt non riesce a far fronte al dominio dell'immagine della *privatezza*, dove la decisione non pone un limite all'organizzazione dello spazio politico, ma si disperde nel continuo di un consumo infinito. Esautorando l'orizzonte di senso del politico, il liberalismo lo rende *una possibilità in mezzo alle altre* – destituendo il suo criterio di autonomia e specificazione. Il politico schmittiano permetteva un rapporto di simbolizzazione, rinvenibile, in definitiva, nel suo afflato verso l'unità dell'ordinamento, uscendo dalle dinamiche storiche per rendersi postulato e criterio interpretativo della vicenda esistenziale degli uomini, ma solo al fine di rientrare all'interno dell'orizzonte della storia, ponendo l'inevitabile questione della crisi della forma che poteva essere riassorbita solo tramite disposizione verso la decisione politica, garantendo così durata. Il liberalismo

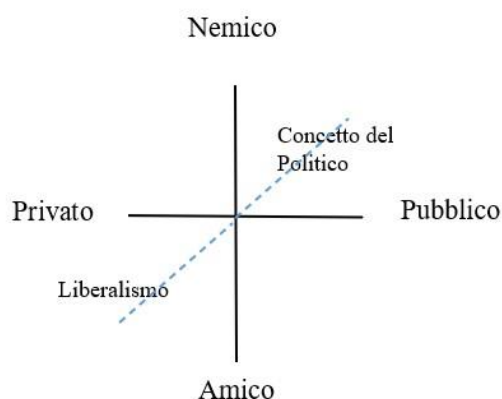
---

<sup>248</sup> Ivi, p. 158, corsivo dell'autore.

<sup>249</sup> Ivi, p. 157.

si frantuma nella progressione: è in atto un'altra sorta di operazione simbolica, che agisce però sulla *suggestione del privato*.

Il rapporto di Schmitt con il liberalismo può essere sintetizzato nell'immagine seguente, utilizzando come perimetro concettuale due coppie dinamico-relazionali: da un lato quella amico-nemico; dall'altro, quella pubblico-privato. Vengono così a crearsi quattro quadranti in cui il politico schmittiano e il liberalismo occupano esattamente i quadranti opposti (fig. 3):



Entrambe le concezioni condividono lo stesso orizzonte del discorso, il muoversi sui piani della pubblicità/privatezza e amicizia/inimicizia. Tuttavia, il rapporto è totalmente speculare. Schmitt individua (e si individua sul) la medesima tensione che muove il liberalismo, per quanto non ravveda in questo stesso schema la limitazione del proprio pensiero<sup>250</sup>. Entrambe le tendenze, quella liberale (impolitica) e quella politica (illiberale) si impongono di mantenere l'asse della propria operazione dritta verso il loro obiettivo, ossia la definizione del nemico pubblico per quanto riguarda il politico e la salvaguardia delle singolarità amichevoli del godimento privato. Il liberalismo si muove verso l'autonomizzazione dell'amico (in termini schmittiani) perché gli individui che sposano la causa del liberalismo non sono passibili di identità politica: in un mondo senza nemici, sono tutti amici – istituendo così la discriminazione suprema, quello del nemico di tutti gli amici, ossia, il nemico dell'umanità, o, come dirà Schmitt, il nemico assoluto<sup>251</sup>.

<sup>250</sup> Non è ozioso riportare uno scambio di battute, avvenuto nel 1983, in cui Schmitt si definisce 'liberale'. Al di là della notevole 'autoironia' e arguzia con cui viene pronunciata la battuta, espone un non-detto sintomatico, e cioè il fatto che le tesi schmittiane ripropongano il tema dell'intensità politica nella sua forma istituzionalizzata, che necessariamente porta alla neutralizzazione della politicità. Il liberale è, a tutti gli effetti, un temperamento: «Per me liberale è semplicemente un *concetto di temperamento*. Esiste il liberale come esiste il collerico. È insomma una *dualità del carattere*, una forma antropologica. Io sono un uomo liberale; non ne conosco uno migliore anche nella mia tolleranza, è così... Ma se questo diviene un partito, ciò costituisce una disgrazia. Se questo si trasforma in un partito, nel senso totalitario del termine, ciò costituisce una disgrazia sia per i liberali sia per tutti gli altri. Questa è la mia tesi sul tema. Io sono il miglior liberale temperamentale di tutte le persone che ho conosciuto» (F. LANCHESTER, *Un giurista davanti a se stesso*, pp. 171-712, corsivo nostro).

<sup>251</sup> Su cui Schmitt si spende diffusamente, cfr. ad esempio C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, pp. 164-165. Come anche nella produzione privatistica, di cui risulta essere uno degli argomenti più fervidamente affrontati. Si veda ad esempio C. SCHMITT, *Glossario*, p. 268, in cui il risultato del liberalismo è l'unione degli uomini "umani" al fine di annientare i disumani perché Alla base di ogni umanismismo c'è la pretesa un essere umano decida chi sia disumano e chi no o nel colloquio con Straub dell'81: «La procedura regolamentata (*Das geregelte Verfahren*) ... un minimo di procedura regolamentata rimane nella più aspra ... nella più aspra controversia. E nemico non è un termine disumano, ma al contrario, l'umanità cessa quando nemico e amico vengono smistati e sostituiti da [*cose, nds.*] qualsiasi (*irgendwelche*), cioè da



L'orizzonte di senso suggestionato dalle immagini dell'amicizia privata, dell'amicizia singolare tra privati rende l'unità dell'ordinamento aperta al costante rischio della riapertura dell'ostilità, dell'infiltrazione del 'pluralismo', come Schmitt ha cura di chiamare le dottrine che poggiano le loro rivendicazioni sui processi di autonomizzazioni e riconoscimento di quanto c'è di particolare nel tessuto sociale di contro ad un pretenzioso monolitismo – andando a destituire il (per Schmitt) prezioso meccanismo della sovranità<sup>252</sup>. Di contro alle immagini fornite dal liberalismo, Schmitt *sente* che l'appello alla problematizzazione teologico-politica fallisce, in quanto il «teologico complica le

---

utopie o illusioni di umanità» (Documento audio frammentario inedito ricavato da una conversazione con lo storico e giornalista E. STRAUB nell'estate 1981, rinvenibile qui: <https://www.carl-schmitt.de/carl-schmitt/audio-dokumente/>, trad. nostra). Si veda anche R. BADI, *Il rischio del politico*, pp. 55 sgg. questa tematica è anche al centro della produzione internazionalistica di Schmitt, non affrontata in questa sede; cfr. i saggi C. SCHMITT, *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik*, in *Flugschriften zum Rheinproblem* 4/1925, pp. sconosciute; trad. it. *La Renania come oggetto di politica internazionale*, in ID., *Posizioni e concetti*, pp. 37-48; ID., *Der Status quo und der Friede*, in *Hochland*, ottobre 1925, pp. 1-9; trad. it. *Lo status quo e la pace*, in ID., *Posizioni e concetti*, pp. 49-63; Su come gli scritti internazionalistici si interfaccino con la critica del liberalismo, si rimanda a A. CARTY, *Carl Schmitt's Critique of Liberal International Legal Order*, in *Leiden Journal of International Law*, 1/2001, n. 14 pp. 25-76.

<sup>252</sup> Il giurista ha cura di spendere alcune pagine confrontandosi con le teorie 'pluraliste', quelle che teorizzerebbero «il superamento o la fine» dello Stato, come, in particolare, quelle di Cole e Laski. La gravità di queste dottrine, sostiene Schmitt è che esse pongono lo Stato come un'associazione accanto ad altre associazioni: esso diviene «società». Solo che queste tesi non sembra sufficiente porre a tema la pluralità per poter proporre soluzioni 'pluraliste'. (Ivi, pp. 126-129). In un saggio di qualche anno dopo, *Etica di Stato e Stato pluralistico*, Schmitt approfondirà la questione; frantumandosi la capacità dello Stato di collocare sapientemente sotto di sé le sue varie anime 'pluraliste' (divise in associazioni, istituzioni, gruppi legittimati, confessioni, etc.), viene meno anche la sostanza 'etica', il dovere di fedeltà che i cittadini devono riporre rispetto all'unità dello Stato. E su questo punto fanno leva le teorie pluraliste; ma questo crea problemi: «La stessa ambiguità di una tale coalizione storico-intellettuale mostra che il pluralismo di questa moderna teoria sociale è poco chiaro e problematico in sé. È polemicamente diretto contro l'unità statale esistente e cerca di relativizzarla. Allo stesso tempo, i teorici pluralisti di solito parlano un linguaggio estremamente individualista nei punti cruciali della loro argomentazione. In particolare, quando si tratta dell'ovvia e cruciale questione di chi decide l'inevitabile conflitto delle molte diverse fedeltà e lealtà, la risposta è data: il singolo individuo decide per se stesso» (C. SCHMITT, *Etica di Stato e Stato pluralistico*, p. 225, trad. nostra). L'errore rientra nell'intendere il pluralismo impossibile da amalgamare e neutralizzare all'interno dell'unità politica. Continua Schmitt: «L'unità politica diventa allora una speciale e nuova unità sostanziale in aggiunta alle altre unità. Tutte le discussioni e i dibattiti sulla natura dello Stato e del politico devono cadere in confusione finché prevale questa idea diffusa che ci sia un politico sostanzialmente distinto accanto alle altre sfere. Allora è anche facile ridurre all'assurdo lo Stato come entità politica e confutarlo sul terreno. Perché cosa rimane dello Stato come unità politica se si sottraggono tutti gli altri contenuti, religiosi, economici, culturali, etc. Se il politico non è altro che il risultato di tale sottrazione, è effettivamente zero. Ma qui sta il malinteso. Correttamente, il politico denota solo il grado di intensità di un'unità. L'unità politica può quindi avere diversi contenuti e racchiuderli in sé. Ma denota sempre il grado più intenso di unità, dal quale, di conseguenza, si determina anche la distinzione più intensa, il raggruppamento secondo l'amico e il nemico» (Ivi, p. 229). Dunque, Schmitt fa comprendere che il grosso problema di pensare 'il pluralismo' nella modernità è che esso viene sempre fissato nell'orizzonte della logica della sovranità moderna (e quindi dell'asse decisione-rappresentazione). Questo fa sì che il discorso dei teorici pluralisti non esca dallo sfondo unitario già realizzato dalla decisione formante. Si veda anche quanto dice Schmitt in alcune conferenze di poco successive (già appartenenti alla svolta nazista), per cui lo Stato attuale tedesco è sì 'totale', ma in senso negativo, perché si lascia manipolare dalle esigenze dei pluralismi, sia quelli partitici che quelli delle istituzioni: «L'odierno Stato tedesco è totale per debolezza e mancanza di resistenza, per l'incapacità di reggere all'assalto dei partiti e delle persone interessate. Deve cedere ad ognuno, accontentare ognuno, sovvenzionare ognuno, essere disposto nello stesso tempo a compiacere gli interessi più contraddittori. [...] Visto più da vicino, noi non abbiamo affatto oggi in Germania uno Stato totale, ma un pluralità di partiti totali, ciascuno dei quali vorrebbe cercare di realizzare in sé la totalità e racchiudere in sé totalmente i suoi membri ed accompagnare gli uomini dalla culla alla bara, dall'asilo nido attraverso la società di ginnastica dal circolo dei birilli fino alla società di sepoltura e cremazione, licenziare ai suoi aderenti per mezzo del partito la giusta concezione del mondo, la giusta forma di Stato, il giusto sistema economico, la giusta socievolezza ed in tal modo politicizzare totalmente tutta la vita del popolo e parcellizzare l'unità politica (*die politische Einheit des deutschen Volkes parzellizieren*) del popolo tedesco» (ID., *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland*, in *Europäische Revue* del febbraio 1933 (relazione che condensa il contenuto di parecchie conferenze dell'autunno-inverno 1932-1933); trad. it. *Sviluppo ulteriore dello stato totale in Germania*, in ID., *Posizioni e concetti*, pp. 303-311, cit. a p. 307).

cose<sup>253</sup>» - sposta l'azione del criterio del politico verso un afflato morale che, pur formalizzato nella *claritas* dei concetti secolarizzati, pone inevitabilmente il nemico sul piano del peccato e della provvidenza, rendendo impossibile l'ottimismo e il radicamento in una gemmazione dell'esperienza umana che non estranei la sicurezza e la privatezza<sup>254</sup>. La sociologia dei concetti giuridici come teologia politica da sola non può bastare, finché il liberalismo suggerisce che informalmente, nello spazio privato, la sicurezza e il consumo della persona privata siano i compromessi fondamentali e ultimi dell'annullamento della serietà in favore della dinamica dello *Spiel*: dalla politica alla *politesse*<sup>255</sup>.

Concludiamo con alcuni spunti che saranno necessari per il prossimo capitolo:

La sociologia dei concetti giuridici schmittiana, intesa come teologia politica e organizzantesi in virtù della direzionalità fornita dal concetto di politico, manca la presa sullo stato delle cose: pur individuando i principi all'interno dei quali si muove l'orizzonte discorsivo delle cose umane durante la modernità (ossia un processo che si identifica come indissolubilmente legato all'esigenza di porre rimedio alla crisi dell'ordinamento), non riesce ad essere incisiva, di fronte ad una forma di pensiero (il liberalismo) che, nonostante non si identifichi come politico, riesce a creare un'immagine suggestiva di coesione sociale puntando sull'autonomizzazione dei singoli in quanto comunità di produzione e consumo fondata sulla sicurezza dell'intoccabilità della propria persona (e in questo il dispositivo hobbesiano – anche se Schmitt non se ne rende conto – continua egregiamente il suo lavoro di fondazione). La messa in forma di una sistemazione che ha come perno un dispositivo basato su una «necessaria consequenzialità concettuale», per quanto legato alla dinamica concreta ed esistenziale, non sembra scalfire questo dispositivo.

La sociologia dei concetti giuridici non permette spazio per un'indagine ulteriore che cerchi di formalizzare il proprio oggetto attraverso il ricorso ai dispositivi che hanno condizionato e costruito la sovranità e la scienza politica moderna, perché la presa concettuale e il richiamo alla messa in forma presuppongono ancora uno scarto non immediato tra comunità ricevente il comando e decisione per la rappresentazione. Il concetto di politico, per come è strutturato all'interno della teologia politica, non consente di assumersi integralmente e linearmente il problema della durata

---

<sup>253</sup> ID., *Il concetto di politico*, p. 149. Come nota Nicoletti, ad un certo punto è come se Schmitt avesse difficoltà a mantenere assieme l'analogia tra teologia e politica, per cui o si deve rinunciare al politico come inimicizia, o al politico come corrispondente strutturale della teologia (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 283-284). Come mostra Meier, la serietà politica è in un certo senso 'inficiata' automaticamente dalla questione del dovere morale (H. MEIER, *La lezione di Carl Schmitt*, pp. 36-37).

<sup>254</sup> Il nemico, ricorda Schmitt, ha comunque un carattere 'provvidenziale' nella sua formulazione, come dimostra l'esempio di Cromwell e della sua indicazione degli spagnoli come grandi nemici del *National being*

<sup>255</sup> CARL SCHMITT., *Premessa*, a *Il concetto di politico*, p. 91n, 93n. e Ivi, p. 138 (tutte indicazioni in cui il nome di Strauss compare come rivelatore della presa di coscienza di questo meccanismo).

dell'ordinamento. Esistono delle forme *autocostitutive* dello stare insieme degli uomini da cui non si può prescindere, e nelle quali il conflitto agisce solo come deterrente, e non come innesto. La sociologia dei concetti giuridici intesa come teologia politica ha il compito di recuperare i principi ordinamentali costruiti attorno al concetto di sovranità; ma alcuni meccanismi che permettono l'unità politica sono *già operanti* come collante *a prescindere dalla loro formalizzazione*, veicolando modelli di tenuta dell'energia politica. Si aprirebbe così un modo ancora più radicalizzato (e per certi versi disperato) di eccedere la scientificità razionale della teologia politica integrandola o sostituendola in modo tale da riaffermare la sua presa sulla realtà storica.

Un'analisi che si rivolga semplicemente ai criteri e ai concetti che formalizzano la politicità rischia di non proiettare le proprie esigenze di unità su di una realtà intrinsecamente differenziata, che unicamente nel proprio processo concreto può giungere all'autoconsapevolezza della propria unità. Schmitt deve recuperare quindi ciò che la formalizzazione teologico-politica non può più articolare da sola – ciò mediante cui un'unità politica si riconosce ordinatamente ed entra nella dinamica storica senza essere sacrificata sull'altare della metodologia: si deve far rientrare l'informe del contenuto mitico dell'unità nella strutturazione dell'identità politica.

**Cap. 4**

**Per una sociologia dei concetti giuridici II:**  
**la cainita mitologia politica**

#### **§ 4. 1 Oscure oscillazioni: mito, mito politico, mitologia politica**

Questo capitolo comincerà con un grande imbarazzo: la difficoltà di definire *cosa sia*, a tutti gli effetti, un mito politico. Ciò accade non solo in virtù dell'esaustiva scarsità bibliografica attorno a cui ruota l'oggetto della trattazione<sup>1</sup>, ma anche dell'oscura e intrinseca complessità in cui incappiamo

---

<sup>1</sup> La letteratura secondaria relativa al mito politico è incredibilmente scarna. Per quanto, naturalmente, il mito e il pensiero mitico siano stati oggetto di numerose utilizzazioni premoderne (basti tra tutti il nome di Platone), e trattazioni moderne (penso, forse un po' banalmente, agli studi antropologici, psicanalitici e di storia delle religioni, troppo noti per essere citati tutti), lo studio sistematico delle problematiche mitologico-politiche è stato abbondantemente trascurato. In lingua italiana, le trattazioni vere e proprie sul mito politico sono riferibili a poche unità: segnaliamo, tra quelli che ci sono sembrate problematizzare adeguatamente la questione, V. DINI, *Mito politico, Stato, partito, movimento*, in *Filosofia Politica* 3/2014, pp. 435-448; D. COFRANCESCO, *Appunti sui caratteri del «mito politico»*, in S. ROTA GHIBAUDI, F. BARCIA (EDS.), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. IV, Angeli, Milano, 1990, pp. 341-428; ID., *Politica e mito*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Vol. VI, Istituto Enciclopedia italiana, Roma 1996, pp. 647-53 (poi transitato online e reperibile qui: [https://www.treccani.it/enciclopedia/politica-e-mito\\_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/politica-e-mito_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/)); nonché il numero monografico del *Centauro* (6/1982) dedicato al binomio tecnica/mito. Esistono certamente anche degli studi legati alla cosiddetta 'simbolica politica': tra gli altri, G. M. CHIODI, *Miti, simboli e politica. L'immaginario e il potere*, Giappichelli, Torino, 1992; C. BONVECCHIO, *Immagine del politico. Saggi su simbolo e mito politico*, Cedam, Padova, 1995; C. BOTTICI, *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012; di cui alcuni che, nello specifico, cercano di indagare la 'dimensione mitica' di Schmitt (come C. BONVECCHIO, *Il politico impossibile. Soggetto, ontologia, mito in Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino, 1990). Sono testi, quest'ultimi, tuttavia, scarsamente utilizzabili per un'analisi filosofica, perché si limitano a recuperare genealogicamente il significato simbolico di alcuni segni, immagini, etc. utilizzati dagli autori presi in esame, non tematizzando a dovere le interconnessioni e gli scarti tra concetti, immagini, simboli e non recuperando il rapporto che intrattengono con il lessico specifico moderno prodotto del circolo sotteso tra l'impresa genealogica di ricostruzione degli apparati e degli assetti logici fondamentali delle categorie politiche moderne. E quindi, non viene interrogata la scoperta della intraducibilità di queste ultime in schemi universali e oggettivi che possano essere ridotti a costanti dell'esperienza politica occidentale. Li citiamo, quindi, solo come esempi da evitare. Trascurabili ci sembrano anche, nella loro ricorsività di piane ricostruzioni, le 'tesi' di F. FINCHELSTEIN, *Mitologie fasciste*, Donzelli, Roma, 2022, il quale dedica a Schmitt alcune pagine interessanti che si limitano tuttavia a citare alcuni loci schmittiani in Schmitt utilizza il mito, senza approfondire però alcuna struttura teoretica. Di un altro spessore sono invece i testi di Furio Jesi (la cui intelligenza filosofico-politica verrà utilizzata nel corso di questo lavoro): il mito non è rapportabile a nulla di sostanziale, bensì è un'operazione. In tal senso, quindi, può essere ricostruita la funzione della 'macchina mitologica', strumento ideologicamente orientato che recupera l'esperienza del mito nel suo possibile utilizzo – funzione limite di delimitare l'origine di una fondazione inesistente, perché costantemente riproposta con e nel linguaggio medesimo, motivo per cui i moderni non possono esperire il mito puro, atemporale (quello del 'tempo della festa'), ma possono intercettarne schegge più o meno ideologicamente orientate, ossia 'tecnicizzate' (o, come cercheremo di mostrare, nelle sue varianti di mito politico). In terra francese – se si prescinde dal classico soreliano *Les Réflexions sur la violence* – si segnalano alcuni testi di spessore di nostra conoscenza: il numero 33/1962 dei *Cahiers internationaux de sociologie*, pp. 5-164, dedicato a *Signification et fonctions des mythes dans la vie et la connaissance politiques* (che si concentra, da un punto di vista sociologico, sulla decostruzione di alcune figure nell'immaginario moderno, recuperando la definizione di mito come "rappresentazione suggestionata di un collettivo", ma senza tuttavia definire le differenze specifiche tra essi, altri tipi di immaginario, la distinzione tra mito e mito politico, etc.); Y. -M. BERCE, *Le Roi caché, sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, Fayard, Paris, 1990; trad. it. *Il re nascosto. Miti politici popolari nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino, 1996, interessante perché riporta e analizza le casistiche della 'sparizione del re' rispetto alla 'comparsa dell'erede', come fenomeno da ricondurre al 'mito politico' del rapporto sovrano con la trascendenza (sulla scia del più famoso saggio blochiano); il famoso e raffinato testo di R. BARTHES, *Mythologies*, Éd. du Seuil, Paris, 1970; trad. it. *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino, 1989 – in cui la mitologia è, perché dipende a tutti gli effetti, una parte della semiologia – o, meglio, è un metalinguaggio, in quanto sistema linguistico che parla di un sistema linguistico primario (ci riferiamo al poscritto *Il Mito, oggi*, ivi pp. 189-238). Quest'ultimo testo sarà tenuto vivamente presente nella sua ricca strutturazione, anche se, come appunto, Barthes descrive come 'mito' ciò che in realtà è, a tutti gli effetti, il mito politico (pensiamo soprattutto alla rimessa in campo della questione dell'impero) – e vedremo che la differenza tra i due lemmi è essenziale per comprenderne il senso. A questi studi andrebbero aggiunti quelli di Dardel, la cui filosofia della geografia – che recupera l'impostazione fenomenologica husserliana e la nozione di *Erlebnis*, e la applica concretamente alla spazialità vissuta concretamente dall'uomo, trasformando la geografia «de laboratoire» in geografia «existentielle» – si tramuta in un'epistemologia che rende conto dell'*originaria* complicità dell'uomo con la

---

terra – in una prospettiva non dissimile da quella della *Landnahme* schmittiana (E. DARDEL, *L'Homme et la Terre. Nature de la Réalité Géographique*, PUF, Paris, 1952 ; trad. it. *L'uomo e la terra. Natura della realtà geografica*, Unicopoli, Milano, 1986). In lingua inglese, i testi di riferimento sono un po' più numerosi, ma soffrono tutti della medesima problematica tipicamente di stampo analitico: da un lato i concetti storici e le tradizioni discorsive sono caricati dell'onere di fungere da indicatori delle continuità di organizzazione del senso sul piano sincronico della loro applicazione contestuale, dall'altro (e qui filtra la lezione wittgensteiniana tramite il neopositivismo logico) il sistema linguistico in cui i concetti operano è meramente una macchina, descritta in senso operativistico. Il problema del significato, dunque, sta nel rapporto tra interlocutore e lingua, il cui vincolo può essere solo descritto (e non spiegato); quindi tutti i significati e le spiegazioni accampate che vengono indicati sono relativi all'uso linguistico. Posto ciò, famosi in campo anglosassone sono anche i (giustamente) discussi (e criticati) studi di M. EDELMAN (di cui si ricorda a titolo esemplificativo *Politics as Symbolic Action. Mass Arousal and Quiescence*, Academic Press, San Francisco-London-New York, 1971): i problemi riscontrati qui sono in sostanza i medesimi di quelli della simbolica politica in salsa italiana e a quanto detto per la produzione anglosassone; a ciò si aggiunge che secondo l'Autore (fatto non ulteriormente elaborato, come molte delle tesi espresse nel testo) esistono simboli di *reassurance* e simboli di *threatening*, utilizzati a piacimento dai governanti per mobilitare le risposte delle masse. Si segnala quindi il testo, anche se ormai un po' datato, di H. TUDOR, *Political Myth*, Pall Mall Press LTD., London, 1972, in cui appare chiaro il tentativo di dare rigore scientifico alla prospettiva mitologico-politica, salvo poi naufragare in espressioni come «from a formal point of view, nothing distinctive about a political myth. The kinds of assumption and reasoning found in political myths are the same as those found in any other kind. What marks a myth as being political is its subject matter» – riducendo dunque tutto il mito politico ad un semplice 'mito' (termine ripreso senza problematizzazioni da una più vaga conoscenza antropologica come 'racconto di fondazione') incentrato sulle vicende 'politiche', appunto (Ivi, p. 17). Da citare è anche la prospettiva di Bennet, il quale definisce il 'mito' come prodotto dell'immaginario rispetto alla percezione quotidiana (W. L. BENNET, *Myth, Ritual, and Political Control*, in *Journal of Communication*, 30/1980, pp. 166–79, cit. a p. 167), ma anch'egli finisce per appianare il discorso mitico a quello mitologico e mitologico-politico (non analizzando adeguatamente tra le altre cose, i rapporti tra mito e concetto i legami con l'immaginario *etc.*), recuperando la tesi per cui i miti/miti politici sono prodotti dell'inconscio che strutturano le relazioni sociali (rendendoli così anche “cultural myths” – altro lemma non definito – difficilmente contestabili). Ancora, si ricorda lo studio di A. P. COHEN, *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge, 1985, per il quale ogni concetto (o categoria, non v'è distinzione tra i due termini) diviene 'simbolo' esprimente una *meaning* che in qualche maniera lega le comunità a livello pre-razionale, 'esperienze' da esplicitare e recuperare attraverso rituali che ne determino le identità e le istituzioni. Notevole ma comunque non sufficiente è il testo di C. G. FLOOD, *Political Myth: A Theoretical Introduction*, Garland, New York, 1996: intenzione manifesta dell'autore è costruire un “Sistema” solido attorno ad una teoria del mito politico, dove l'aggettivo politico si riferisce «to either (a) the spheres of social organization and action covered by the principal fields of political science as an academic discipline – namely, government, public administration, political behaviour, political theory, and international relations; or (b) other spheres of social organization and action, such as the economic, the juridical, the religious, the educational, the ethnic, matters of gender, and the artistic, insofar as they are pertinent to the political as defined under (a); or (c) the historical dimension of any of the areas figuring in (a) or (b)» (Ivi, p. 5), definendo poi frettolosamente e acriticamente il termine mito politico come 'ideologia', ossia «either [...] a particular political belief system (anarchism or fascism, for example) or to the generic characteristics common to different political belief systems» (*Ibid.*), sostenendo dunque che qualsiasi 'politica' sia sostanzialmente un'ideologia, un utilizzo che può essere fatto risalire all'antica Grecia (!, *ivi*, p. 6). In sostanza i miti hanno a che fare, per Flood, con narrative orientate ideologicamente che propongono un «true account of a set of past, present or future political events» (Ivi, p. 44) – ingarbugliando il suo discorso, già poco chiaro, con il riferimento ad una non meglio indagata 'verità'. In lingua spagnola, l'unico testo di nostra conoscenza è il classico M. G. PELAYO, *Mytos y simbolos politicos*, Taurus, Madrid, 1964, dove il termine simbolo viene adeguatamente analizzato nelle sue componenti (oggetto, significazione, referenza simbolica e disposizione simbolica, *ivi*, p. 138) e indagato nelle possibilità di integrazione rispetto alla realtà politica: in ciò si pone in complanarità con alcune caratteristiche del mito e del mitologico (che però nell'oscillazione semantica di Pelayo hanno il medesimo significato), nella misura in cui la sottospecie del simbolo politico è a tutti gli effetti appartenente al regno del mitologico, perché connessa, nelle sue caratteristiche governamentali (in senso moderno) alla regolazione dei rapporti tra gli uomini in vista dell'integrazione (ad esempio, la teologia politica di Kantorowicz e la persona giuridica del re medievale vengono visti da Pelayo come un simbolo politico e/o un mito politico, *cf.* *ivi*, pp. 152 sgg.). In lingua tedesca la situazione è quantitativamente migliore: prescindendo dagli studi di Cassirer (per cui il mito è radicato nel linguaggio in quanto difetto del linguaggio stesso, azione simbolica che «oggettivizza i sentimenti» fornendo loro condensazione, e dunque grazie al mito «un'espressione simbolica può diventare un *momentum aere perennius*» - di qui le forti riserve sullo sfruttamento del mito politico da parte dei moderni 'stregoni', i dittatori; *cf.* soprattutto E. CASSIRER, *The Myth of the State*, Yale University Press, London, 1946 (postumo); trad. it. *Il mito dello Stato*, SE, Milano, 2010, pp. 11-62 e 295-314; ma anche, per il substrato teoretico, l'imprescindibile ID., *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken*, Bruno Cassirer, Berlin, 1925; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche 2. Il pensiero mitico*, La nuova Italia, Firenze, 1988, specialmente pp. 3-89 e 245-306) e di Voegelin (di cui si è già detto), e di Blumenberg (la cui importanza, anche e soprattutto per il dibattito con lo stesso

(noi come irrimediabilmente moderni) nel momento in cui si apre il discorso sul mito, sul mitologico, sul problema mitologico-politico e, infine sulla mitologia politica. Ci sembra di dire, forse a mo' di scusante, che non potrebbe essere altrimenti: il mito *in un certo senso* è una comunicazione profondamente osmotica con altre forme di pensiero che, però, si attiva in un'articolazione diversa da quella concettuale e filosofica. È quasi innegabile che il mito sia, se ci si perdona l'accostamento, una sorta di pensiero musicale, non coglibile a pieno mediante un chirurgico tagliuzzamento analitico nelle sue componenti bensì da eseguire tutto insieme, perché nella contemporaneità delle sue commisure sorge un significato complessivo che al contempo permette di capire che tale totalità non è né nitida né definitiva, ma diviene tale tanto più essa diviene aperta e indefinita. In questo senso non si può cogliere il mito mediante concetti, non si può parlare del *mito* se non come *bordo discorsivo* – non tanto come *concetto-limite* (volendo parafrasare l'eccezione schmittiana), ma come limite imposto al discorso concettuale.

Se la filosofia è una forma di *comprensione*, l'orizzonte mitico in sé le è escluso – se non nella complessiva disposizione discorsiva della *creazione di una mitologia*: nel filtro del mitologico il mito diventa conoscenza esatta ma non rigorosa, ingannevole, compromessa dalla violenza della presa di

---

Schmitt, necessiterà di una posizione privilegiata, costituita dall'appendice di questa tesi), rilevante ed esemplificativo di un dibattito che ha toccato correnti di pensiero diverse come l'esistenzialismo e le nuove frontiere della teologia ci sembra, per la sua componente teoretica, la polemica tra Jaspers e Bultmann sulla demitizzazione (K. JASPERS, R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, München, 1954; trad. it. *Il problema della demitizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2018), dove per il teologo evangelico, data la situazione contemporanea in cui è impossibile per l'uomo moderno credere ai messaggi 'mitologici' cristiani (tra gli altri, soprattutto, l'incarnazione di Dio in Cristo – dove il tema del 'mito' non viene esplicitato da Bultmann, se non per intendere un evento sovranaturale in cui si manifesta la potenza del divino), è necessario portare a termine questa demitologizzazione, al fine di restaurare il messaggio evangelico in una prospettiva escatologica come atto di interpretazione esistenziale della vita dell'uomo; viceversa per Jaspers l'orizzonte della riproposizione del mito non è percorribile, come non è percorribile la via dell'esistenza per giungere ad una rivelazione di fede, sia essa anche protratta nell'orizzonte soggettivo dell'individuo – il nesso libertà-trascendenza è una conquista filosofica, non per articolo di credo, e le 'verità mitiche' devono essere sottratte al teologo per essere utilizzate dal filosofo come *Seelsorger*. Da citare è anche la famosa opera di K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, Beck, 1985, dove il nesso mito-mitologia (ma non la problematica della mitologia politica) è indagato alla luce dell'epistemologia (riconducibile, nella sua interpretazione, quasi esclusivamente a quella falsificazionista popperiana) – un processo che farebbe concludere all'autore che a) da un lato lo scopo della scienza è la continua creazione di ontologie autoriferite non perfettamente dimostrabili in quanto prodotti immediatamente legati ad una contingenza e b) che l'oggetto mito si risolve in una mitologia tanto quanto l'oggetto della conoscenza si risolve in un'epistemologia, essendo entrambi un *Erfahrungssystem* che necessita di una scienza d'interpretazione, con la conclusione che c) la mitologia, a differenza della scienza, è un sistema 'aperto', perché permette sempre la possibilità di un evento esterno rivelativo in grado, a differenza delle ontologie relative della scienza, di dare al soggetto una conoscenza 'assoluta'. Successivamente, importanti per il tentativo di collegare le prospettive di autori classici con le determinazioni (anche sociali) che assume il discorso mitico e mitologico nella modernità, sono le collettanee di saggi curate da K. H. BOHRER (ED.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983; e da H. POSER (ED.), *Philosophie und Mythos*, De Gruyter, Berlin, 1979; infine, ricordiamo il corposo studio di E. ANGEHRN, *Die Überwindung des Chaos: zur Philosophie des Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996 (il mito come 'preistoria della metafisica', con cui ha in corrispondenza le caratteristiche teoretico-ordinative: ciò comporterebbe da un lato il guadagno metafisico della politicità, per cui la metafisica permetterebbe la strutturazione di un universo i cui contorni di pensiero si riflettono sulle strutture sociali di riferimento; dall'altra, l'oltrepasamento dell'orizzonte mitico – che sembra coincidere con l'orizzonte e i canoni della grecoità classica, secondo l'autore – fa perdere 'l'esperienza del negativo', della finitezza, e quindi carica la metafisica – e la politica conseguente – di una sorta di angoscia per l'ordine che la metafisica medesima dovrebbe strutturare).

posizione rispetto al mito, essendo che quest'ultimo perde la continuità del rapporto intrinseco con il proprio movimento; una dislocazione del senso (necessaria, senza alcun dubbio) in una tassonomia che però *eccede e compendia* al tempo stesso i bordi del mitico, cercando di imporlo in una ricapitolazione che rincorre il suo avvenimento: come a dire, tutto si svolge *sulla superficie* del mitico, e in questo senso si dà una mitologia.

La mitologia politica (anche se forse sarebbe più corretto dire *le* mitologie politiche) rappresenta ad un tempo la radicalizzazione e l'annullamento di questo percorso iniziato nel mitologico. La mitologia politica è una mitologia del potere, un'operazione del tutto conclusa e racchiusa nella strutturazione della modernità politica. È una dimensione della mitologia che in parte si coniuga con le ideologie (da qui la necessità del plurale), attraverso le quali viene ad organizzarsi l'adesione ad un ordine che, nella non-problematizzazione dell'originario (che diviene un vero e proprio non-saputo) da parte della comunità chiamato a sorreggerlo, acconsente al realizzarsi della propria effettività. Un mondo di narrazioni (e qui, lampeggia, flebile, il substrato mitico), attraverso cui l'ordine viene vissuto come *non conosciuto, ma necessario* perché si accetta collettivamente di sostenerne le cause, rigorizzando e regolamentando in maniera ferrea l'azione di superficie propria del mitologico.

Il mito politico dunque da un lato è innervato dall'azione concettuale ma dall'altro lato ne rappresenta anche il superamento in veste di un apparentemente 'progresso dell'a-concettuale': è sì prodotto del circolo sotteso tra l'impresa genealogica di ricostruzione degli apparati e degli assetti logici fondamentali delle categorie politiche moderne ma allo stesso tempo è la radicale traduzione di esse in schemi universali e omnicomprensivi, riempibili a piacimento di elementi di senso, rendendoli così una costante dell'esperienza politica. Se i concetti moderni tendono a volersi dimostrare come sostanze permanenti nel lessico politico, obliando la loro organizzazione logica attorno al 'vuoto' dell'assenza di valori fondamentali, alla dimostrazione del nulla che pone in relazione singolarità uguali e reciprocamente differenti, il mito politico esaspera questa condizione perché si pone come alternativa al vuoto strutturante l'esperienza concettuale, facendo apparire i concetti politici rappresentabili al di fuori delle categorie che li hanno prodotti, annullando dunque l'istanza critica e decostruttiva, la distanza di rispetto che permetterebbe di dimostrarne le aporie, ossia la possibilità di essere soggetti ad una possibilità di fare storia. L'ampiezza del senso aperto dal mito politico è anche la sua capacità di tenuta, facendo saturare quindi – perché escludente qualsiasi altra possibilità di azione – l'orizzonte della domanda sul comune, in quanto il mito politico *si presenta esso stesso* come il comune.



Di più, per il momento, non è possibile dire. Tuttavia, già da queste scarse indicazioni, dovrebbe essere chiaro perché Schmitt cominci ad interessarsi alla mitologia politica – un’attenzione che, lo si ricorderà, già si sviluppava con il testo su Daübler<sup>2</sup>. Si badi, alla mitologia politica, *non* al problema mitologico-politico (che presuppone in un certo senso un riattraversamento e una considerazione *ex post* della mitologia politica che essa stessa sembra precludere, a differenza dei rapporti tra teologia politica e problema teologico-politico, che invece, come si è visto, si implicano a vicenda). Se, come appurato alla fine del terzo capitolo, la sociologia dei concetti giuridici intesa come teologia politica non permette a Schmitt una reale risposta e superamento nei confronti del liberalismo – perché a tutti gli effetti il versante concettuale proposto dalle dinamiche liberali risulta più *suggestivamente* appagante per lo stare insieme degli uomini, nonostante la logica proposta da Schmitt attraverso la strutturazione teologico-politica (che permetterebbe il recupero dell’elemento fondante dell’esperienza politica ristrutturandolo attorno al concetto di sovranità) – la prospettiva di un accesso all’elemento mitologico-politico diviene per Schmitt terreno preferenziale per indagare la compostibilità di un elemento ordinamentale che permetta da un lato il ricostituirsi di una forma che tenga a bada e riconosca l’entropico divergere del pluralismo delle soggettività, ma, dall’altro, di fondarsi rigorosamente su di un diverso modo di intendere l’unità politica *al di là* del principio di sovranità. Questo momento Schmitt lo ritrova nell’approssimarsi alle dottrine istituzionaliste, di cui è (non sempre fedele) lettore e certamente originale ripensatore. E tuttavia sarà un momento strettamente legato alla contingenza storica in cui egli si troverà ad operare: l’istituzionalismo schmittiano nasce e muore con l’esperienza del regime hitleriano (per quanto l’ormai *ex-Kronjurist* manterrà un interesse per il tema dell’istituzione anche nel dopoguerra<sup>3</sup>, come d’altro canto si è

---

<sup>2</sup> Questa sorta di ‘passione’ manifesta per le narrazioni mitiche e favolistiche Schmitt la ammette nel colloquio del 1981: «... Ho sempre avuto un debole per il valore euristico e interpretativo delle favole, possono rendere le difficoltà, le cose umane, le cose umanamente inesprimibili più, come dire, esprimibili (*die menschlich unaussprechbaren Dinge können sie dadurch, wie soll ich sagen, aussprechbarer machen*), o accessibili al linguaggio, facendole esprimere dagli animali, che non parlano. Questo è un tema mostruoso (*ein ungeheuerliches Thema*) – la favola ... e Lafontaine è una delle menti più ingegnose di tutto l’Occidente [*qui la registrazione si fa di difficile ascolto*]. Basta confrontare una volta una favola di Lafontaine con una favola di Lessing. Lì si può vedere la debolezza (*Schwäche*) <[Schmitt si corregge] ... misera[bilmente] [?] ...l’irrelevanza (*belanglosigkeit*)>. Dopo tutto, ha tradotto le favole di Lafontaine, e le ha attenuate (*er hat sie abgeschwächt*) perché non riusciva a far fronte alla terribile, come dire, forza, di questa conoscenza inesorabile (*unerbittlichen Erkenntnis*)» (trad. nostra).

<sup>3</sup> Si pensi allo scritto C. SCHMITT, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Internationaler Universitäts-Verlag, Tübingen, 1950 (anche se il testo originario è comunque risalente al 1943/44), poi in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003<sup>4</sup>, pp. 386-429; trad. it. *La situazione della scienza giuridica europea*, Quodlibet, Macerata, 2020. Un altro esempio è che egli chieda a Norberto Bobbio, in una lettera risalente al 30 gennaio 1949: «Ist in Italien in den letzten Jahren die Diskussion über den Begriff der “institution” weitergeführt worden?» (C. SCHMITT, N. BOBBIO, *Carteggio*, in *Diritto e cultura*, 5/1995, n. 1, pp. 49-81). È da fare un ulteriore appunto, non privo di interesse; Habermas fu uno tra i primi in Germania a rilevare la posizione delle dottrine istituzionaliste di Schmitt, tuttavia la sua lettura andò ad accomunare in maniera un po’ superficiale il giurista con Lorenz e Gehlen: «Un istituzionalismo sviluppato nel triangolo Carl Schmitt, Konrad Lorenz, Arnold Gehlen potrebbe facilmente ottenere quella misura di ampia credibilità (*Breitenglaubwürdigkeit*) che basterebbe ai pregiudizi collettivi per liberare un’aggressività virulenta e indirizzarla (*zu richten*) contro i nemici interni, in mancanza di quelli

sempre interessato intellettualmente di tutte le prospettive e le piste filosofico-politiche che ha considerato degne di un attraversamento). Nel secondo dopoguerra, sarà chiaro a Schmitt come non gli sia possibile sostituire *in toto* la teologia politica con la mitologia politica; e dunque, come la sociologia dei concetti giuridici che egli ha sempre avuto in mente non possa fare affidamento al mito politico per poter fondare e legittimare l'unità politica, pena la distruzione della forma razionale del concetto in sé. Tuttavia, la mitologia politica sarà affiancata da Schmitt alla nuova forma sperimentale, ci azzarderemmo a dire (con annesso un certo qual grado di incoerenza e suggestività, più che di ferrea argomentazione logica) che assumerà la sua sociologia dei concetti giuridici: l'idea della ricerca di una rappresentazione di un ordine il quale non si afferma riconducendo le cose umane all'ordine medesimo, bensì facendolo esplodere rispetto alla centralità dell'evento singolare, individuato dallo scavo effettuato mediante l'aiuto della mitologia politica. Una possibilità di rinvenire brandelli di ordine attraverso una sorta di equilibrio punteggiato, un tentativo di indirizzare lo sguardo su quei punti della storia dove sono presenti dei contenuti non perfettamente enucleati e cristallizzati nella forma concetto, in cui non si ha una vera descrizione del reale bensì solo il movimento del suo prodursi – una funzione altamente cautelativa, in quanto ha anche un forte valore oppositivo di contro alle possibilità che *altri si affermino imponendo la propria visione*, creando altrettante mitologie politiche di segno contrario<sup>4</sup>.

---

esterni» (J. HABERMAS, *Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik*, in *Merkur*, 24/1970, n. 264, pp. 313-327, cit. a p. 327). È da notare, tuttavia, che Schmitt se la prese molto per questo articolo, sostenendo, in una lettera a Koselleck dello stesso anno: «Nell'ultimo numero della rivista *Merkur* Habermas cerca di pugnalarlo Arnold Gehlen e, con uno stesso colpo, il sottoscritto: come biologo! È incredibile associare la mia teoria delle istituzioni a Gehlen o Lorenz. Lo cito solo perché è significativo per il problema *στάσις*; -problema (di cui Habermas non sa nulla). Infatti H. cita sorprendentemente in *Merkur*, a p. 322 sotto, la frase *Nemo contra deum nisi deus ipse* (che ho trattato nel mio saggio su *Clausewitz, Der Staat* 1967 p. 494, e su cui ora ritorno di nuovo nel mio contributo alla *Festschrift per Hans Barion*)» (C. SCHMITT, R. KOSELLECK, *Der Briefwechsel*, pp. 228-229, trad. nostra, corsivo nostro). Questo brandello epistolare è indicativo di alcune cose: innanzitutto, che Schmitt si sente colpito sul vivo nel momento in cui il suo istituzionalismo viene ridotto ad una teoria della razza (per quanto, come si vedrà, l'*Artgleichheit* è esattamente il perno attorno a cui si arroccerà l'istituzionalismo schmittiano – ossia un mito politico); in seconde cose, che la sua teoria delle istituzioni, avendo a che fare con la *στάσις* (che, come è noto, indica il disordine interno, la guerra civile, nonché, per Schmitt, la configurazione cristologica che viene ad avere la teologia politica quando si interessa a fondo della divisione originaria) si pone in diretta continuità con la sociologia dei concetti giuridici intesa come teologia politica (infatti, l'articolo scritto per la *Festschrift* di Hans Barion sarà, appunto, *Teologia politica II*). Per un confronto tra Schmitt e Habermas, rimandiamo a S. MUSCOLINO, *Il ritorno del rimosso. Carl Schmitt e l'ultimo Habermas*, in *Metabasis*, 25/2018, pp. 36-53.

<sup>4</sup> Ricorre, soprattutto nella produzione privatistica, l'accenno a gruppi giudaici-liberali (le "Isra-élites") che complottano nell'ombra per decidere i destini del mondo, accentuandone quindi la dissoluzione particolaristica sotto un nuovo mito politico, quello della 'nuova unità del mondo'. Ad esempio, si veda questo passaggio del *Glossario*, in cui Schmitt nuovamente mette a confronto ironicamente il suo 'realismo concettuale' con i pensieri a-spazializzati e privi di fondamento di queste nuove 'élite' (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 49, trad. legg. mod.): «Paul Valéry definisce la filosofia di Descartes un "coup d'état intellectuel"; magnifico; ciò vale anche per il modo di pensare decisionistico. *Carpe diem, veniet hora*: sono unità di tempo dettate da una statica calma! Oggi non viviamo più in giorni o in ore, bensì in frammenti di secondo e schegge di attimi. Solo pacchetti, pacchetti nucleari, pacchetti azionari, pacchetti di grumi di potere, un tempo come potere di un catasto, ora come potere unificatorio di un gruppo (*Verbandsmacht bei einer Gruppe*) all'interno di una ditta o di un'associazione (élite, società di congiurati, *coniuratio*, avanguardia, *association politico-criminelle*). L'antitesi fra personale e reale come principio originario (*Urprinzip*) del diritto e di tutta la vita sociale; sono questi i "due

Come dicevamo in apertura, rimane tuttavia la straordinaria difficoltà di approcciarsi non solo al mito, ma anche al mito politico; senza contare che, nonostante l'evidente interesse schmittiano, il giurista non ha mai scritto esplicitamente nessuna mitologia politica<sup>5</sup>, rendendo spesso involontariamente le sue riflessioni del secondo dopoguerra un cibreo il cui obiettivo principale, non abbiamo difficoltà ad ammetterlo, rimaneva comunque la necessità di individuare, di volta in volta, il luogo e la posizione in e da cui il politico e il giuridico si collocano e si costituiscono rispetto alle

---

principi” la cui antitesi costituisce il principio originario. Tutti i possidenti pensano in modo reale (territoriale, finché il suolo terrestre rimane la *res* più importante), gli altri pensano in modo personale (società come comunità umana, non comunità di beni); lato personale e reale dello Stato: il lato reale è quello spaziale; l'uomo nello spazio; oggi egli è investito da una trasformazione straordinaria, poiché lo spazio sembra divenire opera dell'uomo. Il realismo concettuale giuridico; una figura contraddittoria: il repubblicano nominalista. Se nemmeno la *res publica* viene più concepita in termini reali, che cos'è allora un repubblicano? Romano = *res. Res publica depopolata*, ma ancora peggio: *res publica* senza *res*; mero stato di coscienza (*Bewußtseinzustand*)».

<sup>5</sup> Come nota argutamente Galli, molteplici scritti schmittiani (tra cui, naturalmente quelli su Hobbes) fanno parte di una mai realizzata 'mitologia politica', cfr. C. GALLI, *Introduzione* a C. SCHMITT, *Scritti su Hobbes*, p. 10. S. Nienhaus, invece, puntualizza come Schmitt, paradossalmente, sia vicino alla richiesta 'romantica' di una nuova mitologia (S. NIENHAUS, *Carl Schmitt tra poeti e letterati*, p. 22). Il *Nachlass* schmittiano (RW 0265) possiede numerosi documenti legati alla questione 'Mito' e 'Mito politico' (rispettivamente faldoni 20647; 26387; 21186; 18998; e 21169; 20061-2; 20148; 20403-4), come anche su numerosi documenti sono presenti abbozzi e appunti stenografati di quella che sembra essere una *Politische Mythologie*; tra gli altri, citiamo ad es. il faldone 20308 dove sul fronte di una busta ricevuta viene schizzata una struttura 'a cristallo' con al centro, sottolineata più volte, il termine *Politische Mythologie* attorniata da alcune scritte non decifrabili e/o stenografate in Gabelsberger. Si tratta probabilmente di un tentativo di analisi (fatta sul momento) del testo *Le Dieu caché* di Lucien Goldmann (1955), sociologo rumeno allievo di Lukács, nel quale l'autore, unendo le prospettive di Pascal e Racine sotto la prospettiva tragica intesa come gioco dell'uomo e del suo destino (un gioco in cui Dio è spettatore e, dunque, *nascosto*), dilata tensivamente l'atteggiamento dell'eroe tragico, combattuto da due condotte: il rifiuto del mondo, reso impossibile dalla presenza divina, e la sua accettazione, resa comunque impossibile dal nascondimento della divinità, da quell'assenza che rende il mondo impossibile da accogliere pienamente. Assente e presente nel mondo nel senso strettamente contrario e complementare a quello in cui Dio è presente e assente per l'uomo, un unico settore di chiarezza, per quanto minimo e periferico per eliminare il tragico, per rendere abitabile il mondo, per riconnetterlo a Dio. Davanti all'uomo c'è solo l'eterno silenzio degli spazi infiniti; nessuna affermazione chiara e univoca riguardante un qualsiasi settore del mondo è valida, essa deve essere sempre soppesata con il suo opposto. In questo senso, il paradosso è l'unico modo di esprimere cose valide: Pascal fu il primo ad esprimere compiutamente questa forma di espressione in senso filosofico, e lo stesso fece Racine con le sue tragedie. In questo senso entrambi si dimostrano anche fondatori di un certo modo contraddittorio di fondare il pensiero moderno (L. GOLDMANN, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris, 1955; trad. it. *Il Dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei "Pensieri" di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Bari, 1971; su Goldmann relativamente a questo punto, a scopo indicativo, rimandiamo anche alle interessanti note di C. FREDERICO, *Quem fãla na criação cultural? Notas sobre Lucien Goldmann*, in *Matrizes* 5/2012, n. 2, pp. 181-194). Schmitt si dimostra contrariato da questa versione: ben visibili sul bordo del documento stanno le annotazioni manoscritte «Gegen die *Tartuffe* hilft nur ein legitime König, legitime nach *Salica Legibus*. Die Karlisten haben recht. Manko Donoso (*Contro i Tartuffi aiuta solo un re legittimo, legittimo secondo la legge salica. I carlisti hanno ragione. V'è mancanza di Donoso*)». Con un diretto rimando ad un articolo di giornale (*Le Tartuffe de Roger Plancon*, in *Le Monde* del 9 luglio 1974, copia conservata sempre nel medesimo faldone, attentamente letta e sottolineata da Schmitt – dove al posto di *de Roger Plancon* Schmitt scrive vicino 'del re' (*des König*)), Schmitt rivendica nuovamente il potere della decisione sovrana sul caos mondano: certamente il mondo è disastroso dai vari *Tartuffe* moliereani, i quali mostrano come il mondo sia informe ed in balia del caso e di coloro che complottano nell'ombra rivendicando istanze di legittimazione (*Tartuffe* è un impostore che si accredita l'eredità di Orgone); ma è per questo che si necessita della decisione del re di 'arrestare *Tartuffe*' e cambiare il registro della rappresentazione (come è noto, a Moliere fu imposto di cambiare il finale originale del *Tartuffe*, in cui originariamente l'araffone vinceva, con quello conosciuto, dove una situazione palesemente sfavorevole per i protagonisti e senza via di fuga viene salvata con il colpo di scena della guardia reale che svela come il sovrano conoscesse in anticipo le mosse di *Tartuffe*, e lo fa arrestare). Schmitt traspone questo significato anche alla Spagna a lui contemporanea, richiamandosi al carlismo: in un probabile paragone tra Hitler e Franco, le rivendicazioni carliste gli devono essere sembrate un significativo parallelo alla vecchia necessità di una dittatura commissaria per Weimar. Tanto è che, in una nota manoscritta sull'articolo di giornale, egli scrive: «Se il *Tartuffe* venisse portato in scena (*gespielt*) a Madrid, [...*verrebbe, nds.*] subito vietato (*verboten*)».

altre entità con cui si incontrano (e scontrano), sempre con l'occhio attento rispetto alla creazione e salvaguardia di un ordine duraturo delle cose umano<sup>6</sup>. È dunque forse impossibile ricostruire esattamente la posizione precisa di Schmitt su questi argomenti: tuttavia, è possibile capire come nel giurista si articolino i riverberi di questa articolazione che, pur servendosi della forma concetto, non agisce in modo prettamente concettuale. Al che, prima di affrontare direttamente la posizione schmittiana, cercheremo di fare chiarezza sui lemmi che abbiamo sopra indicato, servendoci di gesti discorsivi che riescono a costruire un discorso sul mitico, sul mitologico e sul mitologico-politico *in limine*, senza fissarne la concreta realizzazione, e concependo il mito come ciò che è antecedente di ciò che apparentemente la mitologia incarna, in un movimento quasi aferetico-apofatico. E quindi crediamo che sia necessario **utilizzare la grande capacità di Furio Jesi** come quelle di un importante “maestro del sospetto” per ricostruire rigorosamente alcune argomentazioni che possono esserci utili nella nostra analisi sulla possibile strutturazione di un discorso mitico e mitologico e uno che riguardi la tecnicizzazione operata sul mito. Non c'è quindi volontà, lo ripetiamo, di ricostruire *l'opinione jesiana* sul mito, bensì di capire cosa può dirci sulle *qualità delle inquietudini* di Schmitt, esplicandone le dimensioni dapprima non visibili – perché non esistenti nella sua argomentazione ma *attivamente sussistenti e funzionanti* nel suo pensiero.

Ci sembra fondamentale partire da un estratto di intervista a Furio Jesi. Alla domanda ‘come si può arrivare alla scienza del mito passando attraverso lo studio del mondo antico’ (dove l'intervistatore si richiamava ai primi precocissimi scritti jesiani sulla ceramica egizia e sulla papirologia), Jesi risponde:

«l'archeologo circoscrive uno spazio nel quale potrebbe anche essere esistita una data cultura, ma non è in grado di mettere piede entro quello spazio; il mitologo circoscrive un meccanismo che potrebbe anche essere fatto muovere dal mito, ma non è in grado di affermare che il mito esista<sup>7</sup>».

Il mitologo (per quanto Jesi rifiuterebbe questo termine, perché già intriso di mitologemi, e quindi come tale, termine da decostruire<sup>8</sup>), come l'archeologo che recinta (sia letteralmente che figurativamente) un luogo dove indirizzare la propria ipotesi di un possibile già stato che potrà essere, ha l'infausto compito di circoscrivere un vuoto di ricerca, uno spazio d'azione in cui, un po' schematicamente, il vuoto si presente come domanda in cui l'istituire del mito giunge nel presentarsi

---

<sup>6</sup> E. ALESSIATO, *Carl Schmitt, il giurista e i suoi arcani*, p. 97.

<sup>7</sup> F. JESI, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung* (postumo), in ID., *Il tempo della festa*, Nottetempo Editore, Roma, 2013, pp. 224-231, cit. a p. 225.

<sup>8</sup> Cfr. quanto detto su Kerényi: «Specialmente esposta a questa manipolazione è la fisionomia di un mitologo, quale era appunto Kerényi. Se, come Kerényi stesso insegnava, il mito si presta in modo particolare ad essere manipolato e tecnicizzato, è del pari tecnicizzabile la figura del mitologo: non sarà arduo calarla nelle false sembianze del saggio assorto nel mito» (ID., *I pensieri segreti del mitologo*, in ID., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura europea*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 3-53, cit. a pp. 3-4).

funzionalmente (e apparire sostanzialmente) come un vuoto – il vuoto del puro ‘essere mito’, una cronotopica in cui l’utilizzazione di questo ‘essere mito’ si presenta come relazionato al rapporto con il tempo e la storia, al contempo *Wiederstellung* ed *Entlastung*. Un girare attorno a qualcosa che ipoteticamente *non c’è*, ma proprio perché *non c’è* attira l’attenzione dello studioso attento: a differenza del contenuto vuoto, il girare attorno non è vuoto per nulla, non è *girare a vuoto*, bensì recuperare il senso del bordo che fa di quel girare un’azione sensata. Avvicinarsi al *sapere enciclopedico* sul mito, questo è il fine *etico* che spinge Jesi ad interrogarsi su questa struttura assente, perché fa affidamento ad una composizione frammentaria, di voci che si accavallano a formare un qualcosa, che, lo ripetiamo, probabilmente non c’è se non nella sua forma profondamente etica dell’accostarsi al bordo: ἐγκύκλιος παιδεία, educazione circolare. Il modello non può che essere il Benjamin delle *Tesi di filosofia della storia*<sup>9</sup>:

«[...] un tentativo di circoscrivere il concetto di *mito* mediante una tecnica di “composizione” critica di dati e dottrine, fatti reagire tra loro, il cui modello metodologico si trova nella formula del conoscere per citazioni, dunque strumentalizzando le citazioni (che divengono schegge interregenti), di W. Benjamin. Oggetto [...] è il concetto di mito nell’ambito di una enciclopedia. La *Encyclopédie* per eccellenza non era soltanto fondata sulla volontà di verificare, nella materia per sempre cristallizzata del razionalmente conoscibile e fattibile, quello che sarebbe stato l’obiettivo del Ranke, “... come ciò propriamente è stato”: [...] Ora basterà ricordare le parole di una delle *Tesi di filosofia della storia* di W. Benjamin: “Articolare storicamente il passato ... significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell’istante di un pericolo”. La *Encyclopédie* illuministica mirava anche a questo (e il passato da “articolare storicamente” non era solo la vicenda degli antichi, ma anche il saper fare, la tradizione di buon mestiere, dei moderni). A questo miriamo oggi noi<sup>10</sup>».

<sup>9</sup> W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, Prima pubblicazione postuma a cura dell’Institut für Sozialforschung Walter Benjamin zum Gedächtnis, [Edizione ciclostilata], Los Angeles, 1942, pp. 1-16, ora in ID., *Gesammelte Schriften* vol. I/2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, pp. 592-595; trad. it. *Sul concetto di storia*, in ID. *Scritti 1937-1940*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 483-493. Volendo fare un collegamento che non ci pare così azzardato (anche se qui lo lasceremo decantare più come suggestione che come proposta teorica) nel lascito Schmitt, in uno dei faldoni dedicati a Benjamin (RW 0265\_20325) sono presenti delle pagine estratte dai *Benjamin Schriften*, Bd I (pp. 494-501) che contengono le suddette tesi. Schmitt sembra averle lette con molto interesse, indirizzandosi, (viste le sottolineature), verso la I, la II, la III, e la VI. È presente nello stesso faldone una nota di accompagnamento manoscritta, che siamo riusciti parzialmente a tradurre (non tanto per la difficoltà riscontrata dal Gabelsberger – i cui passi non abbiamo neanche affrontato –, quanto per l’ostica grafia schmittiana): «Walter Benjamin (*Geschichtsphilosophische Thesen*) citato dall’edizione “Illuminationen” di [illeggibile], *Bücher der Neunzehn*, p. 268, parla di una figura artificiale, una bambola meccanica, chiamata materialismo storico: questa figura artificiale a forma di regina (*Dame*) [illeggibile] gioca a scacchi e vince quasi sempre, anche contro i migliori avversari. Il suo segreto è che (*qui Schmitt cita Benjamin*) “essa può facilmente affrontare chiunque se prende la teologia al suo servizio”. La (*un tratto di penna cancella il precedente Diese, questa, nds.*) teologia siede [illeggibile], come un piccolo nano odioso nel tavolo da gioco (*im Spieltisch, parole cerchiare da Schmitt*) che può, però [illeggibile] giocare a scacchi, dove dirige ogni mossa della figura artificiale (*Kunstfigur*). La teologia si presta bene a questo ruolo perché non le è permesso di mostrare il suo volto (*Die Theologie eignet sich gut für eine solche Rolle, weil sie sich ohnehin nicht darf blicken lassen*)». In un’annotazione sullo stesso foglio datata 30 luglio 1970 Schmitt aggiunge: «Walter Benjamin va preso tutto alla lettera (*wörtlich*); è più facile per me non accertare in questa sede da quale anno provenga questo “rifiuto” del materialismo storico (*Ich kann hier leichter nicht feststellen, aus welchem Jahr diese “Entlassung” des historischen Materialismus stammt*)»

<sup>10</sup> ID., *Mito*, Mondadori, Milano, 1973 (1980), pp. 8-9.

Uno spazio che si presentifica alla descrizione e all'analisi che in ogni caso non è efficace per noi moderni, perché ciò di cui ci si deve riappropriare è *il saper fare* non riducibile al racconto degli e sugli antichi, un'eredità non posseduta e non governabile a partire da queste esperienze, e purtuttavia con cui si deve fare i conti. Perché le schegge impazzite “interreagenti” della tesi benjaminiana nella loro luminosità da *Sternhaufen* fanno crescere inevitabilmente degli spazi d'ombra, di indecifrabilità, che più vengono alla luce come intessuti delle istituzioni e delle narrazioni politiche moderne più complicano la dinamica della loro decifrazione. È un valico epistemologico difficile da superare, quello che presenta Jesi, perché il materiale che dovrebbe fare da guida per l'attraversamento della riflessione in realtà è allo stesso tempo avvertito come *esaurito* e non conoscibile, verificabile solo tramite *derivati*: mitologie, mitologemi, miti politici, *etc.*

Jesi non ha mai nascosto i suoi debiti intellettuali. Se esiste un padre putativo nel suo sviluppo intellettuale costui è certamente Karol Kerényi, come documentato dall'ampio carteggi tra i due – conclusosi bruscamente<sup>11</sup>. Jesi indicava «il volume Suo e di C.G. Jung, *Introduzione allo studio scientifico della mitologia*» come «il primo libro scientifico sull'argomento che lessi quasi ragazzo, e che mi fece intendere sotto quali prospettive si potesse osservare – e poi tentare di accostare – il fatto mitologico<sup>12</sup>». Il libro scritto a due mani da Jung e Kerényi non era privo di tensività: se tra i due vi era un certo accomodamento teoretico nel riconoscere l'importanza di figurazioni immaginifiche nello sviluppo sociale e culturale del singolo e dei gruppi, il *clivage* si articolava all'altezza dell'individuazione delle stesse, archetipi (*Archetypen*) per Jung e prototipi (*Urbilder*) per Kerényi<sup>13</sup>, una *discordia concors* ben evidenziata anche da Jesi in sede di prefazione del volume. L'archetipo è, per lo Jung letto da Jesi, ciò che determina «la mitologia [...] che vive nelle anime», figurazione formativa la cui efficacia vive nella rappresentazione che l'anima si fa di essa. Kerényi, dice Jesi, fa proprio *letteralmente* l'archetipo junghiano, ma così facendo lo espunge dalla sua costellazione concettuale, quella particolare della psicanalisi junghiana, sottraendolo all'ipostatizzazione: «L'archetipo di Jung non è mai visibile, in sé, bensì solo suscettibile di ipostasi, risultato della sua funzione formativa; l'”archetipo” di Kerényi può in sé e per sé essere visibile ad ogni uomo ed è il suo segreto, che ogni uomo coltiva nei propri pensieri segreti e contempla senza mediazioni, creandolo, se è un veggente<sup>14</sup>». Quella di Kerényi è un'ermeneutica (nuovamente, in senso letterale,

---

<sup>11</sup> F. JESI, K. KERÉNYI, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Quodlibet, Macerata, 1999.

<sup>12</sup> Ivi, p. 13, lettera del 30 maggio 1964. Il testo cui Jesi si riferisce è naturalmente C. G. JUNG, K. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig, 1942; trad. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

<sup>13</sup> K. KERÉNYI, *Miti e misteri* (raccolta di scritti kerényiani di varia provenienza), Bollati Boringhieri, Torino, 1979 (2010), p. 226.

<sup>14</sup> F. JESI, *Prefazione*, a K. KERÉNYI, *Miti e misteri*. Dice Jung nei *Prolegomeni*: «Non è il mondo a noi noto che parla dal suo inconscio, bensì l'ignoto mondo della psiche di cui noi sappiamo che casa copia soltanto in parte il mondo empirico,

una tecnica intrisa, anche secondo l'autore, della 'malizia di Hermes') che, consapevole della propria *Verwobenheit* modifica il proprio rapporto gnoseologico con il mondo nella misura in cui il soggetto viene da esso modificato. Non c'è fondazione continua per mezzo di forme preesistenti nel conoscere – ciò renderebbe la conoscenza dell'uomo oltremodo «extraumana», bensì c'è invenzione di una fusione con il mondo che assurge al ruolo di auto-fondazione, che si imprime su di un vuoto che non è tale ma è solo *segreto*, di cui il prototipo non è archetipo invisibile, ma «un'apertura umanistica all'ignoto esistenziale»<sup>15</sup>. Avvertire la distanza con il proprio oggetto è schizzare il proprio autoritratto, un riflettere su di sé che però apre alla *possibilità di non avere guida* (non è possibile averla, ricorda Kerényi letto da Jesi, in questioni di mitologia – per questo la guida di Hermes a fondamento dell'ermeneutica è, anche, *ermetica* della conoscenza). Questa concezione 'umanistica' che Jesi rileva in Kerényi è fondamentale, perché è per lo studioso torinese un grande marcatore di virtualità dell'orizzonte mitico. La più grande lezione che Jesi apprende da Kerényi è la distinzione tra mito genuino e mito tecnicizzato, che costituirà il centro nevralgico della sua ricerca per tutta la vita, per quanto, come dimostra Raimondi, la sua produzione possa essere distinta tra un *primo approccio* 'restauratore' rispetto ai potenziali effetti salvifici di un buon utilizzo del mito ed uno più cauto e attento, *critico* nella possibilità di una nuova fenomenologia mitopoietica<sup>16</sup>.

---

mentre d'altra parte essa lo forma anche, in virtù del presupposto psichico. L'archetipo non proviene dai fatti fisici, esso esprime piuttosto come anima sente il fatto fisico: e l'anima si comporta per lo più in modo così autonomo, che essa nega la realtà palpabile e giunge ad informazioni che sono in aperto contrasto con i fatti. Lo spirito primitivo non inventa i miti: li vive. I miti sono, originariamente, rivelazioni dell'anima pre-coscienza, involontarie testimonianze di processi psichici inconsci e tutt'altro che allegorie di processi fisici. Allegorie di questo genere non sarebbero che giuochi oziosi di un intelletto non scientifico. I miti, invece, hanno un significato vitale. Essi non esprimono soltanto, ma sono essi stessi a costituire la vita psichica della tribù primitiva che si disgrega e tramonta, [...]» (C. G. JUNG, K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, p. 113).

<sup>15</sup> Come dice sinteticamente Jesi nella medesima prefazione: «La distanza fra «archetipo» (Jung) e «prototipo» (Kerényi) è quella che intercorre fra due diverse valutazioni di ciò che avrebbero potuto incontrare i “meditabondi pellegrini” se si fossero spinti *in agro*, nei paesaggi del sogno: immagini, per Jung; maschere, per Kerényi. Il “prototipo” (*Urbild*) di Kerényi è un'immagine (*Bild*) che non appartiene al territorio del sogno e che non deriva dall'essere afferrato e modellato dell'uomo dal mito; ma il «prototipo» si collega al territorio del sogno perché nel «prototipo» assume forma la coscienza dell'“essere fusi” (*Verwobenheit*) con tutto il mondo sensibile: un “essere fusi” che, nel sogno, è concretato dalla maschera, volto rigido come – paradossalmente – una rigida copertura di perenni fluttuazioni metamorfiche su ogni Io. In quella che per Kerényi è la maschera, fluttuazione d'immagini irrigidita per eccesso, Jung riconobbe gnosticamente un repertorio d'immagini nelle quali l'uomo sperimenta il suo “essere gettato” (*Geworfenheit*) nel mondo anziché il suo “essere fuso” con il mondo» (F. JESI, *Prefazione*, a K. KERÉNYI, *Miti e misteri*).

<sup>16</sup> F. RAIMONDI, *Dal mito alla macchina mitologica: politica e intelligenza collettiva in Furio Jesi (1964-1972)*, in *Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités* (di prossima pubblicazione), il quale pone l'accento sul periodo gestativo che porta alla formulazione della macchina mitologica così come descritta nelle note al *Bateau ivre* di Rimbaud (cfr. ID., *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, in *Comunità*, 168/1972, pp. 358-373, ora in ID., *Il tempo della festa*, pp. 30-60). Questo percorso, apertosi con le influenze kerényiane, continua anche dopo la rottura con lo storico delle religioni, ma segna un cambiamento di fase in quella magnifica opera che è *Spartakus. Simbologia della rivolta* (postumo), Bollati Boringhieri, Torino, 2000 (2022), vero e proprio cosfometro dell'attività intellettuale di Jesi, che può essere definito, per tematiche, una sorta di *prequel* epistemologico del saggio su Rimbaud. L'articolo di Kerényi sul mito genuino e il mito tecnicizzato è K. KERÉNYI, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in E. CASTELLI (ED.), *Tecnica e casistica: tecnica, escatologia e casistica* (Colloquio di Roma, 7-12 gennaio 1964), Atti del congresso internazionale, Istituto di studi filosofici, Roma, 1964, pp. 153-168, ora in K. KERÉNYI, *Scritti italiani (1955-1971)*, a cura di G. Moretti, Guida, Napoli, 1993, pp. 113-126.

La speranza jesiana fino all'incirca agli anni Settanta è, sulla scia di Kerényi, tramite la decostruzione della scienza del mito, l'accesso ad una dimensione mitica 'genuina', cronotopica al di là di ogni bene e male, «ove il dèmone non può esistere<sup>17</sup>», di contro al realizzarsi nel presente dello scavo mitologico, condannato, almeno nel proprio punto di partenza, ad una non-genuinità. L'accesso ad una dimensione a tutti gli effetti *creatrice* poteva essere una valida soluzione, nello scavo che Jesi si proponeva di compiere, all'effetto uguale e contrario che il 'mito tecnicizzato' invece imponeva sul reale; un recupero dell'originarietà e purezza dell'elemento mitico che sgorgava spontaneamente dai recessi della psiche, fornendo materiale per narrazioni dal forte carattere prasseologico che investivano interamente la dimensione del collettivo, e non dell'individuo; ma proprio la dimensione del collettivo diviene il terreno di una possibile reversione dell'elemento mitico<sup>18</sup>. Questo perché

---

<sup>17</sup> F. JESI, K. KERÉNYI, *Demone e mito*, p. 61.

<sup>18</sup> Questo punto, oltre che nel famoso saggio del 1965 *Mito e linguaggio della collettività* (F. JESI, *Mito e linguaggio della collettività*, in *Sigma* 7/1965), poi in ID., *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino, 1968, pp. 33-44), viene sottolineato nel contributo che Jesi diede ad una trasmissione radiofonica della RAI dell'8 luglio 1969 (reperibile qui <https://www.teche.rai.it/1969/07/magia-e-societa-riti-e-sopravvivenze-nella-tradizione-popolare-italiana-vi-trasmissione-quando-la-preistoria-sopravvive/>): qui il giovane studioso mostrava come, cercando di riunire le analisi di Propp e Frobenius sotto l'idea dell'archetipo junghiano riletto mediante processualità (le 'connessioni archetipiche'), ogni figurazione sia formata per natura da un insieme eterogeneo di elementi che solo dopo un lungo processo storico-sociale si cristallizzano nella figurazione mitica. Questi processi 'trasformativi' del mito attirarono l'attenzione di Jesi, perché nel momento in cui può essere fornita una storicità ai processi di produzione delle immagini, può essere anche evitata una loro futura 'ipostatizzazione', come avverrà per il mito tecnicizzato. In questo momento pre-fissato, i vari elementi che costituiranno il mito sono carichi di un'indistinta potenzialità, possono cioè *ancora trasformarsi* nel loro contrario. Jesi, in questo intervento, fa l'esempio della fanciulla delle fiabe che viene tenuta prigioniera da un compagno le cui sembianze sono indistinte e/o mostruose, oppure primariamente invisibile (citando, fra gli altri, l'esempio di Amore e Psiche, o del ratto di Kore da parte di Ade): originariamente la favola faceva riferimento ai riti iniziatici che prevedevano per le fanciulle di trascorrere obbligatoriamente del tempo con gli adolescenti sottoposti ai riti di iniziazione. La casa in cui questi adolescenti dovevano vivere era considerata un luogo infero, significante, secondo una tradizione abbastanza radicata ovunque, il passaggio nell'aldilà, in una sorta di 'rinascita' fisica e spirituale che contraddistingueva il passaggio dall'infanzia all'adulthood. Nei successivi racconti venivano dunque a fondersi vari stilemi: il giovane da approcciare che però era necessariamente 'nascosto' e 'invisibile', l'abduzione della fanciulla all'interno di questi 'non-luoghi', e così via. Insomma, Jesi fa scorrere l'attenzione su come ogni connessione archetipica poi cristallizzatasi fosse prodotta da innumerevoli esperienze simili e *comunitarie*, relazioni fisse tra più elementi e immagini esperite dalla collettività in un determinato contesto: «Quando nasce un mito, queste relazioni sgorgano spontaneamente dalla psiche, e si affacciano alla coscienza. Ma ogni mito nasce in un determinato ambiente sociale entro una determinata cultura. E la formulazione di ogni mito risulta strettamente allacciata al linguaggio, dunque alle esperienze di vita di quell'ambiente e di quella cultura. Il giorno in cui l'ambiente sociale cambia, la memoria dei miti che di quell'ambiente erano propri sopravvive, ma viene nuovamente interpretata in base alle nuove condizioni delle nuove società e cultura. Così, l'essere che elargiva ai giovani del gruppo l'esperienza positiva della morte e rinascita nell'iniziazione, nel momento in cui l'iniziazione non è più praticata, diventa colui che sta nella foresta e mangia i bambini, insomma l'orco o la strega della favolistica» (Ivi). Il fattore che rende il mito 'deviato', successivamente, è la perdita della dimensione dell'iniziazione, dell'introduzione del singolo all'interno dell'elemento collettivo. Venendo meno il rito iniziatico a causa della trasformazione dell'ambiente storico-sociale di riferimento, ciò che rimane del racconto non è la parte salvifica e divina (ossia, il ri-consegnare alla comunità puro e cambiato l'individuo che attraverso la trasformazione, il passaggio tra la vita e la morte), bensì solo l'aspetto mostruoso, il trattenimento individuale in un ambiente a lui (o lei) alieno, in questo caso: «Abbandonato l'istituto dell'iniziazione, il soggiorno nel castello solitario diviene pauroso, e l'originario dio infero diviene il temibile sposo che non si vede o deve vedere. È una forte alterazione negativa. Ma qualcosa dell'antico valore positivo di quell'esperienza rimane: lo sposo mostruoso o bestiale si rivela poi spesso nelle favole meno brutto e pericoloso di quanto si temesse» (*Ibid.*). Questi punti torneranno poi in *Germania segreta*, particolarmente nei punti in cui Jesi evoca la figura di Mann nei suoi rapporti con il 'dio oscuro' inteso come 'eterno indeterminabile', una sorta di epifania della necessaria, benché supposta, *bontà* della forma, da intendersi come principio regolatore che contiene tutto, il bene come il male (pp. 233-234), senza tuttavia, riuscire a trovare una supposizione reale dell'esistenza del bene se non attraversando quel male (che



nell'ambito dello spazio del comune Jesi denota, come mostra sempre Raimondi, l'utilizzo di una sorta di perversione mitica per scopi politici di conservazione di condizioni privilegiate e *status quo*: la tecnicizzazione mobilita violentemente l'immagine del mito al fine di proiettare le colpe e i mali dell'ipseità evocatrice; uno strumento politico che funge da precedente pericoloso perché permette perfetta identificazione del mobilitatore e dei mobilitati con l'immagine del mito<sup>19</sup>. Si capirà perché Jesi subirà inizialmente in un certo senso il fascino del maestro, tendendo verso questo lato della scienza del mito che permetteva, nell'analisi e depotenziamento della tecnicizzazione, una risorsa di senso da spendere anche politicamente<sup>20</sup>; tuttavia, vinsero più le divergenze che le coincidenze, e la rottura si consumò nel 1968, quando Kerényi espresse ampie critiche «per l'italo-comunista Jesi»<sup>21</sup>.

È necessario allora quel ritorno al sapere enciclopedico di cui sopra, per capire la mossa jesiana una volta consumata la rottura con (anche se potrebbe essere più un'hegeliana *Aufhebung* del) maestro

---

al contrario del bene si presenta vividamente alla portata del fruitore); solo a pochi eletti (i poeti *in primis*) è possibile recuperare l'originario accesso alla possibilità guaritrice della forma, ma solo a prezzo di una radicale trasformazione esistenziale (ivi, pp. 269-273).

<sup>19</sup> F. RAIMONDI, *Dal mito alla macchina mitologica*, cit.

<sup>20</sup> Il tema della *giustizia*, declinato secondo 'il tempo giusto' della rivoluzione, viene individuato da Jesi negli scritti di Rosa Luxemburg come apertura significativa (anche se inefficace) per la risoluzione sia dello sbandamento in cui incosero gli spartachisti, sia come correttivo più generale alle posizioni direttive comuniste che avevano avuto la meglio all'inizio della Rivoluzione russa (Lenin e Trotskij) riguardo alla posizione dei sindacati nella rottura tra Stato burocratico e classe operaia. Cfr. F. JESI, *Il giusto tempo della rivoluzione. Rosa Luxemburg e i problemi della democrazia operaia*, in *Resistenza. Giustizia e libertà*, 24/1970, ora in ID., *Spartakus*, pp. 114-120. Su come la dimensione teorica di Jesi sia inscindibile dai suoi risvolti politici, si veda sempre F. RAIMONDI, *Dal mito alla macchina mitologica*, cit.

<sup>21</sup> Jesi a Kerényi il 15 maggio 1965: «La mia situazione attuale assomiglia a quella dei personaggi del *Demian* di Hesse: un atteggiamento di fronte al divino o all'extra-umano che non esclude in esso la parte più terrificata, di orrore e di distruzione. Per questo ebbi a scriverLe in passato che ponevo qualche dubbio sulla possibilità e l'efficacia di una 'guarigione' dell'uomo» (F. JESI, K. KERÉNYI, *Demone e mito*, p. 51); pochi giorni dopo Jesi sconfessò il tutto, sostenendo che il mito genuino era qualcosa al di là della semplice esperienza umana, un punto, come si è detto 'dove il demone non esisteva' (Ivi, pp. 60-61). Massima comunanza di quella che sarà poi il massimo disacco da Kerényi è leggibile nelle ultime pagine di *Germania segreta*, dove Jesi dimostrava come l'epifania mitica aveva quel carattere eterno per cui *apparentemente* vi si poteva riporre la fiducia nella rottura del tempo storico cui in cui il mito tecnicizzato lavorava segretamente per proporre a sua volta i propri finti caratteri *sub specie aeternitatis*. In questo senso l'artista (cui Jesi, influenzato da Kerényi – e, indirettamente dall'influsso che ebbe Thomas Mann sullo stesso storico delle religioni) – continuando nella sua creazione (dando quindi alternanza e "variando" l'altrimenti statica e inevitabile contingenza del tempo storico) «dipende dal carattere dinamico che la morte come elemento all'interno della vita conferisce al fluire del mito» (F. JESI, *Germania segreta*, p. 320). Una relazione, quella dell'artista con la morte, che in questo testo non è vista come «lotta per la sopravvivenza», bensì «movimento costante, un impulso dinamico determinato dalla morte la quale [...] d'attimo in attimo sembra avvicinarsi o allontanarsi dalla persona del creatore» (Ivi, pp. 320-321). L'indeterminatezza della possibile misurazione, e quindi valutazione, dell'esperienza soggettiva dell'artista con la morte (che avviene ogni secondo come anche mai, in un tempo non decifrabile secondo i canoni strettamente umani) interiorizza l'esperienza stessa, giunge alla creazione di uno spazio personale in cui la creazione è allo stesso tempo annullamento, non reca alcuna *novità né scoperta* (e quindi non è possibile traslare il mito nella topica del 'luogo comune' dove alberga la tecnicizzazione): «fino a che il Dio è l'oscuro, con cui si parla, ma di cui non si può parlare, non può esistere novità né scoperta. L'ostacolo non può essere superato dalla psicologia che identifica nel moto creativo la progressiva realizzazione dell'io, poiché l'io è pienamente se stesso nel primo istante di creazione: nel primo rapporto con la realtà del mito, e cioè nella prima soggezione totale all'impulso dinamico che viene dalla morte» (ivi, pp. 320-322). Nella formazione personale di Jesi rispetto a Kerényi vissuta anche come rapporto di distacco tra maestro ed allievo (dove il maestro è tale quanto più si allontana – permanendo – dai risultati di quest'ultimo) è fondamentale anche la scrittura del *Kierkegaard*, dove questi rapporti sono rivissuti alla luce dell'autobiografia del pensatore danese. Interessanti a tal proposito, coinvolgendo il rapporto Jesi-Kerényi, le riflessioni di P. ROSSO, *Il "maestro scomparso" nel rapporto epistolare tra Furio Jesi e Károly Kerényi*, in *Mythos*, 13/2019, pp. 1-12.

putativo, rinvenibile anche nello scarto di piano (che si pone comunque su di una certa continuità) nel momento in cui Jesi recupera la distinzione tra mito e mitologia. Parlando di Kerényi, lo studioso torinese ricorda che

«Il concetto stesso di un mito (o del mito) che vive autonomamente dall'uomo gli appariva scientificamente errato e gli ripugnava. Esitò spesso a parlare di "mito", e preferiva parlare di "mitologia" per mantenersi distante dai cultori e dagli apologeti del mito che sarebbe extraumano ed afferrerebbe l'uomo<sup>22</sup>».

Non scienza del mito, bensì *scienza della mitologia*: e la differenza si dimostra essenziale. Significativo ci sembra l'esempio che Jesi porta nell'analizzare la vicenda socratica, posta ad introduzione proprio di quella 'enciclopedia' del mito, in cui Jesi cerca *didatticamente* di assumere un ruolo che non gli appartiene, quello del maestro. Non gli appartiene perché, se di possibile contenuto etico si tratta traposto modernamente, è sempre attiva una distanza critica che fa solo emergere (e non rioccupare) una dimensione originaria che rimette in moto le categorie moderne, facendo perdere loro astrattezza e a-fondatività. La vicenda socratica rilevata da Jesi non è una semplice riproposizione del suo messaggio e dell'esemplarità della sua vicenda, semplicemente perché di quella vicenda non è possibile fare teoria, non è possibile dimostrane la possibilità intrinseca di una *dottrina* – tanto meno la dimensione cittadina dove il processo si svolge può essere alternativa 'mitica' rispetto alla modernità. Il gesto discorsivo che Jesi recupera (non)facendosi maestro è un altro, quello delle aporie dell'istituto giuridico che si serve del mito per esistere ma che non può salvare facendo appello a quel medesimo mito fondativo, un insegnamento che non vale per Socrate, naturalmente, e non può essere fatto valere per lui, ma serve da monito a noi come moderni, a noi come indirizzatori non del mito, ma del risultato di una mito-logia. Socrate, dice Jesi, si trova nella paradossale condizione di colui la cui vita «fu prolungata dalla memoria di un mito, al modo stesso in cui un tratto del medesimo mito prescrisse la forma dell'esecuzione<sup>23</sup>». Il filosofo, come scritto nel *Fedone*, vede la sua esecuzione tardare in virtù di un'antica legge, che, in ricordo del gesto mitico di Teseo che aveva liberato Atene dal pericolo del minotauro (in quanto la città doveva mandare dei giovani e delle giovani al fine di saziare il mostro), inviava ogni anno a Delo delle navi con un'ambasceria sacra, come ringraziamento ad Apollo. Fino a che le navi non fossero tornate (il viaggio durava circa un mese), la città si sarebbe dovuta mantenere pura, non eseguendo le esecuzioni capitali. Inoltre, la scelta della cicuta come bevanda mortifera richiamava, *ripetuto*, il bicchiere avvelenato offerto dal re Egeo sotto consiglio di Medea al medesimo Teseo, il quale, giunto vittorioso da Trezene ad Atene, non venne al momento riconosciuto, e quindi, intimorito dalla fama che

---

<sup>22</sup> ID., *Materiali mitologici*, pp. 6.

<sup>23</sup> ID., *Mito*, p. 7. Anche il maldestro rimpianto del passato, quando giunge a improntare e costituire la ragione direttrice di vita (spinta etica uguale e contraria) è colpa contro il presente, e quindi rischia un'alterazione significativa che è anche «reversione del mito genuino» (ID., *Germania segreta*, p. 58).

circondava il figlio come guerriero imbattuto, decise di sbarazzarsene. Solo all'ultimo, grazie ai paramenti portati, Egeo riconobbe Teseo *togliendogli* la coppa avvelenata. Il riconoscimento non si applica a quest'altro figlio di Atene, dice Jesi: «per Socrate la memoria del mito, sopravvissuta a fondamento di un istituto giuridico, valse a ritardare la morte. Mancò tuttavia il riconoscimento<sup>24</sup>». Questo avvenimento riporta con necessaria urgenza il tema della *sostanza* del mito, perché se la stessa – cioè la disponibilità del mito ad essere oggetto di conoscenza, pronto e *vorhanden* alla presa del concetto – viene appurata, ciò chiude repentinamente il luogo di formazione della possibilità di una domanda sul *giusto*, condannando colui che la riapre (e che viene identificato come il giusto proprio perché quella domanda è processuale, non definitiva, non identica a sé e sempre dislocata *attorno* al suo oggetto) alla morte<sup>25</sup>. Mantenere il mito dove esso si trova significa non dargli un luogo, renderlo atipico, non concedergli quella forma tipicamente moderna che ne permette la concettualizzazione. È pur vero che Jesi parla di 'concetto di mito' pur cercando di distanziarsi da esso il più possibile: ma ciò crediamo sia dovuto alla necessaria assunzione jesiana di *dover porre* la questione del mito, il problema del mito, come problema moderno, affrontabile solo con una nuova scienza, la quale, per poter essere anche decostruttiva della pretesa sostanzialità gnoseologica nell'approccio mitico, deve essere mitologica, scienza della mitologia. Parlare di 'concetto di mito' è possibile per Jesi perché egli disattiva il pericoloso potenziale nei cardini di una *cosciente* mitologia. È lo stesso meccanismo che avrebbe permesso il *riconoscimento* del figlio-Socrate oltre la coltre dell'avversario pericoloso: Jesi non si muove nella *sopravvivenza* del mito, ma, appunto, *entro* il mito<sup>26</sup>. Una mitologia *in*

---

<sup>24</sup> ID., *Mito*, p. 7.

<sup>25</sup> «La vicenda di Socrate è la più appropriata a introdurre il nostro tentativo di circoscrivere il concetto di mito, nella misura in cui essa indica a codesta nostra esposizione un obiettivo che deve essere fondamentale per ragioni tanto scientifiche quanto etiche e politiche: esaminare, nell'ambito della storia delle riflessioni sul mito e sulla mitologia, e attraverso la comparazione e la critica storica di tali riflessioni, il problema della *sostanza* del mito. Se, cioè, il mito possa essere considerato una sostanza, autonomamente esistente, e quali siano le conseguenze etiche, ideologiche, politiche, che derivano dall'accettazione o dal rifiuto dell'esistenza del mito come sostanza. La vicenda di Socrate rivela che la fiducia nell'esistenza del mito come sostanza ritardò ma non impedì la morte del giusto» (Ivi, p. 8, corsivo dell'autore). Allo stesso modo, l'esempio di Edipo a Colono di poche pagine successive figura l'impossibilità per i moderni studiosi del mito (i vecchi del coro, 'depositari della scienza antropologica') di *far dire alcunché* alla figura misteriosa del mendico straniero finché costui non sia uscito dal recinto sacro – Edipo *non deve* rivelare la sua pericolosa identità all'interno dello spazio logico della città, perché ciò può risultare talmente terribile da distruggere la città stessa. Il mito non si adatta ad essere *rappresentato* nel disegno della città; esso semmai è *presente nell'assenza*, ma senza *ridurre* la rappresentazione del mito a se medesimo. Solo così si può costruire *nei discorsi* il disegno della città. La città è sempre conscia, per i Greci, della sua eccedenza rispetto al proprio disegno, e ciò rende la sua edificazione arrischiata: «Il *logos* mostra così il carattere immaginifico e simbolico che lo connota e la *politeia*, che si va esponendo nel *Dialogo*, si presenta come la costruzione di un mito (*mythologoumen lógo*). Certo non si tratta di quel racconto mitico che dà come vera la descrizione degli dei mossi da passioni e in lite tra loro, cioè dell'immagine che si risolve nell'illusione e nella falsità, ma di quell'immagine che vuol far trasparire l'idea non sostituendosi ad essa, ma mantenendola nella sua alterità» (G. DUSO, *La rappresentanza politica*, p. 50). Sul punto, si veda anche A. CAVARERO, *Tecnica e mito secondo Platone*, in *Il Centauro* 6/1982, pp. 3-17.

<sup>26</sup> F. JESI, *Mito*, p. 8. a cui aggiunge – e questo dovrebbe mettere definitivamente un fine a tutti i presunti studi di 'simbolica politica': «Qualsiasi studio del concetto di mito che non voglia confondersi con l'elaborazione dottrinale della mistica del potere, deve quindi affrontare come problema capitale e con la critica più rigorosa l'eventualità della sostanza del mito». riconoscere i simboli di cui si ammanta il potere non basta, anzi, ciò è segno di una certa *hybris* feticistica dell'osservatore

*flagranti* cui gli stessi utilizzatori si avvicinano con circospezione e cautela, perché si deve presupporre sempre la kerényiana distanza tra “bocca e orlo del calice”<sup>27</sup>, ossia «proprio nella nostra attività di compositori di citazioni – la frattura profonda, dinanzi al mito, fra noi e gli antichi<sup>28</sup>». Dunque, la scienza della mitologia per Jesi deve studiare i «materiali mitologici», prodotti di quella grande macchina che ha occupato le sue riflessioni da *Spartakus* in avanti<sup>29</sup>. In altre parole, «la scienza del mito, nella mia prospettiva, tende ad attuarsi come scienza delle riflessioni sul mito, dunque come analisi delle diverse modalità di non-conoscenza del mito. La scienza della mitologia, per il fatto di consistere nello studio dei materiali mitologici “in quanto tali”, tende ad attuarsi innanzitutto come scienza del funzionamento della macchina mitologica, dunque come analisi della interna e autonoma circolazione linguistica che rende mitologici quei materiali. Uso *mitologia* per indicare, appunto, tale circolazione linguistica e i materiali che la documentano<sup>30</sup>».

Come la questione del mito sia intrinsecamente legata alla circolazione linguistica Jesi lo dimostra nell'introduzione al suo testo su Rilke<sup>31</sup>. Tramite l'utilizzo mascherato di una serie di rimandi, una sorta di narrazione delle origini della modalità tramite cui ha scoperto il mito e la scienza della mitologia, Jesi «per giustificare la propria qualifica» deve questo momento originario senza cadere nella trappola di una possibile mitologizzazione. Il racconto è noto: Jesi dice che il suo approccio al mito è nato in una stanza, «un'anticamera di una vecchia casa», con una serie di oggetti e librerie al suo interno, una parete che riportava l'atto di fondazione della casa firmata da un vecchio re di Sardegna settecentesco, e poi un quadro raffigurante un *trompe-l'œil*, e sotto un tavolino con un cassetto. «E forse una volta il contenuto del cassetto sarà stato quello del *trompe-l'œil*», ma ora non più, perché all'interno ci sono arnesi di varia misura e fattura, ma soprattutto uno è importante, una «macchina lucida dai mille usi», ma che, come una forbice rotta, ha le sue parti principali staccate, e per ripararla «servirebbe una vite centrale che s'è perduta»:

«In questo ambiente, che lascia fuori dalla porta un presente, il quale però ad ogni momento può suonare il campanello ed entrare; in questo ambiente in cui la storia è appesa al muro e i libri stanno dietro a pareti di vetri chiusi a chiave; in questo ambiente, da bambino, ho cominciato a conoscere il mito. Il mito mi si è poi presentato, dopo molti anni, come quell'arnese dai mille usi, che però, siccome s'era persa la vite, era ridotto in due parti: due

---

rispetto all'osservato: tratteggiare i contorni di una mistica non rende immuni alla mistica medesima, al contrario. La 'livella' di questi presunti 'figli della vedova' è sempre impugnata da qualche parte.

<sup>27</sup> C. G. JUNG, K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, p. 13, corsivo dell'autore.

<sup>28</sup> F. JESI, *Mito*, p. 9.

<sup>29</sup> Di nuovo, per questa partizione siamo debitori all'analisi di Raimondi, cfr. F. RAIMONDI, F. RAIMONDI, *Dal mito alla macchina mitologica*, a cui si aggiunge ID., *La verità effettuale della macchina mitologica. Verso una scienza della mitologia*, in *Pòlemos. Materiali di filosofia e critica sociale* (di prossima pubblicazione).

<sup>30</sup> ID., *Quando Kerényi mi distrasse da Jung*, p. 226.

<sup>31</sup> F. JESI, *Esoterismo e linguaggio mitologico*, Quodlibet, Macerata, 2020, pp. 21-50.

parti ancora usufruibili, certo, per chi volesse fare del bricolage, ma soprattutto usufruibili al bambino come arma da gioco<sup>32</sup>».

Nella costante impossibilità di ricostruzione, anche il linguaggio (essendo il mito *radicato* nel linguaggio<sup>33</sup>) deve determinarsi altrimenti, eludendo la verità sostanzializzata (sempre di una narrazione di origini Jesi parla, e dunque il rischio di cadere all'interno della voragine mitica è sempre presente), evitando di cedere alla *rappresentazione di un'origine mitica* del mito, perché ciò mostrerebbe come la totalità dell'operazione jesiana sarebbe solo il prodotto di una base prodotta dal medesimo paradigma, come se l'origine procedesse da una tabula rasa cui far sottostare ogni riferimento empirico rinvenibile nella ricostruzione del campo della storia. Invece Jesi è più attento: l'avvicinamento all'origine, sia pure all'origine che svela il già dato di un'origine, è un tratto gestuale, un'architettura che *agisce* in un già-dato, ma la cui azione è anche principio di realizzazione di una funzione di *governo* del mito (non assolutamente riconducibile al controllo al *controllo* dello stesso). Jesi parla di *avvicinamento*, perché già ponendosi inevitabilmente all'interno del campo mitologico si assume che quella stessa mitologia sia «mitologia del potere». I materiali mitologici, quindi, sono eminentemente conservativi in tal senso, perché hanno una naturale «disponibilità» a farsi utilizzare dalle vicende di una cultura che, nonostante tutto «è omogenea quanto alle sue strutture portanti», perché la società (già mitologica) è caratterizzata dall'accoglimento di miti del potere. Definire l'origine del mito (e dunque definire il mito, sostanziarlo), è *tradurlo*, trasportarlo, consegnarlo ad una «perseveranza (*persévérance*)» linguistica la cui unica motivazione è l'accesso al suo rapporto con la *Gewalt*, la violenza autoritaria originaria, come fatto già ai suoi tempi da Sorel<sup>34</sup>. Il riferimento è nuovamente Benjamin, il Benjamin della *Critica della violenza* richiamato da Jesi: la manifestazione (che è sempre mitica, perché richiama l'epifania, l'apparire violento di qualcosa che irrompe) della violenza è ogni potere di codificazione, ogni linguaggio (nella citazione benjaminiana di Jesi il filosofo ebreo parla di “potere giuridico”)<sup>35</sup>. Il linguaggio che non sia identico (e non può mai esserlo) alla pura lingua, la quale comunque in un certo senso irrompe, evocata per forza di cose nell'istante di parlare, è carico di violenza, perché *impone*, per dirla nuovamente con Barthes, il *segno totale*, la carica energetica che non tiene nemmeno più conto della composizione dello schema linguistico, dell'essere metalinguaggio del mito: «un sistema semiologico particolare, ingrandito perché estensivo

---

<sup>32</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>33</sup> Cfr. qui la lezione barthesiana: «il mito è un sistema particolare in quanto si edifica sulla base di una catena semiologica preesistente» (R. BARTHES, *Miti d'oggi*, p. 196).

<sup>34</sup> «Violenza, *Gewalt*, questa parola tedesca che può anche voler dire “autorità” e “potere”. Il mito in sé e per sé non è “vittoriosa antitesi della verità”, ma può divenirlo quando viene usato a tal fine [...]». (F. JESI, *Esoterismo e linguaggio mitologico*, pp. 31-32).

<sup>35</sup> W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 1921; trad. it. *Per la critica della violenza*, in R. TIEDEMANN, H. SCHWEPPENHÄUSER (EDS.), *Opere complete. Vol. I. Scritti 1906-1922*, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2008, pp. 467-490.

alla lingua [...] [;] c'è sì un significante, ma questo significante è esso stesso formato da un totale di segni, è da solo *un primo sistema semiologico*<sup>36</sup>». Nel linguaggio che non tiene conto di questa pervasività mitica, della pervasività perenne della lingua rispetto al linguaggio, (potremmo anche dire, senza voler fare una *reductio ad unum*, in termini schmittiani, del politico rispetto al giuridico o, come nell'esempio riportato da Benjamin, della violenza rispetto al diritto), incombe la perseveranza dell'intrusione del mito, il che significa indirettamente *rendere il mito termine primo e ultimo del proprio discorso*. Ciò è particolare perché, come si può ben notare il mito sfugge alla messa in forma, pur innervandola, perché il suo unico referente è e rimane se stesso, un se stesso che, lo ricordiamo, per noi moderni non c'è, e quindi se di 'forma' si tratta, se non altro per il finto espediente che vorrebbe esprimere il mito tramite la forma-concetto, essa si presenta come «forma vuota, parassitaria», dove «il senso è già completo, postula un sapere, un passato, una memoria, un ordine comparativo dei fatti, di idee, di decisioni<sup>37</sup>». Per questo, per Jesi, per spiegare la «*persévérance* del mito è più che sufficiente la *persévérance* della *Gewalt*<sup>38</sup>». La soluzione jesiana quindi nell'approccio alla mitologia è un differente approccio al linguaggio del mito: parlare del mito senza dirlo; questo fa sì che il mito *non sia* l'arnese dai mille usi, ma al contempo sia quanto di più vicino possibile per *parlare di esso senza usarlo*. Allo stesso tempo anche la via del non parlare, del silenzio, rispetto al mito non sono praticabili. Jesi afferma più volte il carattere ipotetico della sua formulazione, il suo 'girare attorno ad un vuoto', il costante ripetersi dei 'non so', 'probabilmente', 'non verificabile'. Perché «le parole "non so" bisogna pronunciarle. Non bisogna dire "il resto è silenzio", perché si sa bene – il dramma è stato ripetuto troppe volte perché non si sappia bene – che dopo le ultime parole di Amleto morente il palcoscenico echeggia di rumore di tamburo e di passi di soldati<sup>39</sup>». Dove si parla di miti è attiva la macchina mitologica.

Non è un caso che l'avvicinamento a Rimbaud *segna* la sistemazione quasi definitiva di quello che sarà il concetto (ora sì che si può parlare con cognizione di causa di concetto, anzi, potremmo dire che la macchina mitologica è il perno concettuale attorno a cui, per Jesi, girano le categorie politiche moderne) di macchina mitologica. Come dimostrano i lavori di Raimondi, il *Bateau ivre* permette questa apertura perché è esso stesso concentrato di luoghi comuni, spazio fertile su cui può crescere e barricarsi l'attività della macchina. Rimbaud scrive il *Bateau ivre* «perché [gli altri] lo vedessero», per una sorta di oggettività (che è anche reificazione) sociale<sup>40</sup>. E il luogo comune è sì spazio di

<sup>36</sup> R. BARTHES, *Miti d'oggi*, p. 198.

<sup>37</sup> Ivi, p. 199.

<sup>38</sup> F. JESI, *Esoterismo e linguaggio mitologico*, p. 32.

<sup>39</sup> Ivi, p. 35.

<sup>40</sup> «Nei paragrafi 7 e 8 Jesi riprende con qualche variazione i passi su rivolta e rivoluzione scritti per *Spartakus*, ma conferisce loro un nuovo significato chiedendosi da dove giungessero i "luoghi comuni" con i quali Rimbaud aveva

reificazione, ma è anche spazio di livellamento, perché in esso i desideri del poeta, del bambino e dell'uomo si incontrano e si fondano, sotto l'occhio attento che vuole la riuscita dell'opera «per quelli di Parigi». Il poeta necessita di creare una poesia che vada bene, che soddisfi 'l'acquirente', tutti gli acquirenti, quelli lontani (ma vicini) allo spazio comune dove lui procede con la creazione: «Così, in una sorta di catarsi, essi trasferiranno sul creatore, confesseranno nel creatore, il disprezzo variamente mitigato che è sempre peculiare dell'acquirente verso il produttore [...]: "Egli produce, io solo posso conferire valore alla sua produzione, accettandola"<sup>41</sup>». Un'economia sociale la cui propulsione è la macchina mitologica in cui si accavallano i processi di una miriade di rapporti che si accavallano numerosi e complessi. Rimbaud è il guardiano della sua merce, entità separata, privata che si confronta con il giudizio «di quelli di Parigi», intento a migliorare (in un finto collegamento) il suo rapporto di scambio con gli altri. Il *Bateau ivre* come merce fa *entrare in contatto*, e si pone come oscurante la possibilità altra di una diversificazione stessa del legame sociale – che sembra imporre la sua rivolta (non la sua rivoluzione), la quale pare configurarsi come portata innanzi da Rimbaud mediante l'infanzia, «privilegio» della propria condizione che pone la visione e il suo godimento come propulsione. Jesi è chiaro: sono «miraggi di non-responsabilità»; è un regno, quello prefigurato dal *Bateau ivre*, dove comandano i bambini grazie e in virtù del sacrificio degli adulti, di 'quelli di Parigi', i compratori e i consumatori, un regno in cui anche i sudditi sono bambini e vige solo la dimensione giocosa della *juissance*. Ma è questione di condizione di partenza che falsifica le prospettive future: il punto di partenza è la merce, e il risultato di questa operazione è la merce, perché nella topica avanzata da Rimbaud – che, non dimentichiamolo, è effettivamente prodotta dalla macchina mitologica per la macchina mitologica – si nutre il luogo comune di se stesso, ossia «condizione dell'infanzia è quella del bambino-cosa, che agisce all'interno della propria cosità e dunque ama il suo essere non-responsabile, e si apre a una duplice visione: quella dell'uccisione degli adulti, donde procede la sua non-responsabilità, e quella del suo essere cosa-di-bambino, cosa non responsabile nelle mani di un bambino sovrano, "bateau frère"<sup>42</sup>». Il problema di base quindi è che il *Bateau ivre* utilizza tutto questo materiale (che è già merce) per elevarlo nuovamente a merce, ossia

---

intessuto la poesia e che, "come i miti, sono qualcosa di cui un'esperienza creativa insiste nel farci credere l'esistenza, tenendocene al tempo stesso ben celata l'essenza": essi realmente "sono, giungono, si impadroniscono" oppure "è qui in funzione una [...] macchina mitologica, che produce mitologie e induce a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili"? L'indagine si sposta sul piano della dicotomia tra credenti e non-credenti, e tra due atti di fede opposti nel contenuto ma identici nella forma: "credere a ciò [che il mito abbia una propria sostanza] equivale a credere che il mito esista autonomamente entro la macchina mitologica situata – come essa stessa suggerisce di credere – al confine dei due mondi [questo e l'altro]"; al contrario, "non credere a ciò equivale a non credere nell'esistenza autonoma del mito entro la macchina mitologica [ed] essere persuasi che [essa] sia di fatto vuota (o piena soltanto di sé, che è lo stesso), e che il mito [...] sia unicamente un vuoto cui la macchina mitologica rimanda". In ambedue i casi, la pretesa di credenti e non-credenti è di saper o poter vedere dentro la macchina: gli uni per affermare l'esistenza del mito, gli altri per negarla» (F. RAIMONDI, *Dal mito alla macchina mitologica*, cit.)

<sup>41</sup> F. JESI, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, p. 36.

<sup>42</sup> Ivi, p. 49.

«materia poetica denunciata dalla funzione di merce», che impone la sua esistenza attraverso la creazione poetica. Jesi si fa più cauto, per non farsi trarre in inganno: questi luoghi comuni mercificati rispecchiano quelli della non-definibilità del mito? è possibile dire che già qui Rimbaud stia sfruttando dei miti, o, meglio ne stia venendo sfruttato? L'operazione deve spostarsi non sulla creazione ma sul soggetto-Rimbaud: tramite la sua professione d'amore incondizionato per le parvenze (*j'amiais* – dove l'attenzione non è tanto sulla componente desiderativa, ma su come per essere esplicita necessiti di un soggetto che si affermi e dica 'io') egli si dichiara agire sulla superficie che dovrebbe racchiudere quelle stesse essenze. E questa insistenza ripetuta e ripetitiva (*j'etais, j'ai vu, j'ai rêvé, j'ai suivi, etc.*) ossessivamente, nella sua lotta per l'impadronirsi delle essenze, rivela a Jesi la macchina mitologica:

«[...] è qui in funzione una vera e propria macchina mitologica, *la* macchina mitologica, che produce mitologie e induce a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili. Se i luoghi comuni posseggono esistenza ed essenza oggettive, autonome, essi provengono da “un altro mondo”, poiché solo così possiamo designare un mondo che non è il nostro essendo abitato da loro a fianco a noi autonomamente da noi, senza che in alcun modo interagiscano con noi: per toccarci devono *giungere*<sup>43</sup>».

Importante ci sembra, anche per far risaltare in controluce l'effetto del radicato antisemitismo schmittiano, riportare brevemente un esempio concreto di Jesi riguardo al concreto funzionamento sul piano sociale e politico<sup>44</sup> della macchina mitologica: il libriccino dedicato alle false accuse condotte verso gli ebrei di Damasco nel 1840<sup>45</sup>. La vicenda è nota: un religioso, Padre Tommaso, e il suo assistente, Ibrahim, cristiano ortodosso, sparirono dalla circolazione nel febbraio di quell'anno dopo aver visitato il quartiere ebraico, salvo poi essere ritrovati fatti a pezzi (per quanto non tutti fossero concordi nel riconoscimento dei corpi) giorni dopo in un canale di scolo. La vicenda ebbe una risonanza internazionale straordinaria, anche perché servì a rinfocolare le accuse verso i presunti mandanti dell'uccisione dei due, appartenenti alla comunità ebraica della città: i due missionari sarebbero stati uccisi perché il loro sangue sarebbe stato utilizzato negli azzimi, vecchia credenza

---

<sup>43</sup> Ivi, pp. 51-52, corsivo dell'autore. Si veda anche questo passaggio: «Al determinarsi di questa situazione ha contribuito probabilmente in maniera rilevante quella stessa metamorfosi storica per cui il mito ha potuto essere tecnicizzato e allontanato dalla propria purezza originaria. Per quanto apparentemente chi difende una filosofia non *ancilla* di nulla, e chi è fautore della tecnicizzazione del mito (ad esempio Sorel), si trovino oggi su barricate opposte, ambedue manifestano in termini diversi le conseguenze dell'allontanamento da una maniera di pensare e di sentire conforme alla comunione primordiale con il flusso del mito. Quest'ultima, infatti, rendeva accessibili all'uomo immagini e nomi intrinsecamente validi all'interno del pensiero filosofico, come – ma necessariamente solo per definizione – sono i postulati della logica» (ID., *Germania segreta*, p. 90).

<sup>44</sup> Jesi purtroppo non si dà troppa pena nella distinzione tra ambito sociale, politico, istituzionale, *etc.* ovunque ci sia istituzione, potremmo dire, è per Jesi già attiva la macchina mitologica – siamo già dentro ad una mitologia. Una politica al di fuori della macchina è quella che, pur cominciando *entro* i suoi confini, lavora sui suoi bordi (*cf.* l'introduzione di Andrea Cavalletti a F. JESI, *Cultura di Destra. Con tre inediti e un'intervista*, Nottetempo, Roma, pp. 7-19)

<sup>45</sup> ID., *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007 (la prima edizione è in *Comunità* 27/1973, n. 170, pp. 260-302).



popolare *cristiana* che circolava da tempo nei confronti degli israeliti (*l'accusa del sangue* del titolo). Si nota dunque l'annullamento del tempo storico in favore dell'unicità del fatto mitologico, archetipico, del martire cristiano da parte degli ebrei, fatto che, nella realtà, assurge doppiamente a 'luogo comune' potenziato dal momento che accade nella «città ostile per eccellenza verso i cristiani», ossia Damasco. Il cibarsi di sangue cristiano, un vampirismo rituale che, nota Jesi, ha radici antiche, funziona bene in un periodo nel quale si parlava spesso di "emancipazione" ebraica, nel senso per cui era necessario che gli israeliti dovevano abbandonare il loro «particolarismo» al fine di diventare «cittadini uguali agli altri<sup>46</sup>», essendo che, come voleva 'la tradizione', l'ebraismo aveva avuto storicamente due correnti, una che si sarebbe poi tramutata in cristianesimo e l'altra farisaica, e «destinata "a smarrirsi nel Talmudismo"», il che si traduceva nell'impossibilità per la classe dominante di controllare, tramite «l'uguaglianza» borghese (che era anche *unità di religione cristiana*) un elemento potenzialmente sovversivo: l'ebraismo tradizionalista, non laico, non 'emancipato' diveniva pericoloso perché rischiava di non sottostare ai dogmi e ai valori imposti dalla società capitalista<sup>47</sup>. Jesi, oltretutto, riconduce questa "accusa del sangue" ad un momento ulteriore, ad un tempo in cui il vampiro antropofago era proprio il cristiano. Al che Jesi applica qui il principio della «reversione dei miti»: nel momento in cui un istituto religioso o sociale decade, esso non è più compreso, per cui le tradizioni mitologiche che ad esso si ricollegano acquistano segno negativo.

La macchina mitologica, dunque, sembra avere una predilezione per «queste coppie di opposti», in quanto rappresenta una sorta di conservazione del mito (ipostatizzato e racchiuso nella macchina) di contro ad intrusioni esterne che potrebbero cancellarlo. È una reversione «deliberata» ma che, come nel caso dell'accusa del sangue agli ebrei, funziona bene per alimentare la macchina mitologica nel momento in cui crea dei nemici come i totalmente altri rispetto alla configurazione amicale prevista dall'occupazione del medesimo spazio dei sostenitori del mito proposto dalla macchina mitologica<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 21.

<sup>47</sup> Ivi, p. 22.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 40-41. Il tema del nemico nel cristianesimo potrebbe aprire strade interessanti in merito anche alla connotazione e alla valutazione che ne dà Schmitt. Non è un caso che uno dei momenti di avvicinamento tra Schmitt e Taubes sia proprio la lettura di San Paolo. In una lettera successiva alla visita taubesiana (altrettanto mitica in quanto 'misteriosa' rispetto ai suoi contenuti), lo studioso ebreo scrive a Schmitt: «Stia pur certo, *non jam frustra doces, Carl Schmitt*, anche in virtù dei passi falsi e degli errori (pure nei confronti del povero Julius Stahl, che in cuor mio credo "se lo meritasse"). Forse avremo nuovamente l'occasione di parlare della teologia politica in *Romani*, 11, per me importantissima sia per l'ebraismo sia per il cristianesimo. Vi compare anche il termine "nemico", e proprio in senso assoluto, eppure – questo mi sembra il più cruciale tra i punti cruciali – compensato con "amato". Che nel 1935 fosse giunta l'ora di questi capitoli (e vale ancora nel 1978), Peterson – il Suo critico (dall'esterno) e migliore amico (dall'interno) – lo sapeva bene, e ciò lo distingue di gran lunga dagli esistenzialismi del suo più importante contemporaneo nell'esegesi neotestamentaria, Rudolf Bultmann. Passando per Peterson ci sarà certo ancora qualcuno che troverà (dovrà trovare) la strada per Plettenberg» (C. SCHMITT, J. TAUBES, *Briefwechsel mit Materialien*, Paderborn, Verlag Wilhelm Fink 2012; trad. it. *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano, 2018, p. 69). Un punto su cui entrambi concordarono, e che investe indirettamente il problema dell'inimicizia cristiana, è esattamente quello della legittimazione dei primi cristiani rispetto agli ebrei; come ebbe modo di dire Taubes nel suo seminario sulla teologia politica di Paolo: «Ma qual

Creare il nemico mediante la connotazione di espressività diametralmente opposte (in questo senso, il nemico più che diverso è *il contrario*) presenta il vantaggio della purezza declaratoria e definitiva, eppure, ricorda Jesi in altri luoghi, «il manicheismo presenta i suoi rischi», essendo che per riaffermare se stessi contro l'azione nemica la soluzione è quasi sempre presentare di contro al nemico non tanto vittorie teoretiche (che è difficile vedere 'vittorie' nella vicenda di Damasco, se non quella totalmente autoriferita della macchina mitologica) quanto «vittime eroiche» (in questo caso, *la figura del martire*). L'unico risultato rispetto al pensiero dell'antitesi amico-nemico, sembra dire Jesi, è una mitologizzazione della morte<sup>49</sup>.

Jesi è ben attento nelle sue formulazioni: esistono mitologie di destra e mitologie di sinistra, ed entrambe si rifanno al «linguaggio delle idee senza parole», una distorsione del linguaggio che in definitiva viene fatto risalire all'interno della cultura borghese «maturato durante la vicenda dei rapporti con il passato configurati da quella cultura, e pronto all'uso<sup>50</sup>». Il rapporto con il passato è retaggio conservatore “di destra”, per quanto mostri i suoi nefasti effetti anche a sinistra; e anche se è nato nel passato e per il passato, esso si avvia e fortifica anche oggi, (non) fondando la cultura cui ha accesso, ma attivandosi, grazie alla macchina mitologica, nel patrimonio dei saperi e delle tradizioni; con una specificazione, per cui alla fin fine «la maggior parte del patrimonio culturale, anche di chi oggi non vuole affatto essere di destra, è residuo culturale di destra<sup>51</sup>». E allora lo sviluppo

---

è il nesso fra la mia esposizione relativa allo Jom Kippur e il problema di Paolo formulato nel capitolo 9 della *Lettera ai Romani*? Il nocciolo della questione, e il senso del mio confronto fra esegesi neotestamentaria e cerimoniale ebraico, è che Paolo si trovava di fronte allo stesso problema di Mosè. Il popolo ha peccato. Ha rinnegato il Messia giunto a lui. Come emerge dalla *Lettera ai Galati*, per Paolo è questa l'origine della vocazione. Egli stesso perseguitò la comunità, finché la visione luminosa non lo fece ritornare sui suoi passi ed egli si chiese: perché perseguiti proprio me? Fu allora che ebbe un'idea straordinaria: c'è un Messia condannato secondo la legge. *Tant pis*, ciò va tutto a svantaggio della legge. Già prima ho cercato di mostrarvi alcuni aspetti della varietà e della complessità di ciò che chiamiamo “legge”. Il compito di Paolo non è quello di un apostolo inviato presso i pagani, ma quello di un apostolo inviato dagli Ebrei ai pagani. Voi stessi potete desumere da *Romani*, 9 qual è la dialettica interna a questa posizione: volgere i pagani alla fede per ingelosire Israele. Paolo introduce il concetto di resto e parla di “*pas Israel*”. [...] Tutto ciò che vi ho detto mi sembra necessario per poter comprendere che cosa Paolo intende quando afferma di voler essere lui stesso anatema e separato da Cristo. Non si tratta di espedienti retorici, ma è l'esperienza sconvolgente del fatto che il popolo di Dio non è più il popolo di Dio. La motivazione della sua critica a Mosè la trovate nella *Lettera ai Corinzi*, almeno io la trovo, ma credo che questa tesi sia plausibile anche dal punto di vista filologico e simbolico-religioso. (Con Carl Schmitt non ho avuto problemi. Un simbolo egli lo comprende subito. Al volo. Il resto, l'esegesi, la lascio agli eruditi. Questo metodo intuitivo è certo rischioso, ma, quando lo si domina, il gioco è fatto. Non parlo di me, ma di lui)» (J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, pp. 80-81)».

<sup>49</sup> F. JESI, *Spartakus*, pp. 43-45. Come dice anche Chignola: «La politica dei Greci non prende il nome dalla città. La città, piuttosto, è il sito dell'*ad-venire* della tensione ontologica che destina la potenza di linguaggio dell'uomo all'interrogazione, all'interazione e cioè alla prassi. Animale dell'evento e della relazione, l'uomo è un animale politico che ha il mondo come l'Aperto e cioè come concretissima possibilità di esperienza. Solo per questo è storico» (S. CHIGNOLA, *La politica, il Politico e il suo concetto*, p. 256). E dunque Jesi indirettamente evidenzia la possibilità di una lettura non schmittiana della radicalità dell'elemento politico (se non altro, da un punto di vista 'letterario'), al fine di distruggerne gli elementi 'postulatori'; la storia deve essere sempre il metodo di paragone del mito con il suo limite – e quindi, letta schmittianamente, l'ipostatizzazione del criterio di inimicizia come fondamento del politico chiude *mitologicamente* il problema della *regolazione prasseologica* di se stesso con l'evento infondato del mito (ma Schmitt, lo abbiamo detto spesso nel corso della trattazione, è inevitabilmente *moderno*).

<sup>50</sup> F. JESI, *Cultura di destra*, p. 25.

<sup>51</sup> Ivi, p. 26.

culturale complessivo tende a far riaffiorare «un linguaggio esoterico», che non è solo quello del mero ‘simbolo’ (i gagliardetti forellati della Prima guerra mondiale raccolti ed esposti dai fascisti alla Mostra della Rivoluzione fascista; la bandiera con la stella d’oro a cinque punte ritrovata nel covo delle Brigate Rosse dopo il rapimento di Moro), ma una dimensione irriducibile alla formalizzazione portata innanzi dal linguaggio stesso, legata tuttavia ad una fenomenologia non legata a quell’informe. Il tessuto del sociale e della politica per Jesi è strutturato attorno alla cattura di singolarità elementali mitiche non subitaneamente ‘giuspolitiche’, e che tuttavia nel loro proprio istituirsi si configurano in relazione a ciò che è giuspolitico: una «continuità non [...] di *parole*, ma di scelta di un linguaggio delle *idee senza parole*, che presume di poter dire veramente, dunque dire e al tempo stesso celare nella sfera segreta del simbolo, facendo a meno delle parole, o meglio trascurando di preoccuparsi troppo di simboli modesti come le parole che non siano parole d’ordine<sup>52</sup>».

Jesi sembra ricondurre (senza schiacciare totalmente) la ‘cultura di destra’ specificamente tedesca, se non altro per gli effetti e i momenti di ripresa di tematiche e mitologizzazioni, alla ripresa (spesso indiretta) di Bachofen<sup>53</sup>: «il mitologo novecentesco della tradizione tedesca che trova in Bachofen il suo riferimento, e che nello stesso tempo non vuole rinunciare a collocarsi fra i discendenti “degli umanisti tedeschi vissuti al tempo delle ‘Lettere degli oscurantisti’ di un Reuchlin, di un Crotus von Dornheim, di un Mutiannus e di un Eoban Hesse”, ha di fronte il destino di Schoppe. Umanista quale si dichiara, ha discepoli o aspira ad averne (e ne soffre la mancanza); per compiere l’atto rituale che svela loro la loro identità di uomini interamenti vivi in quanto in rapporto con la “mitologia autentica”, deve scegliere per se stesso la *religio mortis*»<sup>54</sup>.

Per questo, e qui concordiamo con Jesi, Bachofen è «inutilizzabile, non “recuperabile”<sup>55</sup>»: perché pur cercando di appigliarsi nel momento dell’ancor-da-rappresentare cade vittima del dispositivo teologico-politico anche in quanto *forma del rappresentare*, e, dunque, rimane incagliato nella prospettiva dell’impianto borghese e liberale che cerca effettivamente di combattere. Volendo procedere *un poco più in là* ancora nella nostra analisi, sperando di non osare troppo, e utilizzando un linguaggio che lo studioso torinese forse non avrebbe *in toto* approvato ma che è funzionale al

---

<sup>52</sup> Ivi, pp. 27-28, corsivo dell’autore.

<sup>53</sup> Schmitt non si esime da questa compagine; si pensi, fra le altre cose al Bachofen “legittimo erede di Savigny” evocato nel saggio sulla scienza giuridica europea: «Il vero erede di Savigny nel XIX secolo non è stato né Puchta né Jhering, bensì Johann Jacob Bachofen. Vero è che quest’ultimo ha lasciato da parte gli eventi recenti dell’epoca positivista e si è rivolto alla fruttuosa quiete e profondità della ricerca mitologica. Oggi non è dunque questione di reazionarie retroversioni, ma della conquista di un enorme patrimonio in vista di nuove conoscenze, che può risultare scientificamente fruttuoso per il presente e del quale dobbiamo, dandogli forma, impadronirci. Guardando a tale compito, possiamo lasciare che il morto positivismo del XIX secolo seppellisca i suoi morti» (C. SCHMITT, *La situazione della scienza giuridica europea*, p. 59).

<sup>54</sup> F. JESI, *Cultura di destra*, pp. 45-46.

<sup>55</sup> F. JESI, *I recessi infiniti del Mutterrecht*, Introduzione a J.J. BACHOFEN, *Il Matriarcato. Ricerca sulla ginecorazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Einaudi, Torino, 1988, pp. XIII-XXXV, p. XXXIV.

nostro discorso, Furio Jesi dimostra come Bachofen sia il punto dirimente in cui la mitologia politica e la teologia politica si incontrano all'ombra dell'*ethos* borghese in quanto, per un verso e per l'altro, prodotti del medesimo meccanismo, solo per poi dividersi rapidamente nel momento in cui la dimensione irrigidita e razionalmente formante della teologia politica *scaccia* da sé la prospettiva mitologico-politica (e viceversa) in quanto troppo soggetta alla ricerca di distaccarsi dall'elemento formale del concetto (teologico)politico<sup>56</sup>. E crediamo di non errare se riconosciamo qui il perché Bachofen ottenga la sua ricezione, a posteriori, come notava Jesi, da due prospettive totalmente dissonanti<sup>57</sup>: quella di destra, contenute nella cosiddetta "Bachofen-reinassance", in cui si interfacciano i nomi di Klages, Dacqué, Bäumlér, e via fino alla mistica nazista (Rosemberg, Wüst) e fascista (Evola), agli studi di Eliade e, in parte, nei richiami più o meno velati dello stesso Carl Schmitt (anche se egli qui è posizione eccentrica e altamente dissonante<sup>58</sup>); – per costoro, nonostante le divergenze di opinione, l'elemento mitologico-politico funge da *Erlösung*, in quanto esso «è sempre un precedente e un esempio, non soltanto rispetto alle azioni dell'uomo, [...] ma anche rispetto alla sua condizione<sup>59</sup>», e può quindi essere punto di partenza per pensare l'ordine delle cose umane e il meccanismo strutturale con cui si può fondare l'organizzazione delle stesse; viceversa, la corrente di 'sinistra', di cui Benjamin rappresenta il punto più incisivo, ne recupera la dimensione teologico-politica, quella per cui la posizione di Bachofen è una "profezia nell'ambito della scienza",

---

<sup>56</sup> Come mostra Raimondi, il quale insiste nel delineare il rapporto che Jesi evidenzia in Bachofen tra istituto giuridico della proprietà «Se per Bachofen ciò che consente l'operazione (diritto naturale – diritto positivo – diritto materno) è la paradossale lingua della morte che dialoga con quella dei vivi attraverso la soglia del diritto, del giudice e della legge (Dio-Mosè-Tavole della legge), che interpella i simboli e li decifra, il problema che si pone a sinistra, per Jesi, consiste nel capire che con i «medesimi pezzi» con cui sono costruite le armi dei nemici «si possono costruire macchine molto diverse tra loro, di cui una scienza della mitologia dovrebbe fornire i primi lineamenti» (F. RAIMONDI, *Furio Jesi: la verità effettuale della macchina mitologica*, cit.).

<sup>57</sup> Oltre alle posizioni di Jesi, si veda anche la pedissequa ricostruzione di L. GAROFALO, *Intrecci schmittiani*, cap. III e la bibliografia ivi contenuta.

<sup>58</sup> Per fare un semplice esempio della distanza tra l'acume schmittiano e alcuni raffazzonati e cialtroneschi recuperi della simbolica post-Bachofen, è abbastanza indicativa, e a tratti buffa, la corrispondenza tra Evola e Schmitt: poche lettere scritte nell'immediato secondo dopoguerra che dimostrano una pressante ed ossessiva richiesta evoliana di pubblicare alcune opere di Schmitt (soprattutto il *Donoso Cortes*), e una certa insofferenza per tutte le questioni che Schmitt riteneva importanti *après le déluge* (i grandi spazi, i rapporti tra teologia politica e mitologia politica, le questioni di diritto internazionale, *etc.*); Evola si concentra solo ed esclusivamente su quelle che secondo lui (sempre ipotizzando che avesse capito qualcosa delle letture schmittiane) sono le opere più evocative, piene di 'valori tradizionali' che permettono interpretazioni iniziatiche e simboliste (oltre che in chiave cialtronesca di simbolica politica) degli avvenimenti europei. Schmitt, dal canto suo, per quanto non siano pervenute le lettere di risposta a Evola (una mezza dozzina in tutto, comunque, spalmate nel corso di quasi quindici anni), non deve aver avuto del barone una grande opinione: era un 'unbedingter Adept von Guénon' – a cui Mohler rispondeva laconicamente «Anche io non ne vengo fuori con Evola...», essendo che il barone, nella sua necessità di avere conferme e risposte da Schmitt (che non arrivavano, dato il disinteresse cordiale di Schmitt), scriveva a Mohler per fare pressioni sul maestro (C. SCHMITT, A. MOHLER, *Briefwechsel mit einem Schuler*, pp. 38 e 40). Per il "carteggio" tra Evola e Schmitt, *cfr.* C. SCHMITT, J. EVOLA, *Lettere di Julius Evola a Carl Schmitt*, Europa Libreria editrice, Roma, 2000. Sulla mistica nazista, rimandiamo agli importanti lavori di G. GALLI, tra cui segnaliamo *Hitler e il nazismo magico*, BUR, Milano, 2016; e a D. PAN, *Sacrifice in the Modern World: On the Particularity and Generality of Nazi Myth*, Northwestern University Press, Evanston, 2012.

<sup>59</sup> F. JESI., *Mito*, p. 71; *cfr.* anche quanto ripreso in *Bachofen*, pp. 41 sgg.

luogo di accesso ad un paradossale incontro tra natura e cultura che può interpretare il passato redimendo il futuro e viceversa, spianando la strada al momento messianico<sup>60</sup>.

Ora, *quanto di questo* si rinviene in Schmitt? Ossia, cosa ci dicono di Schmitt questi *avvicinamenti* al tema del mito? Schmitt, volendo considerarlo ‘jesianamente’, è un punto di osservazione privilegiata; non solo perché nel suo progetto di una sociologia dei concetti giuridici vengono alla luce attenzioni a miti e mitologie ‘di destra’ (la produzione *volkish* dell’unità mitica razziale) e ‘di sinistra’ (le attenzioni a Sorel ma, anche, nel dopoguerra, l’interesse al *terrisme* del partigiano ‘ultima sentinella della terra’), ma anche perché v’è tutto l’interesse conscio di porsi sia dal punto di vista dell’utilizzatore di miti politici che del conoscitore (e controllore) di essi, come dimostrano le sue svolte nei confronti dei processi mitici e mitologici. La mitologia – ma, potremmo anche dire a questo punto, *la macchina mitologica* – in Schmitt assume lo statuto epistemologico di filtro concettuale che cerca di rapportare il più possibile la vicenda dei concetti politici moderni alla loro carica esperienziale, attraversandoli e superandoli, in un tentativo disperato di recuperare il senso della *Gesamtordnung* a partire dalle sue prospettive simboliche. Come si diceva in apertura di paragrafo, Schmitt non tratta compiutamente e analiticamente questo tema, ma si serve della mitologizzazione per poter avere accesso all’oscura forza del mito. Fino all’incirca agli anni Trenta, possiamo registrare degli utilizzi ‘rizomatici’ del termine mito, se non altro perché il giurista utilizza il termine con diverse oscillazioni semantiche. Volendo fare una veloce ricapitolazione di quanto già esposto durante il lavoro alla luce di quanto esposto<sup>61</sup>, ad esempio, lo si ricorderà, negli scritti appartenenti alla *Rheinlande* Schmitt insiste sul mito di Don Chisciotte, riconoscendo in lui una figura mitologica (*mythologische Figur*): l’eroe cervantino può essere tale perché istituisce un collegamento privilegiato tra l’idea che vuole rappresentare e la sua figurazione – che è tale perché riconosciuta da un pubblico di riferimento, in una sorta di scambio fecondo (per l’idea stessa rappresentata, il Chisciotte) che, collegandosi a «situazioni efficaci», finisce per «crescere secondo le proprie leggi», diventando quindi (nel linguaggio jesiano) un mito politico nel momento in cui la sua figura diviene esempio della forza dirompente dell’attaccamento all’idea stessa – facendosi funzione ordinante particolarmente efficace di fronte alla molteplicità dei punti di vista in merito alla sua «struggente serietà (*Ernste*)». Nell’indagare la prospettiva mauthneriana, invece, Schmitt si dichiarava affascinato dalla scoperta di un procedimento (il linguaggio) che avesse al suo il suo proprio organismo propulsivo in se stesso e fosse refrattario alla possibilità di codificazione, di rappresentazione in un organigramma completo e comune – per quanto proprio la comunanza di ciò che è antecedente alla

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 70.

<sup>61</sup> *Lectori benevolo*: essendo ricapitolazioni di un qualcosa di già affrontato e segnalato, anche al fine di non appesantire ulteriormente l’esposizione non rinverremo alle opere e alle citazioni, se non qualora fosse necessario.

*dichiarazione* del comune in quanto suo stesso fluire lo rendesse la *conditio sine qua non* da cui far fluire l'analisi; una posizione che Schmitt, lo si è visto, per quanto ne criticasse le impostazioni, trovava utile per criticare il possibile relativismo dei punti di vista, perché Mauthner mostrava come la lingua, al di là del linguaggio, potesse collegare le reti di connessioni che univano i fenomeni linguistici in senso processuale, non specifico, rilevabile nell'insieme delle forme che poi giungeva ad operare (senza però essere in toto formalizzabile). Proseguendo, nel primo capitolo di *Legge e Giudizio*, Schmitt, dopo essersi riferito al «postulato concretamente vigente» come principio guida concretamente valido per ritenere corretta la decisione giudiziaria (nel senso che non basta riferirsi ad un sistema di norme e alla normativa, o alla psicologia sociale o alla scienza sociale, e nemmeno alla sociologia *strictu sensu*<sup>62</sup>), e aver mostrato che per la decisione giudiziaria i casi dubbi sono quelli di maggior interesse pratico (in virtù della loro eccedenza rispetto al paradigma legislativo che però conferisce una straordinaria aderenza rispetto al reale da cui la decisione stessa dovrebbe dipendere nei suoi criteri di applicazione), Schmitt si lamenta, in una nota, della problematica espressione 'conforme alla legge': tramite mera coerenza logica che fa discendere dal testo legislativo la diretta funzionalità della decisione non è possibile procedere, perché «per via puramente logica si può sicuramente dare ordine alla conoscenza ma non ampliarne il contenuto», sostenendo, in una nota che per fortuna alcuni autori contemporanei «sono giunti alla conclusione che la fede *nel mito della fecondità logica* dei concetti giuridici, ovvero della loro fruttuosa promiscuità, ha ora avuto finalmente termine<sup>63</sup>», suggerendo l'uso del termine come di un'immagine cristallizzata che pretende di avere valore immediatamente veritativo, calco perfettamente e consequenzialmente logico tra dimensione dell'idea e quella del reale. Negli stessi termini il giurista parlerà di 'mitologia matematica' in *Teologia politica*<sup>64</sup> parlando del sistema di Kelsen (in questo caso intendendo la strutturazione logica che permette l'accesso ad un metodo che ai suoi occhi è mistificato), come altrettanto "ingenua, meccanicistica e matematica" sarà la mitologia che pretende di annichilire l'afflato alla trascendenza in *Cattolicesimo romano*<sup>65</sup>, perché altrettanto «mitico, se così posso esprimermi» è l'arsenale sentimentale del *Kulturkampf*, un sentimento che, è noto, è profondamente «antiromano»<sup>66</sup>. Con il testo su Daübler le cose si complicano un poco, essendo che l'intero scritto è dedicato all'uso del mito nel poeta triestino. Schmitt qui mostrava, come si ricorderà, che *il procedere mitico* (ossia il ricorso ad immagini ancestrali che suscitavano l'intuizione di uno schema originario,

---

<sup>62</sup> C. SCHMITT, *Legge e giudizio*, pp. 10-14)

<sup>63</sup> Ivi, p. 22, corsivo nostro.

<sup>64</sup> ID., *Teologia politica*, p. 46. Allo stesso modo, ci sembra egli definisce la *vertu*, parola d'ordine del momento 'morale' individuato all'interno del saggio sulle neutralizzazioni, come una 'parola mitica' (ID., *L'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, p. 170).

<sup>65</sup> ID., *Cattolicesimo romano*, p. 41.

<sup>66</sup> Ivi, p. 31.

il quale ha presa sul reale garantendogli tenuta) diveniva perfettamente appianabile (per quanto non riducibile) a quello concettuale, giacché esso può fornire «il materiale per la colossale costruzione» di una formulazione filosofica. Schmitt ne dava l'esempio con i seguenti versi daübleriani: «Un elemento, non un comando, crea fatti di diritto» e «Prima c'è il comando. Gli uomini vengono dopo». Detto altrimenti, se il concetto positivo ha potenza formante e classificatoria perché calato nella prospettiva storica, esso non avrebbe la perfetta capacità di descrivere compiutamente l'evento fondatore di un processo (che per Schmitt assume caratteri mitici, appunto, nel senso qui di 'momento della scaturigine rivelativa', ciò che permette di riflettere a partire dall'evento stesso)<sup>67</sup>. Questo uso originario dell'immagine mitica, tuttavia, sembra essere una via per pochi 'ispirati', come appunto il grande poeta Daübler. La difficoltà di incanalare l'energia del mito nella sua purezza in un orizzonte normativo apparentemente abbandona Schmitt, il quale però sembra porre una distinzione tra 'puro mito' (come quello che si evince in Daübler) e 'mito politico'. In una delle sue molteplici critiche al carattere estetizzante dei cosiddetti romantici politici, in *Romanticismo politico* Schmitt sostiene che il loro modo di condurre un'esistenza 'politica' manca di razionalità e di forma; ma questa irrazionalità va distinta da quella del mito, essendo che «la creazione di un mito politico o storico scaturisce (*entspringt*) da un'attività politica e che il complesso delle ragioni che rendono credibile un mito, a cui neppure questo si può sottrarre, è l'emanazione (*Emanation*) di un'energia politica: soltanto in una guerra reale può nascere un mito [...]»<sup>68</sup>. Schmitt, sempre attento e limpido nelle sue definizioni, sembra invece qui abbastanza oscuro: quello che viene alla luce in questo passo è come il mito politico non si caratterizzi come immediata intuizione fiduciosa del contenuto dell'immagine mitica (come accadeva nel mito 'genuino' illustrato da Daübler) da parte dell'osservatore; il mito politico sembra essere relativo all'aspetto energetico che determina la forma stessa del mito, includendo il medesimo all'interno di un processo concluso. Il mito politico nasce dall'attività politica perché in questa *Aktivität* (energetica, esistenziale, vitale) si viene sottomessi alle leggi dell'intelligibilità riguardo all'emanazione di energia politica. E dunque, il mito politico è il precipitato dell'energia politica emesso durante l'attività politica nel momento in cui si intuisce che quell'energia politica può essere messa in forma grazie alla stessa capacità agglutinante di quella

---

<sup>67</sup> Si ricorda, tra le altre, la presente citazione: «È solo apparentemente sregolata (*regellos*) la spensierata fantasia che partorisce questa inebriante ricchezza di immagini e di pensieri. In realtà ogni cosa è ragionata e costruita fin nei minimi dettagli. La difficoltà a restituirne il contenuto in maniera esauriente non sta nella disordinata confusione della poesia, ma nel fatto che i pensieri stessi sono diventati in tutto e per tutto atmosfera, immagini (*daß die Gedanken ganz zu Stimmungen, zu Bildern geworden sind*) che si relazionano tra di loro più secondo l'irrazionale ritmo di un dipinto o di una sinfonia che non secondo regole discorsivo sistematiche. La via attraverso cui viene raggiunto il superamento artistico dell'enorme quantità di materiale filosofico e storico culturale, sembra essere quella secondo cui un processo colto con appassionata intensità di sguardo, nel momento stesso in cui viene vissuto, è trasformato in raffigurazione e solo dopo in poesia (*Der Weg, auf dem die künstlerische Überwindung des enormen philosophischen und kultur-historischen Stoffes erreicht wird, scheint der zu sein, daß ein mit heftigster Intensität des Schau ens erlebter Vorgang im Augenblick des Erlebens zum Gemälde umgeschaffen und dann erst gedichtet wird*)» (ID., *Aurora boreale*, p. 70, trad. legg. mod.).

<sup>68</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, p. 236, trad. legg. mod.

energia politica. Insomma, si ha mito politico quando si riesce, attraverso le lenti di una codificazione, a ricondurre ad unità l'esistenziale e concreto processo politico senza, tuttavia, garanzie di tenuta dello stesso<sup>69</sup> – lo stesso processo, sembra, che fa sfuggire a Schmitt, nella cattolicissima *Teologia politica*, il fatto che Hobbes in conseguenza estrema del suo decisionismo, «per necessità metodologica», «proietta anche il suo Stato, il Leviatano, nel mitologico<sup>70</sup>».

Questa concentrazione sulla produttività di unità politica insita nelle immagini (che Schmitt, sembra quindi indicare a volte con 'miti') si concretizza nel testo *La teoria politica del mito*, un breve articolo che diventerà poi la conclusione, qualche anno più tardi, di uno scritto in cui viene criticato il parlamentarismo weimariano<sup>71</sup>. Il sistema parlamentare, specificamente quello weimariano, si dimostra ampiamente fallimentare, per Schmitt, in quanto non è più il luogo, weberianamente inteso,

---

<sup>69</sup> Il mito politico così inteso da Schmitt sembra essere un ricordo illanguidito di quanto si affaccia, nella tradizione culturale tedesca, nelle 'forme esemplari' della 'religione della morte', da Goethe a Lessing, a Winckelmann giungendo infine a Benn e Thomas Mann – nonché, naturalmente, in versione impoverita e raffazzonata, alla mistica nazista (su cui, il rimando è sempre F. JESI, *Germania Segreta*, pp. 214-266). Come ricorda Dini, l'appello frequente (anche se puntiforme) al mito di Schmitt ad un certo punto della sua carriera, al suo "carattere istintivo, primordiale [...], è motivato da un'istanza realistica, quasi necessaria. Lo impone l'assolutismo della realtà" (V. DINI, *Mito politico, Stato, partito, movimento*, pp. 439).

<sup>70</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 70.

<sup>71</sup> Zarka molto opportunamente vi dedica una raccolta di saggi, con annessa la traduzione francese del testo (Y. C. ZARKA (ED), *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, PUF, Paris, 2009); questa raccolta, tuttavia, presenta numerosissimi problemi teorici. Innanzitutto, il curatore sostiene nella sua introduzione (p. 10) che il centro della 'mitologia politica schmittiana' sia caratterizzato dal *Katechon*, il 'combattimento ultimo' (?), lo scontro finale (?), nonché per questo motivo Schmitt «n'est le penseur du politique, ni le penseur de l'État moderne ou postmoderne», bensì solamente un evocatore di miti che cerca di richiamarsi all'«Événement par excellence», sulla scia di Sorel, il combattimento finale che elimina l'intellettualismo e le forme d'agire borghesi con la «force vitale et la puissance creatrice des masses» (ivi, p. 11). E dunque la sua teologia politica sarebbe nient'altro che una 'mitologia politica' che fonda la credenza che devono avere le negazioni radicali per sancire la vittoria del combattimento supremo, fondandosi sulla superiorità del mito nazionale (ivi, p. 12). Zarka conclude con un richiamo retorico all'opera decostruttiva cassireriana e all'attenzione da porre sui fabbricatori di miti politici. Ora, è ben noto l'astio delle posizioni di Zarka nei confronti della 'destra' tedesca e dei filosofi che hanno avuto delle compromissioni con il regime nazista, (Heidegger *in primis* – una posizione non dissimile, purtroppo, anche da quella di alcuni pensatori e *pensatrici* nostran\*), per cui costoro non dovrebbero neppure essere letti, tanto meno studiati – posizioni, peraltro, a cui ha già risposto in un bell'articolo di giornale *in illo tempore* F. VOLPI, *Bisogna bruciare Carl Schmitt?*, articolo su *La Repubblica*, 24 settembre 2005, reperibile qui <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2005/09/24/bisogna-bruciare-carl-schmitt.html>, a cui dovrebbe essere aggiunto il ricordo dell'esistenza, in Francia, di una consolidata ripresa (ben prima dei casi 'scandalosi' denunciati da Zarka) dello studio di Schmitt da parte di alcuni 'isolati' già a partire dagli anni Cinquanta e Sessanta (pensiamo a Benoist e Freund – su questi temi, l'importante ricostruzione di A. SCALONE, *Carl Schmitt e il nazismo. Sviluppi recenti della ricezione schmittiana in Francia*, reperibile qui <https://sifp.it/archivi/carl-schmitt-e-il-nazismo/>). Il problema, tuttavia, oltre che ideologico diviene meramente di comprensione testuale. Tralasciando lo strafalcione evidente per cui il *Katechon* non è, assolutamente, il combattimento ultimo e 'l'afflato alla battaglia finale' – semmai il contrario (si veda, banalmente, la prima occorrenza schmittiana del termine in C. SCHMITT, *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, in *Das Reich*, Aprile 1942, colonne 1-5; trad. it. *Acceleratori involontari. Ovvero: La problematica dell'emisfero occidentale*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, pp. 199-214 – un testo del 1942, quasi vent'anni dopo il primo interesse, manifesto, per la 'mitologia politica' contenuto in quello stesso testo che Zarka traduce nella sua colletanea); il resto delle argomentazioni è di difficile commento per la loro assurdità. Se è vero che l'attenzione va riposta (al di là dell'invocazione, quasi mitologica, potremmo dire, se ci si passa la *boutade*, al nume tutelare di Cassirer) alle situazioni e agli individui che forgiavano miti politici, l'accordo teoretico che si può concedere all'intenzione zarkiana è quella dell'assenso un po' indulgente e seccato all'esplicitazione di un luogo comune. E – Jesi *docet* – i luoghi comuni sono il primo passo per la vendetta operata dal mito politico. In generale, *cfr.* anche J. HELL, *Katechon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future*, in *The Germanic Review*, 84/2009, pp. 283-326.



in cui si incanalano i contrasti mediante la formazione di una certa élite politica con compiti di *Führung*. E il liberalismo, che andava esplicitandosi nell'organismo parlamentare<sup>72</sup>, non può mettere in forma un certo pluralismo mediante una dimensione di unità e condivisione che sia anche donazione di senso collettivamente inteso e condiviso della vita in comune di individui e gruppi sociali che si presentano sulla scena come attori potenzialmente ostili tra loro. Schmitt ha un termine, che mutua da Donoso Cortés, per tutto questo: *clasa discutidora*. La reiterata assenza di una stabile presa di direzione politica rischia di far naufragare la nave dello Stato, rischia di far crollare l'unità politica, in quanto incapace di risolvere e incanalare gli afflatti dispersivi delle forze che la compongono. Schmitt qui è molto attento ad una forma di critica parlamentare che egli ritiene di trovare viepiù efficace: le cosiddette 'teorie irrazionaliste', quelle che, come il sindacalismo rivoluzionario, mostrano come si possa superare l'eterna discussione parlamentare valorizzando quelle componenti intrinseche alla politicità che permettono di far leva sull'esperienza umana collettiva. Insomma, Schmitt si concentra sulla mitologia politica *come variante particolare dell'accesso decisionale* alla componente immaginativa della decisione politica. In altre parole, il mito – che, soprattutto in questo caso, in Schmitt viene a valere come *sinonimo di immagine*, addirittura a volte utilizzando il termine pleonastico di 'immagini mitiche' (*mythische Bilder*) – creerebbe la possibilità di una narrazione autotelica dell'azione politica, perché predisporrebbe i partecipanti alla sua esperienza ad escludere qualsiasi forma comunicativa al di fuori del sistema-mito medesimo, incanalando in un punto prospettico la convergenza dei diversi punti di vista. Così pensato – Schmitt cita le tesi sorelliane sullo 'sciopero generale' – il mito non diviene un segno 'decifrabile', una 'soglia' razionalizzabile mediante conoscenza positiva, ma, soprattutto l'accesso al mito opererebbe una trasformazione metamorfica in chi cerca di accedervi o è soggetto al suo operare<sup>73</sup>. Il mito è, qui, una verità d'azione che si produce nel divenire simbolo da parte delle narrazioni che vi accedono. Il mito è operazione del simbolo. Calato all'interno di una direzionalità, ovvero, costruendo attorno ad esso una fuga prospettica inaugurata dalla decisione, o, meglio ancora, bypassando l'aspetto mediativo presente all'interno della compagine rappresentativa in favore di un'azione immediata che presupponga il taglio netto della decisione calare sull'esperienza viva

---

<sup>72</sup> Lo stesso parlamento che, secondo Schmitt, soffriva di una forma di mitologizzazione, nel momento in cui veniva utilizzato come strumento ideologico da parte della borghesia come unica possibilità di risoluzione delle controversie dello Stato mediante la discussione, cfr. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, p. 55: «La dottrina dello Stato tedesca ha elaborato, a questo riguardo, una mitologia intellettuale al tempo stesso mostruosa e ingarbugliata: il parlamento, in quanto organo statutale secondario, rappresenta un altro organo primario (e cioè il popolo), ma questo 'primario' non ha altra volontà all'infuori del secondario, almeno per quei casi che non gli competono come "riserva particolare"; due persone ne sono così una sola, formano due organi e tuttavia soltanto una persona, e così via»; nonché anche ID., *Dottrina della costituzione*, pp. 428-429: «[...] il parlamento inglese del XIX sec. è diventato per una gran parte della borghesia liberale un'immagine mitica (*mythischen Bild*), dove non importa la correttezza e l'esattezza storica» (trad. legg. mod.).

<sup>73</sup> Ci sembra che anche le tesi di S. GOURGOURIS, *The concept of the Mythical. Schmitt with Sorel*, in *Cardozo Law Review* 21/2000, pp. 1487-1514 vadano in questa direzione, anche se non esplicitamente.

dell'energia politica, il mito, si 'tecnicizza' (jesianamente), passa attraverso le maglie della 'macchina mitologica', un dispositivo ideologico che permette la momentanea sostanzializzazione dell'immagine mitica in termini di riempimento contenutistico di elementi concettualizzati che permetterebbero di catalizzare, deformandole perché semplificate, le esperienze e le storie che i concetti possiedono verso una proceduralità delle organizzazione delle azioni che potremmo definire semi-spontanea. Dice Schmitt:

«Solo nel mito risiede (*liegt*) il criterio per stabilire se un popolo o un altro gruppo sociale ha una missione storica e se il suo momento storico (*historischer Moment*) è arrivato. È dal profondo dei genuini istinti di vita, non da un *résonnement* o da una considerazione di convenienza, che scaturiscono il grande entusiasmo, la grande decisione morale e il grande mito (*der große Enthusiasmus, die große moralische Dezision und der große Mythos*). Nell'intuizione immediata (*unmittelbarer Intuition*) una massa entusiasta crea l'immagine mitica che alimenta la sua energia e le dà la forza per il martirio e il coraggio di usare la violenza. Solo così un popolo o una classe diventano il motore della storia mondiale. Dove questo manca, nessun potere sociale e politico può essere sostenuto, e nessun apparato meccanico può formare una diga quando si scatena una nuova corrente di vita storica. Pertanto, tutto dipende dal vedere bene dove vive realmente oggi questa capacità di mito e questa forza vitale (*Demnach kommt alles darauf an, richtig zu sehen, wo heute diese Fähigkeit zum Mythos und diese vitale Kraft wirklich lebt*)<sup>74</sup>».

È da tenere presente che Schmitt non sta propendendo, attualmente, per la dimensione mitologica. Essendo un giurista cattolico, egli non è in grado di poter accettare che l'unità politica possa essere prodotto da un meccanismo che, a questo livello, giudica 'irrazionale', soprattutto alla luce della teologia politica, la quale è un tentativo strutturalmente razionale di pensare la decisione in rapporto ai meccanismi normativi partendo dal presupposto che le categorie epistemologiche moderne sono frutto dello svuotamento di concetti precedentemente in uso all'interno della teologia. Tuttavia, la sua focalizzazione si concentra su questo punto perché una delle caratteristiche fondamentali di queste teorie del mito è l'utilizzo di artifici che permettono un perfetto incanalamento nella realtà politica mediante l'uso di deittici. Attraverso l'artificio mitologico-politico (letto come l'utilizzo del lato meramente immaginifico della forma rappresentativa mediante decisione al fine di creare momentanea unità politica in vista di uno scopo) si può, se non compiutamente, rintracciare i segni di una grammatica giuspolitica che tiene il luogo di una prospettiva legittima: uno strumento tecnico, o meglio, 'tecnicizzato', artificioso, certo, ma mediante il quale si può stabilire una qualche coincidenza tra momento marcatore della decisione e sua messa in opera, perché solo tramite quel

---

<sup>74</sup> C. SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, p. 95.

momento l'enunciazione di una decisione può imporre una lettura univoca dell'immagine mitica, evitando la dispersione di significato<sup>75</sup>.

Anche in conseguenza di valutazioni, il mito viene utilizzato da Schmitt in un punto strategico della sua *Dottrina della costituzione*; dopo aver considerato la problematica del popolo *entro* la costituzione (siamo nel capitolo diciannovesimo) e aver nuovamente considerato, all'interno della democrazia, i principi fondanti di identità e rappresentazione, Schmitt si concentra nuovamente sul fenomeno dell'acclamazione, con alcuni passi che vanno necessariamente riportati nell'analisi. L'opinione pubblica è la forma moderna dell'acclamazione, ma, in virtù di questa sua essenza, non è inquadrabile né sociologicamente, né giuridicamente (e quindi non può essere inserita puntualmente, se non come bordo esterno dell'analisi, all'interno della sociologia dei concetti giuridici), e in questo senso non è passibile di un utilizzo in quanto non regolabile<sup>76</sup>; l'opinione pubblica, derivazione teologico-politica dell'*acclamatio* sfuma i suoi bordi concettuali perché suggella in senso immaginifico la funzione del concetto, che però pare ridotto a mero segno esplicativo. Ovverosia, l'acclamazione-opinione pubblica non è solo un 'mezzo' per un'operazione, non è 'pubblica funzione': racchiude in sé l'intero meccanismo della rappresentazione, perché è sia *mezzo* che *legittimazione* che però disloca la compagine organizzativa dell'ordine sul linguaggio inteso quasi come *pura lingua di fondazione*: così si garantisce la traducibilità del concreto urlo di approvazione (o, in chiave moderna, della concreta approvazione sociale) nell'immediatezza della "trasparenza" rappresentativa. Certo, ricorda Schmitt, l'opinione pubblica può essere influenzata attraverso parecchie modalità; eppure «finché è ancora presente *l'omogeneità democratica della sostanza* e il popolo ha consapevolezza politica, cioè può distinguere l'amico e il nemico, il pericolo non è grande (*Solange die demokratische Gleichartigkeit der Substanz noch vorhanden ist und das Volk politisches Bewußtsein hat, d. h. Freund und Feind unterscheiden kann, ist die Gefahr nicht groß*)<sup>77</sup>». Cadendo questi presupposti, si potrebbe timidamente avanzare l'idea di istituzionalizzare i partiti come accentratori dell'opinione pubblica come alternativa del parlamento (sia perché il parlamento ha di per sé non è più considerabile come luogo deputato alla rappresentanza del popolo, sia perché i partiti stessi hanno ereditato questa funzione divenendo a tutti gli effetti *i rappresentanti del popolo*); ma

---

<sup>75</sup> Come chioserà poi nello scritto sul Machiavelli, «Oggi chiunque sa con quale semplicità e sicurezza un grande apparato 'psico-tecnico' sia in grado di manipolare le masse per mezzo della propaganda, e come sia facile sfruttare un *pathos* moralistico a vantaggio dei propri obiettivi politici» (ID., *Macchiavelli*, p. 43).

<sup>76</sup> ID., *Dottrina della costituzione*, p. 323: «L'opinione pubblica è la forma moderna dell'acclamazione. Essa è forse una forma diffusa e il suo problema non è risolto né dal punto di vista sociologico né dal punto di vista del diritto pubblico. Ma proprio nel fatto che essa possa essere intesa come acclamazione si trova la sua essenza e il suo significato politico. Non c'è nessuna democrazia e nessuno Stato senza opinione pubblica, come non c'è nessuno Stato senza acclamazione. L'opinione pubblica nasce e rimane "non-organizzata (*unorganisiert*)"; essa sarebbe – come pure l'acclamazione – privata della sua natura, se divenisse una specie di pubblica funzione (*amtlicher Funktion*)».

<sup>77</sup> Ivi, p. 324, corsivo nostro.

ciò, nel caso in cui fosse attuabile, dimostrerebbe solamente che «L’odierna superiorità delle organizzazioni partitiche rispetto al parlamento si basa sul fatto che essi corrispondono al principio democratico dell’identità in quanto come il popolo – sono sempre esistenti e presenti, senza rappresentarlo, mentre il parlamento ha senso solo nella rappresentanza, ma ha perso in effetti il suo carattere rappresentativo. È naturale che una vera identità (perfino di una sola *parte* del popolo (*selbst eines bloßen Teiles des Volkes*)) è superiore a una rappresentanza spuria<sup>78</sup>». Eppure, l’interesse schmittiano non si calмира; facendo riferimento a studiosi anglosassoni del rapporto tra democrazia e opinione pubblica (Bryce, Dicey), i quali sostengono che la vera democrazia coincide *totalmente* con l’opinione pubblica, Schmitt si fa scettico rispetto ad una tale interpretazione, in quanto «essa è qualcosa di pienamente occultato (*Geheimnisvoll*) ed esiste solo tra i popoli omogenei (*homogenen*) e interessati alla politica<sup>79</sup>». La vera problematica è un’altra:

«La questione è se l’opinione pubblica può continuare ad esistere come grandezza unitaria, quando un concetto come classe entra seriamente in concorrenza con il concetto di popolo e minaccia l’omogeneità. Il soggetto portatore (*Träger*) dell’opinione pubblica, che *rimane sempre un qualcosa di mitico* (*etwas mythisch*), ma non per questo meno importante, perde allora in effetti la sua essenza e diventa problematico. Prima si poteva parlare dell’uomo della strada (*the man on the street*); ma appena quest’uomo diventa un proletario con coscienza di classe, muta la sua natura. La stessa cosa vale per gli altri tipi di questo mondo immaginario, del “semplice lavoratore”, “Jacques Bonhomme”, *etc.* Del resto, simili figure acquistano facilmente qualcosa di romantico-idillico; esse vengono in tal modo spoliticizzate e quindi anche sdemocraticizzate; così nell’articolo di Arthur Feiler, *Frankfurter Zeitung* del 28 giugno 1927 (*Die Völker und die Staatsmänner*): “Dappertutto i popoli non vogliono nient’altro dalla vita che proprio questo: un poco di sole, un poco di natura”, *etc.* Naturalmente, un simile soggetto dell’opinione pubblica è essenzialmente *un uomo privato* e di fronte alle questioni politiche ha solo l’augurio di non aver niente a che fare con la politica, certamente un onesto e simpatico augurio, ma con il cui adempimento purtroppo non è eliminata la politica dal mondo e non è risolta nessuna questione politica<sup>80</sup>».

È un passaggio particolarmente importante: il soggetto portatore dell’opinione pubblica non è problematico perché indistinto, non catalogabile nella sociologia dei concetti giuridici oppure in essa non-reinseribile, essendo esso ‘qualcosa di mitico’, indistinto, non definito – e quindi, se applichiamo la lezione jesiana, non *in toto* rappresentabile; il soggetto portatore dell’opinione pubblica diviene un problema, la figura mitica e indistinta, *dopo che* il concetto di popolo viene minacciato, ossia quando il popolo non è più identico a sé ma diviene classe e/o soggetto privato (due facce della stessa

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, corsivo dell’autore.

<sup>79</sup> Ivi, p. 327, trad. legg. mod.

<sup>80</sup> *Ibid.*

medaglia, in quanto per Schmitt, lo si ricorderà dai primi due capitoli, liberalismo e socialismi sono incredibilmente connessi avendo il medesimo punto di incidenza generativa a partire da Hegel, essendo che il socialismo è, per Schmitt, in un certo senso, *liberalismo deviato*<sup>81</sup>): il popolo come classe o come soggetto privato *non* è un soggetto politico. Rientra qui la polemica con il liberalismo con cui si era conclusa la terza sezione di questo lavoro, a cui possiamo fare dei corollari: il popolo, visto come la sua opinione pubblica, è il *popolo in quanto qualcosa di mitico* che però ha ancora possibilità di esercitare la sua politicità, di essere identico a sé e quindi di aver deciso per se stesso la propria politicità<sup>82</sup>; in tal modo, esso può decidere dell'amico e del nemico senza diminuire la propria carica politica, la propria intensività – senza, dunque, *disperdere le proprie energie* e dissiparsi, perché così facendo va ad innervare la compagine costituzionale di istituzioni che mantengono vitalità e vigore in riferimento proprio alla decisione del popolo medesimo.

Si ha in questo testo, come si era visto anche a conclusione dell'ultima parte del capitolo scorso, una riorganizzazione dei problemi che è anche un'esplicitazione di nodi tensivi, alla luce dell'incapacità delle forme liberali moderne di intendere la politicità ed in diretto contrasto con esse (il meccanismo della *Gleichartigkeit*) e del mantenimento dell'unità popolare mediante forme che siano immediatamente politiche (l'acclamazione, l'opinione pubblica): ed è innegabile che il ripensare il popolo e la sua politicità in termini di tensioni energetiche<sup>83</sup>, come momento dell'indistinto ma figurativamente *potente*, abbia un ruolo fondamentale nel piano che Schmitt cerca di mettere in atto. In ogni caso, soprattutto nella Dottrina, lo scarto non è eccessivo: anche nella disparità degli elementi istituzionali, la decisione è del popolo che ripete quella *Ur-entscheidung* della messa in forma dell'unità politica, e ciò non va in diretta concorrenza con la decisione formante del sovrano, perché quest'ultimo è e rimane il rappresentante dell'unità politica. Ciò che si affaccia e

---

<sup>81</sup> Certamente il liberalismo e i socialismi hanno differenti modi di affacciarsi alla scena politica moderna. Tuttavia per Schmitt il punto di comunanza va rinvenuto nella medesima capacità di pensare il momento negativo della politica: sia socialismo (o marxismo, o anarchismo, o comunismo, per Schmitt sono bene o male sinonimi) che liberalismo vogliono e pensano un mondo pacificato dal conflitto, libero da quello che per Schmitt è il politico (ad esempio ID., *Teologia politica*, p. 84 sgg. e *Cattolicesimo romano*, pp. 42-46). La grande capacità del marxismo di imporsi nel XX secolo per Schmitt è anche grazie alla capacità di recuperare la filosofia della storia liberale, ripensata sotto la luce della concezione dialettica hegeliana della storia, in modo tale da dominare l'intero orizzonte di senso della questione sociale, e legittimare l'assolutezza della lotta di classe e dell'uso della violenza – il cui campo d'azione diviene il mondo intero. Cfr. qui anche R. BADI, *Il rischio del politico*, pp. 58-64.

<sup>82</sup> Ricordando sempre i capitoli iniziali della *Dottrina della costituzione*, dove la stessa è la decisione esistenziale che un popolo prende sulla propria forma. Come ricordano Croce e Salvatore (*The legal theory of Carl Schmitt*, pp. 70 e sgg.) è vero che, a prima vista, il concetto di popolo si configura spesso come un concetto vuoto la cui definizione è in parte ancora mancante (un rimprovero simile era stato fatto anche, lo si ricorderà, da Voegelin); tuttavia, è proprio la vuotezza e l'indistinzione del concetto di popolo come opinione pubblica, come 'qualcosa di mitico', che permette a Schmitt i suoi passaggi argomentativi nel suo passaggio verso la sua fase 'istituzionale', come vedremo tra poco.

<sup>83</sup> Su ciò, rimando al puntuale saggio di A. SALVATORE, *Das Wesen der Verfassung selbst. Origini e ragioni dell'istituzionalismo schmittiano*, in *Jura Gentium* 19/2022, n.1, pp. 112-131, dove vengono indicate, alla luce dello slittamento concettuale attorno alla semantica dell'energizzazione, le svolte schmittiane verso l'interesse per le teorie istituzionali, a partire dalla *Dottrina della costituzione*.

giustificerà le letture istituzionali di Schmitt sono le attenzioni alle formazioni dei gruppi come gruppi che sono eminentemente politici anche all'interno dello Stato: naturalmente sarà sempre importante la direzione che quell'afflato di politicità (in senso schmittiano) verrà a prendere; perché Schmitt non nega dei raggruppamenti all'interno della compagine costituzionale (non è mai stato così scioccamente monolitico da pensarlo), ma, finché queste 'istituzioni' mantengono politicità – ossia, mantengono quell'accesso al soggetto mitico dell'opinione pubblica che è il *Volk* – non c'è rischio di dissoluzione, anzi, quell'impianto costituzionale va eminentemente potenziato, perché la *Costituzione*, in Schmitt, è *istituzione* come raggruppamento principale cui le altre istituzioni devono sottostare; perché il popolo, se è tale, «ha consapevolezza politica, cioè può distinguere l'amico e il nemico», e questo ricade a cascata sulle altre istituzioni. Dovessero ancora esserci parte non perfettamente omogenee alla volontà del popolo, poco male, perché l'opinione pubblica, il substrato necessariamente indifferenziato e mitico garantirà sempre «la vera identità» anche «di una sola parte del popolo»: e questo sarà sempre superiore a qualsiasi tipo di rivendicazione partitica o dei gruppi all'interno della *Verfassung*<sup>84</sup>.

#### **§ 4.2 Una peculiare teoria dell'istituzione**

La fine degli anni Venti e l'inizio dei Trenta rappresentano un importante *turning point* nella vita e nella carriera di Schmitt. Da uomo ambizioso quale era sempre stato, fece di tutto per potersi trasferire nel “luogo del potere”, e dopo lunghe trattative, riuscì ad andare ad insegnare nel 1928 alla *Handelhochschule* di Berlino, riscontrando un certo successo. Qui conobbe e intensificò la sua conoscenza con personalità di rilievo tra segretari di Stato, ministri e uomini di cultura, tra cui l'amico Johannes Popitz (che lo avrebbe spinto, per primo, verso l'adesione al partito nazista nel 1933<sup>85</sup>),

---

<sup>84</sup> Ci siano concessi ancora un paio di appunti. Schmitt cerca di enfatizzare, in alcuni passaggi della *Verfassungslehre*, il concetto di democrazia identitaria plebiscitaria, basata su di un potere popolare costituente che possa eleggere direttamente il suo rappresentante governativo. Qui il popolo ha la capacità, se interpellato, di «mantenere l'equilibrio» (C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, p. 353), ossia di validare ed innervare di politicità l'assetto predeterminato dagli aspetti della *Verfassung*, in quanto, dal momento che può essere appellato direttamente in caso di controversie fra esecutivo e legislativo, rimettendo la decisione al 'popolo' verrebbero a ricrearsi le condizioni tipicamente concrete di una decisione diretta a proposito dei propri rappresentanti, bypassando le dinamiche divisive tipiche del parlamentarismo. Il popolo quindi, in breve, avrebbe una presa più concreta sulle istituzioni e sul loro destino, perché verrebbero presentate come garanzie costituzionali quelle che potrebbero essere viste come garanzie istituzionali, in quanto il popolo, visto nella sua dimensione “plurale” (quindi come somma di interazioni associative amministrative, religiose, scolastiche, etc.) si ritrova unito al momento di rimarcare la sua concretezza esistenziale e la sua necessità di essere rappresentato da uno o più governanti. Tuttavia, nonostante questo afflato istituzionalista, la riflessione schmittiana nella *Verfassungslehre* rimane legata all'individuazione della rappresentazione come collante e genesi dell'unità politica, nonostante la presa di coscienza per cui la rappresentanza, benché comunque conservata all'interno della *Staatslehre* e nella *Costituzione* formale, non corrisponda all'effettualità esperitiva della Germania weimariana (G. DUSO, *La rappresentanza politica*, p. 23).

<sup>85</sup> Di Popitz Schmitt conservò sempre un affettuoso ricordo; sulle diverse modalità sue e di Popitz nell'affrontare il periodo berlinese, il giurista si spende diffusamente in C. SCHMITT, *Imperium*, pp. 146 sgg. In generale, si veda anche per un riscontro biografico L. A. BENTIN, *Johannes Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, Beck Verlag, Munchen, 1972, pp. 10-22, 30 sgg.

Werner Sombart, Rudolf Smend, Herbert Dorn, il giovane Leibholz e, non per ultimo, Ernst Jünger<sup>86</sup>. Grazie soprattutto a Popitz, Schmitt iniziò anche a ricoprire incarichi governativi, tra cui la formazione dei giovani diplomatici presso il Ministero degli esteri. Ma fu solo con il colpo di Stato prussiano del 1932 che iniziò ad avere fama nazionale, giacché il governo deposto del Land presentò denuncia formale alla Corte di giustizia di Lipsia, e Schmitt venne incaricato dal governo del Reich di rappresentarlo legalmente<sup>87</sup>. Mentre la situazione diveniva sempre più instabile politicamente, Schmitt accettò la proposta di Kelsen, al tempo rettore dell'università di Colonia – con cui trattenne un breve ma intenso scambio epistolare<sup>88</sup> – di insegnare nell'università renana. Tuttavia, fu richiamato a Berlino poco dopo l'*Ermächtigungsgesetz*, al fine di lavorare alla legge del *Reichsstatthalter* sull'unificazione dei *Länder*. In quel periodo conobbe (e divenne *protégé*) di Göring, e incontrò per la prima e unica volta Hitler; sempre per volontà di Göring divenne nel luglio del 1933 Consigliere di Stato prussiano, membro e direttore del gruppo di specialisti del Reich per insegnanti universitari nell'Associazione dei giuristi nazionalsocialisti tedeschi (*Bund Nationalsozialistischer Deutscher Juristen* – BNDJ), e direttore della *Deutsche Juristenzeitungen*, influente rivista giuridica, decidendo di interrompere gli insegnamenti a Colonia al fine di trasferirsi definitivamente a Berlino, dove rimase fino alla fine della guerra. Com'è noto, la sua scalata arrivista ai vertici delle élites naziste subì un tracollo vertiginoso dopo il 1936, quando venne attaccato dall'organo di stampa ufficiale delle SS,

---

<sup>86</sup> L'amicizia con Jünger, cominciata di pugno schmittiano nel 1930, sarà una delle più importanti e durature per Schmitt, oltre che di grande importanza nella considerazione di determinati aspetti simbolici e mitologico-politici che interesseranno Schmitt per tutto il resto della sua vita. A tal proposito, eccezionale è il corposissimo *Briefwechsel*, interrotto solo nel 1983, quando Schmitt, già malato e affetto da demenza, non riusciva più a scrivere. Cfr. C. SCHMITT, E. JÜNGER, *Briefwechsel*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2012.

<sup>87</sup> In quest'occasione Schmitt pronunciò un discorso, che è importante nella misura in cui il giurista sottolineò di come le questioni 'formali' si potessero presto trasformare in questioni di subitanea intensità politica, e che dunque richiedono una decisione. Cfr. ID., *Schlußrede vor dem Staatsgerichtshof in Leipzig in dem Prozeß Preußen contra Reich*, discorso tenuto il 17 ottobre 1932 davanti all'Alta Corte di Stato a Lipsia come rappresentante del governo del Reich nel processo che il governo prussiano Braun-Severing-Hirtsiefer ha condotto contro il governo del Reich; trad. it. *Discorso conclusivo davanti alla corte di stato a Leipzig*, in *Posizioni e concetti*, pp. 293-301. Sul periodo berlinese di Schmitt, in generale, cfr. J. BENDERSKY, *Carl Schmitt teorico del Reich*, cap VI; R. MEHRING, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cap. V; S. PIETROPAOLI, *Schmitt*, pp. 69-109.

<sup>88</sup> Nel *Nachlass* (RW\_0265-0733/0734) sono conservate le risposte kelseniane, con cui è possibile ricostruire gli scambi 'cortesi' tra Schmitt e Kelsen all'epoca. Si è stati in grado di tradurre la buona parte delle missive in oggetto, riguardanti i programmi di insegnamento che Schmitt avrebbe dovuto affrontare come docente: all'inizio gli era stato affidato il programma di *Reichs- und Landesstaatsrecht*, mentre successivamente – e per probabile insistenza schmittiana – egli riuscì a strappare l'insegnamento di Diritto costituzionale. Va notato, per un obbligo quasi morale, la disponibilità kelseniana a superare le distanze intellettuali che li dividevano al fine «di capirsi come esseri umani» (lettera del 7 ottobre 1932). Sfortunatamente, le lettere più corpose – che sembrano anche affrontare argomenti più corposi e teorici delle mere organizzazioni dei *Syllabi* universitari – sono scritte a mano, e ne è risultata impossibile la decifrazione (ringrazio in questa sede anche il Prof. Scalone, che ha cercato, purtroppo anche lui senza successo, di venire a capo della grafia kelseniana).

*Das schwarze Korps*<sup>89</sup>. Schmitt abbandonò quasi tutti gli incarichi strettamente governativi e si mantenne prudentemente sul fronte accademico.

In questo periodo nasce l'attenzione per la dottrina dell'Istituzione, e per i due più importanti teorici dell'epoca, Santi Romano e Maurice Hauriou. Non è chiaro quando e come Schmitt ebbe modo di leggere i loro scritti<sup>90</sup>; tuttavia, un'assimilazione è certa, anche se convenientemente (*more solito*) strumentalizzata per il grande problema schmittiano, quello della *Gesamtordnung*. Cosa può aver interessato Schmitt dei due giuristi è presto verificabile<sup>91</sup>, come anche perché queste teorie riuscissero

---

<sup>89</sup> I rapporti di Schmitt con il nazismo sono sempre stati di difficile inquadramento, proprio per la proteiforme e arrivistica mentalità schmittiana, che lo dipingono come un vero e proprio opportunista politico in tal senso. Schmitt seguiva ansiosamente le vicende del regime, soprattutto quelle legate alla sua persona, tanto da conservare nel suo *Nachlass* numerosi ritagli di giornali nazionali e internazionali che lo riguardavano, compresi i famosi passi del *Das schwarze Korps* che lo incriminavano come 'troppo cattolico' e legato ad ex-allievi e amici ebrei. Cfr. il faldone RW\_0265 – 21745; alcune raccolte sono stati organizzate direttamente sotto l'etichetta *Nationalsozialismus*, come RW\_0265-18892; 19333; 19843; 21663 (quest'ultimo di notevole importanza, perché si presenta come un quadernetto nero intitolato 'Hitler' – e che, tra i vari segni stenografici, riporta la scritta "Chi si è trasferito in chi? (*Wer hat wer bezogen?*)" – dedicato da quel che si riesce a decifrare della calligrafia semistenografata, ad alcuni paragoni tra Hitler e il romanticismo politico, con alcuni richiami, da quel che si evince, a *Teologia politica* e ai *I tre tipi di scienza giuridica*, e ad alcune conversazioni con Popitz; per il resto, comunque, è quasi completamente indecifrabile). Sul nazismo di Schmitt, su cui tutto e il contrario di tutto è stato scritto, rimandiamo a F. RUSCHI, *Carl Schmitt e il nazismo: ascesa e caduta del Kronjurist*, in *Jura Gentium* 9/2012, pp. 119-141; V. SUURONEN, *Carl Schmitt as a Theorist of the 1933 Nazi Revolution: The difficult Task of Rethinking and Recultivating Traditional Concepts*, in *Contemporary Political Theory*, 20/2020, n. 2, pp. 341-363; M. BENVENUTI, *Dal decisionismo alla dottrina dell'ordinamento concreto: il pensiero di Carl Schmitt alla prova del nazismo*, in *Diritto e Cultura* 15/2005 nn. 1-2, pp. 137-168. Y. C. ZARKA, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*. Siamo a conoscenza, ma non siamo riusciti a consultare per motivi di tempo, di un nuovo testo in italiano dedicato ai rapporti di Schmitt con il nazismo, T. GAZZOLO, S. PIETROPAOLI (EDS.), *Il corvo bianco. Carl Schmitt davanti al nazismo*, Quodlibet, Macerata, 2022.

<sup>90</sup> È difficile la ricostruzione di incontro con queste fonti. Tra Santi Romano e Carl Schmitt vi fu un piccolo contatto, meramente di cortesia, come dimostrano le lettere romane nel *Nachlass* schmittiano (RW 0265\_11726/7): la prima, datata 12 maggio 1934 ringrazia Schmitt per l'invio dei *Tre tipi*, «letto con molto interesse», e per la menzione in esso; la seconda, risalente al 9 luglio 1936, esprime ringraziamento per l'invio, sempre *ex parte* Schmitt, di alcuni opuscoli del giurista tedesco, ossia *Legislative Delegationen* (C. SCHMITT, *Vergleichender Überblick über die neueste Entwicklung des Problems der gesetzgeberischen Ermächtigungen (Legislative Delegationen)*, in *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 6/1936, una comparazione alquanto verbosa e tecnicistica di diritto comparato) e il numero della *Deutsche Juristen-Zeitung* dove compariva il più famoso opuscolo sulle società delle nazioni (ID., *Die siebente Wandlung des Genfer Völkerbundes*, in *Deutsche Juristen-Zeitung*, 41/1936, pp. 785-789; trad. it. *La settima trasformazione della società ginevrina delle nazioni*, in *Posizioni e concetti*, pp. 345-351) in cui si parlava anche del problema dell'annessione dell'Abissinia da parte del regno d'Italia. L'unica menzione diaristica del periodo la si ha in un appunto del 13 maggio 1934, dove Schmitt scrive di aver «letto Romano con entusiasmo» (C. SCHMITT, *Tagebücher 1930 bis 1934*, Akademie Verlag, Berlin, 2010, p. 344) Con Hauriou, che sembra essere quello tra i due più congeniale alle tesi schmittiane, le cose tuttavia si complicano. Per motivi anche biografici (Hauriou muore nel 1929) non vi furono contatti epistolari tra i due; le menzioni diaristiche, al pari di quelle romane, sono rarisime: il 23 novembre 1931 parlando con René Capitant «sehr schon» di Hauriou, il politico francese paragonò quest'ultimo a Schmitt (Ivi, p. 147); e il 20 agosto 1934 Schmitt scrive di aver letto qualcosa di Hauriou (Ivi, p. 353). Diverso è il caso per le menzioni scientifiche: Hauriou viene citato nella *Dottrina della costituzione* come uno dei rinnovatori della scienza giuridica (ID., *Dottrina della costituzione*, p. 6), nel *Nomos della terra* viene ricordata la tesi hauriouiana della separazione tra centralizzazione pubblica ed economia privata (ID., *Il Nomos della terra*, p. 263), viene ricordato in alcuni punti del Glossario, indicato come uno dei 'predecessori schmittiani' nel colloquio con Lanchester (*Un giurista davanti a se stesso*, p. 166); viene chiamato in causa come autore che ha mostrato, a Schmitt, l'esistenza del 'terzo tipo di pensiero giuridico' nella prefazione alla seconda edizione di *Teologia politica* del 1934 (ID., *Teologia politica*, p. 30); infine, assieme a Romano, viene citato ripetutamente nel 'capolavoro istituzionalista' del 1934, *I tre tipi di scienza giuridica*.

<sup>91</sup> Sempre come appunto, si spera, non ridondante: la storia del concetto di istituzione è ampia e variegata, ma uno dei punti cardine per la sua definizione è l'interpretazione che ne offre Innocenzo IV. *In-statuere* non va inteso come un semplice 'dare forma a', bensì significa 'dare permanenza alla durata', un qualcosa che esiste già, che pre-esiste, al fine



a dare fondamento giuridico alla sua necessità di utilizzo di un mito politico nella formulazione di un nuovo modo di intendere la sociologia dei concetti giuridici.

Sin dalle sue prime opere, Romano si smarca dalle proposte che lo precedono per il rigetto sia della dicotomia tra normatività pratica e giuridica, sia per il rifiuto di un paludamento tra scienza giuridica e approccio sociologico. In tal senso, necessaria diventa la costruzione di un punto di vista ‘puramente’ giuridico che potesse dar conto della complessità sociale che si trovava innanzi. La soluzione doveva essere sempre e solo giuridica perché solo nel diritto sono evidenti i continui meccanismi di costruzione sociali che possono incamerare le concretezze vitali di un ordinamento, il tutto senza dover però necessariamente esacerbare uno statalismo formalista tendente allo sciovinismo, a discapito dunque di quello stesso tessuto che in-formalmente compone la trama della sua veste, e questo perché il pluralismo è prima di tutto pluralismo giuridico, e, solo successivamente, sociale<sup>92</sup>. Il diritto qui è, per Romano, un campo in cui le forze in gioco possono essere non soppresse, ma articolate, proprio perché ritrovano se stesse nella loro interazione con ciò che di esse è anche loro intima essenza<sup>93</sup>. Un processo, questo, che trova la sua compiutezza nell’Ordinamento giuridico. Qui il diritto si palesa esattamente come struttura generatrice e generata di rete interazionali e organizzative, processo che lo rende non forma statica e oggetto di sfruttamento da parte della regolazione statale ma vera e propria equivalenza con l’idea di organizzazione, ossia quanto si pone in autonomia nel contesto sociale e quel sociale contribuisce a tratteggiare: Istituzione<sup>94</sup>. Certo, si fa presente, questo non ha sottratto Romano dalle accuse di un, forse, grezzo sociologismo. Ma è

---

di ‘intensificarne’ le potenzialità espressive (recuperando il lemma *vitam instituere* proprio del diritto romano): la vita come creatività istituente connessa con il modo tramite cui questa potenza istituente della vita viene in un certo senso trattenuta nel carattere vitale delle istituzioni. Questo è importante da ricordare proprio perché il tema della vita come potenza ed energia è il tema del lavoro sulle istituzioni di Hauriou (M. HAURIOU, *La théorie de l’institution et de la fondation. Essai de vitalisme social*, in AAVV. *La cité moderne et les transformations du droit*, Bloud et Gay, Paris, 1925, pp. 2-45; trad. it. *La teoria dell’istituzione e della fondazione. Saggio di vitalismo sociale*, Quodlibet, Macerata, 2019), e sarà anche ciò che Schmitt troverà più interessante nel lavoro del giurista francese. Importanti qui le considerazioni di S. CHIGNOLA, *Diritto vivente*, pp. 9-14.

<sup>92</sup> Famosa la tesi per cui «In base ai due principii della pluralità degli ordinamenti giuridici e della possibile loro non esclusività, lo Stato è da considerarsi e, di regola, si considera da sé, non come il solo ordinamento giuridico esistente, ' ma come uno egli ordinamenti che costituiscono il mondo giuridico e fra di loro vivono ora in relazioni di socievole coesistenza, ora in lotta, ora ignorandosi l’uno con l’altro (S. ROMANO, *Principi di diritto costituzionale generale*, Giuffrè, Milano, 1946, p. 59); ancora, «Lo Stato sarebbe un rapporto fra i governanti e i governati, un rapporto di signoria dei primi di fronte ai secondi. L’errore fondamentale di questa concezione risulta evidente quando si pensi che il rapporto postula una pluralità di soggetti, che, mutandosi continuamente, alla loro volta postulano una pluralità di rapporti. Si viene così a distruggere quel concetto di stabilità, di permanenza, di continuità, e, quindi, di unità, che è implicito in quello di Stato. Oltre al dire che un rapporto non può qualificarsi giuridico se non si svolge nell’orbita di un ordinamento che lo regoli, e non si saprebbe dire quale potrebbe essere questo ordinamento se non fosse lo Stato. Si torna in tal modo alla necessità di concepire lo Stato come ordinamento giuridico» (Ivi, p. 64).

<sup>93</sup> Si vedano qui le importanti analisi di M. CROCE, *Il diritto come morfologia del sociale. Il pluralismo giuridico di Santi Romano*, in *Diritto pubblico* 3/2017, pp. 841-860; e ID., *La tecnica della composizione. Il pluralismo operativo di Santi Romano*, in *Jura Gentium* 2/2018, pp. 19-25.

<sup>94</sup> Sulla definizione di Istituzione in Romano, cfr. S. ROMANO, *L’ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze, 1962, pp. 35 e sgg.

innegabile che Romano proponga una soluzione efficacissima al rapporto tra Istituzione e Stato, in virtù di un non scritto che però ha l'effetto di un rimosso freudiano alquanto sintomatico: non c'è diritto senza istituzione, non c'è istituzione senza pluralismo – un 'Juristic point of view'<sup>95</sup> che è anche efficace conquista per la teoria del diritto tutta.

Veniamo ad Hauriou. L'apertura del suo saggio più famoso è lapidaria e significativa: «Le istituzioni rappresentano nel diritto, come nella storia, la categoria della durata, della continuità e del reale; l'insieme delle operazioni necessarie alla loro fondazione costituisce il fondamento giuridico della società e dello Stato<sup>96</sup>». Il problema rimane quello della vita che ha necessità di occupare pienamente lo spazio della durata – uno schema che viene opposto alle teorie giudicate fin troppo astratte o logiciste del 'contratto sociale'; e dunque l'operazione hauriousiana si muove esplicitamente facendo piazza pulita delle due posizioni dominanti all'epoca nel diritto pubblico europeo, denominate sistemi di diritto soggettivo e di diritto oggettivo. I primi sono indicati come quei sistemi che muovono dal presupposto di una volontà personificata che definisce la legge (non solo riferita agli schemi dei licenzisti francesi di diritto positivo ispirati dai rivoluzionari, secondo i quali la nazione francese *pone* il proprio diritto pubblico, ma anche rispetto all'autolimitazione dello Stato – e qui le scure hauriousiana cala impietosamente contro 'i personificatori' dello Stato tedesco, Laband, Gerber, Jellinek, essendo che, per Hauriou, lo spazio il problema si pone anche rispetto ad uno spazio 'sociale' che si produce solo lì dove lo Stato autolimita la propria potenza di codificazione)<sup>97</sup>; viceversa, i sistemi di diritto oggettivo sono quelli in cui l'oggettività della regola sarebbe determinata dal retroterra storico-sociale rappresentato e pietrificato nelle consuetudini (qui l'interlocutore principale è 'l'amico-nemico' Leon Duguit che ha come referente teorico principale Durkheim), ossia quella "*medietas*" che si pone immancabilmente contraria rispetto alla creatività istituzionale oggetto degli studi di Hauriou: «scopo essenziale della teoria in oggetto è dimostrare che la fondazione delle istituzioni presenta un carattere giuridico e che, da questo punto di vista, i fondamenti della durata giuridica sono essi stessi giuridici<sup>98</sup>».

E quindi per Hauriou sono le istituzioni a fare le regole di diritto, non le regole di diritto a fare le istituzioni. Questo è un punto importante, perché Hauriou a modo suo cerca di porsi all'altezza dello scarto con la modernità: le istituzioni proliferano e continueranno a proliferare, prendendo a prestito situazioni e nomi che però non possono *in toto* essere riferiti all'*Ancien régime* o al tessuto costituzionale materiale che precede l'avvento dello Stato moderno: associazioni sindacali,

---

<sup>95</sup> M. CROCE, M. GOLDONI, *The legacy of Pluralism*, p. 98.

<sup>96</sup> M. HAURIOU, *La teoria dell'istituzione*, p. 21

<sup>97</sup> Ivi, pp. 23-25.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 28-29.

imprenditoriali, sportive, universitarie, etc., ossia tutte quelle parentesi associative che la modernità, avendo sciolto il soggetto dalle organizzazioni cetuali cui apparteneva, incontra come processi di autorganizzazione del sociale che, per Hauriou, devono in un certo senso mantenere una loro autonomia. Così per Hauriou un'istituzione è il compossibile per occupare la durata, ossia «un'idea di opera o di intrapresa che si realizza e dura giuridicamente in un ambiente sociale<sup>99</sup>». E dunque l'accento cade sulla *modalità* dell'organizzarsi come vera e propria organogenesi<sup>100</sup>, da ricostruire, in quanto 'fondazione' nella sua fenomenologia. Hauriou, come è noto, individua tre momenti. Per cominciare, l'idea dell'opera da realizzare: al fine di realizzare un quid, è necessario partire con un'idea, anche per legare assieme la continuità istituzionale dell'azione<sup>101</sup>. In seconde cose, è necessario un potere organizzato in vista della realizzazione dell'idea (un organo dirigente)<sup>102</sup>; e infine, servono manifestazioni comunitarie che si producano nel gruppo sociale in relazione all'idea e al suo invero<sup>103</sup>: la prospettiva dell'*adesione*, dunque, si rivela *centrale*. Ora, per Hauriou l'idea non è mai soggettiva, nel senso che non procede da una singolarità che provvede ad organizzarla, perché le idee sono a disposizione di tutti dentro il reale (tema tardeano, quello dell'invenzione<sup>104</sup>). Il centro del discorso hauriousiano è esplicitamente quello della creatività della vita, e i processi vitali, per essere soddisfatti, necessitano il ricorso all'invenzione, ossia recuperare un'idea che permetta di aggregare attorno a quell'idea medesima, che va poi organizzata e governata (naturalmente qui, il tema del governo è inteso in senso moderno: organi che governano il processo di incorporazione istituzionale, che si determina quando attorno a un'idea-da-compiere si organizza un gruppo di coloro che controllano la realizzazione dell'idea). Anche il punto sulle manifestazioni comunitarie è di fondamentale importanza: Hauriou è conscio che l'adesione non è unica una volta per tutte, e va reiterata nel tempo – non basta, dunque, il ricorso all'*unicum* logico del contratto sociale, per cui la scelta è sempre, un già deciso per la generazione successiva. L'adesione deve essere pensata come *continua*, perché il vitalismo che questa teoria prevede è quello per cui un'istituzione non solo nasce e vive giuridicamente, ma rischia di morire giuridicamente e soprattutto per disaffezione, ossia quando i suoi aderenti perdono interesse alla comunità di riferimento. Questo fonda la centralità della procedura, che si esplicita nella radicale cosalità psichica che innerva il

---

<sup>99</sup> Ivi, p. 29.

<sup>100</sup> Come ricorda Chignola, non per nulla uno dei riferimenti costanti di Hauriou è Claude Bernard, uno dei fisiologi che hanno maggiormente studiato e definito i rapporti di omeostasi come processi organizzativi che esprimono una dinamica (S. CHIGNOLA, *Diritto vivente*, pp. 218-219).

<sup>101</sup> M. HAURIOU, *La teoria dell'istituzione e della fondazione*, p. 31.

<sup>102</sup> Ivi, p. 36

<sup>103</sup> Ivi, p. 38.

<sup>104</sup> Tarde lavora attraverso il nesso invenzione-imitazione. Il problema è dato dal fatto che l'inventore non c'è mai, perché l'inventore è sempre *anonimo*, è semplicemente colui che annoda in un incontro felice – un recupero del calcolo della probabilità di Augustine Cournot – invenzioni che sono già alla portata dell'inventore nella realtà sociale; insomma, è l'anonimo modo tramite cui si innesca la possibilità di un'azione collettiva. Non ha alcun carattere ideale (S. CHIGNOLA, *Diritto vivente*, p. 79 sgg.)

sociale<sup>105</sup>. L'istituzione, dunque, non si tiene assieme per forme esplicite di volontà; ma rimane il problema del costituirsi del corpo sociale. Un punto, che secondo Hauriou, si articola in altrettanti tre momenti: l'interiorizzazione dell'idea, il suo incorporamento e la sua personificazione. Essendo che l'istituzione nasce giuridicamente, ma che opera all'interno di quell'operazione giuridica che è l'istituirsi della vita medesima, l'interiorizzazione dell'idea diviene quel fenomeno di contatto interpsicologico, di matrice tardeana, che ricorda il processo inventivo-imitativo, un momento soggettivo in cui l'imitante si appropria delle componenti dell'imitato. E quindi l'interiorizzazione hauriosiana è un'appropriazione collettiva di quell'azione che si intende collettivamente da parte del gruppo che sta istituzionalizzando la situazione. Il processo dell'incorporamento<sup>106</sup> – in cui si l'istituzione si dota di organi dirigenti – permette di avere specificità e determinatezza, il proprio corpo. Solamente dopo, si giunge alla personificazione, giuridica, che naturalmente non scioglie il vincolo all'interno del gruppo, e che è fondamentale ciò che permette alla istituzione di potersi esprimere, di potersi obbligare, di poter essere responsabile giuridicamente.

Detto questo, possiamo procedere su quanto Schmitt potesse recuperare di queste dottrine, alla luce anche dell'interesse per il mito politico che si è evidenziato nelle scorse pagine.

La ricezione romaniana di Schmitt può essere abbastanza facilmente liquidata, anche perché Schmitt legge Romano 'schiacciandolo su Hauriou'; oltre ad essere scettico rispetto alla possibilità che un'istituzione al pari di altre istituzioni verrebbe letteralmente fatto a pezzi dalle forze centrifughe degli elementi non sottostanti all'egida statuale, il cogliere da Romano che il diritto 'emerge' dalla società viene letto da Schmitt nel senso che il gruppo decidente, cioè il popolo, è il punto di inizio e di arrivo dell'afflato vitalistico promotore della compagine giuspolitica. Così, rimane forza organizzatrice che permea le sue strutture. In tal senso l'autorganizzazione spontanea politica di un popolo è anche giuridica (riconfermando, dunque, le assunzioni della *Dottrina della Costituzione* per cui la Costituzione è decisione esistenziale concreta di un popolo sulla sua forma di esistenza); ma Schmitt non si espone oltre, mantenendo una certa diffidenza nei confronti del collega italiano<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> M. HAURIOU, *La teoria dell'istituzione e della fondazione*, pp. 60-61. Questo è un punto dirimente, perché fonda una qualche impossibilità di diritto di resistenza: la maggioranza non si esprime mai in quanto tale di fronte a una minoranza soccombente, perché tale minoranza soccombente, finché sta all'interno della procedura 'aderisce alla procedura'. Può resistere alla manifestazione di volontà, certamente, ma finché è dentro, aderisce alla istituzione dentro la quale è convocata, il che è centrale. Perché qui il problema non è la volontà, ma l'adesività che permette di tenere unito il gruppo (istituzione) come entità in qualche modo giuridica come un permanente "contatto interpsicologico": la società è *choses psychique*. Il tema, sempre tardeano, è posto in relazione all'esistenza di un 'padre comune' freudiano. Di nuovo, per l'analisi di questi rapporti cfr. S. CHIGNOLA, *Diritto vivente*, pp. 130 sgg; nonché N. TOSEL, *Tarde. Molecolare, desiderio, imitazione, invenzione, fatti futuri*, Deriveapprodi, Roma, 2022.

<sup>106</sup> M. HAURIOU, *La teoria dell'istituzione e della fondazione*, p. 49.

<sup>107</sup> M. CROCE, A. SALVATORE, *The legal Theory of Carl Schmitt*, pp. 109-123; A. SALVATORE, *Das Wesen der Verfassung selbst*, pp. 119-122. Si veda anche, in generale, M. DE WILDE, *The Dark Side of Institutionalism: Carl Schmitt Reading Santi Romano*, in *Ethics and Global Politics* 11/2018 n. 2, pp. 12-24.

Viceversa, il rapporto con Hauriou va sottoposto ad uno sguardo più attento: è probabile che Hauriou permetta a Schmitt principalmente di risolvere il problema della decisione politica rispetto al contesto sociale in cui essa viene ad operare nel momento in cui la stessa, presentandosi *solo* come ‘calata’ dall’alto, non riesce ad essere all’altezza delle istituzioni ‘private’ liberali in cui gli uomini vengono a trovarsi, e che caratterizzano il primo accesso alla politicità. Nel senso che i cittadini si interfacciano primariamente con enti privati relativamente autonomi rispetto al controllo statale, e quindi, per Schmitt, privi della carica necessaria che solo la decisione sovrana può dare – ma che, come si è visto in chiusura del terzo capitolo, comunque permettono una vita ‘tranquilla’, riparata e durevole rispetto all’esigenza di scontro aperto con il nemico che caratterizzava il nucleo della politicità schmittiana. Invece, una decisione incanalata all’interno delle prospettive istituzionali permette di rendere concrete pratiche che senza una decisione sarebbero cieche tanto quanto una decisione senza pratiche concrete sarebbe vuota<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Ciò si nota bene in un saggio schmittiano del 1931, *Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung*, Reimar Hobbing, Berlin, 1931, ora in ID., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 140-173. Veniamo a conoscenza solo tardivamente di un’edizione italiana (che purtroppo non siamo riusciti a consultare) che uscirà tra poco, curata da Mariano Croce e Andrea Salvatore (*Costituzione e Istituzione*, Quodlibet, Macerata, 2022, che comprende anche il saggio schmittiano *Grundrechte und Grundpflichten*, (1932), ora in ID., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 181-133). Qui Schmitt compie una distinzione: da un lato abbiamo i *Freiheitsrechte*, ossia i diritti individuali, tipici dello Stato borghese liberale, come la libertà personale (*Persönliche Freiheit*), il diritto ad una propria abitazione (*Freiheit der Wohnung*), libertà di opinione (*Freiheit der Meinungsäußerung*), il diritto al dominio sulla proprietà privata, (*Privateigentum als freies herrschaftsbelieben*), la libertà di associazione e di riunione (*Vereins- und Versammlungsfreiheit*) (ID., *Freiheitsrechte und institutionelle Garantien*, p. 167); dall’altro si hanno le *Sicherungen*: le salvaguardie istituzionali, le quali a sua volta si possono dividere in *institutionelle Garantien* e *Institutsgarantien* – ossia Garanzie istituzionali di contro a Istituzioni di Garanzia (Ivi, p. 148 – riprese anche nel saggio del 1932). Nell’impianto giuridico che Schmitt sostiene, le *Sicherungen* vanno poste, in un’epistemologia giuridica che possa definirsi anche retta sociologia dei concetti giuridici *prima* dei diritti individuali, essendo esse stesse le condizioni di possibilità relative alla protezione dei diritti individuali stessi: «Il diritto fondamentale della libertà, cioè della sfera libera dallo Stato (*Grundrecht der Freiheit*), è circondato da istituzioni giuridiche, da norme tipiche e persino da istituzioni statali la cui garanzia significa qualcosa di diverso dalla garanzia della libertà stessa» (ivi, p. 167, trad. nostra). Oltretutto, continua Schmitt, le Garanzie istituzionali sono configurabili come tutele del Diritto Pubblico, mentre le Istituzioni di Garanzia pertengono alla salvaguardia del diritto privato, perché logicamente viene presupposta, alla base, un’istituzione (*Institution*), ossia un insieme stabilito di forme organizzative di diritto pubblico (*öffentlich-rechtlichen Einrichtungen*) modellate e regolate in maniera tale da potersi dire delimitabili e distinguibili. Le Garanzie istituzionali fanno appello ad un’istituzione pre-esistente, quindi già modellata e organizzata in senso tradizionale, e regolata dal diritto (in senso ampio). Così dicendo, Schmitt intende proteggere le regolazioni tradizionali di un’istituzione pre-esistente di diritto pubblico di contro a qualsiasi legge statale intenzionata a sopprimere o abolire le stesse. Seppur in una variante che risente delle tesi hauriousiane (il nome del giurista francese compare parecchie volte nel testo) compare di sottofondo un classico del pensiero schmittiano, ossia la distinzione fra diritti umani soggettivi di stampo liberale e la volontà sovrana creatrice del diritto a cui essi potrebbero opporsi: «[...] la concessione (*Gewährung*) di diritti soggettivi è subordinata alla tutela prestativa (*Gewährungsleistung*) dell’istituzione, e deve essere al suo servizio, vale a dire che a decidere (*entscheidet*) è il punto di vista istituzionale e non l’interesse individualistico-egoistico dell’avente diritto» (Ivi, p. 149, trad. nostra). Abbiamo, a questo livello, nelle intenzioni schmittiane, una sovrapposizione completa tra appartenenza ad un contesto sociale e principio di identità. Questo è possibile perché le istituzioni di garanzia, che pertengono alle mere relazioni giuridiche tra individui, vengono completamente *traslate e subordinate all’esistenza concreta di forme di organizzazioni comunitarie*, le quali, in un’ipotetica scala gerarchica, fungono non tanto da finzione logica primigenia – come potrebbe essere un patto sociale – ma si rifanno pragmaticamente ad un *vissuto storico* (verrebbe da dire, a tratti *culturalmente compromesso*, anche se a questi livelli Schmitt non è proprio esplicito come lo sarà qualche anno dopo), e in esso trovano il substrato vivificatore che ne assicura l’esistenza e ne tutela la sopravvivenza. Questi testi vengono ampiamente analizzati e documentati in M. CROCE, A. SALVATORE, *The legal theory of Carl Schmitt*, pp. 26-29.

In sostanza, l'approccio schmittiano ad Hauriou è funzionale allo smarcamento rispetto alla deriva 'pluralistica' di un possibile istituzionalismo *tout-court*. Posto che la realtà da mettere in forma è un problema per Schmitt, in quanto la comunità in generale tende inevitabilmente a disperdere la propria energia politica soccombendo al liberalismo, Hauriou permette di ricollocare il collante politico attraverso un complicato sistema di specchi e vasi comunicanti per cui le varie singole istituzioni sono sempre aperte al rapporto con l'istituzione superiore, sino a giungere all'unità politica – in una sorta di mutuo assistenzialismo ricostitutivo della fondazione. Come vedremo tra poco, Schmitt modifica anche le pratiche costitutive per preservare l'ordine, come la prassi interpretativa in mano ai giuristi e il fondamentale ruolo dell'educazione nazista. In sostanza, comunque, lo smarcamento è abbastanza palese nel momento in cui per Hauriou c'è un attore sociale pioneristico che fonda l'idea originale, mentre in un secondo momento l'individuo preserva l'idea in un passaggio temporaneo da uno stato creativo ad uno istituzionale, e solo in ultima istanza l'assenso collettivo e la legittimazione concreta. Come si può ben capire, Schmitt non può recepire né il sostanziale contributo del privato così inteso alle pratiche istitutive, né il fatto che la legittimazione arrivi solo in ultima battuta<sup>109</sup>; senza contare che una teoria delle istituzioni così pensata (anche a causa dell'evidente tomismo hauriousiano) è totalmente immune dal conflitto, giacché tutto in Hauriou si realizza spontaneamente, senza scontri di vario genere nei processi di realizzazione dell'idea<sup>110</sup>.

Eppure, crediamo che la parte più sostantiva che solluccherà Schmitt nel suo approccio all'istituzione è la fortissima liberazione del momento metaforico, inteso come apertura al consenso

---

<sup>109</sup> Cfr. il colloquio del 1981: «Quindi la costituzione (*Verfassung*) come è ora... deriva dal diritto costituzionale [*inascalabile*]... anche se non è mai diventata acuta (*akut*). La tesi di Hauriou, "Ogni costituzione ha un nucleo inviolabile" (*unantastbaren Kern*): Sarebbe semplicemente una follia consegnarlo a maggioranze parlamentari casuali. In uno Stato multipartitico con coalizioni mutevoli... il signor Genscher dovrebbe praticamente decidere di nuovo se armare qualcosa (*ob was bewaffnet wird*) (C. SCHMITT, *Documento audio frammentario inedito*, trad. nostra).

<sup>110</sup> Un eccessivo 'equilibrio nei processi di realizzazione' che Schmitt noterà, rispetto invece a quella sapiente neutralizzazione del conflitto che è *Teologia politica*. Per Schmitt è vero che le istituzioni comportano *equilibrio*, ma ciò le rendono troppo razionali sul versante della forma, quasi come se si avesse a che fare con dei vasi comunicanti: «Nelle istituzioni, sia le realtà esemplari sia gli opposti dialettici si bilanciano fino a raggiungere ciò che Maurice Hauriou definisce equilibrio (*équilibre*), ovvero stato di sospensione. In relazione alla morte di Cristo, invece, non si giunge a un bilanciamento, bensì ad angolazioni connaturate; ne deriva ad esempio una corona, sottratta sì al flusso del tempo presente, ma d'altra parte neppure appartenente ad uno stesso aldilà, un legame tra uomo e stirpe, non tra un gregge sparso e una terra. Essa è un'angolazione storico creaturale, non un'istituzione; l'istituzione è già troppo razionale, e così pure il passaggio alla costituzione. Un uomo, una stirpe (da quando la si chiama razza?), un pezzo di terra, un momento storico, un evento (ad esempio la battaglia di Lechfelde), tutto ciò si condensa in un legame che appare come una corona e può essere portato da un uomo» (ID., *Glossario*, p. 155). Troppo equilibrio istituzionale aveva anche la faccia del compromesso. Non per nulla, sempre nel Glossario, dopo aver lodato la visione «essenziale, profondamente giuridica» del giurista francese, Schmitt ribatte che «Il buon Hauriou con i suoi bilanciamenti ed *équilibres*, il suo relazionismo, e soprattutto la sua *puissance* e *liberté*, è proprio ciò che in Germania chiamiamo un compromesso liberal-autoritario, ovvero nazional-liberale; ma il suo senso per la forma è straordinario, e la sua capacità di libera contemplazione e di visione giuridica essenziale è incantevole. Mai egli ricorre a una forma senza principio, o a un principio senza forma, come fece il nazional-liberalismo tedesco» (Ivi, pp. 47-48).

del legame sociale<sup>111</sup>. Ossia, invece che ricondursi alla chiusura della forma (concetto/Stato/autorizzazione) il momento dell'istituzione gioca a favore dell'unità della *Gesamtordnung* tanto quanto potenzia il suo carattere metamorfico. Il patto sociale che Schmitt evidenziava in *Teologia politica* come massimo momento ed esplicitazione della sovranità, esso necessita di cancellare tutto ciò che costituisce il flusso comportamentale dell'individuo, favorendo (Strauss *docet*) l'avviarsi a pratiche integrative del tessuto costituzionale che però sono perfettamente apolitiche, liberali, perché l'unico detentore del momento politico è il sovrano. Hauriou mostra invece a Schmitt come il consenso viene ad esprimersi non tanto in manifestazioni di volontà, ma in singoli concreti comportamenti: e quindi l'istituzione regge sino a quando il comportamento conferma che essa possa essere un dispositivo utile e praticabile nei confronti del quale è possibile acconsentire: nella pratica, come emerge chiaramente da tutte le denunce schmittiane al parlamentarismo, lo stesso può tranquillamente rimanere in essere come parvenza di momento legislativo, ma se il comportamento diffuso (dei partiti, dell'elettorato, *etc.*) non lo ritiene luogo della formazione della volontà politica esso è inerte e sclerotizzato<sup>112</sup>.

È importante notare che Schmitt, riprendendo le tematiche istituzionali, non sta rinnegando il paradigma moderno della formazione concettuale (il dispositivo hobbesiano): perché esso comunque lavora sottotraccia nella cancellazione apparente di un qualcosa che però Schmitt intende e vuole riprendere come prestazione energetica vitale, la concretezza (sia decisionale che istituyente) del popolo come *Volk*, il quale solo se si dimostra compatto e coerente nelle sue affermazioni a tutti gli effetti plebiscitarie può determinare la continua morfogenesi di azione e reazione perfettamente controllata e distillata all'interno della dinamica statale, sia anch'essa intesa come prodotto di istituzioni. L'unica modalità per mantenere la prestazione complessiva è interpretare il gruppo di partenza, il 'gruppo dei gruppi', potremmo dire, ossia il popolo, solo se è sottoposto alla più rigida

---

<sup>111</sup> Scrive Schmitt, con esplicito riferimento ad Hauriou, nella versione del *Begriff* del 1933: «Il grande maestro del diritto costituzionale, M. Hauriou, aveva ragione a vedere la caratteristica di un legame politico (*das Kennzeichen einer politischen Verbindung*), anche in termini giurisprudenziali, nel fatto che coinvolge completamente (*ganz*) l'essere umano. Una buona pietra di paragone del carattere politico di una comunità sta quindi nella *pratica del giuramento (eides)*, il cui vero significato risiede nel fatto che una persona si impegna completamente (*sich ganz einsetzt*), o si rende "giuratamente (ed esistenzialmente) legata" con un giuramento di fedeltà» (ID., *Der Begriff des Politischen*, edizione del 1933, p. 121, trad. nostra).

<sup>112</sup> «Ancora una volta mi stupisce l'affinità di pensiero con Hauriou: "Qui dit cérémonie ou formalité, dit action, ac complie en un trait de temps (e localizzata, si dovrebbe aggiungere)"; "la cérémonie est essentiellement actuelle (direi piuttosto presente), une fois terminée on imagine malai sément des additions posthumes (problema dell'irrevocabilità dell'atto di stato)". In ciò consiste anche l'unità di luogo, tempo e azione, in particolare nel giurista Cornille. Gioco: atto, oppure: Hauriou: "Le territoire contribue à fournir la notion de ce qui est public"; o Hauriou: "La loi est une disposition par voie générale"; o la conoscenza della obéissance préalable; oppure: riguardo al carattere imperativo della legge, *ecc., ecc.* In quest'uomo riconosco un fratello maggiore, la fortuna di simili incontri e riconoscimenti. Come può sussistere la legalità in quanto sistema, se nessuno è più in grado di credere alla razionalità del legislatore e alla sua buona volontà di essere imparziale? È importante riconoscere il legame esistente fra legalità, razionalità e neutralità (politico-partitica) (già in Bodin, *De la république*, p. 636 sgg.)» (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 18).

delle identità: il popolo come perfettamente identico a sé è un mito politico proprio perché questa identità si forma attorno al vuoto del consenso. Quella che in Hauriou è la ‘dinamica fusionale’, in Schmitt prende le maglie della possibilità di concretizzare e interiorizzare ‘l’idea’ della massima identità a se stessi, che è, per forza di cose, *escludente* rispetto ad altro, che va a sviluppare il ‘vitalismo’ hauriousiano nella dimensione plebiscitaria e massifica. Nelle parole di Schmitt, tratte da una sua conferenza italiana del 1936:

«[...]parlando delle tre serie di ‘ordinamenti e organizzazioni’ dell’impero germanico nazista’] una serie di *organizzazioni, nelle quali si trovano diverse amministrazioni autonome professionali, sociali, economiche e comunali*. Quest’ultima serie di organizzazioni io ho designata con il nome di “popolo”, per distinguerla dallo Stato e dal Movimento politico. [...] Esso [*il partito, nds.*] è il portatore del pensiero del popolo tedesco e di tutta l’atmosfera spirituale, il vero custode di tutto l’odierno ordinamento. Dalla sua posizione di forza centrale, dominatrice, derivano tanto i rapporti con gli ordinamenti dello “Stato”, come con gli ordinamenti del “popolo”, vale a dire *con i gruppi e comunità sociali e professionali*. Per tale duplice rapporto del Partito, è fondamentale una proposizione, che io, a motivo della sua importanza per la struttura dell’odierna comunità nazionalsocialista, pongo innanzi tutto: Stato, Movimento politico, Popolo, sono organicamente *diversi*, ma non *divisi; uniti, ma non fusi*<sup>113</sup>».

Al fine anche di fuggire la struttura epistemologica della *Gleichartigkeit*, così come era stata delineata nella *Dottrina della costituzione*, viene proposta da Schmitt, nei suoi anni più compromessi, una soluzione radicale. Assistiamo qui ad una vera e propria mutazione (anche se non una completa scissione) del campo di intensità di riferimento: si ha il passaggio da un pensiero politico che descrive e lascia aperto il problema della relazione tra un non-rapporto (decisione-comunità) ad uno in cui vengono invece enucleati ordinamenti sovraperonali, pre-dati, ossia spazi d’azione concretamente esistenti in cui si possa assistere al pieno dispiegamento delle energie vitalistiche della sostanza popolare. La più celebre di queste formulazioni si trova in *Stato, Movimento, Popolo*, in cui, come da titolo, Schmitt riarticola in tre parti l’unità politica:

«Che il partito nazionalsocialista non sia per nessun punto di vista un ‘partito’ nel senso del sistema pluralistico dei partiti oggi superato, s’intende da sé. Esso è il corpo direttivo (*Führungkörper*) che sostiene Stato e popolo. La legge contro nuove formazioni di partiti del 14 luglio 1933 gli assicura questa unica ed esclusiva posizione di priorità [...]. Il rappresentante del *Führer* e il capo di stato maggiore delle SA diventano membri del governo del Reich per garantire la collaborazione più stretta dei posti di

---

<sup>113</sup> ID., *I caratteri essenziali dello Stato nazionalsocialista*, conferenza tenuta in italiano presso il Circolo Giuridico di Milano nel 1936, poi stampata in O. RANELLETTI (ED.), *Gli stati europei a partito politico unico*, Panorama Casa Editrice Italiana, Milano, 1936, pp. 37-52; ora in C. SCHMITT, *Scritti Politico Giuridici. 1933-1942*, Bacco & Arianna, Perugia, 1983, pp. 45-67, cit. a pp. 54-55. Simili riflessioni si trovano qui ID., *Nationalsozialistisches Rechtsdenken*, in *Deutsches Recht*, 4/1934 n. 10, pp. 225-229.



servizio del partito e della SA con le autorità pubbliche. [...] Ma le linee organizzative fondamentali sono date dal triplo accordo Stato, movimento, popolo, e vanno logicamente intese in questo senso, che Stato, movimento, popolo sono distinti ma non divisi, legati ma non fusi<sup>114</sup>»

Segue poco dopo un passaggio in cui il giurista mostra come dovrebbe esplicitarsi la connessione tra le due figure dell'*Artgleichheit* e del *Führer*:

«Questo concetto di direzione proviene interamente dal pensiero concreto, sostanziale, del movimento nazionalsocialista. È sintomatico che ogni immagine fallisca affatto, e che ogni immagine calzante sia subito già più di un'immagine, o di un paragone, sia appunto già direzione nella cosa stessa. Il nostro concetto non ha bisogno né è capace di un'immagine che gli faccia da intermediaria o di un paragone che lo rappresenti. Esso non discende né da allegorie e rappresentazioni barocche, né da una 'idée générale' cartesiana. È un concetto dell'immediato presente (*Gegenwart*) e di reale presenza (*Präsenz*). Per questa ragione esso implica, anche, come esigenza positiva, una "assoluta *Artgleichheit* tra *Führer* e seguito". Sull'*Artgleichheit* è fondato tanto il continuo e infallibile contatto tra *Führer* e seguito quanto la loro fedeltà reciproca. Solo l'*Artgleichheit* può impedire che il potere del *Führer* diventi tirannia e arbitrio; solo essa è la ragione della differenza da ogni dominio di una volontà eterogenea, per quanto intelligente o vantaggiosa<sup>115</sup>».

Le conseguenze sono molteplici: per prima cosa, quando la sfera del diritto non è riducibile a quella della sua formalità si scopre un ordine costituito dalla concreta unità di fattori politici, sociali, e religiosi che indicano il campo concreto in cui la decisione trova il suo contesto. La decisione, in questo caso, può, e deve, se e solo se in accordo con la complessità della *Gesellschaft*. Più specificamente, il non essere fondato della decisione è il suo essere in relazione con tutto, un tutto già preesistente e problematico, conflittuale, eccettuativo. In seconde cose si assiste all'annullamento della 'distanza di rispetto', tra *Führer* e popolo, cioè l'annullamento della messa in prospettiva del principio fondatore sotto le apparenze della forma rappresentativa. In tal senso Schmitt certamente mantiene il lessico della produzione teatrale, per cui il campo concettuale che viene a delinarsi tende a rientrare nella semantica della visione, dell'individualizzazione, per cui alla (non) decisione spontanea del *Führer* corrisponde un 'essere visto' del nemico nelle sue caratteristiche esteriori, tuttavia, ciò è delineato in maniera decisamente nuova. Manca qui un'elaborazione realmente razionale, di modo che possa prodursi un modello del tutto nuovo di organizzazione politica che non è riducibile a quello formale della sovranità moderna né a quello classico di governo, esplicitamente rifiutati: non c'è spazio per Platone, per il Papa o per l'Imperatore<sup>116</sup>. Non c'è alcuna distanza qui, né

<sup>114</sup> ID., *Stato, Movimento, Popolo*, pp. 276-277, trad. legg. mod.

<sup>115</sup> Ivi, pp. 306-307, trad. legg. mod.

<sup>116</sup> Le immagini, e le loro successive critiche, sono offerte dallo stesso Schmitt (ivi, pp. 305-307). Su come la *Führertum* sia un tentativo di andare oltre il moderno concetto di rappresentanza, V. SUURONEN, *Carl Schmitt as a Theorist of the*

apparente né reale. C'è forse una specie di sociologia della funzionalità legata alla semiotica materiale del visibile. La decisione deve essere *vista*, non deve essere capita; ciò che conta è il *consenso*. Qui entra in gioco l'*Artgleichheit* – astutamente posizionata di contro alla precedente *Gleichartigkeit*. Configurandosi come una sorta di portato mitico immaginativo, e come tale non decifrabile, non essendo una 'soglia' razionalizzabile mediante conoscenza positiva, l'accesso alla sua realtà opera una trasformazione metamorfica in chi cerca di accedervi o è soggetto al suo operare. In questo senso ha valore di mito politico, perché, per essere fatta funzionare, la componente sentimentale e immaginativa deve essere messa in forma tramite le maglie di una *scientia juris* (patrimonio del ceto dei giuristi) che ne permette la sostanzializzazione in termini di riempimento contenutistico di elementi simbolici che permetterebbero di catalizzare, deformandole perché semplificate, le esperienze e le storie che i concetti possiedono verso una proceduralità delle organizzazione delle azioni che potremmo definire semi-spontanea<sup>117</sup>.

---

1933 *Nazi Revolution*, pp. 357-358. Sempre in tal senso va intesa la famosa frase, che Schmitt si curò di ripetere di tanto in tanto, per cui con l'avvento del nazionalsocialismo, «Hegel è morto» (ad es. C. SCHMITT, *Stato, Movimento, popolo*, p. 292, e ID., *I caratteri essenziali del nazionalsocialismo*, p. 65): nel momento in cui Schmitt, all'alba della presa al potere di Hitler, sceglie di perseguire, un modello ordinamentale basato sull'omogeneità razziale, e non solo sostanziale (*Artgleichheit* e non *Gleichartigkeit*) lascia decadere la 'dialettica' tra identità e rappresentanza che aveva contraddistinto il suo pensiero fino a quel momento, in quel momento sceglie, più o meno coscientemente, di non dialogare più con Hegel. La frase andrebbe ad applicarsi allo stato dei funzionari che, secondo Schmitt, costituirebbe il nucleo dello stato ottocentesco, in voga fino a quel momento. Pendere in favore del *Konkretsordnung Denken*, come anche ricorda Kervégan, significa per Schmitt porsi *al di là* di Hegel anche perché così facendo egli potrebbe scegliere di non articolare ulteriormente il proficuo scambio che avrebbe potuto instaurarsi facendo dialogare maggiormente, come faceva Hegel, la problematica rappresentativa con quella governamentale (J.-F. KERVÉGAN, *Hegel et Carl Schmitt*, cap. V). Un altro modo, dunque, di pensare *contro* il pensiero liberale. La dottrina statale tedesca, per Schmitt, nasce nell'800 con Hegel e Stein, ma ancora non c'era un sistema rigidamente duale. Esso, come si è visto anche nel capitolo due, si è andato a perdere con il neopositivismo e con la crescita delle associazioni interne, soprattutto sindacali. Ma ciò che è fondamentale è il cardine attorno al quale si basa tutta la dottrina statale tedesca, i funzionari (*cfr.* C. SCHMITT, *Stato, Movimento, Popolo*, p. 288). È il regno della ragione oggettiva di Hegel che trova concretezza. Questa classe riesce, in maniera incorruttibile, a stare 'sopra' la classe borghese. Il problema subentrava quando lo stato era talmente in balia del bipolarismo liberale che la classe dei funzionari diveniva totalmente *incapace* di adempiere i compiti decisivi di una classe politicamente dirigente. I tedeschi "nudi e puri" resisterono persino alle dottrine dello stato di Stahl-'Jolson' e di Laband, ci tiene a rimarcare Schmitt, e neppure gli anni di Weimar poterono spezzare il loro vero "essere tedeschi". Era naturale che il funzionario cercasse sempre più il suo vero valore nella sicurezza e calcolabilità positiva e professionale di un funzionamento amministrativo e giudiziario esemplare, invece che nella responsabilità di risoluzioni politiche. Il funzionario non sa riconoscere da sé il nemico dello stato, ricorda sempre Schmitt, e la classe dirigente non sa indicarglielo, per cui veniva a crearsi un cortocircuito della macchina tedesca (Ivi, p. 290). Insomma, alla fine, né i funzionari, né il sistema dei partiti è riuscito a creare una direzione politica, cosa che invece il nazismo, viceversa, riesce concretamente ad attuare. Dopo il 1933 "Hegel muore" non perché muore quanto *di tedesco* c'è in lui, bensì perché ora si creano nuove funzioni più aderenti alla realtà attuale, al recupero del mito del nuovo (che però è sempre un recupero di un eternamente vecchio ma presente) tedesco.

<sup>117</sup> Se teniamo fede a quanto abbiamo detto nel paragrafo precedente, Schmitt sta mostrando come si produce un mito tecnicizzato, ossia il risultato di un mito 'genuino' che è passato attraverso le maglie ideologiche della 'macchina mitologica'. Lo stesso Schmitt, nella famosa conferenza sui legisti del '42, sosterrà il ruolo di un altro grande mito politico, l'immagine del diritto romano per i francesi, il quale ebbe il grande merito di rendere operativamente organizzato il regno del re di Francia, rendendolo 'legge vivente' (ID., *Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten, Deutschland-Frankreich*, 2/1942, pp. 1-30; trad. it. *La formazione dell'esprit in Francia per mezzo dei legisti*, in ID., *La formazione dell'esprit in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, Il Melangolo, Genova, 2015, pp. 63-102, cit. a p. 77). Non potendoci soffermare su questo importante testo schmittiano, ci teniamo per l'economia del discorso a sottolineare una cosa: per Schmitt qui i legisti francesi, sfruttando l'energia inespressa del mito (che diviene mito politico

Da parte di Schmitt c'è quindi una diabolica lucidità nel cogliere la possibilità che l'azione del *Führer* possa essere concepita come azione tirannica, ma ciò che in realtà la rende qualitativamente inconfondibile con un qualsiasi arbitrio è che essenzialmente l'azione del *Führer non è solo del Führer*. Perché essa è la sintesi, nell'immagine del *Führer*, di una continuità di intendimenti e sentimenti, un orientamento complessivo della realtà umana che in lui si riconosce, e in cui la formazione mitologica dell'*Artgleichheit* gioca il ruolo paradossale di mediazione immediativa, ossia di orizzonte assiomatico condiviso che rende possibile l'istituirsi del popolo nella costituzione del corpo (più o meno metaforico) del *Führer*. In un certo senso qui ci troviamo di fronte ad una costruzione mitologica che ha essenzialmente il compito di rovesciare in positivo quella che viene avvertita – e Schmitt certamente la avverte come tale – una palese aporia, ossia la cancellazione stessa della possibilità del linguaggio (in questo caso la grammatica giuridica) nella cancellazione della distanza tra soggetto e soggetto, e che preclude la possibilità stessa dell'evento soggettivo. Schmitt se ne rende talmente conto da correggere il tiro, l'anno direttamente successivo, negli scritti complanari a *Stato, Movimento, Popolo*, ossia *Il Führer protegge il Diritto*<sup>118</sup> e *I Tre Tipi di Scienza Giuridica*: in questo senso egli ripropone, ed enfatizza, di contro sempre al sistema parlamentare, non la decisione come avvenimento puntiforme, bensì la decisione incanalata che, operando nel 'plebiscito di ogni giorno', assicuri la sua stessa proceduralità per bocca del *Führer*.

Il vero potere, in questa teoria istituzionale, è dislocato in altre mani, quelle dei giuristi<sup>119</sup>, i quali sapientemente preservano ciò che rende l'ordinamento tale, ossia la normalizzazione e l'esecuzione di pratiche concrete che hanno come sfondo omnicomprensivo e legittimante il mito politico

---

una volta incanalato attraverso la loro scienza giuridica) del diritto romano, creano un concetto che permette loro di eliminare letteralmente tutte quelle forze concrete che situazionalmente si presentano come un nemico per la nazione, ossia il pluralismo delle rivendicazioni giuridiche nobiliari ed ecclesiastiche, riuscendo così a 'inventare' la nazione francese.

<sup>118</sup> ID., *Der Führer schützt das Recht*, in *Deutsche Juristen-Zeitung*, 15/1934, pp. 945-950; trad. it. *Il Führer protegge il diritto*, in *Posizioni e concetti*, pp. 327-335. Da notare come il saggio, già dal titolo, rechi un'implicita critica alla 'decisione sovrana' arbitrariamente intesa dalla vulgata nazista: il *Führer* non è creatore *ex novo* della grammatica giuridica, bensì la stessa pre-esiste ai suoi processi di normazione, relegando la sua figura ad un mero 'custode' di quanto in realtà è già latentemente operativo.

<sup>119</sup> Sul 'nuovo concetto di giurista' nella variante istituzionale di Schmitt si vedano le belle riflessioni di M. CROCE, A. SALVATORE, *L'indecisionista*, cap. 7, *passim*. Come disse Schmitt in un colloquio radiofonico del 1933: «Il mio lavoro trae senso dal fatto che io non sono nient'altro che organo di questo diritto sostanziale del popolo a cui appartengo. In ogni situazione devo sempre tenere ben presente il nesso di quella facciata positivista [...] con quel diritto essenziale, devo essere sempre consapevole della realtà concreta. In me stesso, nei miei allievi e uditori devo affinare il senso per tutto ciò, e soprattutto devo contrastare il peggiore e più fatale degli abusi: l'abuso formalistico delle possibilità legali. I concetti stranieri sono peggio delle parole straniere. Se vogliamo essere effettivamente positivi, non dobbiamo votarci completamente alla forza positivista. Così facendo diventeremmo strumenti di forze e poteri estranei. La legge non sarebbe nient'altro che la volontà della maggioranza che mette al muro il restante 49% [...] La teoria, rettamente compresa e rettamente esercitata, porta dentro al nocciolo delle cose, alla conoscenza della situazione reale. [...] Ci si può forse permettere una tale fuga nell'astrazione in tempi di prosperità e sicurezza, da individui isolati e privati, ma di certo non oggi [...]» (C. SCHMITT, *Ein Rundfunkgespräch von 1 Februar 1933*, in *Eclectica*, nn. 21-23, 1975, pp. 113-120; trad. it. *Colloquio radiofonico del 1 febbraio 1933*, in ID., *Un Giurista davanti a se stesso*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 33-39, cit. a pp. 34-36).

dell'*Artgleichheit*. Le stesse clausole generali, oltretutto, si dimostrano concetti discriminanti caricati simbolicamente per mezzo di un processo di mitologizzazione, e derivano direttamente dall'orizzonte assiomatico dell'*Artgleichheit*<sup>120</sup>: se quindi concetti come “buon costume, buona fede, ragionevolezza e non ragionevolezza, causa essenziale, etc. (*gute Sitten, Treu und Glauben, Zumutbarkeit und Nichtzumutbarkeit, wichtigen Grund, usw.*)<sup>121</sup>” certamente rappresentano il punto di forza dell'istituzionalismo di marca schmittiana (giacché in esse v'è un riferimento di stampo assiologico che ne permette l'ancoraggio ad una realtà ordinamentale intrisa di concretezza), ne rappresentano anche la deriva, perché si rivelano un puro strumento biopolitico, dovendo espungere ciò che

---

<sup>120</sup> ID., *I tre tipi di scienza giuridica*, cit., pp. 16-17; ID., *Stato, Movimento, Popolo*, p. 307 sgg. Questo riferimento alle clausole generali, ai concetti indeterminati che sono anche standard valutativi in base al loro portato vitalistico ed esperienziale, è un altro modo per reiterare la potenza dell'a-concettuale, già espresso per altre vie in altri saggi: ad esempio, ne è una prova il saggio *Reich-Stato-Federazione*, in cui utilizzando «la lotta degli argomenti» essa «passa immediatamente oltre nella lotta politica dei popoli e dei partiti» e «se io qui parlo interno al Reich, allo Stato e alla federazione, uso tre parole, di cui ognuna è in sommo grado nello stesso tempo forte di storia e piena di presente, ma che io tratto intenzionalmente come *concetti*», di contro alla falsa astrazione delle «forme vuote» della «giurisprudenza dei concetti». Quelli che Schmitt utilizza sono «concetti pieni di vita e di sostanza, e fa parte proprio del compito della scienza del diritto pubblico riconoscere e contrassegnare i concetti autentici. Nella lotta politica i concetti e le parole divenute concettuali sono tutt'altro che un vuoto suono. Essi sono espressione di contrapposizioni elaborate in modo penetrante e preciso e costellazioni amico-nemico [...]. Naturalmente non sono cose vuote, ma parole e concetti carichi di energia», che permettono al meglio di far sentire «la forza mitica» del Reich millenario accanto (!) al «mito dello Stato». Ora, le parole d'ordine sono «responsabilità politica e onorabilità politica», e se ben utilizzate possono innervare i vecchi concetti di Reich, Stato e federazione per far sì che diventino «portatrici dirette di energie politiche e fa parte della loro reale forza che esse siano capaci di una formazione concettuale giuridicamente convincente». Concetti tedeschi, che fanno capire a pieno il senso della guerra degli argomenti e della scienza giuridica così come il detto di Eraclito sulla guerra padre di tutte le cose. Ma, ricorda Schmitt, non tutti riferiscono la seconda parte del detto eracliteo: «gli uni come dei, gli altri come uomini, gli uni essa rende liberi gli altri schiavi. Questa è la suprema gloria anche della nostra scienza. Essa ci rende liberi, se noi superiamo la lotta. [...] essa è la libertà di uomini politicamente liberi e di un popolo libero. Non c'è nessuna libertà scientifica in un popolo dominato dallo straniero (*Fremde*) e nessuna lotta scientifica senza questa libertà politica» (ID., *Reich – Staat – Bund*, lezione tenuta all'università di Colonia il 20 giugno 1933 sotto l'impressione del processo Prussia-Reich; trad. it. *Reich – Stato – Federazione*, in *Posizioni e concetti*, pp. 313-326). Ancora, nella conferenza tenuta in italiano nel 1936, Schmitt pone cautamente una distinzione tra concetti generali (come quelli necessariamente utilizzati da ogni scienza che si rispetti) e concetti generali *ma astratti* (come quelli della dottrina 'generale' del diritto pubblico): i primi sono importanti perché fanno crescere la scienza giuridica mediante un approccio costruttivo basato sulla datità concreta del reale, mentre i secondi vivono delle sclerotizzazioni normativiste. Schmitt fa l'esempio dell'indicazione del partito nazista come 'corporazione di diritto pubblico': è vero che questa indicazione ha sollevato polemiche perché non indica la natura specifica del partito, che è tutt'altra cosa dalle «corporazioni e persone giuridiche del diritto pubblico, per esempio Comuni, Chiese e Associazioni delle più varie forme», e per questo i «giovani giuristi nationalsocialisti» ne hanno cambiato la dicitura, chiamandolo «Comunità universale (*Gesamtmeinschaft*)», in modo tale questa denominazione «pone al posto del concetto individualistico della persona l'ordinamento concreto e la comunità concreta» (ID., *I caratteri essenziali dello Stato nationalsocialista*, pp. 56-57). Ancora, in un altro saggio del 1936 Schmitt si pone contro le specializzazioni dell'attività scientifica giuridica e sociologica, mostrando come si debba «riconoscere lo sviluppo del diritto come una creazione della vita tedesca nella sua unità popolare»; nello stesso saggio Schmitt parla del 'mito dei diritti umani' come frutto delle logge massoniche settecentesche, creato accanto al concetto formale di costituzione (*Konstitution*), la quale, a sua volta, ha permesso la costituzione di una «storia costituzionale “non giuridica” ha perso non meno valore che questa scienza del diritto costituzionale divenuta “non politica”. Oggi la frattura può essere superata. Con la materia di insegnamento “Storia della costituzione” incomincia anche, speriamo, un nuovo capitolo della scienza della storia. Il compito difficile del cambiamento di idee e di aratura (*Aufgabe des Umdenkens und Umpflügens*) dei concetti tradizionali si basa qui soprattutto sul nostro nuovo lavoro nella scienza giuridica» (ID., *Über die neuen Aufgaben der Verfassungsgeschichte*, in *Jahrbuch der Akademie für Deutsches Recht*, 3/1936, pp. 10-15; trad. it. *Sui nuovi compiti della storia costituzionale*, in ID., *Posizioni e concetti*, pp. 379-388).

<sup>121</sup> ID., *I tre tipi di scienza giuridica*, p. 62.

dell'ordinamento non permette la lineare riproposizione: il nemico politico<sup>122</sup>. L'istituzionalismo, per come lo pensa Schmitt (almeno durante la sua fase gloriosa tra i vertici giuridici del nazismo) o, meglio, il *Konkretes Ordnungs- und Gestaltungsdenken*, non può che essere un istituzionalismo 'mitologico', nel senso che l'unica condizione possibile per il suo darsi è il completo affidamento alla vaghezza del contenuto del mito politico, precipitato (propagandistico a sfondo razziale) della decisione del *Führer* filtrato dalla produzione del sociale compiuta dal ceto dei giuristi<sup>123</sup>.

Si ha la sensazione che tutta una serie di considerazioni che sembrano andare verso questa variante, personalissima, di istituzionalismo, siano momenti in cui nella riflessione schmittiana si apre essenzialmente una qualche percezione di un problema di lunga data, nella sua produzione: non solo il riconoscimento di una realtà complessa, ma la necessità del mantenimento di un punto di vista a partire dal quale la si possa afferrare e riordinare, nell'ambito di una transazione continua con il rinnovarsi della sua fenomenologia. Relativamente a questo punto, una prospettiva istituzionale certamente illanguidisce, fino a farla scomparire, la distinzione tra giuridico e meta-giuridico, e quindi effettivamente tende a rendere immediatamente evidente ciò che in una prospettiva giuridica e teorico-politica formalista comporta un complessissimo lavoro interlinguistico tra le forme politiche,

---

<sup>122</sup> Si veda qui quanto sostiene G. STELLA, *Sovranità e diritti*, pp. 223-233. Schmitt fu esplicito sotto questo punto. Si prenda per esempio alcune conferenze tenute contro 'il nemico dello stato nazionalsocialista'. Si notino sempre i momenti di intensa comunione consensuale espressa in veste mitologico-politica: «Ma si presti attenzione a un unico sintomo non arbitrario; il popolo diviene massa, l'impopolarità diviene estraneità del popolo. L'intera incapacità liberale del secolo XIX di considerare il popolo non diversamente da un oggetto di sentimenti romantici resta immutata; essa si trincerava dietro la purezza e l'autonomia dell'arte e della scienza e ciò nell'interesse di determinati uomini che si dedicano all'arte e alla scienza nell'interesse degli "intellettuali". Caratteristico è soprattutto il fatto che di una sola comunione col popolo si tratta, quella che ha a che fare con la sfera del sentimento. Ma quest'ultimo è qualcosa di soggettivo, di non conforme all'intelletto, qualcosa che proviene dall'esterno e viene concepito grossolanamente appunto come sentimento. Nessuna parola e nessun presagio, per contro, di una inseparabile, oggettiva, esistente unità col popolo che determina, dall'interno fino al limite estremo, anche l'apparentemente più astratta asserzione umana, anche la più sottile affermazione spirituale». Poco più oltre si legge: «In verità nessun intelletto di un singolo individuo può venir separato dalla totalità del suo esserci e quest'ultimo, a sua volta, è costituito dalla sua unione col popolo. Non dipende dal fatto che ogni cittadino comprende e riconosce ogni altro suo pari per l'ambito speciale di cui quest'ultimo si interessa. Il problema è se lo spirito creativo del singolo individuo possa venir separato e isolato dall'esistenza totale di un determinato popolo» (C. Schmitt, *Die Deutschen Intellektuellen*, in *Westdeutscher Beobachter*, Mai 31/1933; trad. it. *Gli intellettuali tedeschi*, in C. ANGELINO (ED.), *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Il Melangolo, Genova, 2006, pp. 17-20, cit. a pp. 19-20); allo stesso modo, in un altro intervento sulla scienza tedesca e lo 'spirito ebraico', Schmitt si dilungava sulle azioni materiali da intraprendere per non far sì che quest'ultimo strumentalizzasse la coscienza tedesca: agire sulle bibliografie, creare delle sezioni per le biblioteche con l'indicazione *Judaica*, agire sulle dissertazioni di dottorato e sui lavori scientifici delle nuove generazioni, etc. si nota qui l'importanza di agire anche sui segni esteriori dell'essenza ebraica (utilizzo di contrassegni, etc.), perché l'ebreo viene considerato invisibile, esperto di mediazione, e alla fin fine non possono essere capiti, in quanto non è possibile accedere all'intima essenza degli ebrei (C. SCHMITT, *Die Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*, in *Deutsche Juristen-Zeitungen*, 41/1936, n. 20; trad. it. *La scienza giuridica tedesca in lotta contro lo spirito ebraico. Relazione conclusiva al Convegno dei docenti di Scuola Superiore del NSRB tenuto il 3 e il 4 ottobre 1936*, in C. ANGELINO (ED.), *Carl Schmitt sommo giurista del Führer*, pp. 31-40). Allo stesso tempo, tuttavia, Schmitt non poteva essere a favore di un vero 'diritto di resistenza'; articola la problematica da una prospettiva 'mitologico-politica' (anche se, in realtà, è più una raccolta di luoghi 'aforistici' dove Schmitt utilizza immagini mitiche per giustificare il punto, tendenzialmente richiami alla figura dell'Anticristo) H. STEMESIEDER, *Der politische Mythos des Antichristen. Eine prinzipielle Untersuchung zum Widerstandsrecht und Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1997.

<sup>123</sup> M. CROCE, A. SALVATORE, *L'indecisionista*, pp. 140-141.

nonché un discorso sui processi metapolitici e sociali che in qualche maniera si correlano a questa. Tuttavia, il ‘pensiero concreto della formazione dell’ordine’, pone Schmitt e il suo istituzionalismo nuovamente di fronte al radicalizzarsi del dispositivo moderno di sovranità, che si esplica nell’unità politica della *Gesamtordnung* concreta in cui le organizzazioni, i gruppi, le tradizioni e le istituzioni sono portati a vivere, e quindi a ricadere nel meccanismo concettuale razionale della moderna sovranità, con i suoi rapporti di obbligazione<sup>124</sup>. Eppure, se Schmitt esce da questa parentesi istituzionale (la cui formalizzazione ed esplicitazione coincide, né più né meno, con gli anni di compromissione) sconfitto, sia giuridicamente che personalmente (tanto da limitare i suoi interventi giuridici dopo l’accusa intentatagli dai vertici del partito), egli ne guadagna dal punto di vista concettuale, trovando un apporto significativo alla sua ricerca di stabilità dell’ordinamento: l’esperienza del mito (politico) si intreccia con la dimensione propriamente politica nel momento in cui il popolo viene convogliato e catalizzato in una dimensione ordinante-ordinata non perché la stessa pre-esiste e dà forma al popolo stesso, ma perché essa va ad armonizzarsi con la forma tipicamente moderna dell’artificio macchinico sovrano, senza però dover soggiacere al declino dello Stato moderno, offrendo, quindi, forse, una via di fuga rispetto alla tenuta dell’ordinamento. Schmitt, allora, pur mantenendo un velato interesse per la pratica dell’istituzione, si smarca, diluendo il suo discorso con costanti riferimenti a nozioni che trovano la loro appartenenza più all’oscura semantica del mito che a quella luminosa del diritto: il potere non è più solo un qualcosa direttamente esercitato da qualcuno su qualcun altro ma è rete interattiva di forze che una funzione ordinatrice tende a orientare e convogliare non per una forma pattizia bensì secondo la forza ordinante di un’idea che diventa l’orizzonte convenuto da tutte le porzioni del gruppo umano, qualcosa che opera nel popolo indipendentemente dall’evento in cui quell’idea è stata accettata motivatamente, e che aspetta solamente la sua catalizzazione mediante l’espressione di un’immagine mitica. Di qui l’esigenza di ricostruire, anche in senso genealogico, i momenti in cui il mito politico, confrontandosi con la forma politica moderna, ha mostrato i suoi punti di frizione e i suoi cedimenti. Di qui l’esigenza, profonda, di confrontarsi di nuovo con Hobbes e Leo Strauss.

---

<sup>124</sup> Attento lettore di questi rapporti, soprattutto in Schmitt è G. MIGLIO, *Carl Schmitt*, pp. 20 e sgg. che si concentra sul rapporto tra obbligazione politica e contrattuale.

### **§ 4.3 Schmitt, Strauss, Hobbes: triangolazioni telogico-politiche**

Scriveva Schmitt a Jacob Taubes nel 1977:

«La sua chiamata (*Anruf*) mi rende pienamente consapevole della mia penosa (*quälende*) situazione nei confronti di Leo Strauss in modo retrospettivo (*epi-meteico* (*nachträglich* (*epi-metheisch*)). Il saggio *Spinoza's Critic of Religion* (del 1962) mi era sconosciuto quando pubblicai il mio *Cristallo di Hobbes* (1963) e il mio saggio *Il compimento della riforma* (1965). Entrambi avevano come destinatario Leo Strauss; in questa sorta di “dialogo” io ero lo sconfitto fin dall’inizio<sup>125</sup>».

Ancora più curioso diviene il passaggio se confrontato con l’abbozzo manoscritto della medesima lettera:

«La ringrazio ancora di più per la sua lettera del 17 novembre, e per il saggio di Leo Strauss del 1962, che non conoscevo. Il mio saggio *Il compimento della riforma* è apparso solo nel 1965 nella rivista *Der Staat*, vol. 4; ma anche il mio *Cristallo di Hobbes* è precedente al 1962, risale infatti al 1963 [...]. Entrambi (*Beides*) erano indirizzati a Leo Strauss; tutto il resto era destinato alle comparse (*alles andere war für die*

---

<sup>125</sup> C. SCHMITT, J. TAUBES, *Ai lati opposti delle barricate*. p. 63, trad. nostra. Per una ricapitolazione del confronto tra Schmitt e Taubes, si veda M. TREML, *I simboli della democrazia. Sul confronto tra Jacob Taubes e Carl Schmitt*, in Elettra Stimilli (ED.), *Teologie e Politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 211-233.

*Komparserie*). Considerate questo tipo di “dialogo”; dal mio punto di vista è diverso (*sieht das anders*) da quello di Leo Strauss. Perché io sono stato quello sconfitto politicamente fin dal principio<sup>126</sup>».

A ciò va aggiunto che, nella medesima bozza, in luogo di ‘Beides’, Schmitt aveva scritto d’acchito ‘Alles was ich zu Hobbes seit 1932 geäußert habe<sup>127</sup>’, frase poi cancellata con un tratto di penna. Senza voler scadere in astrusi psicologismi e invocare poco probabili *lapsus* freudiani, va comunque notata una certa insistenza sulla difficoltà provata da Schmitt nell’esprimere a rigore la sua posizione nei confronti di Strauss. Il ‘grande vecchio’ di Plettenberg va creduto su questo punto? Volendo anche essere scettici sulle opinioni personali di Schmitt, e distanziandoci da certi suoi elementi caratteriali che, è cosa nota, lo spingevano a darsi una qualche patina di *gravitas* al momento di scegliere i propri avversari intellettuali – spesso riformulando compiutamente certi tratti autobiografici compromettenti –, durante il confronto con Strauss dovremmo, almeno ipoteticamente, concedergli il beneficio del dubbio di accettare quanto da sbandierato dal giurista. A riprova della lettera a Taubes, peraltro, troviamo annotato, in un pensiero del 1956:

«La mia copia del libro di Leo Strauss su Spinoza (1930) è finita in questi giorni nelle mani di Karl Löwith. Costui si è avventato su di essa come un inseguitore su una pista, come un detective su un *corpus delicti*, come un cacciatore di eredità su un testamento a lui favorevole. Ma io penso solo agli strani destini dei libri e delle singole copie. *Senza questo libro di Strauss, il mio libro sul Leviatano (1938) non sarebbe stato scritto*<sup>128</sup>».

Si tratta di un’osservazione fondamentale: secondo Schmitt, il libro sul leviatano del 1938 non avrebbe visto la luce senza il testo straussiano su Spinoza<sup>129</sup>. A questo punto possiamo prenderci la

---

<sup>126</sup> Ivi., p. 55. Schmitt si riferisce alla *Preface* apposta successivamente da Strauss all’edizione inglese su Spinoza del 1930, L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin, 1930, ora in ID., *Gesammelte Schriften I*, Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar 2008, pp. 1-362; trad. ing. come *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1965; trad. it. *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2003. Sintomatico, fatto che probabilmente avrà suscitato ancor di più l’attenzione di Schmitt, il fatto l’edizione inglese contenga anche la traduzione delle *Anmerkungen* straussiane al suo *Concetto di politico*. Il passaggio riportato peraltro trova conferma in una coeva lettera ad Armin Mohler, in cui Schmitt si dice speranzoso, nel confronto con Taubes, di poter trattare «eine weitere Behandlung des Themas *Leviathan* und der drei für mich wichtigen Autoren: Leo Strauss, Walter Benjamin und Hermann Cohen [...]» C. SCHMITT, A. MOHLER, *Briefwechsel mit einem Schüler*, pp. 421-422).

<sup>127</sup> Ivi., p. 42.

<sup>128</sup> C. SCHMITT, *Glossarium*, ed. ted. pp. 348-349, corsivo nostro, trad. nostra. Sugli intrecci fra i tre pensatori, si rimanda alla ricostruzione di G. FAZIO, *La critica di Karl Löwith al decisionismo politico di Carl Schmitt e il suo rapporto con Note sul concetto del politico di Carl Schmitt di Leo Strauss*, in *La Cultura* 2/2010, pp. 263-300.

<sup>129</sup> Si ricorda, tra le altre cose, che Schmitt considerava il suo libro sul Leviatano un libro *voller Esoterik*, come ricordato anche in una lettera a Mohler (C. SCHMITT, A. MOHLER, *Briefwechsel mit einem Schüler*, p. 37, lettera del 4 dicembre 1948. Ancora più interessante è che, a quanto pare, l’edizione del testo sul Leviatano del 1938 doveva portare, come ‘invito alla lettura’, un *Waschzettel*, una pagina introduttiva criptica (‘un foglio di lavaggio’, di ‘epurazione’), non accettata dall’editore. Ne riportiamo la traduzione qui di seguito: «Attenzione! Avete forse sentito parlare del grande “Leviatano”, e siete invitati a leggere questo libro? Attenzione, mio caro amico! Questo è un libro profondamente esoterico e il suo esoterismo immanente aumenta nella stessa misura in cui vi ci si addentra. Quindi è meglio che tu tenga le mani a posto! Rimettilo al suo posto! Non toccarlo più con le dita, sia che esse siano lavate e curate, sia che siano



libertà di far funzionare gli elementi che Schmitt ci mette a disposizione, per ricostruire, se non la compiutezza di un ragionamento, almeno quanto può essere assimilato all'intenzione di un gesto discorsivo, ricamando sul di un vuoto, problematico (ci interessa ribadirlo) che si produce all'altezza del compiersi di una serie di processi in cui però si tende ad avvertire un qual certo isomorfismo di fondo, se non altro perché Schmitt lo avvertiva come tale. Il *Kronjurist* legge *La critica della religione in Spinoza*; questo lo porta a scrivere il testo sul *Leviatano* del 1938 – anzi, *ogni cosa scritta su Hobbes* dalla metà degli anni '30 è un tentativo di risposta al testo su Spinoza; Schmitt stesso si era precedentemente prodigato, non dimentichiamolo, a far pubblicare nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* le *Anmerkungen* straussiane<sup>130</sup>; esattamente al livello del *Concetto di politico*, tuttavia, si compie la 'svolta' straussiana, l'appello tacito a Strauss (appello presente anche nel libro su Hobbes, ma che, in questo caso, risulta sbrigativo, quasi insofferente nel momento in cui Strauss *sembra* non riconoscere il problema che invece Schmitt, *orgogliosamente* ha individuato<sup>131</sup>), il richiamo ad una concessione concettuale tardiva, dovuta alla maturazione delle sue riflessioni anche e soprattutto *dopo* aver scritto il testo su Amleto. Questi passaggi sono puntualmente quelli che riguardano «*arcana* degni di questo nome, come la mia discussione su Thomas Hobbes con Leo Strauss, durata oltre quarant'anni, prima esplicita e poi silenziosa (*erst ausdrückliche, dann schweigende*)<sup>132</sup>». Proprio qui si svelano i fenotipi estesi riguardanti il bordo di un corpo discorsivo all'interno del quale si produce un *silentium* che è esattamente il vuoto di un possibile accadere, nel senso che siamo di fronte ad una rete di balenii consanguinei, *ex parte* Schmitt, che ritrovano la loro

---

insanguinate e macchiate, al passo con i tempi! Aspettate e vedrete se questo libro vi tornerà in mente, e se sarete tra quelli a cui si apre il suo esoterismo! I *Fata libellorum* e i *Fata* dei lettori di quest'ultimi si appartengono in modo misterioso. Ve lo dico in tutta amicizia. Non forzatevi a entrare negli *Arcana*, ma aspettate di essere introdotti e ammessi nella forma dovuta (*Ich sage Dir das in aller Freundschaft. Dräng Dich nicht in Arcana, sondern warte, bis Du in gehöriger Form eingeführt und zugelassen wirst*). Altrimenti potreste fare dei capricci che sarebbero dannosi per la vostra salute e cerchereste di distruggere qualcosa che è al di là della distruzione (*und versuchen, et was zu vernichten, was jenseits aller Vernichtbarkeit steht*). Non sarebbe un bene per voi. Quindi tenete giù le mani e rimettete il libro al suo posto! Cordiali saluti, il vostro buon amico, Benito Cereno» (Riportato Ivi, pp. 38-39). Schmitt considerò, retrospettivamente, il suo *Leviatano* al terzo posto tra i suoi libri più importanti; e non appena nominato, ci tiene a precisare che Leo Strauss non ne ebbe a male per le "osservazioni sugli ebrei" in esso contenuto (cfr. C. SCHMITT, *Imperium*, p. 115).

<sup>130</sup> Su questo punto si veda l'epistolario con Lederer: per quanto la richiesta schmittiana sia andata perduta, rimane la risposta dell'interlocutore, allora co-direttore dell'*Archiv*: «Caro collega, mi scuso per aver preso atto solo ora della sua gentile lettera del 10 [...]. Il documento del dott. Strauss, *che mi sembra affronti il problema in modo fondamentale e decisivo*, saremo lieti di pubblicarlo nell'*Archiv*» (C. SCHMITT-E. LEDERER, *Briefwechsel*, in CARL SCHMITT GESELLSCHAFT (ED.), SCHMITTIANA. Vol. III, pp. 77-85, cit. a p. 84, trad. nostra); come anche la lettera di Schmitt a Ludwig Feuchtwanger, allora direttore della Duncker & Humblot, in cui esprimeva la convinzione per cui «Sul concetto di politico sono apparse ormai un centinaio di recensioni, ma da esse ho imparato ben poco. Di interessante c'è solo il fatto che il dottor Leo Strauss, autore di un libro su Spinoza, ha scritto un ottimo saggio su di esso, naturalmente molto critico, che spero di inserire nell'*Archiv* di Lederer» (C. SCHMITT, L. FEUCHTWANGER, *Briefwechsel 1918-1935*, Duncker & Humblot, Berlin, 2007, cit. in H. MEIER, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, pp. 16-17). Sulla figura di Lederer, con riferimenti anche a Schmitt, si veda il bel saggio di M. BASSO, *Lo Stato è la guerra. Guerra, società e Stato in Emil Lederer*, in G. ANGELINI, G. BISSIATO, A. CAPRIA, M. FARNESI CAMELLONE (EDS.), *Congetture politiche*, pp. 47-63.

<sup>131</sup> Ci torneremo tra un attimo, perché questo orgoglio dimostrato da Schmitt nasconde molte cose.

<sup>132</sup> C. SCHMITT, J. TAUBES, *Ai lati opposti delle barricate*, p. 63, trad. nostra.

espressività nel momento in cui si produce un effetto discriminante quando centrano, a tratti, esattamente il punto più volte eluso ma sempre richiamato, ossia quello che abbiamo chiamato nel capitolo precedente il problema teologico-politico e la relazione con la teologia politica.

In questa direzione va il passo schmittiano del 1938, relativo ad Hobbes, che vede Strauss chiamato in causa:

«Leo Strauß, uno studioso ebraico, in un libro pubblicato nel 1930, ha esaminato il *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, e ha accertato l'ampia dipendenza di Spinoza da Hobbes. Egli sottolinea inoltre che Hobbes ha indicato negli ebrei gli effettivi promotori della distinzione sediziosa e sovvertitrice dello Stato (*die eigentlichen Urheber der aufrührerischen, staatszerstörenden Unterscheidung*) fra religione e politica. Ciò è corretto soltanto con questa limitazione, che Hobbes combatte (*bekämpft*) la frattura, tipicamente ebraico-cristiana, dell'originaria unità politica. Secondo Hobbes, la distinzione fra i due poteri, quello temporale e quello spirituale, era estranea ai pagani, per i quali la religione era una parte della politica; gli ebrei, invece, producevano l'unità a partire dal versante religioso. Soltanto la Chiesa papista di Roma e le chiese o sette presbiteriane, avidi di dominio, vivono della separazione distruttiva per lo Stato – fra potere spirituale e temporale. *La superstizione e l'abuso della credenza in spiriti esterni, risultante dalla paura e dal sogno, hanno distrutto l'originaria e naturale unità pagana di politica e religione.* Il senso peculiare della teoria politica di Hobbes, come sottolinea Leo Strauß, sta proprio nella lotta contro quel Regno delle Tenebre a cui aspira la Chiesa papista di Roma. E ciò è giusto<sup>133</sup>».

Il rimando è da leggere parallelamente alla nota che lo stesso Schmitt appone al paragrafo:

«Leo Strauß, *Die Religionskritik Spinozas* Berlin 1930, p. 75, con rinvio ai seguenti passi hobbesiani: *Elementa de Corpore Politico*, II, VI-VIII; *de Cive*, XII, 2; *Leviathan*, XII, XXIX, XLII. Strauß semplifica (vereinfacht) l'esposizione di Hobbes, riducendola alla sola opposizione di ebrei e pagani, mentre Hobbes è in lotta contro dottrine tipicamente ebraico-cristiane e “in concreto” argomenta secondo una modalità pagano-cristiana, cioè erastiana, proprio col presupporre una collettività cristiana (“*civitas christiana*”) nella quale il sovrano non viola l'unico principio essenziale della fede “*that Jesus is the Christ*” ma anzi lo difende e fa cessare soltanto le speculazioni e le distinzioni teologiche di preti e di settari avidi di potere. La tecnicizzazione (*Technisierung*) dello Stato (qui a pp. 91-92) rende poi

---

<sup>133</sup> C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes. Senso e Fallimento di un simbolo politico*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 61-144, cit. a p. 71, corsivo nostro.

prive d'oggetto (*gegenstandslos*) tutte queste distinzioni fra ebrei, pagani e cristiani e porta ad un ambito di totale neutralità<sup>134</sup>».

I passaggi che interessano Schmitt sono quelli relativi all'inserimento di Hobbes all'interno del discorso straussiano sulla critica della religione. Il testo di Strauss, lo si ricorda brevemente, aveva l'obiettivo di essere una critica filosofica della struttura razionale moderna, andando a sostenere la tesi per cui l'Illuminismo rifiuta le procedure specificamente teologiche della rivelazione giacché esso si basa su di un substrato concettuale totalmente autoriferito, in quanto precipitato di una scienza che ritrova i suoi presupposti solamente nel suo porsi come contraltare, ripiegato in se stesso e nella difesa del mito della autonomia della ragione, alle limitazioni speculative imposte dalla teologia tradizionale. In questo senso, Strauss delinea tre caratteristiche peculiari della moderna critica della religione:

«la subordinazione della pace dell'anima (*eudaimonia* di Epicuro) alla pace civile; il rifiuto della religione a partire dalle illusioni che essa suscita, piuttosto che dalle inquietudini che essa provoca; l'opposizione radicale tra la fede nella Rivelazione, in quanto portatrice dell'idea di una perfezione originaria dell'uomo, e la fiducia nel progresso della cultura, frutto delle opere dell'umana ragione<sup>135</sup>».

All'interno di questo discorso, il nome di Hobbes emerge alla fine della prima parte dell'opera come colui il quale *più compiutamente* riesce a dare forma alla moderna critica della religione, che riesce a rianimarsi e vivificarsi di tutta quella profondità e originalità propria di Epicuro e Lucrezio. Per questi ultimi la scienza e la religione non sono in diretta contrapposizione (essendo entrambe votate alla ricerca del *pleasure*) e, semmai, la differenza sta nella possibilità sincera di un conseguimento adeguato degli obiettivi preposti, perché la scienza, ovvero la filosofia, permette di cogliere e godere del piacere catastematico, mentre la religione è foriera di angosce e dubbi<sup>136</sup>. Invece per Hobbes scienza e religione si pongono radicalmente come prospettive equidistanti per una ragione essenziale: la scienza ha come scopo la potenza, ossia la legittima aspirazione all'appagamento (*scientia propter potentiam*) – un appagamento che sottende la *cultivation of nature*, l'esprimere in termini ordinativi quanto nella natura è sistematicamente mancante, nel senso per cui essa offre linearità a quanto nella natura appare meramente con carattere episodico; la scienza è,

---

<sup>134</sup> Ivi, pp. 135-136

<sup>135</sup> M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e Storia*, p. 74.

<sup>136</sup> L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, p. 68: «In relazione allo scopo del quale la scienza deve essere mezzo, l'antropologia di Epicuro impone inoltre l'idea che scienza e religione servano (*dieneen*) allo stesso fine: al piacere (*Lust*), al massimo piacere. Il rapporto tra scienza e religione consiste nel fatto che l'una realizza effettivamente l'unico obiettivo della vita, mentre l'altra si rivela solo un mezzo inadeguato a questo scopo. È significativo che tale concezione del rapporto tra scienza e religione in Epicuro non compaia: egli infatti non combatte la religione perché manca (*versagt*) il suo obiettivo di cammino verso la felicità, ma perché lo manca a tal punto da diventare causa della più grave in quietudine».

fondamentalmente, *Methode*<sup>137</sup>; e dunque la scienza si inverte nell'esplicazione convincente di una proiezione ordinata che permetta all'umana tendenza naturale di ricercare la causalità un'incamerazione della metodologia efficace per favorire questa stessa tendenza; da tutt'altra prospettiva va considerata invece la sua controparte, poiché «la religione è il risultato di una ricerca delle cause condotte senza metodo<sup>138</sup>».

La religione, per Strauss lettore di Hobbes, è esattamente quel termine in cui la polarizzazione tra retto utilizzo della ragione eziologica e beotico smarrimento totalmente disfunzionale al quietarsi dell'individuo raggiunge l'acme, volgendosi surrettiziamente dalla parte del mondo invisibile. Il problema di fondo per Hobbes non è quindi la religione *in sé* – il contenuto della stessa gli è prettamente indifferente; bensì, la sua critica si basa esattamente nel punto in cui si constata nella religione un'inesistente consistenza metodologica. È un punto fondamentale: la scienza permette la circoscrizione delle cause dirette e indirette della nostra felicità<sup>139</sup>, facendo sì che si possa ricavare un'analisi puntuale delle stesse, in modo tale da non far sì che il nostro sguardo non venga distratto ed eccitato da quanto in realtà non si pone nel nostro orizzonte. La religione sgrana l'obiettività di una capacità siffatta: il susseguirsi lineare e razionale di causa ed effetto vede la sua strada sviata da un allargamento del campo di riferimento che diviene anche intrusione sistematica. La nostra preoccupazione si accresce, e dalle cause vere si è traslati nel mondo di quelle apparenti:

«[...] non ci si orienta sugli effettivi legami tra i fatti, ma sul rapporto – esteriore (*äußerliche*) ai fatti – con la nostra felicità o infelicità. Non si osserva per prevedere, si cerca solo un colpevole da accusare nell'eventualità del fallimento. Ora, nella maggior parte dei casi non è possibile trovare una causa evidente del bene e del male, nelle cose che ci accadono. Precipitati in un'angoscia permanente, in assenza di un metodo corretto nell'applicazione del principio universale di causalità, gli uomini immaginano allora che a determinare il bene e il male siano delle potenze invisibili, delle divinità. *All'origine degli dei c'è l'angoscia dell'uomo (die Götter sind ursprünglich von menschlicher Angst erzeugt)*<sup>140</sup>».

---

<sup>137</sup> Ivi, p. 72: «La legittima aspirazione (*Streben*) all'appagamento si esprime nel desiderio di potenza (*Macht*). La rincorsa alla reputazione viene invece respinta. È dall'aspirazione alla potenza che si comprende la filosofia (o, più precisamente, la fisica nella sua differenza rispetto all'antropologia): *scientia propter potentiam*. Il suo scopo è la cultura, la cultura della natura. Ciò che per l'appagamento (*Genuß*) la natura offre all'uomo, indipendentemente dalla sua azione, consente una vita misera e stentata. A renderla più confortevole è necessario lo sforzo umano per imprimere un ordine alla natura (*die Regelung der unregelten Natur*), che ne è priva. La cultura non introduce nella natura un ordine a essa completamente esterno, ma segue le tracce che la natura stessa ha lasciato realizzando, sulla base di regole precise, ciò che la natura compie in modo episodico e dispersivo. La cultura è essenzialmente metodo, solo metodo (*die Kultur ist wesentlich Methode, nur Methode*)».

<sup>138</sup> Ivi, p. 73.

<sup>139</sup> Sull'importanza della felicità in Hobbes, si rimanda a M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti*, pp. 44 e sgg.

<sup>140</sup> L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, p. 74, corsivo nostro.

Qui si instaura la critica hobbesiana all'immaginazione, connessa strettamente a quella relativa ai miracoli<sup>141</sup>. L'immaginazione, innanzitutto, crea un effetto di sdoppiamento e straniamento: l'immaginazione è un catalizzatore negativo della capacità percettiva; non fa concentrare sui fatti presenti, bensì su quelli che attualmente non sono e non possono essere concretamente presenti. L'immaginazione è il gradino che conduce alla rappresentazione, facendo sì che la rappresentazione integri da un lato quanto si rivela appartenente al fattuale, e dall'altro fornisca appoggio positivo all'entrata nel mondo reale delle 'potenze invisibili'. Non è quindi tanto il contenuto della rappresentazione, a quanto possa essere apportato dal sogno o dai contorni più delineati dell'immagine, il problema. Ciò che attira Hobbes è l'immagine come evento che, opponendosi *de facto* al reale, provoca terrore e angoscia in virtù del suo carattere delirante («*Wahn-Charakter*<sup>142</sup>»). In una nota di cardinale importanza relativa a questo passaggio, abbiamo una puntuale dichiarazione di intenti che indirizzerà il discorso straussiano nella sua argomentazione successiva:

«Non è interessato all'eliminazione della paura degli spiriti per calmare lo spirito, ma solo *alla pacificazione della gente comune (wegen der Befriedung des einfachen Volks)* che è indotta all'obbedienza dalle profezie di presunti profeti (ispirati)<sup>143</sup>».

L'immaginazione è causa della paura degli spiriti, ma anche e soprattutto della *inanis gloria et falsa virum aestimatio* che i profeti e gli ispirati considerano imprescindibile per seguire la loro lotta nei confronti del loro onore. Questo è tutt'uno, nella tesi straussiana, con la parallela indagine antropologica per cui gli esseri umani sono valutati soprattutto in base alla loro pericolosità, al loro essere fattore eversivo rispetto un conflitto che possa essere pacificato. L'uomo meschino e debole, colui che non crede in se stesso e nelle sue possibilità, non è oggetto di problematizzazione: viceversa, coloro i quali seguono la loro immaginazione, sia essa per gloria personale o vocazione religiosa, andando così a scontrare le loro opinioni immaginifiche con quelle degli altri, sono a tutti gli effetti *un pericolo per la pace*, dove, è cosa abbastanza nota, per Hobbes l'obiettivo primario è creare un ambiente ottimale ed equilibrato in cui avvenga la totale espunzione dello scontro che possa portare a morte violenta uno o più suoi membri. La questione antropologica, dunque, la quale si rimette alla necessità di rinvenire la pace tra gli individui, è incredibilmente più pressante rispetto alla questione della fisica, in quanto essa tratta piuttosto del dominio umano sulle cose stesse<sup>144</sup>. A livello di un'argomentazione prettamente fisiologica, religione e immaginazione posseggono la medesima natura: entrambe originano dalla *gloriatio*, che è produzione di immagini non supportate dalla

---

<sup>141</sup> Per un'analisi approfondita di questi passaggi straussiani della *Kritik*, rimandiamo alle prime pagine dell'importante già citato saggio di M. PICCININI, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, pp. 193-199.

<sup>142</sup> L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, p. 75.

<sup>143</sup> *Ibid in nota*, corsivo nostro, trad. nostra.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 79.

possibilità di verifica scientifica, biunivoca. Entrambe spingono l'uomo al di là del suo seminato, fino a far incontrare sul suo cammino *un altro uomo*, con cui confliggono. Questo può dire la fisica nel sistema hobbesiano, secondo Strauss: è solo affrontando la materia mediante spirito e intento di pacificazione che può essere risolto il nodo gordiano. Ciò che ha comune radice e comune sviluppo nei sensi del sapere scientifico, trova la sua collisione (e quindi il punto di intervento) nella questione antropologica<sup>145</sup>.

Arriviamo finalmente ai passi richiamati da Schmitt nel suo libro sul Leviatano del '38, quelli che hanno portato ad inserire Strauss, almeno visibilmente, all'interno della sua argomentazione:

«Per quanto riguarda i pagani, la loro religione faceva parte della loro politica. I fondatori pagani di Stati e i legislatori ottennero con istituzioni appropriate che il popolo non pensasse mai all'indignazione (*Empörung*), ma si accontentasse piuttosto di feste e pane. I potenti Romani tolleravano ogni religione nella loro città, tranne quella degli Ebrei, poiché consideravano illegale obbedire a un re mortale. L'opinione qui attribuita agli ebrei è contrastata da Hobbes come sediziosa (*auführerisch*): mai l'obbedienza all'autorità è peccato, piuttosto ogni ribellione all'autorità è peccato (*niemals ist der Gehorsam gegen die Obrigkeit Sünde, vielmehr ist jede Auflehnung gegen die Obrigkeit Sünde*). La Rivelazione, la seconda via della cultura della religione naturale fondata sulla paura e sul sogno, fa della politica una parte della religione; inverte così, per come la intende Hobbes, il rapporto naturale che si realizzava nel paganesimo. Con questa formula, tuttavia, egli indica già il modo in cui vuole porre rimedio al pericolo che minaccia la pace dalla religione della rivelazione: la politica è parte della religione; la religione non può e non deve mai contraddire la politica; la distinzione tra due poteri, uno secolare e uno spirituale, è assurda. *Questa distinzione (Unterscheidung), generalmente evitata dai pagani e introdotta solo dagli ebrei, ha la sua ragione nella credenza negli spiriti, che appartiene al bagaglio della religione naturale; dice che nel regno dei re cristiani c'è un altro regno, un regno di spiriti o fantasmi che camminano nelle tenebre; porta all'assurdità che ogni cittadino debba obbedire a due poteri (sie führt zu der Absurdität, daß jeder Bürger zwei Gewalten gehorchen muß)*. Così si minaccia la dissoluzione dello Stato, poiché una parte della cittadinanza segue l'autorità secolare, che è più visibile e sta in una luce più brillante, un'altra parte segue l'autorità spirituale, a favore della quale parla la paura più grande, la paura degli spiriti e delle punizioni eterne. *Solo quando la paura degli spiriti è stata bandita con successo, la pace e l'obbedienza dei cittadini allo Stato sono assicurate*<sup>146</sup>».

Questo momento discorsivo merita la più grande attenzione. Andando a produrre spettri, non si va solamente a rendere 'impalpabili' o spirituali determinati fatti, allontanandoli da sé e rendendoli autonomi. Qui abbiamo la vera e concreta *produzione di simulacri*, in cui una dimensione superiore

---

<sup>145</sup> Sul punto, si rimanda per una disanima generale a C. ALTINI, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, ETS, Pisa, 2004 pp. 123 sgg.

<sup>146</sup> L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, p. 80, corsivo nostro, trad. nostra.

viene aggiunta a quella prettamente discorsiva. Gli spettri, banalmente, sono spettri di *qualcosa* e questo qualcosa presuppone, pena il dispensamento, un'investitura, un'incorporazione, o, meglio, un'incarnazione. L'immaginazione produce *rappresentazione senza presenza*. Produce comando reale che vive del suo continuo processo senza attuarsi radicalmente nel suo precipitato. Nel momento in cui questa immagine, potenza invisibile e spettro, viene intercettato dall'ispirato, egli rivendica l'unicità della propria credenza, che è in questo caso unicità del proprio corpo rispetto al corpo dell'altro, il quale diviene secondario in favore della vertigine spiritica, la quale, a sua volta, in quanto sfrenatezza, genera a catena la sua serialità. Questo momento, ricorda Strauss, non si rileva a livello di storia pagana. I pagani sono immuni agli – o imbevuti di – spettri, ma ciò andava in perfetta sintonia con la loro concezione politica. Gli spettri e le immagini erano parte integrante della politica *perché* la religione era parte della politica. Questa distinzione cade con l'Ebraismo. Gli ebrei iperbolizzano la facoltà immaginativa rendendola appunto indipendente nei modi sopradescritti, radicalizzano la potenzialità fenomenologica della facoltà immaginifica, perché *non è data per l'ebraismo l'obbedienza se non in virtù del rimando immaginifico che non trova rappresentazione*. Gli ebrei, distinguendo tra religione e politica, azzerano la capacità rappresentativa di entrambe. Posto che si deve distinguere, in virtù della critica precedente, tra religione e politica, Hobbes condanna come 'rivoltosa e rivoltante (*auführerisch*)' la posizione ebraica, perché non è peccaminoso (*Sünde*) obbedire all'autorità, bensì il suo contrario. Hobbes denuncia l'iperbolicità dell'autonomizzazione religiosa, perché essa invade il corpo del regno con un altro regno, il quale a sua volta, allegoricamente, contiene infinità di potenziale. E se una parte dei sudditi segue l'autorità che si dimostra come la più visibile ed esperibile in quanto risiede alla luce brillante del sovrano (*sichtbarer ist und in hellerem Licht steht*)<sup>147</sup>, un'altra parte, quella spettrale e spirituale (*geistlichen*)<sup>148</sup> si ritira nel campo del non-visto, nella quale l'unica certezza è data dalla coercizione angosciosa della legge invisibile del terrore rispetto all'invisibile stesso. Da ciò ne consegue che, lo dirà Strauss in conclusione del suo paragrafo hobbesiano, il timore che Hobbes ha di fronte a sé è il timore di un'alterità a cui però non si può dare volto e corpo pur abitando la stessa *il* corpo per eccellenza, ossia il regno. Il suo compito è di rendere ragione dell'unico timore che può legare gli individui l'uno con l'altro nel momento in cui sono gli uni contro gli altri: *die gegenseitige Furcht*<sup>149</sup>. Qui può aprirsi lo spazio per l'unica condizione di verità avente valore legale: mediante una strutturata gerarchia delle

<sup>147</sup> La traduzione italiana non rende conto della crucialità di questo passo: essa parla (p. 80) di autorità secolare 'certa e visibile'. Strauss invece, come si può appurare, utilizza un intero lessico luminoso e riferito a quanto può essere concretamente visto e toccato con mano.

<sup>148</sup> Non potendo soffermarci su tutte le sfumature lessicali e sintattiche del binomio spettro-spirito-fantasma, rimandiamo a J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris, 1993; trad. it. *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano, 1994, che ha saputo certo meglio di noi mettere in luce queste connessioni fantasmatiche.

<sup>149</sup> L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, p. 81.

passioni che è anche *organizzazione*, – ove si rinviene la paura come sua base e acme – vuota al centro se non per l’onnipresente tranquillità e volontà di pace, ovvero della possibilità di poter godere del proprio costante desiderio di desiderio e nominare quest’ultimo ‘felicità’ (gerarchia, ci verrebbe da dire, strutturata a cristallo), la dottrina politica è costruita in vista del «nemico pericoloso per lo Stato<sup>150</sup>». In tal modo viene esclusa la teologia, perché la stessa non può permettere sicura e accurata rappresentazione di Dio come causa delle cause: le cose che ci appaiono in maniera indipendenti dal nostro rappresentare sono forse dotate di corpo, ma questo non significa che sia un corpo reale; è l’autoproiezione umana di un fantasma che si ritiene dotato di realtà all’interno dello spettro del sensibile, e questo non implica ciò esista. Di qui l’ignoranza di alcuni uomini incolti, di qui la fede nei miracoli che hanno come unico effetto enzimatico rinvigorire la potenza dell’invisibile<sup>151</sup>: l’invisibile spettrale è il numero infinitamente replicabile non soggiacente a tematizzazione discorsiva, a ragione dialogica. Non si dialoga con l’invisibile, sembra dirci Strauss mentre legge Hobbes. Lo si può solo tenere a bada; e questo è esattamente lo stratagemma hobbesiano:

«Gli uomini infatti, specie quelli poco esperti delle cause naturali e degli umani raggiri, possono essere ingannati con molta facilità (*sind sehr leicht zu täuschen*). Se due individui si mettono d’accordo che uno si finga paralitico e che l’altro lo guarisca con una magia, riescono certamente a ingannare molti; ma se sono in molti a mettersi d’accordo che uno si finga paralitico, che un altro lo guarisca, e che tutti gli altri testimonino del fatto, allora a essere ingannati saranno ancora di più. È così dimostrato che i miracoli non sono un segno della rivelazione, come del resto afferma anche la Scrittura (Deut., 18). Metro (*Kriterium*) di verità per una religione – e, conseguentemente, per i suoi miracoli – è la volontà del governo (*ist der Wille der Regierung*). Poiché i pensieri sono liberi, un privato ha sempre la libertà di credere o di non credere, in cuor suo, a comportamenti presentati come miracolosi; ma quando si tratta della professione di fede, la ragione privata deve sottomettersi (*unterordnen*) a quella pubblica, cioè alla volontà del governo<sup>152</sup>».

L’immaginazione diventa dunque lecita nel momento in cui viene sanzionata mediante la volontà del sovrano, ossia quando acquista una certa autorizzazione. Nel momento in cui la religione produce rappresentazioni approvate dal potere ufficiale, esse corrispondono al reale, e quindi quella sancita dal sovrano diventa «*wahre Religion*<sup>153</sup>». Ivi si situa un intermezzo necessario: probabilmente Hobbes

---

<sup>150</sup> Ivi, p. 82.

<sup>151</sup> Come nota giustamente Menon: «(Spinoza e Hobbes – soggetti della straussiana indagine sulla critica della religione) Muovendo dalla necessità di assicurare i loro insegnamenti su un piano metafisico o epistemologico, si concentrano sull’elemento che può aprire una breccia nella loro costruzione: il miracolo, l’evento inaspettato che contraddice la necessità dell’ordine naturale, ma non riescono a giustificare il loro scetticismo pregiudiziale nei confronti del presupposto della fede nei miracoli, l’inconfutabile e indimostrabile esistenza di un dio onnipotente e insondabile» (M. MENON, *Leo Strauss e la critica della religione. Dall’illuminismo al platonismo*, in *Iride*, 2/2019, pp. 277-295, cit. a p. 281).

<sup>152</sup> L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, p. 84.

<sup>153</sup> *Ibid.*



non credeva ai miracoli; anzi, è veritiero assumere che egli fosse un agnostico che per poco non diventò ateo. Quel che importa è che la sua ‘vera religione’ è un momento teoretico marginale, e tranquillamente trascurabile del suo discorso. Fondamentale, tuttavia, è che per fondare il dispositivo sovrano la paura dell’invisibile viene espunta a forza e sostituita dalla paura del visibile come materialmente esperibile, in quanto, non costituendo più un problema il mondo degli spettri e delle immagini, l’unica paura discende dalla possibilità di una morte violenta, innescando così negli uomini il desiderio di pace che li rende disponibili ad avviarsi verso la formulazione del patto, patto nel quale potranno godere di una completa tranquillità e salvaguardia della loro esistenza corporea, giacché è il sovrano stesso a sanzionare quali immagini e religioni hanno rilevanza all’interno del regno. Ecco spiegato ‘l’agnosticismo hobbesiano’: la sussunzione della religione a dispositivo esegetico ha come finalità la stabilizzazione della collettività politica. In questo senso Strauss può affermare che la critica hobbesiana della religione è la più radicale, e quella che in sostanza apre le vie della modernità: perché egli sposta l’attenzione non tanto sul contenuto dell’esegesi biblica (come invece farà Spinoza) – per quanto egli fornisca una sua personale interpretazione politica del contenuto biblico –, bensì sul ruolo eminentemente politico che la religione ottiene nel momento in cui diviene, a tutti gli effetti, ‘religione di stato’<sup>154</sup>.

Ciò che deve aver scandalizzato Schmitt e deve averlo tenuto teoreticamente impegnato è un tema allo stesso tempo di teologia politica e di problematizzazione teologico-politica. Hobbes viene qui visto da Strauss come orizzonte globale della politica moderna, giacché, successivamente, la forma statale avrebbe raggiunto, rimuovendo politicamente il miracolo, la sua forma massimamente positivizzata, escludendo in sé il miracolo politico<sup>155</sup>. Leggendolo in termini schmittiani, nello stesso *Leviatano* si verrebbe a compiere in ogni suo aspetto la secolarizzazione, ossia la totale positivizzazione dei concetti giuridici e politici, per cui mediante neutralizzazione si avrebbe esclusione del nesso relazionale fondamentale del concetto politico stesso in favore di una sua completa immanentizzazione, e dunque il concetto politico cesserebbe di poter rinvenire la sua legittimità (e parimenti la sua efficacia) all’interno dell’orizzonte trascendente al fine di doversi appiattare sul lato del suo mero funzionalismo scritturale; in altri termini, la sua codificazione risalta maggiormente della sua messa in opera, tanto da esulare totalmente l’intera struttura di pensiero appartenente all’epoca in cui il concetto è venuto a formarsi<sup>156</sup>. Una totale secolarizzazione non è

---

<sup>154</sup> Ivi, pp. 86-88.

<sup>155</sup> M. PICCININI, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, p. 210.

<sup>156</sup> «Rientra invece nella sociologia del concetto di sovranità di ogni epoca mostrare che la situazione politico-storica della monarchia ha sempre corrisposto alla generale coscienza degli uomini dell’Europa occidentale nelle diverse epoche e che la conformazione giuridica della realtà politico-storica ha sempre trovato un concetto la cui struttura coincideva con la struttura dei concetti metafisici. In tal modo la monarchia acquistava, per la coscienza di ogni epoca, la stessa evidenza

accettabile dal punto di vista di Schmitt, giacché, per il giurista, proprio evidenziando il processo che tende a neutralizzare l'afflato teologico si va a dimostrarne l'indefessa necessità per il politico, tanto che il rimando alla trascendenza è, a tutti gli effetti, un modo di essere ineliminabile della politica, una sua componente strutturale specificamente intesa come *Ursächlicher Zusammenhang*<sup>157</sup>. Se la secolarizzazione, dunque, è il tratto fenomenico e allo stesso tempo genetico della teologia politica, è perché la condizione di possibilità di questo mutamento va rinvenuto proprio in ciò che nel teologico non arriva a compiuta secolarizzazione, in quanto è lo stesso discorso teologico, che teoricamente dovrebbe essere portato a immanentizzazione, che non è suscettibile di secolarizzazione<sup>158</sup>. E quindi proprio a questo livello, quello della tematizzazione fruttuosa della presente *traslatio* (che tuttavia si consuma e si riaccende costantemente nel campo di tensione del politico) si riarticola il problema teologico-politico, perché sintomo della crisi della struttura portante della concettualità moderna, struttura che, lo dicevamo poco fa, per Schmitt è quella della teologia politica. Come si è visto nel capitolo precedente, per Schmitt è sempre aperta la possibilità di indagare quella 'metafisica strutturale' che è la teologia politica, perché sempre aperta è la possibilità stessa di un tale approccio, dovuta alla mai esaurita trascendenza contenuta nel processo teologico politico, il quale è superficie e simbolo epifenomenico di un procedimento che riassume le caratteristiche di un'epoca<sup>159</sup>.

Lo Hobbes descritto da Schmitt in *Teologia politica* è esattamente (né più né meno) che espressione di questo prodotto di riflessione:

«Il XVII e XVIII secolo erano dominati da questa concezione [*che l'idea di un solo architetto supremo sia il responsabile delle creazioni in quanto, appunto, unico e non plurale, nds.*]; prescindendo dalla natura decisionistica del suo pensiero, questa è una delle ragioni per cui Hobbes, nonostante nominalismo e scienze naturali, nonostante la sua riduzione dell'individuo all'atomo, rimane tuttavia personalista e postula un'istanza ultima, concreta, decisiva e proietta anche il suo Stato, il Leviatano, nel mitologico, facendolo diventare una persona mostruosa. Ciò non significa per lui nessun antropomorfismo, da cui egli era del tutto libero: si trattava piuttosto di una necessità metodologica e sistematica del suo pensiero giuridico<sup>160</sup>».

---

che avrebbe avuto, per un'epoca successiva, la democrazia. Presupposto di questo tipo di sociologia dei concetti giuridici è dunque una concettualità radicale, cioè una consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia. Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo che la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica» (C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 68-69).

<sup>157</sup> Ivi, p. 68. Cfr. G. DUSO, *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, p. 43; e A. SCALONE, *Percorsi schmittiani*, pp. 223-239.

<sup>158</sup> A. BRANDALISE, *Così lontano, così vicino*, pp. 315-317.

<sup>159</sup> Giacché per Schmitt, lo ricordiamo, c'è 'consequenzialità radicale' tra espressione concettuale di un'epoca, la sua metafisica e la sua organizzazione politica.

<sup>160</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 70.

Schmitt qui deve, in un certo senso, piegare Hobbes nel letto di Procuste della sua argomentazione, rendendolo momentaneamente uno dei pensatori che, in virtù di una certa situazione concreta, esistenziale (il timore del perpetrarsi delle guerre di religione), forgia una concettualità politica adeguata al momento storico seguendo un prodotto di pensiero che è specchio di un'epoca, il razionalismo cartesiano<sup>161</sup>. Proprio per questo motivo Hobbes è «der klassische Vertreter des [...] dezisionistischen Typus<sup>162</sup>»: il *Commonwealth* creato da Hobbes pone fine allo stato di guerra naturale sussistente tra gli uomini, solo che questo stesso prodotto non può essere inteso come reale unione tra cittadini che vengono comandati da un unico sistema di governo. Si necessita una figura artificiale, il sovrano, che decida concretamente sulla loro esistenza. *Hic Rhodus*: neppure come cittadini gli uomini riescono a stabilire un rapporto diretto tra loro – l'unità è data, in senso letteralmente prospettico, dalla *persona* del sovrano, che, come è noto, al patto non partecipa, perché letteralmente, non esiste e deve essere *rappresentato*<sup>163</sup>. Hobbes è, per lo Schmitt del '22, un esempio di come la forma politica nasca in coincidenza con la concretezza, che è a sua volta anche situazione giuridica ed esistenziale determinata; la rappresentazione è, ovviamente, il meccanismo che permette al dispositivo autoritativo la sua modalità epistemologica più elevata, in quanto diretta espressione razionale del comando che gli uomini vengono ad imporre a se stessi sottomettendosi alla loro propria volontà, tanto da far meravigliare Schmitt, lo si ricorderà, della capacità hobbesiana di costruire l'unità da qualsiasi punto fisso. L'accento posto da Schmitt sul razionalismo hobbesiano è necessità imposta dal filone carsico che muove l'opera, ossia la legittimazione razionale della decisione. Pur la stessa “mancando di fondamento”, non si riduce ad arbitrio, occasionalismo o soggettività; anzi, proprio perché la sovranità rischia di mancare l'aggancio legittimistico, la decisione provvede a mantenere aperta la porta della trascendenza, rendendo sovrano «colui che decide sullo Stato di eccezione». Chi decide la legge riesce ad occupare pienamente lo spazio della crisi tra forma giuridica e accadere politico, ponendosi in radicale alterità rispetto alle sollecitazioni ermeneutiche che invece vorrebbero per sempre saturata la topica tra comprensione legislativa ed espressione energetica del concreto rispetto alla norma, e per questo decisione e rappresentazione sono allineate, nella prospettiva schmittiana, perché permettono l'imprimersi dell'idea nel sigillo della realtà resa attuabile grazie al filtro della concretezza, che è punto di partenza e arrivo della decisione stessa. E dunque Hobbes qui è *per forza di cose* il rappresentante classico del decisionismo, soprattutto se confrontato con *l'altro tipo di pensiero giuridico*, il normativista, il quale attua con le sue azioni un mero

<sup>161</sup> Una simile interpretazione l'aveva fornita nelle sue lezioni del periodo monacense, come testimoniano i suoi appunti manoscritti. Cfr ID., *Thomas Hobbes/ Baruch Spinoza*, pp. 195 sgg.

<sup>162</sup> ID., *Teologia politica*, p. 57.

<sup>163</sup> Per Hobbes, cfr. almeno A. BIRAL, *Hobbes. la società senza governo*; M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*; M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti*; Y. C. ZARKA, *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris, 1992.

prolificarsi delle norme in virtù di una legalità che fonda in se stessa, macchinosamente e macchinalmente (e dunque non fonda affatto), il proprio stesso stare legandosi ad un'astrattezza totalmente ineffettuale. Così imperniato all'interno della sua difesa della decisione nel suo asse concettuale coincidente con il plesso sovranità-rappresentanza (filo conduttore delle prime due parti del testo del '22), Schmitt paradossalmente *non sviluppa* in *Teologia Politica*, relativamente alla sua visione su Hobbes, ciò che nel filosofo di Malmesbury è innovativo, ossia non tanto la questione della decisione, bensì proprio la *sovranità tramite rappresentazione*, e questo esattamente perché, come abbiamo detto poco sopra, Hobbes è per Schmitt, a questo livello, la carta legittimante il versante autoritativo-non-veritativo che riconduce la moltitudine dispersa ad unità; Hobbes è, insomma, la prova provata dell'efficacia della decisione sullo stato d'eccezione, *e tanto basta*<sup>164</sup>.

Per quanto, dunque, in *Teologia Politica* Hobbes rivesta il carattere di *exemplum* calato dal lato decisionistico, la tematica rappresentativa in lui viene solo sfiorata. Schmitt certamente rimarca il carattere 'personalistico' della visione hobbesiana, ma la persona sovrana sembra avviluppata dal lato macchinico, più che da quello del rimando trascendente, seppur veicolo della decisione – segno questo, lo si ricorda, dell'attinenza, per Schmitt, del concetto di forma ad un *ché* di estetizzante<sup>165</sup>. Nell'argomentazione schmittiana, nonostante tutto, rimaneva aperta la porta alla trascendenza. Leggendo il testo straussiano su Spinoza, tuttavia, l'interpretazione del giurista si deve scontrare con l'idea di un'esclusione dell'elemento trascendente in vista della costruzione della macchina ('la cultura della natura' straussiana): Hobbes era un ateo che ha escluso il ricorso alla trascendenza al fine di preservare la coltivazione della vita all'interno del corpo sovrano. Un'interpretazione ampiamente parziale e selettiva di quello che Strauss in realtà ha mostrato (e mostrerà) rispetto al

---

<sup>164</sup> Si concentra sulle interpretazioni schmittiane di Hobbes in maniera puntuale, provando quanto questi primi tentativi di ermeneutica schmittiana siano parziali e scorretti, A. BIRAL, *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. DUSO (ED.), *La politica oltre lo Stato*, pp. 103-126, allargando questa interpretazione della *Teologia politica* anche al testo del '38. Come vedremo, in realtà, il *focus* schmittiano in questo testo diverge leggermente, proprio in virtù dello spostamento teoretico a cui il testo soggiace. È indubbio, comunque, che questa interpretazione 'razionalista' di Hobbes gli derivi, primariamente, dalle letture di Tönnies, e successivamente, da quelle di Capitant. In generale, sempre importanti sono le riflessioni di C. GALLI, *Genealogia della Politica*, pp. 736 sgg.

<sup>165</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, pp. 70-71, spiegando come durante il Settecento si affermi la figura del Legislatore su quella del Sovrano, impoverendo il pensiero giuridico e rendendolo appiattito sul versante della 'legge', Schmitt afferma: «A partire da quest'epoca, la consequenzialità del pensiero esclusivo delle scienze naturali si afferma anche nelle concezioni politiche e soppianta il pensiero essenzialmente etico-giuridico che nell'illuminismo dominava ancora. La validità generale di una norma giuridica viene identificata con la validità senza eccezioni delle leggi naturali. Viene radicalmente negato il sovrano che, nel modello deistico del mondo, era rimasto, anche se fuori dal mondo, il "monteur" della grande macchina. Ora la macchina si muove da sé. La massima metafisica che Dio da sé manifesta solo volontà generali, non particolari, domina la metafisica da Leibniz a Malebranche. In Rousseau la "volonté générale" diventa identica alla volontà del sovrano; nello stesso tempo però il concetto di generale acquista anche quanto al soggetto una determinazione quantitativa, cioè il popolo diventa sovrano. In tal modo va perduto l'elemento decisionistico e personalistico che il concetto di sovranità aveva fin qui posseduto».

pensiero di Hobbes, giacché il rivolgimento a Hobbes<sup>166</sup>, soprattutto dopo la monografia su Spinoza, è un passaggio obbligato, perché si tratta per Strauss di approfondire lo stretto legame tra critica della religione e scienza politica moderna – tanto da poter dire che la fondazione più rigorosa della critica della religione è *in toto* il *Leviathan*, in quanto l’opera si muove esattamente di contro alla politica teologica della religione rivelata per fondare la sovranità in senso assoluto, ovvero per ricondurre a unità la divisione tra due *potestates*, quella spirituale e quella mondana<sup>167</sup>. Hobbes, come specificherà Strauss, è costretto a scontrarsi con la religione perché la stessa, nei panni della Rivelazione, ha in pugno l’uomo nelle vesti della dottrina della dannazione eterna, e quindi rischia di minare la costruzione leviatanica che si impone, lo si è visto, sulla paura della morte violenta. Lo spazio politico hobbesiano, allora, dipende dalla rivelazione tanto quanto riesce ad eliminare gli afflitti di una politica teologica che minano quello stesso spazio, e questo perché la Rivelazione non ha la forza di un’evidenza coartante per rendere possibile la convivenza umana: la ragione, invece, ne ha facoltà, perché tutti gli esseri razionali temono i danni arrecati a loro stessi, e in massimo grado la morte. Qui sta la scientificità dell’opera. Schmitt non coglie a pieno tutti questi passaggi, e si concentra invece su di un elemento particolare, a lui più congeniale, per la trattazione di quello che a parer suo è il problema teologico-politico che emerge incrociando i dati straussiani con la sua visione ‘decisionistica’ di Hobbes: la dimostrazione di come vi sia una connessione originaria tra discontinuità della forma descrittiva che si produce come immagine del politico e quanto vi è di più radicale nell’alterità del rimando al trascendente che mai riesce completamente ad esautorarsi nonostante venga posto (e che, invece, si ‘riattiva’ proprio perché semplicemente dislocato).

Il ragionamento appare più chiaro nel momento in cui indaghiamo i primi passi del libro sul Leviatano del ’38 (che, fa bene ripeterlo, è scritto, secondo Schmitt, in risposta a Strauss); sono i tratti discorsivi che conducono alla già citata evocazione di Strauss, contenuti nel primo capitolo dell’opera. Dice Schmitt che la storia delle immagini politiche è lunga, tortuosa, e le stesse hanno fornito un corposissimo approccio alle teorie politiche. Eppure, il *Leviatano* merita un posto speciale in questa galleria, anzi, addirittura il mostro biblico è «l’immagine più forte e potente (*das stärkste und mächtigste Bild*)», addirittura esso «fa saltare i confini di ogni teoria e costruzione (*Es sprengt den Rahmen jeder nur gedanklichen Theorie oder Konstruktion*)<sup>168</sup>». Questo è dovuto al fatto che certamente esso permette un rimando all’unità politica in senso organicista (come avevano fatto in

---

<sup>166</sup> Come è noto, dopo la *Critica della religione in Spinoza*, Strauss dedicherà a Hobbes la monografia *La critica della religione di Hobbes*, scritta, oltretutto, grazie ai fondi di una borsa Rockefeller ottenuta per intercessione dello stesso Schmitt.

<sup>167</sup> M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e Storia*, pp. 89-90.

<sup>168</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano*, p. 65.

passato le immagini del grande uomo o del grande animale), tuttavia queste particolari suggestioni sono e restano *filosofiche*, legate dunque all'illustrazione (*Illustration*) filosofica. Al contrario

«[...] il Leviatano come simbolo dell'unità politica non è un qualsiasi "corpus" o un qualsiasi animale, ma è un'immagine tratta dalla Bibbia, e precisamente dall'Antico Testamento, e rivestita, in molti secoli, di interpretazioni mitiche, teologiche e cabalistiche<sup>169</sup>».

La Bibbia sembra dunque avere una qualche preminenza nella produzione di immagini efficaci per la risoluzione dell'unità politica, soprattutto se si considerano il *surplus* di interpretazioni che hanno investito queste immagini, rendendole, dunque, più adatte a concentrare in se stesse il concorde giudizio degli uomini sulla loro performatività. Più gli uomini si concentrano su determinate immagini, più le stesse offrono un appiglio per condensare una certa unanimità di fondo. Eppure, rinvenire la storia dietro queste immagini non è importante, perché «Die mythengeschichtliche Herkunft dieser biblischen Schilderungen ist eine Frage für sich<sup>170</sup>». L'immagine, ci dice Schmitt, può tenere nascosta la sua origine, soprattutto se mitica, perché questo non costituisce un problema di rilievo per l'affermarsi dell'unità politica. Come anche, coerentemente, riguardo a Hobbes, non conta rinvenire le singole interpretazioni dei teologi riguardo al mito politico (*politischen Mythos*) da lui utilizzato, basta solo rinvenire il fatto che questo mito politico è efficace nel suo coartare gli uomini verso l'unità. Ciò che, in fin dei conti merita attenta riflessione è che per tutti coloro che hanno approcciato il mito (o l'immagine, perché a questo punto Schmitt sembra utilizzare i due termini con significato equivalente) del Leviatano, dopo esserselo raffigurato in forma serpentina o draconica, hanno voluto vedere in esso «einem Schreckbild gefährlicher Kraft» o addirittura il «bösen Feind<sup>171</sup>». Ora, volendo anche soprassedere alla potenza incredibile, al sovrappiù energetico che scuote e

---

<sup>169</sup> Ivi, p. 66.

<sup>170</sup> *Ibid.* Infatti, considerato meramente come immagine, il Leviatano è solo e ancora mito, non propriamente mito politico, come sottolineato in una conferenza tenuta in occasione delle celebrazioni del III centenario della pubblicazione del *Discorso sul metodo*, vero e proprio *Urtext* del testo del '38: «L'immagine del Leviatano travolge e mette in ombra (*überwältigt und überschattet*) tutte le altre costruzioni e argomentazioni, *per quanto precise*, con la sua forza suggestiva (*durch seine suggestive Kraft*). [...] Queste immagini politiche includono la rappresentazione della Chiesa romana come l'impero delle tenebre, la raffigurazione del clero come insieme di lemuri, il Papa romano come un gigantesco spettro (*Gespentes*) coronato da una tiara, seduto sulla tomba dell'*Imperium Romanum* [...]. L'immagine del Leviatano, tuttavia, ha un significato molto diverso in Hobbes. Non dipinge [...] un nemico (*nicht einen Feind*), perché rappresenta (*stellt...dar*) il Dio che porta pace e sicurezza. Non è nemmeno un mito politico di un amico (*Es ist auch kein politischer Freund-Mythus*); probabilmente è troppo macabro e spaventoso per esserlo. Visto più da vicino, non è altro che un'idea letteraria semi-ironica nata dal buon umore inglese nella costruzione complessiva dello Stato da parte di Hobbes. È solo l'enorme potenza di questa immagine mitica che ha portato all'errore di vedere in essa l'idea centrale del nuovo sistema di teoria dello Stato» (ID., *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 30/1936/37, pp. 622-632, trad. it. *Lo stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, pp. 45-60, cit. a p. 50, trad. nostra). Si veda anche su questi momenti schmittiani la posizione di J. DOTTI, *El Hobbes de Schmitt*, in *Cuadernos de Filosofía*, 32/1989, n. 20, pp. 57-69; e S. PIETROPAOLI, *Auctoritas non veritas. Riflessioni attorno ad un frammento di Teologia politica*, in M. CROCE, A. SALVATORE (EDS.), *Teologia politica cent'anni dopo*, pp. 171-188.

<sup>171</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano*, p. 67. Si veda, a tal proposito, il giudizio di K. M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos*, p. 98.

compatta internamente la vitalità e l'efficacia delle *mythischer Bilder*, le quali sembrano incrementare la loro potenza in senso direttamente proporzionale alla loro capacità di metamorfosi, oltre ai tratti strettamente erpetici un'altra costante dell'immagine del Leviatano è quella che lo fa legare all'elemento marino. Fatte queste premesse, Schmitt, cercando di riassumere in maniera schematica le varie interpretazioni che gli si parano davanti, proclama che ne esistono di due tipi: «la simbolizzazione cristiana operata dai padri della Chiesa» e «la mitizzazione ebraica (*die judische Mythisierung*) dei rabbini della Kabbala<sup>172</sup>». Se le interpretazioni simboliche cristiane vanno tutte nella direzione di un Leviatano catturato, *controllato* mediante l'assunto teologico che il Nemico può essere ingannato dal Cristo nella sua più completa metamorfosi rimanendo impigliato dalla croce utilizzata a mo' di amo,

«Le interpretazioni ebraiche del Leviatano e di Behemoth sono di un genere essenzialmente differente (*sind wesentlich anderer*). È comunemente noto che entrambe le bestie sono divenute simboli delle potenze mondane e pagane ostili agli ebrei (*daß beide Tiere zu Symbolen der den Juden feindlichen heidnischen Weltmächte geworden sind*), e che possono essere ricollegate agli imperi babilonese, assiro, egiziano e ad altri imperi pagani. Meno note sono, al contrario, le interpretazioni sorte nel Medioevo, dalle quali emergono con evidenza la situazione e l'atteggiamento – assolutamente singoli, incomparabili con quelli di qualsiasi altro popolo, e del tutto eccezionali – del popolo ebraico rispetto a tutti gli altri popoli. Si ha qui a che fare con miti politici del tipo più stupefacente e con documenti di un'intensità senz'altro magica (*Hier handelt es sich um politische Mythen erstaunlichster Art und um Dokumente einer oft geradezu magischen Intensität*); creati dai cabalisti, possiedono naturalmente un carattere esoterico, e tuttavia, senza perdere tale immanente esoterismo, sono stati ben conosciuti anche al di fuori dell'ebraismo [...]»<sup>173</sup>.

Gli ebrei, dunque, forgiavano *per natura* miti politici, intensamente magici ed esoterici, soggetti al potenziamento espressivo e performativo in virtù della loro altrettanto naturale capacità metamorfica. Con il Leviatano essi hanno voluto rappresentare i popoli pagani, ovvero i non-ebrei, coloro che invece sono *esenti* dalla conoscenza del mito politico, perché essi – come Schmitt dirà tra poco – utilizzano le immagini in maniera non ostile, bensì per gloriarsi e beneficiare della loro potenza. Gli ebrei invece osservano mentre nella storia del mondo i popoli pagani, le bestie mitiche, combattono tra loro a morte: «per loro, questi reciproci “macelli e sgozzamenti”, sono legali e “koscher”<sup>174</sup>». Questa visione da spettatore che si gongola e si bea di fronte a ciò che per lui appare come un gioco la si rinviene anche in altre interpretazioni ebraiche per cui «Dio gioca quotidianamente alcune ore

---

<sup>172</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano*, pp. 67-68.

<sup>173</sup> Ivi, pp. 68-69.

<sup>174</sup> Ivi, p. 69. A partire da questi 'macellamenti' viene ricostruito anche l'intrinseco antisemitismo schmittiano da parte di V. DI PORTO, Il 'Banchetto del Leviatano'. *L'antisemitismo in Carl Schmitt*, in *La Rassegna Mensile di Israel*, 55/1989, n.1, pp. 27-41.

col Leviatano<sup>175</sup>». Eppure, come se questa affermazione non bastasse, Schmitt si spinge oltre, perché ciò che lo cruccia non è tanto la creazione di immagini cainite, feroci nei confronti dei puri popoli pagani e che tanti lutti sembrano addurre alla ‘storia del mondo’: l’attenzione schmittiana sembra essere rivolta alla *preservazione* di queste immagini, perché queste, in realtà, «[...] sono le immagini, viste con occhi ebraici, della potenza vitale e della fecondità dei popoli pagani, del “grande Pan”, che l’odio e il senso di superiorità tipici degli ebrei hanno sfigurato in forma di mostri<sup>176</sup>». Schmitt qui dunque si appella, in un nemmeno poco vistoso gesto di servile *captatio*, alle contro-interpretazioni dei celti e degli ariani, i quali invece avevano imposto, coi loro stendardi, la presenza del drago e del serpente come animale benevolo, da sventolare in battaglia – anzi, addirittura questo sarebbe un serbatoio immaginifico che solo successivamente sarebbe stato importato in Oriente, altra grande terra di popoli non ebrei che venera il drago e il serpente, come anche, di riflesso, il drago può essere considerato un’immagine cristologica, visto l’uso fattone da Costantino nel momento in cui l’imperatore sostituì lo stesso con il monogramma di Cristo. Questo a grandi linee, l’argomentazione che regge il primo capitolo del testo schmittiano del ’38. A prima vista, quanto descritto si mostra come un’opera meramente archeologica, punteggiata da una strizzata d’occhio cameratesca alle teorie ariane e occultiste proposte dal regime<sup>177</sup>, e forse così in definitiva potrebbe essere – tenendo conto anche della recente caduta in disgrazia di Schmitt presso le SS e del suo forte desiderio di riabilitarsi – se non fosse per il richiamo a Strauss che si è riportato poche pagine innanzi. *Ex abrupto*, dopo le infarinature iconografiche, Schmitt afferma, quasi prepotentemente (e lo stacco argomentativo è netto, quasi Schmitt necessitasse di dover gettare lì la sua preoccupazione), esattamente nel momento innanzi l’evocazione straussiana (‘Uno studioso ebraico, Leo Strauss, ha, in un libro apparso nel 1930, indagato il trattato teologico-politico di Spinoza, *etc...*’):

«Senza dubbio, nel momento di grandi conflitti politici (*bei allen großen politischen Auseinandersetzungen*), agiva nei popoli europei un’intuizione di più approfondite connessioni mitiche (*eine Witterung tieferer mythischer Zusammenhänge*). Anche la particolare animazione di cui sono ripiene tutte le discussioni davvero approfondite sul Leviatano ha verosimilmente qui la sua radice. Ma se le cose stanno così, si rende allora tanto più necessario porsi la domanda se Hobbes – che è ormai considerato come il “profeta del Leviatano” – abbia preso, da questo punto di vista, un atteggiamento

---

<sup>175</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano*, p. 69

<sup>176</sup> Ivi, p. 70.

<sup>177</sup> Sui rapporti tra Schmitt e l’occultismo nazista, per il quale peraltro, da buon cattolico, ha dimostrato sempre molta cautela e poca simpatia, il rimando è sempre a G. GALLI, *Hitler e il nazismo magico*, pp. 183 sgg. Come ricordato più indietro nel testo, lo stesso Hitler veniva motteggiato in privato da Schmitt con l’appellativo di *Bruder Straubinger*. Abbastanza equilibrati ci sembrano i giudizi di R. GROSS, *Carl Schmitt und die Juden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000.



chiaro e sicuro (*eine klare und sichere Front*) in relazione a questo simbolo. Da qualche tempo la questione è urgente e attuale<sup>178</sup>».

Si deve ricordare che Schmitt ha in mente di rivolgersi a Strauss. Tutte le indagini, quindi, anche quella di Strauss – *soprattutto* quella di Strauss – devono partire necessariamente dall'immagine del Leviatano per poter parlare del Leviatano nei termini in cui egli lo ha affrontato. Allora serve porsi la domanda, Strauss è *necessitato* a porsi la domanda, sempre che se la sia posta, sottintende Schmitt, se la posizione di Hobbes sia chiara in merito all'immagine leviatanica, al mito leviatanico. Ammesso e non concesso che l'ateo Hobbes abbia chiuso la porta alla trascendenza per salvaguardare l'ordine, eliminando i prodotti dell'attività immaginativa perché foriere di discordia e paura ancora più grande rispetto a quella morte violenta, perché egli avrebbe utilizzato un'immagine mitica per suggellare il suo lavoro, con il rischio che proprio al cuore della sua opera iconoclasta si riaccendesse la fiamma della discordia in merito a quello che è a tutti gli effetti un generatore del simbolico, ossia il nome del Leviatano? Schmitt sembra voler riaprire prepotentemente la porta chiusa da Strauss (a suo modo di vedere) sostenendo che per poter penetrare il *proprium* del problema teologico-politico ci si deve accostare mediante immagini, e non procedimenti razionali. In questo senso il Leviatano svolgerebbe una funzione complessa, perché andrebbe a veicolare una tipologia ben specifica di immagini, o di miti, quelli che hanno voce in capitolo nel legiferare sull'apertura al complesso energetico della *mise en forme*. Proprio localizzando quel punto specifico si può cogliere una permanenza determinata, un attimo di quiete nella rincorsa metamorfica inerente alla sua identificazione localizzata. Il Leviatano riassume il politico, e lo esibisce, soprattutto a coloro i quali riescono ad essere edotti nella sapienza (e nel diritto) del guardare<sup>179</sup>. Il Leviatano indica chiaramente la possibilità dell'autorità di mettersi in gioco, per Schmitt, nel potere di simbolizzare un'intera istituzionalizzazione, perfettamente in linea con una certa strutturazione macchinica interamente moderna<sup>180</sup>. E dunque la linea hobbesiana si traduce anche e soprattutto nel caratterizzare efficacemente uno dei paradigmi centrali della costruzione concettuale moderna: lo Stato non deve solo mantenersi saldo, ma deve anche *sembrare* saldo. Ovvero, senza la polimorfia eccezionale a cui è soggetto il mito leviatanico (Grande Uomo, Animale, Dio, Macchina) non sarebbe possibile articolare la normatività insita nel suo stesso fondamento, che è esattamente il potere di poter appianare e sopprimere i contrasti religiosi mediante la formula, soggetta al volere sovrano, del *Jesus is the Christ*<sup>181</sup>. Senza il *debrayage* perfettamente

---

<sup>178</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano*, p. 71.

<sup>179</sup> Ci sembra di poter applicare qui quanto detto da P. LEGENDRE, *L'amore del censore*, p. 157 e sgg.

<sup>180</sup> Sembra ricomparire, qui, quell'interesse per la finzione declinata positivamente già al centro degli studi giovanili, come *Legge e Giudizio* e la recensione al testo di Vaihinger. Cfr. A. DE SÀ, *O Poder pelo Poder*, cap. IV.

<sup>181</sup> Schmitt, stranamente, non menziona nel testo del '38 quello che sarà poi uno dei capisaldi del cristallo. Tuttavia, egli affronta esattamente questo punto nel momento in cui analizza il Leviatano come *lieutenant of God*, anche se, a

complanare al mito del Leviatano, il Leviatano non funzionerebbe affatto. Il Leviatano (e Hobbes, indirettamente) è impossibile senza il cristianesimo. Schmitt cerca di dimostrare a Strauss, all'ebreo Strauss, a Strauss in quanto ebreo – con un certo qual grado di disperazione, peraltro – che la solidità della proposta hobbesiana, per quanto fiaccata (come avrà modo di ribadire) dalla suddivisione tra *foro interno* ed *esterno*, è dovuta proprio all'operazione di sintesi con cui il mito leviatanico permette di rilanciare i vari registri discorsivi, perché è esattamente l'immagine del Leviatano, carico di energia politica, che circoscrive lo spazio d'azione del razionalismo hobbesiano, in quanto esso è esattamente il referente simbolico che permette alla ragione di diramare gli ambiti normativi necessari alla produzione di una scienza politica<sup>182</sup>. In questo senso il mito del Leviatano risponde, a differenza di quanto mostrato da Strauss, a due ordini di esigenze per Schmitt: da un lato è paradigma fondatore dell'unità politica, in quanto decide dell'efficacia autoritativa che fa coincidere meccanismo di autorizzazione (e quindi la questione della gerarchia) con la presenza di numerosi riferimenti discorsivi, ovvero l'asse attorno al quale gravitano le esigenze particolari dei singoli; volendo, è esattamente il punto pivotale in cui si origina la forma costituzionale della *Verfassung*<sup>183</sup>; dall'altro, risponde in pieno all'esigenza di una 'lingua comune': escludendo 'il pluralismo di vedute', fonda esattamente quel punto d'appoggio per cui può essere costruito l'accesso alla trascendenza mediante l'interpretazione sovrana della religione. Il problema, sottolinea Schmitt più oltre nel testo, in diretta polemica con Strauss, è che il mito Leviatanico può fornire – in quanto *mito politico*, ossia mito sottoposto all'egida della tecnicizzazione, al caricamento simbolico di quello che a tutti gli effetti diviene un concetto, anzi, *il concetto cardine* che apre la modernità – una sua risoluzione solo a livello prettamente logico-razionale, epistemologico, di scienza politica. In altre parole, il mito del Leviatano ha 'senso' e funziona finché si rimane nello spazio pubblico della ragione comune, ovvero della rappresentazione intesa come *rappresentazione comune di un'esigenza comune*, la pace. Detto

---

quest'altezza, per Schmitt quello di Hobbes è comunque un progetto destinato ad infrangersi: «Se qualcosa deve essere considerata un miracolo, lo decide dunque lo Stato in quanto ragione pubblica, “public reason”, in contrapposizione alla “private reason” del suddito. Con ciò il potere sovrano è all'apice della propria potenza: è il più alto rappresentante di Dio in terra. Non è certo soltanto un caso che il “sovrano” sia designato col termine *Lieutenant of God*, e che tale espressione compaia, proprio a questo proposito, alla conclusione del XXXVII capitolo, che tratta i miracoli. Il Dio mortale ha potere anche sul miracolo (*Macht auch über Wunder*) e sulla confessione di fede» (C. SCHMITT, *Il Leviatano*, p. 104).

<sup>182</sup> Ivi, p. 93, in merito a Hobbes come *Bahnbrecher* della moderna dottrina dello Stato.

<sup>183</sup> Cfr. ID., *Dottrina della costituzione*, p. 16: «Secondo significato: costituzione = un tipo speciale di ordine politico e sociale. Per costituzione si intende il tipo concreto di *superamento* e *subordinazione* (*die konkrete Art der Über- und Unterordnung*), perché nella realtà sociale non c'è ordine senza superamento e subordinazione. La costituzione è la *forma speciale di governo (Herrschaft)* che appartiene a ogni Stato e non può essere separata dalla sua esistenza politica, ad esempio la monarchia, l'aristocrazia o la democrazia, o comunque si voglia classificare le forme di Stato. Costituzione qui = *forma di Stato*. In questo contesto, la parola “forma” denota anche qualcosa di essente (*etwas Seinsmäßiges*), uno *status*, non qualcosa che è legale o normativamente inteso (*nicht etwas Rechtssatzmäßiges oder normativ Gesolltes*). Anche in questo senso, ogni Stato ha naturalmente una costituzione, perché corrisponde sempre a qualche forma in cui gli Stati esistono. Anche in questo caso, sarebbe più corretto dire che lo Stato è una costituzione; è una monarchia, un'aristocrazia, una democrazia, una repubblica sovietica, e non ha semplicemente una costituzione monarchica, etc. Costituzione. La costituzione qui è la “*forma delle forme*”, *forma formarum*» (trad. nostra, corsivo dell'autore). Sul tema, anche M. FIORAVANTI, *Le Dottrine della Costituzione in senso materiale*, pp. 21-30.

altrimenti, nel momento in cui il Leviatano non coordina più a dovere i singoli afflatti interrogativi, non permette più lo sguardo prospettico che punta verso il punto vuoto che è causa comune di fondazione e delle pratiche sociali. Finché rimane e agisce nella dinamica del visibile, sembra dirci Schmitt, il Leviatano incute timore, ammalia e funziona letteralmente come un emblema, perché permette l'estrinsecazione visibile e interpretabile del rischio, serissimo, dell'affermarsi del Politico. Una volta che determinati individui si *insinuano* all'interno di questo meccanismo, forti delle loro competenze esoteriche di disinnesco, si allarga lo spazio dell'opinione privata, che, forte dell'esperienza del segreto della coscienza, va a sterilizzare la qualità mitica del leviatano escludendo esattamente, mediante compimento del momento teologico-politico, la possibilità stessa di una teologia politica.

È infatti interessante notare come nel testo del '38 il lemma 'teologia politica' non appaia mai. Questo accade proprio per una necessità di coerenza logica schmittiana, dovuta anche al dibattito sotteso con Strauss. Hobbes, è noto, nel testo del '38 presenterebbe un progetto che, nonostante la potenza sottesa del mito politico, non è in grado di essere portato a compimento. Qui si inserisce, anche non troppo velatamente, il motivo decisionista lasciato trasparire in *Teologia politica* (che però, ci teniamo a ripetere, non viene qui né citata né affrontata direttamente): esattamente nella sua decisione sui miracoli e sulla religione – ossia, nel momento in cui Hobbes fa calare dall'alto la decisione risolutoria, decisione che è il vettore d'incanalamento della trascendenza (ove per Strauss, secondo l'interpretazione di Schmitt, v'è già qui compimento della trascendenza stessa, ossia c'è chiusura del problema teologico-politico, ovvero avviene compiutamente la secolarizzazione) – Hobbes crea la spaccatura tra interno ed esterno, e la decisione non riesce ad essere compiutamente efficace<sup>184</sup>. La legittimazione del comando insita nell'apertura fornita dalla decisione non viene recepita: ma questo non in virtù dell'azione stessa del decidere, bensì per via proprio del fallimento di quella che potremmo chiamare una *compiuta politica teologica*, o, nei termini schmittiani, di *una mitologia politica*<sup>185</sup>. Il potere sotteso al mito politico, al Leviatano, come abbiamo visto, è grande. Ma da un lato Hobbes non riesce a sfruttarne a pieno il potenziale; dall'altro, esso è eroso dall'interno esattamente da coloro i quali di miti politici sono edotti, *gli ebrei*. Non è un caso che qui appaia Spinoza, forse anche parallelamente a Strauss e rispetto ad egli in posizione indirettamente proporzionale. Se per Strauss è Hobbes a portare a compimento una critica della religione, per Schmitt accade esattamente il contrario. Approfittando delle distinzioni necessariamente introdotte dalla

---

<sup>184</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano*, pp. 109-110. Hobbes quindi 'aggira il punto decisivo'. Si vedano anche le considerazioni di A. BOLAFFI, *Stat nominis umbra: la rilettura schmittiana di Hobbes in Il Centauro*, 10/1984, n. 4, pp.161-168.

<sup>185</sup> Cfr. K. M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos*, p. 99.

scienza politica hobbesiana (*fides et confessio*), egli si insinua nel terreno neutrale della *libertas philosophandi* per poter sottomettere il culto interiore alla legge della coscienza<sup>186</sup>:

«Il filosofo ebreo, invece, accede dall'esterno (*von außen*) ad una religione di Stato e quindi dall'esterno introduce anche la riserva. In Hobbes la pace pubblica ed il diritto del potere sovrano stavano in primo piano; la libertà individuale di pensiero rimaneva aperta, in retroscena, soltanto come estrema riserva. Ora, in Spinoza, la libertà di pensiero individuale si rovescia in principio informativo, mentre le esigenze della pace pubblica, così come il diritto del potere statale sovrano, si trasformano in semplici riserve. Un piccolo movimento di concetti (*Eine kleine, umschaltende Gedankenbewegung*), un'inversione derivante dall'esistenza ebraica, e, con la più semplice consequenzialità, nel giro di pochi anni si è compiuta la svolta decisiva nel destino del Leviatano<sup>187</sup>».

Hobbes non ha saputo maneggiare al meglio il mito politico perché non è stato in grado di porre correttamente, da buon cristiano, la ragione che innerva tutta la sua scienza politica accanto alle prospettive irrazionali che il mito politico offre nel momento in cui non viene controllato a dovere. Hobbes, sostanzialmente, per evitare l'esautoramento del teologico-politico e poter affermare la costruzione e la costituzione di una forma Stato che permetta una teologia politica, non è stato in grado di affermare una 'politica teologica' (una mitologia politica) perché questo avrebbe significato la distruzione stessa del suo complesso sistema meccanicistico. Hobbes ha costruito la sua dottrina incentrandola totalmente sullo schema numinoso di una ragione collettivamente visibile, che però nascondeva tutte le insidie della facciata barocca. Questo viene spiegato chiaramente in un frammento di pochi anni più tardo:

«Dove sta la decisione? Il barocco (Hobbes) ha ancora una sfera pubblica sostanziale (*substanzielle Öffentlichkeit*) (Spinoza non è barocco); di conseguenza, il barocco ha ancora legittimità e non solo legalità; autorità e non solo potere (*Herrschaft und nicht nur Macht*). L'Imperatore è vittorioso su Wallenstein, gli Stuart su Cromwell, Luigi XIII non deve temere Richelieu. Solo la distruzione della legittimità dinastica, a partire da Luigi Filippo, apre la strada al mero potere. Napoleone I sta ancora cercando di ottenere la legittimità e in questo senso è ancora barocco. Napoleone III è un mero istrione, che vive del frutto di tempi passati, con accompagnamento da operetta. La separazione tra *régner* e *gouverner* è già una scissione germinale, dalla quale emergono il potere e la legalità. La legittimità democratica della Costituzione americana è distrutta dal marxismo. Il diritto (*Recht*) non diventa potere, ma qualcosa di molto più pericoloso: la legalità positivista. Che cosa significa la legge della ragione in questo processo dalla legittimità barocca alla legalità positivista? La legge della ragione di Hobbes conosce solo la legalità, tutto il resto è già una mera facciata, soprattutto l'immagine del Leviatano<sup>188</sup>».

---

<sup>186</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano*, pp. 104 sgg.

<sup>187</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano*, p. 107.

<sup>188</sup> ID., *Glossario*, pp. 59-60, trad. nostra.

Ovverosia, Hobbes è coerente con il suo spirito di ricerca di una scienza politica nel disporsi lungo il piano razionale (e quindi, per Schmitt, decisionistico), ma la ragione può comprendere esattamente tutto quello che si situa entro i suoi limiti: in tal senso Hobbes può creare un potere efficace a livello di ordinamento, ma non efficace nei termini di un potere ‘assoluto’. C’è una forte oscillazione, sembra dirci Schmitt, tra una sovranità ordinata e una sovranità assoluta<sup>189</sup>; se l’affidarsi alla potenza del mito leviatanico permetterebbe in linea di principio la seconda opzione, il cristianesimo di Hobbes, *coincidente* con il suo razionalismo, ossia il suo decisionismo (che a questo punto Schmitt sembra allineare in un unico asse concettuale<sup>190</sup>) non gli permette di sperimentare fino in fondo la potenza del mito, e precisamente del mito politico. La specifica commistione tra apertura alla trascendenza e mantenimento della stessa all’interno della rappresentazione dell’idea che avviene all’interno del decisionismo, in questo caso in Hobbes *come* rappresentante del decisionismo, mostra evidentemente come la razionalità istituzionale e l’intervento della legittimità riescano a proporsi come sembianze di saldezza nella forma stato. E non è solo reminiscenza della forma gloriosa dell’ecclesia evocata in *Cattolicesimo Romano* quello cui Schmitt sta mettendo sul piatto della puntata: è l’espressione chiara e distinta che lo Stato, direttamente, e la chiesa, indirettamente (e il monarca come massimo interprete della religione di Stato) assumono il ruolo di espressione del *surplus* politico nei confronti del diritto che si realizza in quanto tale, perché in entrambe la decisione è portatrice di forza formante, e dunque entrambe possono trovare nel diritto la loro istituzionale completezza<sup>191</sup>. La crisi della forma Stato è anche e soprattutto la crisi della radice teologica della forma politica – un tema ricorrente nell’opera schmittiana; ma in questo testo sul Leviatano sembra essere aggiunto un piccolo cartiglio: se l’origine

---

<sup>189</sup> Come nota Carlo Altini, è probabile che questa reminiscenza hobbesiana notata da Schmitt sia dovuta all’influsso scolastico medievale, che aveva distinto una *potentia absoluta Dei* e una *potentia ordinata Dei*. Cfr. C. ALTINI, *Potentia come potestas. Un’interpretazione della politica moderna tra Thomas Hobbes e Carl Schmitt*, in *La Cultura* 2/2008, pp. 307-328.

<sup>190</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano*, p. 126, in cui si dice che presso Hobbes era presente una ‘sentita devozione’ (*echte Frömmigkeit*), addirittura egli poteva additarsi come un ‘vir probus’, il quale trova e ri-trova la sua fede proprio grazie alle guerre di religione in cui scrive la sua teoria ‘decisionistica’. Si veda, nuovamente, il *Glossarium*: «Non appena riconosco e vedo la pianificazione (*die Planung erkenne und durchschaue*), sono in grado di eluderla. Quindi il piano deve rimanere segreto. Impenetrabile come la provvidenza, come il consiglio di Dio. Il pianificatore è il Dio terreno. Il Dio terreno non è morto. Dove c’è solo il Dio terreno, bisogna diventare atei. Ma il Dio terreno se ne prende cura. Il mistero fa parte dell’essenza del piano. Se vedo il piano, posso sfuggirgli. La provvidenza di Dio deve rimanere imperscrutabile. Le persone che interpretano il ruolo di provvidenza (*Vorsehung-spielenden*) devono anche interpretare (*spielen*) il ruolo di Dio in termini di imperscrutabilità dei loro consigli». (ID., *Glossario*, pp. 396-397, trad. nostra). Lo stesso punto sembra essere individuato anche da Agamben quando afferma, partendo dalla sua peculiare interpretazione dell’eccezione schmittiana: «Noi abbiamo già incontrato una sfera-limite dell’agire umano che si tiene unicamente in una relazione di eccezione. Questa sfera è quella della decisione sovrana, che sospende la legge nello stato di eccezione e implica così in esso la nuda vita. Dobbiamo chiederci, allora, se la struttura della sovranità e quella della *sacratio* non siano in qualche modo connesse e possano, in questa connessione, illuminarsi a vicenda. Possiamo, anzi, avanzare in proposito una prima ipotesi: restituito al suo luogo proprio, al di là tanto del diritto penale che del sacrificio, *l’homo sacer* presenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell’esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica. Lo spazio politico della sovranità si sarebbe, cioè, costituito attraverso una doppia eccezione, come un’escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano, [...]» (G. AGAMBEN, *Homo Sacer*, p. 92).

<sup>191</sup> G. DUSO, *Tirannia dei valori e forma politica in Carl Schmitt*, in *Il Centauro* 2/1981, pp. 157-165.

della crisi è chiaramente individuabile nel rapporto confliggente ma determinato, aperto e paradossalmente chiuso rispetto alla trascendenza, tra decisione e forma (essendo che la decisione schmittiana conduce una molteplicità ad unità e allo stesso tempo l'unità dimostra la necessità implicita di una decisione formante) l'autorità rischiosa che la decisione dovrebbe incanalare dovrebbe confrontarsi con l'immagine mitica prescelta per simboleggiare quell'unità: l'immagine – il mito – cozza drasticamente con gli intenti pacificatori hobbesiani e, lungi da sopprimere il conflitto, lo ridetermina al suo interno perché essa stessa indomabile razionalmente<sup>192</sup>: la forma necessita limitazioni e razionalizzazioni, e non può darsi una forma “de-formata” (se ci si passa l'heideggerismo). Il rapporto tra decisione e forma, pur nella sua fondamentale aporeticità, riesce a sostanzializzarsi proprio perché quel nesso aporetico viene eluso mediante schematizzazione fittiva, ovvero mediante salto logico necessario per cui l'autorità viene calata dall'alto in forma ‘già autorizzata’; e questo fornisce, per Schmitt, un momento di pura legittimazione<sup>193</sup>. Hobbes, pur legato alla contingenza di una situazione concreta ha contribuito egli stesso al fallimento della sua costruzione, perché il termine utilizzato, *Leviatano*, comprendeva una polisemia (Dio, uomo, animale e macchina). Hobbes si trova esattamente di fronte ad un bivio:

«mostrare cioè come l'elemento di finzione e di segreto che è presente nel Leviatano rientri sì nel contesto di un'epoca che procedeva per maschere ed arcana, ma abbia al contempo, al di là del vuoto scenico su cui poggia, un'efficacia specifica e storicamente determinata: non si tratta soltanto, per Hobbes, di portare in salvo, dalla tempesta delle guerre civili di religione, il nucleo irrinunciabile della soggettività moderna, ma di costruire, a partire da questa e dalla sua drammatica avventura esistenziale, un ordine che sia insieme di salvezza e di potenza<sup>194</sup>».

<sup>192</sup> Di nuovo, si veda il *Glossario*: «Ogni potere (*Macht*) è trascendente; il trascendente è il potere; ogni tentativo di sottrarsi al potere è un tentativo di prendere il potere; ogni movimento che si prefigge di impedire o di limitare un potere sfocia in una presa di potere. Non ha alcun senso ed è molto pericoloso mettersi contro un mito politico (*Es hat keinen Sinn und ist sehr gefährlich, politischen Mythen entgegenzutreten*)» (C. SCHMITT, *Glossario*, p. 252, corsivo nostro, trad legg. mod.). Qui viene chiaramente esplicitato il problema in oggetto: la teologia politica è concettualmente un vettore della trascendenza, ma in quanto tale può essere direzionata mediante decisione ordinata; il mito politico, pur essendo denotato da un certo qual tipo di ‘Macht’ anch'esso, non è pienamente controllabile, perché non appartenente *interamente* all'ambito razionale.

<sup>193</sup> Si pensi al testo del 1932: «Ma oggi la finzione normativistica di un sistema chiuso di legalità si presenta in flagrante e innegabile contrapposizione con la legittimità di una volontà realmente esistente, conforme al diritto [...]» (ID., *Legalità e legittimità*, p. 40). Si veda anche H. HOFMANN, *Legalità contro legittimità*, pp. 234 sgg: per l'autore tedesco Schmitt sta compiendo un'operazione nostalgica di dimostrazione; se il mito del Leviatano (anche se Hoffmann non distingue tra mito e simbolo) è fallito per colpa del nemico interno sobillatore, la dottrina schmittiana dello Stato totale (Hofmann si riferisce in particolare al momento nazista) dovrebbe invece portarlo a termine. Questa tesi non convince molto, al di là delle numerose autoidentificazioni schmittiane con Hobbes, e del tentativo di recuperare la dimensione ordinante formale delle categorie moderne al momento della loro nascita; l'operazione hobbesiana per Schmitt era *necessariamente* contingente, e quindi un prodotto di alta disperazione. Ma si è dimostrata un fallimento per colpa della volontà di unire teologia politica e mitologia politica all'ombra della costruzione di un apparato concettuale che ricalibrasse la modernità politica in senso sovrano (e quindi razionale); che poi il processo sia stato accelerato dagli ‘ebrei liberali’ (Spinoza in primis) è una chiosa che Schmitt aggiunge perché gli ebrei sono *gran utilizzatori* di miti politici, e quindi si sono inseriti in un'articolazione concettuale che però già scricchiolava nella sua prima messa in opera.

<sup>194</sup> C. GALLI, *Introduzione a C. SCHMITT, Scritti su Thomas Hobbes*, p. 23.

Nell'intenzione di ideare una costruzione che fosse efficace, il lato tecnico utilitaristico insito nell'utilizzo del mito Leviatanico pensato come macchinario ha prevalso sul *côté* prettamente politico presente nell'inveramento teologico rappresentativo della decisione. Sostanzialmente, ciò che si era configurata inizialmente come una logica decisionale mossa dal trionfo della dimensione trascendente che permetteva l'attualizzarsi di una teologia politica basata su una 'corretta' e legittimante forma rappresentativa, in Hobbes tende a scomparire, muovendosi invece verso il lato tecnico, macchinico, produttivo della rappresentazione, ossia la sua proceduralità, perché la rappresentazione non può a tutti gli effetti contenere il mito politico. La teologia politica – la costruzione di un dispositivo concettuale sovrano mediante forma rappresentativa ad alto contenuto simbolico – per come la intende Schmitt attraversando Hobbes, leggendo l'operazione hobbesiana sul mito politico legato al suo versante teologico e teologico-politico, si incaglia nel momento stesso in cui chiede aiuto, per la sua efficacia, ad una politica teologica, ovvero ad una mitologia politica, perché questa, riversandosi dal suo lato macchinico e tecnicizzato, implode nel garantire un'apertura alla trascendenza che sia garanzia di un'effettiva legittimità, ovverosia, decade tutto sul puro livello macchinizzato della legalità. Si vede chiaramente questo passaggio nel suo rapporto con la legge: nel momento in cui si assiste alla perdita di ogni rapporto contenutistico tra diritto e tematizzazione della giustizia (ossia, nel termine di Schmitt – incredibilmente vicino qui, seppure altrettanto considerevolmente distante, da Strauss – quando la legge ha come unico mezzo di riferimento la sua stessa proceduralizzazione) allora a quel livello cade ogni limitazione e ogni esposizione ad una possibile sollecitazione all'ulteriorità, e quindi diventa assoluta<sup>195</sup>. Del Leviatano braccato e consunto dal suo stesso versante macchinico non rimane che lo scheletro, pronto ad essere meramente esposto in un museo per il godimento feticistico dello scientismo positivista:

«E così si conclude quel che possiamo sapere della storia dell'immagine mitica creata da Hobbes. Io non credo che il Leviatano potrebbe diventare il simbolo di una nuova epoca, meramente e apertamente nient'altro che tecnica, e che forse è totale nel senso di quella totalità che Ernst Jünger attribuisce alla tecnica ed alla trasformazione su scala planetaria da questa promossa. L'unità di Dio, animale e macchina, rappresentata (*darstellt*) nel Leviatano di Hobbes, sarebbe sì la più totale di tutte le totalità umanamente concepibili; ma l'immagine veterotestamentaria di un animale, ormai divenuta innocua, non costituirebbe un simbolo o un segno plausibile per una totalità realizzata grazie alle macchine ed alla tecnica. Alla mentalità della tecnica totale il Leviatano non fa più alcuna impressione inquietante:

---

<sup>195</sup> Legge assoluta ed epopea del legislatore assoluto vanno, naturalmente, per Schmitt, di pari passo. Cfr. A. BRANDALISE, G. DUSO, *Decisione e costituzione*, p. 54.

essa ha infatti l'ardire di metterlo sotto tutela naturalistica, come altri sauri e mastodonti, e di esporlo, come un pezzo da museo, nei giardini zoologici<sup>196</sup>».

Volendo tirare un attimo le somme di questo confronto, potremmo dire essenzialmente quanto segue: per Schmitt – che, non dimentichiamolo, ha un problema con Strauss riguardo la posizione del problema teologico politico, questione che va ad investire direttamente quanto Schmitt intende per Teologia Politica – nel momento in cui l'ordine simbolico legato al mito del Leviatano tende a disgregarsi, esponendo la propria figura a processi sui quali non può essere esercitata nessuna autorità, allora riemerge, prepotente, il tema dell'intensificazione del campo portante di riferimento, ossia delle energie vitalistiche che vanno a comporre il politico. Questo perché, libere dalla *mise en forme*, esse si introducono surrettiziamente nell'incapacità statale moderna di provvedere al loro disciplinamento approfittando della sclerotizzazione meccanica su cui il dispositivo moderno è venuto ad adagiarsi. Lungi dal poter essere respinte dalla moderna critica della religione, le immagini e il loro portato (ossia la tendenza dissolutiva rispetto all'unità politica) rientrano come prodotto della coscienza interna del cittadino grazie proprio ad un maldestro uso di una di queste stesse immagini, forse la più grave di conseguenze: il mito biblico del Leviatano. In tal modo, per Schmitt è il rapporto intercorrente tra descrizione ordinativa e costruzione rappresentativa che viene a porsi in una prospettiva in cui anche la migliore delle messe in scena allestita dal fondatore della scienza politica moderna sembra parlare come se avesse da sempre voluto mostrarci esattamente, se non addirittura, l'ineliminabilità del politico: il Politico, come aveva avuto modo di scrivere qualche anno prima Schmitt, è il destino<sup>197</sup>.

Questo testo segna, anche per convergenze biografiche schmittiane (come si accennava, dopo il 1936 Schmitt si limita all'insegnamento accademico e cerca di apparire il più defilato possibile

---

<sup>196</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano*, p. 128. È interessante notare come agli occhi di Schmitt vi sia l'incapacità di comprendere come l'architrave promosso da Hobbes, in realtà, riesca pienamente nel suo intento: per quanto succube dei difetti della forma Stato, Hobbes riesce nel suo intento di creare un meccanismo di politica teologica, nel senso che riesce a fornire un sostanziale avvio allo «sviluppo delle tecnologie discorsive che hanno concorso alla produzione dell'individuo moderno» (M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti*, p. 15). Intendendo il Leviatano anche come uno strumento della governamentalità, è facile capire come Hobbes pensi al disciplinamento costante dell'individuo all'interno di un meccanismo di potere di soggettivazione, perché la forma di vita che viene a crearsi dopo il patto deve riprodursi mantenendo esattamente quelle stesse logiche che ne conservino la stabilità, che vivano e si riproducano nel meccanismo concettuale moderno. Schmitt non riesce a vedere questo punto perché non vuole vederlo: per lui la crisi della forma Stato implica automaticamente la crisi dei dispositivi di docilità, e quindi, in un certo senso, il fallimento dell'utilizzo di una mitologia politica al posto di una teologia politica. Si veda qui anche M. VATTER, *Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza: On the Relation between Political Theology and Liberalism*, in *The New Centennial Review*, 4/2004, n. 3 pp. 161-214.

<sup>197</sup> ID., *Der Begriff des Politischen*, versione del 1933, p. 121, trad. nostra: «Di conseguenza, l'unità politica è sempre, finché esiste, l'unità regolativa, totale e sovrana (*maßgebende Einheit, total und souverän*). È "totale" perché, in primo luogo, ogni questione è potenzialmente politica e può quindi essere influenzata dalla decisione politica; e in secondo luogo, l'uomo è interamente ed esistenzialmente afferrato nella partecipazione (*Teilnahme*) politica. La politica è il destino. [...] L'unità politica è sovrana nel senso che la decisione sul caso regolatore (*maßgebenden Fall*), anche se si tratta di un caso eccezionale (*Ausnahmefall*), spetta sempre concettualmente ad essa».



rispetto alle politiche di regime, per quanto continui con i suoi studi e pubblicazioni), l'abbandono di una prospettiva mitologico-politica nell'affrontare la questione dell'unità dell'ordinamento – e, dunque, anche un parziale rifiuto delle dottrine istituzionaliste come sostituzione/integrazione della sua sociologia dei concetti giuridici. Certo, come si è notato nel corso di questo capitolo – e come sarà ormai chiaro da questo lavoro – Schmitt mantiene sempre un interesse per gli autori e le posizioni che ha analizzato nel corso della sua vita. Tuttavia, l'impossibilità di poter pensare la *rischiosità* di un mito politico come modalità di accentramento e fondazione a-concettuale (perché radicalmente aperta all'informe) rende difficile per Schmitt pensare i rapporti tra concettualità (teologico)politica e sua deformazione mitizzata nel momento in cui queste due peculiarità si battono sull'orizzonte assiologico. La forma concetto necessita collocazione e temporalità; i concetti, *in primis* quello di sovranità, *contengono* una storia, e la forma si presenta anche spazialmente: ha uno *spessore* e una memoria<sup>198</sup>. Viceversa, il mito *deforma* il senso in quanto il suo senso è *già costituito* (*Artgleichheit* come cancellazione della possibilità di ogni codificazione-linguaggio; il Leviatano come polisemia): da un punto di vista prettamente teologico-politico, che per Schmitt connota 'il grado zero', per così dire, dell'assetto concettuale della modernità (sovranità=onnipotenza divina), il rapporto di significazione analogica che Schmitt cerca di appuntare non mostra resistenze particolari perché si ottiene la forma conclusa del concetto; invece, con l'imposizione mitologica il meccanismo si rompe e si trasfigura. La forma concetto (che comprende e pregiudica la possibilità di un linguaggio, di una griglia rappresentativa di significazioni – tra cui, lo ripetiamo, il diritto) – permetteva di contenere l'erompere della politicità (per come Schmitt la intende, come carica intensiva, originaria, energetica di mobilitazione); il mito politico, trasformato in mero *gesto* (espressione visibile dell'immagine leviatantica; decisione del *Führer*) perdono la loro storia e *quindi* la possibilità di un ammansimento. Il Leviatano, l'imposizione sovrana del *Führer* rimangono come immagini illanguidite del concetto, perché, naturalmente, il mito politico, se ricordiamo la lezione jesiana, necessita di un'espressione concettuale. Ma nel regno dei concetti moderni (teologico-politici, per Schmitt) vengono 'amputati', perché divengono essenzialmente *disponibili* all'utilizzo indiscriminato, senza memoria della generalizzazione. Il rapporto diviene duplice e ambiguo: più il mito politico guadagna in forza e consenso mediante la saturazione del senso, più, nella concettualità schmittiana, diviene *illegittimo*, perché non in grado di riprodurre, al suo interno la dinamica storica che ha portato all'inveramento del concetto – evento possibile nell'alternanza indistinta che si produce tra significazione mitologica e de-formazione. Il metalinguaggio di cui il mito politico si ammanta (che è paradossale annullamento della possibilità che un linguaggio ci sia) più cerca di saturare l'orizzonte dell'origine dell'unità politica, più da essa si allontana. Nella forma concetto le contraddizioni possono essere scomposte e

---

<sup>198</sup> R. BARTHES, *Miti d'oggi*, pp. 204 e sgg.

analizzate, possono essere valutate mediante gli elementi del lessico politico riferendosi costantemente all'orizzonte sociale di riferimento, in vista della partecipazione ai giochi di forza e conflitti per l'egemonia in cui si esprime il tessuto della *Verfassung* – determinando anche lo scarto tra teoria e prassi politica. Per quanto, da un punto di vista esterno, anche la genealogia schmittiana e la sua sociologia dei concetti giuridici risenta immensamente di numerosi problemi (come la mancanza di vera radicalità, per cui Schmitt, lo si è visto, è necessitato a fornire universalità a categorie e criteri metastorici generali, rigorosamente formalizzate – uno tra tutti, l'amico/nemico – che dovrebbero dare la cornice in cui racchiudere storie che attraversino diversi contesti semantici), il suo agire tramite *concetti* permette comunque di risalire la china della modernità per potersi fermare a dovuta distanza dalla necessità di un'appropriazione totale del *sensu dell'origine*: il teologico come vuoto propulsivo necessario della forma concetto, l'apertura alla trascendenza che ne garantisce legittimità. Un punto che il mitologico non può permettersi, nonostante la sua ontologica vuotezza, di lasciare aperto, e quindi può tramutarsi non nel trascendente, ma nell'*altrove*<sup>199</sup>. Il Leviatano *non è mai tale*, ma è la sua *polisemia*, il suo essere rilanciato ovunque ma non lì dove lo si cerchi; il senso del mito distanzia la forma concetto, come il recupero dell'*Artgleichheit* non è il reperimento di un'origine su cui impostare l'unità del sentimento che apre alla possibilità di costituzione di istituzioni plurali ma racchiuse nella comunità di intendimento, è il paradossale schiacciamento ed esautoramento/innalzamento della sovranità moderna nella forma di una biopolitica che chiude lo spazio per la possibilità stessa di una scienza politica, massimo annullamento della distanza rappresentativa nell'innalzamento di quest'ultima a paradigma di dispositivo governamentale (di cui lo stesso Schmitt farà tragica esperienza).

L'interesse del giurista allora, lo si diceva in apertura, diventa più vago, ma apre la strada per un'evoluzione che è anche un ritorno. Un ritorno più pensato e circospetto – anche se profondamente molto meno sistemico – alla sociologia dei concetti giuridici come teologia politica. Con una sostanziale differenza: la mitologia politica diventa non il fondamento di questa scienza che Schmitt cerca di portare innanzi, bensì una sorta di raddomante storico-politico, che permette a Schmitt di pensare la delineazione di cronotopiche in cui avanza la possibilità di un'indagine mitologico-politica. Che in questo caso consiste in una profonda problematizzazione. Capire dove nascono i miti politici significa orientare la sociologia dei concetti giuridici verso una marcatura dell'intensità politica,

---

<sup>199</sup> Come ricorda Schmitt qualche anno più tardi commentando le possibilità di interpretazione e utilizzo del mito «il mito si fa gioco della misera esattezza storica che scaturisce da simili controversie» (C. SCHMITT, *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West*, in *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1955; trad. it. *La contrapposizione planetaria fra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, in E. JÜNGER, C. SCHMITT, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 135-167, cit. a p. 136).

capire *dove* nascono i fomenti collettivi, gli eventi che hanno possibilità di cambiare radicalmente la vicenda politica del mondo<sup>200</sup>. È tuttavia il momento in cui dobbiamo “lasciare” Schmitt, prima di riprenderlo nell’ultimo paragrafo: questo lavoro ha come tema la necessità di mostrare come si innesti e lavori la riflessione mitologico-politica nella sociologia dei concetti giuridici; proseguire innanzi significherebbe analizzare la problematizzazione mitologico-politica, avendo a che fare, tuttavia con il materiale puntiforme che Schmitt mette a disposizione, non sempre rigoroso concettualmente, per lo più evocativo, e difficilmente strutturabile se non a prezzo di un grande sforzo. È innegabile che esista una linea di continuità tra riflessioni sul *Nomos*, sul *Katechon*, sui grandi spazi, nonché sull’evocazione (e autoriconoscimento) delle figure mitiche di Benito Cereno, dell’Epimeteo cristiano, e, soprattutto, della contrapposizione tra terra e mare; tuttavia, questo necessiterebbe di un un “al di là” della mitologia politica che questo lavoro non si era ripromesso di compiere. Possiamo riprendere Schmitt, tuttavia, data la tematica in oggetto, nel suo ultimo scritto ‘sistematico’, sorta di raccordo delle riflessioni di tutta la sua vita: *Teologia politica II*. Qui viene alla luce come il ripensamento del materiale che Schmitt ha annosamente attraversato, tramite corsi e ricorsi (a volta incoerenti), possa trovare, se non un’esatta collocazione, un certo posizionamento che è anche un incontro con il destino.

#### **§ 4. 4 Teologia, Cristologia, Mitologia**

Nell’agosto del 1969, mentre è al lavoro su *Teologia politica II*, che nelle intenzioni dell’autore dovrebbe essere un omaggio da collocare all’interno della *Festschrift* per i settant’anni dell’amico

---

<sup>200</sup> Sempre nel saggio di risposta a Jünger, Schmitt si azzarda a definire questa possibilità una sorta di ‘iconografia’ (ivi, p. 139), dove ‘localizzare’ significa anche ‘rendere visibile’.

Hans Barion, Schmitt riceve da Gerd Giesler il testo *La legittimità dell'era moderna*<sup>201</sup>. Pur completando il saggio ad inizio novembre dello stesso anno<sup>202</sup>, il volume colpisce teoreticamente Schmitt, tanto da chiedere annosamente a Koselleck, per 'imbarazzo da verifica', altra documentazione sulla problematica della στάσις (uno dei temi centrali del saggio) in vista della pubblicazione in volume del contributo nella primavera successiva<sup>203</sup>, non mancando maliziosamente di chiedere opinioni all'ex allievo riguardo a Blumenberg e alla sua produzione<sup>204</sup> – e probabilmente la risposta koselleckiana, di mesi successiva, per quanto corposa e 'neutrale', non deve averlo soddisfatto<sup>205</sup>. Certo è che Schmitt, a ragione, deve essersi sentito chiamato in causa.

Blumenberg compie un'impresa gargantuesca con il suo testo. Se certamente uno dei suoi meriti è quello di collazionare, ricucendoli in una trama originale e per certi versi critica, frammentarietà filosofiche diversissime di autori «condannati all'assenza di interlocuzione reciproca» (come Strauss, Jonas, Voegelin, Arendt, Löwith e, naturalmente, Schmitt)<sup>206</sup>, è anche vero che solo grazie ad una manciata di loro (Schmitt in testa) egli è portato a riscrivere *ex novo* la prima parte della sua opera a metà anni settanta, dedicata alla secolarizzazione, «categoria dell'ingiustizia storica». Ma andiamo con ordine. È noto che Blumenberg abbia di mira principalmente, in questa sezione, la disputa

<sup>201</sup> H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966; trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992. La collettanea per Barion si intitola *Eunomia. Freundesgabe für Hans Barion zum 16. Dezember 1969*, Brockhaus, Wiesbaden 1969. Il saggio di Schmitt è alle pp. 83-147. Verrà ristampato in volume con l'aggiunta della postfazione nel maggio del 1970.

<sup>202</sup> Cfr. la lettera a Forsthoff del 4 novembre 1969, in cui Schmitt dopo 'indicibile lavoro', sosteneva di essere giunto a capo delle sue fatiche, sottolineando, peraltro, come il testo avesse senso proprio perché si concludeva con «l'incursione energica verso il trattamento della disposizione scientifica moderna di ogni teologia politica (Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*)» (C. SCHMITT, E. FORSTHOFF, *Briefwechsel 1926-1974*, Akademie Verlag, Berlin, 2007, pp. 293-294, trad. nostra).

<sup>203</sup> «Formulo la mia richiesta in modo spudorato perché mi ritrovo in un grande imbarazzo da verifica (*Verifizierungs-Verlegenheit*), e necessito di concludere un contributo (per la *Festschrift* dei 70 anni di Barion). Chi scrive la voce *stasi* presso di voi? Ho agonizzato sulla στάσις e sull'ἐχθρός in Platone fin dalla nota nel *Begriff des Politischen* [...] Il risultato è il seguente: στάσις significa in Platone: 1) stasi = riposo / posizione (*Ruhe/Standort*); (opposto: movimento (*Bewegung*); κίνησις, si veda la conversazione nel *Sofista* (Socrate con Teodoro, gli amici di Elea, e Teeteto) 250a e sgg. κίνησις; (appartiene anche all'essere (*Seienden*)) e στάσις (*riposo*) sono; il moto e il riposo sono qualcosa di distinto dall'essere, ecc. 2) *stasis* = rivolta, ribellione (*disordini politici* (politische *Unruhe*)) *Politeia* 5, cap. XVI, 470. Antonimo: La *calma* (politica) potremmo dire. Nel lessico di Gernoll, i due significati sono semplicemente, bruscamente, menzionati fianco a fianco. Cosa significa questo? Come si spiega? [...] Il mio interesse si concentra (per il senso politico-teologico (*wegen des politisch-theologischen Sinne*)) sulla parola στάσις = *disordine* (*Unruhe*) nelle spiegazioni della Trinità di Gregorio di Nazianzo, provenienti dal neoplatonismo e dal plotinismo. Perdonate la mia incursione (*Überfall*). Una riga di risposta sarà sufficiente. Qualcuno dei suoi colleghi ha notato il problema?» (C. SCHMITT, R. KOSELLECK, *Der Briefwechsel*, pp. 223-224, lettera di Schmitt del 29 aprile 1970, trad. nostra, corsivi dell'autore).

<sup>204</sup> «[L'indagine copernicana (*revolutiones*) di Blumenberg sulla metafora (Suhrkamp, 138) è fruttuosa (*fruchtbar*) per lei? Un pericoloso zelo (*gefährlicher Eifer*) si accende in me in occasione della sua "Legittimità dell'età moderna". La voce di queste cose si diffonde rapidamente]» (nota a piè di pagina di Schmitt nella lettera a Koselleck del 13 maggio 1970, ivi, p. 229, trad. nostra).

<sup>205</sup> Koselleck non coglie la provocazione insita nella lettera schmittiana, e si limita ad elogiare intellettualmente Blumenberg come 'l'ultimo storico', «nella misura in cui assume il dettame che ogni epoca è metodologicamente formalizzata direttamente a Dio fino alla sua conclusione. Il suo approccio è coerentemente anti-teleologico e il suo metodo, corrispondentemente funzionale, porta alla luce intuizioni sorprendentemente variegate. [...] Qui sta il suo autentico contributo allo studio della storia» (lettera di Koselleck a Schmitt del 2 agosto 1971, ivi, pp. 237-238).

<sup>206</sup> Come ricorda B. ACCARINO, *Lacune*, Manifestolibri, Roma, 1998, pp. 35, sgg.

teologico-politica nelle posizioni, principalmente, di Schmitt e Löwith. Sulle posizioni di Schmitt si è già detto. Riguardo al secondo, basterà ricordare come egli, in *Meaning in History* concluda che l'essere umano sia in grado di esperire solamente due tipologie di temporalità storica: una, circolare ed eterna, vissuta dall'antichità classica e dal mondo pagano, nella quale è assurdo interrogarsi sul senso e sulla direzione della storia, giacché ciò che si poteva fare era solamente volgere lo sguardo al passato al fine di attualizzare l'*historein* all'interno della cronotopica presente, rinvenendo e vivificando così il discorso mitico; mentre la seconda, strutturata in vista del futuro e in un punto extra-temporale, assume i canoni di 'filosofia della storia', al cui interno viene costruito un orizzonte assiomatico perfettamente misurabile rispetto alla direzione da intraprendere, al *punctum* da raggiungere, al fine da realizzare – come con la rivelazione cristiana, coincidente con la seconda venuta di Cristo (Agostino, Gioacchino da Fiore), oppure (ma non è altro, per Löwith, che una sua versione secolarizzata e mondanizzata), un orizzonte di pieno progresso o liberazione dell'umanità dalle catene dell'oppressore (Bossuet, Marx)<sup>207</sup>.

Blumenberg attacca la secolarizzazione non tanto dal punto di vista sociologico, bensì ritenendola una dannosa categoria di interpretazione storica<sup>208</sup>. Prendendo di petto le tesi löwithiane (e più tangenzialmente quelle schmittiane), Blumenberg ricorda come l'autocomprensione storica di un'epoca non risiede solo nella sua costellazione concettuale di riferimento, ma anche e soprattutto sul costruito epistemologico mobilitato a legittimare la stessa. Imponendo alla storia una lettura teologica (la storia come storia della salvezza) nel momento in cui si fonda la modernità, non è possibile evidenziarne i criteri di autonomia e 'distacco' rispetto ad un passato che sembra già decidere per essa. La modernità, dunque, si troverebbe legata inevitabilmente alla 'continuità' di elementi costanti (di origine teologica) il cui unico fine è la propria autovalorizzazione: una «categoria dell'ingiustizia storica» (come Blumenberg ha cura di chiamare la secolarizzazione), cui si deve porre rimedio, per evitare variazioni sul tema della 'sostanza', e quindi incatenare il concetto alla sua sostanzializzazione<sup>209</sup>. Un errore che deriverebbe da un'assunzione involontaria della filosofia della storia di matrice hegeliana, per cui la vera rottura (tra cosmo pagano e progresso cristiano) avrebbe trasferito un momento pre-istorico e pre-teologico alla sua completa realizzazione (e successiva 'mondanizzazione')<sup>210</sup>: ma così facendo, si andrebbe da un lato contro la stessa

---

<sup>207</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1949; trad. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano, 2010.

<sup>208</sup> P. DE VITIIS, *La teologia politica come problema ermeneutico*, Morcelliana, Brescia, 2013, p. 41.

<sup>209</sup> «Affermazioni aprioristiche sulla questione se nella storia esistano o meno delle costanti sostanziali non possono essere enunciate; si può dir solo che la situazione epistemologica dello storico non potrebbe venir ottimizzata grazie all'accertamento di 'quanta' storici elementari» (H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, p. 35. Si vedano anche per raffronto le pp. 22-23).

<sup>210</sup> R. RUSSO, *Concetto e Narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Palomar, Bari, 1997, p. 40.

possibilità di una coscienza storica autonoma, e, dall'altro, si perverrebbe a sostenere paradossalmente che, per così dire, *et si saeculum non daretur* la storia stessa giungerebbe alla sua conclusione. Ci si deve dunque liberare della categoria di secolarizzazione; e, fermo restando che 'secolarizzazione', risalendo addietro nell'indagine semasiologica, sia il dispositivo concettuale mediante il quale originariamente si va a costruire il meccanismo giuridico volto ad espropriare gli ecclesiastici dei loro benefici<sup>211</sup>, che valore può avere (*se non ideologico*, sembra dire Blumenberg), l'assumere il termine in senso sostanziale al fine di legittimare l'appropriazione indebita compiuta dalla modernità politica rispetto ai concetti teologici, se non quello di 'espropriarne' la propria autofondazione, la propria autolegittimità? Ovvero, posto che i moderni compiono un *greifen* (che si tramuta in un *nutzen*) illegittimo del concetto originariamente 'teologico', perché il teologico vanterebbe criteri legittimativi rispetto al politico?<sup>212</sup> Blumenberg incalza esattamente qui Schmitt e il suo *mot célèbre* per cui «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati<sup>213</sup>». A cosa deve riferirsi l'originaria appropriazione della teologia, ad un certo punto della retrodatazione, se non alla 'donazione originaria' della rivelazione? Questo ragionamento, per Blumenberg, naturalmente esclude qualsiasi possibilità di approccio critico e rigoroso, dacché recherebbe in sé la più completa cesura di analisi storica. Ciò che nasce da un pensiero del 'concetto teologico secolarizzato' è solamente la disperata esigenza di recuperare una costante linguistica all'interno di una funzione sociologica, senza tener conto dell'identità semantica: l'atto «di una coscienza delusa» che gioca le sue carte in chiave anti-moderna, nel senso deteriore del termine, come precipitato delle conquiste illuministe, le quali esaltano i prodotti della razionalità umana nell'autocomprensione di una legittimità che possa essere distacco da quanto possa oscurare la sua liberazione di entità autonoma<sup>214</sup>. Il linguaggio per una ragione storico-constitutiva tende ad estendere le richieste della coscienza, potenziandola in senso desiderativo e, finanche – pur non rientrando compiutamente nel gesto espressivo – legittimandolo: se una cosa può essere espressa, anche velatamente, rischia di veder fondata la sua essenza, di veder radicati i suoi presupposti. Non c'è da stupirsi dunque, se le decisioni che gli uomini hanno compiuto nei secoli rappresentano delle urgenze prima manifestate solo linguisticamente: «prendere nuovamente alla lettera ciò che era stato espresso metaforicamente ha sempre fatto parte dei fraintendimenti che producono storia<sup>215</sup>». È

<sup>211</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cap. I, § 1.

<sup>212</sup> Ivi, pp. 57-61. Cfr. anche B. ACCARINO, *Lacune*, p. 36.

<sup>213</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 61.

<sup>214</sup> «La frase "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati", da quando è stata formulata per la prima volta nel 1922, non è divenuta più attendibile in quanto abbiamo imparato a chiederci se questa 'modernità' sia mai stata moderna – qui abbiamo le marcate asincronie temporali nella simultaneità cronologica, la permanenza del non-ancora-moderno nella modernità, il ritardo fondamentale dell'Illuminismo» (H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, p. 60.)

<sup>215</sup> Ivi, p. 58.

dunque forse più plausibile che i concetti ‘teologici’ proponenti l’assolutismo divino siano semplicemente traslazioni linguistiche di quello che invece era l’ordine politico vigente, fattore che renderebbe la stratificazione dell’espressione linguistica, «secolarizzata come cavallo di Troia di idee che in una nuda immediatezza sarebbero state ritenute inaccettabili<sup>216</sup>», non tanto la conferma di una legittimità del processo di secolarizzazione stesso, bensì la riprova di come il linguaggio tenda a rioccupare, di volta in volta, campi problematici di volta in volta apertisi a causa dell’esautoramento di una funzione linguistica precedente<sup>217</sup> – e proprio questo caratterizzerebbe l’apertura della Modernità: un progetto che viene ad occupare uno spazio lasciato vuoto da esigenze storiche contingenti. Allora la ‘mondanità’ è esattamente non quanto si eredita da un’epoca teologica, bensì un compito da (auto)fondare costantemente e criticamente al di là della sua (im)possibile eredità<sup>218</sup>.

Schmitt, nella postfazione della sua seconda *Teologia politica*, non mancò di approfittare della stoccata di Blumenberg per corroborare da un lato l’argomentazione generale del testo, ossia la liquidazione di ogni teologia politica, e dall’altro per avere l’occasione di testare, nuovamente, le sue teorie, che con gli anni – pur mantenendo il medesimo nucleo teoretico – erano state soggette a rimaneggiamenti (dovuti anche e soprattutto alla biografia personale dell’ex *Kronjurist*<sup>219</sup>). Com’è noto, il contributo si basa in gran parte su di una demolizione delle tesi petersoniane sul monoteismo<sup>220</sup>, del quale, oltre a demolirne la metodologia assolutamente non rigorosa (non tenendo fede alla storicità dei concetti e al loro mutamento di significato e funzione<sup>221</sup>) Schmitt critica innanzitutto il fatto che egli abbia assunto come modello delle proprie tesi solamente Eusebio di

---

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> Blumenberg prende proprio ad esame un esempio schmittiano *mediante* categorie schmittiane, ossia la nascita dello Stato moderno: «La transizione di prerogative relative a convinzioni interiori assolute nell’unità di azione esterna dello Stato corrisponderebbe molto verosimilmente ai criteri di una secolarizzazione, se la situazione iniziale di questo processo non fosse determinata dall’assurdità del fatto che la rivendicazione assoluta della teologia come realtà politicamente tangibile si era presentata [...] nell’aspetto molteplice della sua confessionalità, e con il ristagnare dei conflitti con ciò prodottisi aveva reso necessaria la rinuncia per volontà propria ai beni ecclesiastici in favore dello Stato. Con queste qualità pseudomorfe trasferite allo Stato nazionale, tre secoli dopo si rende necessario un processo analogo, in base al quale la proiezione esterna della categoria di nemico nel rapporto tra Stati non risulta più possibile, quanto meno e in primo luogo nelle aree di conflitto continentale; era da prevedere che il nuovo superamento attraverso una contrapposizione singolare di questa categoria con il dualismo Oriente-Occidente potesse essere solo un breve intermezzo. Se non è più possibile credere che la scelta tra il bene e il male si stagli senza mediazioni nella storia, che ogni azione politica partecipi a questa scelta, viene meno la suggestione dello stato di eccezione come normalità del ‘politico’, la cui tecnica è più simile alla tipologia delle grandi amministrazioni che ai fulmini di Zeus e ai decreti della predestinazione» (Ivi, pp. 59-60).

<sup>218</sup> Ivi, p. 81.

<sup>219</sup> Oltre a definire la *Teologia politica II* un ‘testamento’, Schmitz asserisce che la schermaglia intellettuale con Blumenberg «represented the final antithetical project in face of which he (*Schmitt, nds.*) could demand satisfaction, and which he correspondingly countered in the closing pages of his last independently published work» (A. SCHMITZ, *Legitimacy of the Modern Age? Hans Blumenberg and Carl Schmitt*, in J. MEIERHEINRICH, O. SIMONS (EDS.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, pp. 705-730, cit. a p. 707).

<sup>220</sup> Espresse in E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig, 1935; trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia, 1983.

<sup>221</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica II*, pp. 44 e sgg.

Cesarea, applicando poi alle successive posizioni cristiane le conclusioni derivate da quell'unico esempio<sup>222</sup>; in secondo luogo, Eusebio è qui presentato qui secondo criteri morali, non scientifici<sup>223</sup>; oltretutto, Peterson, mostrando come non sia automatica la trasmissione tra unico Dio e unico imperatore, in realtà sta solo provando che non c'è una diretta derivazione tra monoteismo cristiano e monarchia, bensì le restanti categorie possono subire la traslazione<sup>224</sup>; infine, la tesi petersoniana della netta separazione tra ambiti (uno teologico ed uno politico) è semplicemente un non senso, giacché ciò viene smentito dall'emergenza costantemente del conflitto di competenze<sup>225</sup>. Il *Nachwort contra* Blumenberg, seppur logicamente inserito all'interno della smentita di ogni possibile 'liquidazione' della teologia politica, è, tuttavia, non scevro di complessità e difficoltà interpretative<sup>226</sup>. Per quanto il testo di Blumenberg si ponga scientificamente, esso, secondo Schmitt, non capisce proprio quanto rigore il giurista abbia messo nella delineazione dei suoi concetti: infatti li mistifica, e ciò può portare alla «globale commistione delle mie tesi con tutti i possibili confusi parallelismi di concezioni religiose, escatologiche e politiche», dando dunque «occasione ad equivoci<sup>227</sup>». Questo fatto rende quasi il confronto impronunciabile, sembra dire il giurista, giacché non capendo la teologia politica come la intende Schmitt si rischia di incappare in fraintendimenti. Schmitt non definisce nuovamente la sua teologia politica, ma mostra ciò su cui Blumenberg *avrebbe dovuto fare attenzione*:

« [...] il mio sforzo intorno alla teologia politica non si svolge in una qualsivoglia diffusa metafisica, ma riguarda il caso classico di una riformulazione ricollocante le parti con l'aiuto di concetti specifici (*Umbesetzung mit Hilfe spezifischer Begriffe*), che si sono delineati entro il pensiero sistematico delle due strutture d'impiego (*Stellengefüge*) storicamente assai sviluppate ed elaborate del "razionalismo occidentale", cioè fra la Chiesa cattolica con tutta la sua razionalità giuridica e lo Stato – ancora presupposto nel sistema di Thomas Hobbes come cristiano – dello *Jus publicum Europaeum*<sup>228</sup>».

---

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> Ivi, pp. 55 e sgg.

<sup>224</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>225</sup> Ivi, pp. 85 e sgg. Sulla ricostruzione schmittiana, *cf.* anche M. SCATTOLA, *Teologia politica*, pp. 198-200; e M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 601-607.

<sup>226</sup> Anche se in continuità con le tesi antipetersoniane, Schmitt ammette che quella che sta conducendo è una *Spezial-Untersuchung*, una 'ricerca speciale' (C. SCHMITT, *Teologia politica II*, p. 89).

<sup>227</sup> Ivi, p. 90.

<sup>228</sup> *Ibid.*, trad. legg. mod. *Umbesetzung* è qui termine chiave della disputa. In tedesco, letteralmente, data la sua derivazione (*Umbesetzen*, a sua volta composto di *besetzen*) è anche il 'rimpasto' di governo, il cambiamento di una posizione (lavorativa e non), la riorganizzazione e/o la riconferma di una funzione, tutti movimenti da intendersi, tuttavia, sempre *internamente* ad una struttura già data. Caracciolo, nella sua traduzione, riportava 'cambiamento delle parti': crediamo che, premesso l'uso necessario della perifrasi, 'riformulazione ricollocante le parti' possa avvicinarsi un poco di più al senso con cui Schmitt intende il termine.



L'importanza di questa strutturazione si fa evidente nel momento in cui si affronta la questione concettuale della legittimità. Rifacendosi a tesi espresse altrove<sup>229</sup>, Schmitt ricorda come vi sia grande differenza tra legalità e legittimità. La legittimità implica la capacità di un pensiero che sappia trascendere la sua unica struttura al fine di cogliere il punto specifico in cui l'azione politica riceve e ritrova la sua origine; che, soprattutto, regga il peso concettuale di esporsi alla possibilità di una sua crisi – perché impossibilitato a schiacciare le logiche razionali sul reale agire del mondo. Viceversa, la legalità è l'esito di questo stesso schiacciamento, di un 'mettere le braghe al mondo' che si contenta di porre la propria fiducia nello scaturire della mera proceduralità del proprio avvenimento – esito, come non ha mai mancato di ricordare Schmitt, di tutta una serie di deviazioni storiche che hanno portato, attraverso l'interpretazione del *Nòmos* come legge, al trionfo del positivismo giuridico, l'autismo giuridico che cerca di mascherare la neutralizzazione passiva con cui viene affetta la *Politisierung*<sup>230</sup>. Secondariamente, Blumenberg elude, perché *non vede*, quello che abbiamo classificato come problema teologico-politico. Tutte le teorie hanno costantemente cercato di ancorare il politico alle fondamenta solide e oggettive della sua 'valorizzazione', per risolverne una volta per tutte i motivi di conflittualità in un senso che fosse pienamente 'razionale', 'nuovo', 'legale'; ma queste costruzioni sono fallite, e solo andando all'origine delle costruzioni teoriche che hanno edificato questa 'valorizzazione' è possibile destrutturarle al fine di compiere un'analisi radicale. Riprendendo anche qui quanto espresso in altro luogo<sup>231</sup>, Schmitt ricorda come la legalità si fosse imposta contro la legittimità in virtù del suo carattere di novità rispetto alle antiche pretese legittimistiche, dando il pretesto per una nuova filosofia dei valori la quale, lungi da rappresentare una conquista della modernità, in realtà comporta semplicemente un appiattimento delle categorie ermeneutiche al formalismo dell'epoca moderna. La *Verwertung*, rendendo commensurabile ciò che per sua natura non lo è, implica la creazione di una scala di valori che non permette in alcun modo la salvazione dei beni e degli interessi in causa, ma solo la loro, appunto, 'valorizzazione', il loro porsi in un ordine di discorso in una maniera tale per cui l'aspetto di costruzione razionale è l'unico posto in evidenza. Viene occultato il momento della loro produzione, e dunque anche l'esito che possono avere gli stessi una volta 'traslati' acriticamente dal piano economico (da dove traggono la loro

---

<sup>229</sup> In particolare, al suo *Legalità e legittimità*. V'è anche chi ha voluto vedere in Teologia politica II un sordo continuismo con le problematiche legittimistiche espresse rispetto alla necessità di trovare pratiche di socializzazione nel tessuto costituzionale che verrebbero riformulate soprattutto grazie alle tesi petersoniane (N. GIBBS, *Modern Constitutional Legitimacy and Political Theology*, in *Law and Critique* 30/2019 n. 1, pp. 67-89); non si capisce bene in che maniera, dato che le tesi petersoniane vengono radicalmente discusse e decostruite.

<sup>230</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica II*, pp. 91-92. Sul problema di queste categorie, pensate inizialmente per analizzare e fornire risposte alla crisi weimariana, si veda C. GALLI, *Genealogia della politica*, pp. 641-668 come anche J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflicto*, pp. 204-205.

<sup>231</sup> C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte*, in K. DOEHRING (ED.), *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin 1967 (già pubblicato nel 1960); trad. it. *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano, 2008.

dinamica): la totale soggettività del porre la misura del valore medesimo<sup>232</sup>. In tal senso, solo per il fatto di ‘essere nuovo’, un fenomeno viene considerato migliore in quanto oltrepassamento e scavalco di ciò che veniva meramente ‘prima’: un mondo radicalmente polisemico e politeista, che comporta meramente un’intensificazione del conflitto senza possibilità di normazione; un movimento, questo, portato a termine con la secolarizzazione<sup>233</sup>. Blumenberg, imponendo l’immanenza come mera autolegittimazione, non vede il lato politico, scartando a priori quella grande operazione che la modernità compie sui concetti politici (la mediazione e il regolamento delle energie conflittuali), possibile solamente perché in essi v’è il costante richiamo ad un ‘non più’ che però mantiene aperta la porta verso l’afflato trascendente, unica garanzia della possibile sistemazione di una costellazione di pensiero che non regolamentata (o meramente secolarizzata) porterebbe alla riapertura dell’ostilità e all’intensificazione dell’aggressività.

Schmitt elenca quindi «i passi più importanti<sup>234</sup>» del testo di Blumenberg, sui quali avrebbe voluto *realmente* discutere con lui, come la parte su Tertulliano (che in Schmitt è uno degli esempi primigeni di decisionismo giuridico ‘puro’, attraverso il quale – mediante solo la propria forza – vengono imposti i criteri di verità<sup>235</sup>) o sul *De civitate Dei* di Agostino (rispetto al ruolo imprescindibile di Dio che rende visibile ed esperibile il prodigio del miracolo, inteso come irrompere dell’eccezione anche sistema più altamente normato e ben fondato<sup>236</sup>). Ma questi momenti vengono fatti in questa sede cadere, per concentrarsi su un altro argomento che a Schmitt stava, evidentemente, più a cuore, giacché «vi è ancora bisogno di un accenno al criterio del politico e della teologia politica, cioè alla distinzione di amico e nemico<sup>237</sup>» – anche se qui siamo, nonostante tutto, sempre all’interno del problema teologico-politico. Ricordando il detto di Gregorio Nazianzeno già citato da Peterson, per cui «L’Uno – *to Hen* – è sempre in rivolta – *stasiatson* – contro se stesso – *pros heauton*»<sup>238</sup>, Schmitt

<sup>232</sup> Come ricorda giustamente G. DUSO, *Tirannia dei valori e forma politica in Carl Schmitt*, p. 165.

<sup>233</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica II*, p. 92; ID., *La tirannia dei valori.*, pp. 58-60.

<sup>234</sup> ID., *Teologia politica II*, p. 94.

<sup>235</sup> Il riferimento è a ID., *I tre tipi di scienza giuridica*, p. 23.

<sup>236</sup> Schmitt fa chiaramente riferimento nel testo al libro XXI, § 1-8: qui Agostino cerca di convincere i pagani di come l’unico criterio che può davvero spiegare l’inspiegabile è solo l’onnipotenza di Dio. L’esempio che deve aver colpito maggiormente Schmitt è quello relativo agli astri: anche nel sistema ‘più ordinato’ e ‘vincolato’, quello del corso delle stelle, esiste una stella (Venere), che non rispetta i criteri di regolarità astronomici, per cui «quel che accadde a Lucifero non era mai accaduto prima né sarebbe più accaduto» (AGOSTINO, *La città di Dio*, p. 1077). Sulla questione dei miracoli Schmitt si era già esposto, oltre che nel famoso passaggio di *Teologia politica* (p. 61) e nel testo hobbesiano del ’38 in polemica con Leo Strauss. Sulla rilevanza del miracolo per la teologia politica schmittiana, si veda M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, pp. 183-184.

<sup>237</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica II*, p. 95.

<sup>238</sup> L’importanza delle argomentazioni del Cappadoce in Peterson viene ben illustrata da M. NICOLETTI, *Il problema della “teologia politica” nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in L. SARTORI, M. NICOLETTI (EDS.) *Teologia politica*, pp. 17-67. Sull’effettiva possibilità di un Gregorio ‘teologo politico’ alla luce della disputa tra Peterson e Schmitt, cfr. F. FATTI, *Tra Peterson e Schmitt. Gregorio Nazianzeno e la “liquidazione di ogni teologia politica”*, in G. FILORAMO (ED.), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 61-101. Le argomentazioni sul significato di *stàsis* riportate da Schmitt sono le medesime riferite a Koselleck.

mostra come il conflitto sia l'intima essenza della trinità, e questo la rende intimamente politica<sup>239</sup>: e ciò non solo in virtù di un'argomentazione prettamente teologica (il Cristo come figura complanare del Padre ma ad esso non perfettamente riconducibile in quanto rappresentante e mediatore dello stesso<sup>240</sup>), bensì anche per ragioni storiche (come ricorda in nota, Cristo viene crocifisso in quanto sobillatore di tumulti in nome della *pax romana*).

Questo punto è centrale, perché Schmitt mostra come portando fino in fondo il problema teologico-politico (quell'azione concettuale che permette di recuperare la dimensione politica delle cose umane all'interno della necessaria struttura offerta dalla teologia politica) si ottiene una riconfigurazione del campo di riferimenti concettuali nominabile cristologia politica<sup>241</sup>. Blumenberg nella *Legittimità* considerava la modernità come il secondo superamento della gnosi<sup>242</sup>, ma Schmitt qui sembra ricordargli che ciò è ampiamente contraddittorio, poiché, ammesso e non concesso che possa essere superato l'elemento teologico (che è cristologico, ma che è anche e soprattutto politico), ciò che si ottiene è un'epoca totalmente apolitica, in cui la coppia dinamico relazionale amico-nemico viene esautorata nella sua essenza. Tuttavia, non esistendo più inimicizia, altro vecchio *leitmotiv* schmittiano, ciò che si ottiene è solo la criminalizzazione del nemico, per la quale qualsiasi gruppo o entità, riconosciuti come opposti rispetto alla visione dalla quale prende le mosse la criminalizzazione stessa, vengono per principio considerati 'nemici assoluti', figure da annientare con qualsiasi mezzo. Con il riaffiorare del politico riemerge prepotentemente la soglia, inaggrabile per Schmitt, dell'origine della *Gesamtordnung*: non sarebbe per Schmitt lo gnosticismo in sé il fenomeno da indagare come scaturigine della politicità (anzi, questo si rivela essere solo un pericoloso precedente di ricorso storico in cui due entità si fronteggiano «di certo in un'inconciliabile estraneità, una sorta di pericolosa guerra fredda<sup>243</sup>»), bensì la possibilità e la necessità di conciliare due facce opposte della stessa medaglia presenti nell'idea divina, ossia l'onnipotenza e la possibilità di redimere un mondo in cui alberga il male. Seguendo l'interpretazione blumenberghiana (il 'nuovo' Dio cristiano post-

---

<sup>239</sup> A. SCALONE, *Percorsi schmittiani*, pp. 238-239.

<sup>240</sup> In Schmitt qui giocano anche le lezioni paoline e giovannee, *cfr.* 1 Cor 8,6; Col 1,15 sgg; Gv 1,1-3; 17, etc.

<sup>241</sup> Come preannunciato in sede di prefazione dall'autore: «La prosecuzione tematico-oggettiva del mio scritto *Teologia Politica* del 1922 corre in una direzione generale, che inizia con lo *jus reformandi* del XVI secolo, trova in Hegel il suo culmine ed oggi è dappertutto riconoscibile: dalla teologia politica alla cristologia politica» (C. SCHMITT, *Teologia politica II*, p. 5)

<sup>242</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, p. 132. Blumenberg argomentava che quanto espresso dall'eresia gnostica costrinse il primo cristianesimo a rifugiarsi nel dogma. Se la Gnosi annullava l'equivalenza creazione=redenzione, gli stessi cristiani cercano di recuperare la dignità creaturale mediante l'appropriazione di elementi del *kòsmos* greco in senso ancora più radicalmente ordinativo. La salvezza della realtà del mondo viene continuata anche nel Medioevo con la sussunzione di categorie aristoteliche nella Scolastica, compiendo un altro inavvertito passo verso la centralizzazione dell'elemento razionale (umano) nella costruzione della teologia; tuttavia l'elemento gnostico ritorna sotto le sembianze del Dio onnipotente – che viene sottratto, in un certo senso, dalla determinazione cui il creato è comunque sottoposto: la gnosi viene dunque superata solamente con il passo successivo (e moderno), ossia l'autoaffermazione della ragione umana.

<sup>243</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., p. 98.

superamento della Gnosi è ‘migliore’ proprio perché è ‘nuovo’, giacché in quanto ‘nuovo’ rompe uno schema sintomaticamente non produttivo che rischiava di far crollare un paradigma consolidato, lasciandosi dietro solo un vuoto di funzione) non si coglie il reale punto stupefacente della dimensione teologico-politica, ossia che nella seconda persona della Trinità si possono combinare identità della figura divina e dualità della rappresentazione – risolvendo dunque un problema di metodologia, di costellazione teorica in cui muoversi – ma, anche e soprattutto, nella seconda persona viene a redimersi il carattere distintivo e insopprimibile dell’essere umano, la sua tendenza a compiere il male, andando quindi a giustificare *a posteriori* la necessità di fondare ogni teoria politica su di un’antropologia negativa<sup>244</sup>. Il punto pivotale non è de-teologizzare la modernità, assumendo per buona l’equazione che vedrebbe equiparate autonomia e liberazione; il compito è vivificare il suo tentativo di essere redenzione di un *quid* che non può essere realmente eliminato, la tendenza umana a confliggere<sup>245</sup>. Qui deve essere fatto valere, per Schmitt, il detto hegeliano per cui non è possibile fare una rivoluzione senza prima aver compiuto una riforma<sup>246</sup>: e sempre qui può essere giocata la proposta hobbesiana per come la intende Schmitt, ossia quella di aver interamente portato a compimento la riforma religiosa, facendo sì che le condizioni di possibilità della stessa, lo *jus reformandi*, diventasse prerogativa del sovrano – il quale è anche, fattore importante, *sovrano cristiano*.

L’unica vera rivoluzione, sembra dire Schmitt, è quella che ha permesso la formazione dei concetti moderni all’interno del dispositivo sovrano, inauguratosi con Hobbes<sup>247</sup>, perché all’interno del suo pensiero viene tematizzato il problema teologico-politico all’interno della sistemazione offerta dalla teologia politica. Un rimando questo, come Schmitt ha esemplificato altrove, perfettamente simboleggiato dal cristallo hobbesiano: un *System-Kristall* (teologia politica) «che non chiude assolutamente la porta alla trascendenza» (problema teologico-politico)<sup>248</sup>. L’alternativa a questo sistema, che ha funzionato come dirimente la carica eversiva insita nel politico durante gli anni di massimo splendore dello *Jus Publicum Europaeum*, complanare negli intenti ma diversissimo nei risultati e nelle modalità di realizzazione, è l’affidamento al mito politico, quell’accesso all’immagine che porta con sé l’apertura all’origine energetica dell’attività politica del gruppo declinata al servizio

---

<sup>244</sup> Cfr. quanto diffusamente detto in C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, pp. 148-149.

<sup>245</sup> Di nuovo, per quanto Meier puntualizzi molto bene questo tentativo schmittiano, ci sembra troppo equiparare interamente l’antropologia negativa che Schmitt ha in mente all’*Erbsünde*. (cfr. H. MEIER, *La lezione di Carl Schmitt*, pp. 145 e sgg.)

<sup>246</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica II*, p. 99.

<sup>247</sup> Anche questo un tema già ampiamente trattato altrove (cfr. C. SCHMITT, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen* in *Der Staat* 4/1965, pp. 51-69; trad. it. *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, pp. 159-190). Si veda anche A. BIRAL, *Schmitt interprete di Hobbes*, p. 115. Sull’hobbesianizzazione di Schmitt, H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Duncker & Humblot, Berlin 1972, pp. 109-112.

<sup>248</sup> C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, pp. 150-152; C. SCHMITT, *Teologia politica II*, p. 99.

della forma politica senza, paradossalmente, passare attraverso il dispositivo che quella forma è tenuto a mantenere; una sorta di ‘accesso all’originario’ che, se può provvedere temporaneamente alla formazione di unità politica, non è in grado di essere confinato solo e soltanto all’interno della forma razionale moderna, giacché questa cornice (per Schmitt teologico-politica) non è in grado di far fronte e trattenere il substrato energetico (esplosivo) del carico mitico, rendendo dunque il mito politico *débrayage* di ogni atteggiamento filosofico politico rispetto alla realtà politica<sup>249</sup>.

Questa densa postfazione si chiude con un rimando a Goethe. Schmitt, prima di enunciare sette ironiche tesi conclusive secondo le quali un pensiero prettamente scientifico potrebbe muoversi nel liquidare definitivamente la teologia politica<sup>250</sup>, riprende una frase goethiana a suggello della sua argomentazione: *nemo contra deum nisi deus ipse*. In un saggio di qualche anno precedente, il giurista aveva recensito una nuova edizione degli scritti del generale Clausewitz<sup>251</sup>, facendolo divenire l’ennesima occasione attraverso cui rimettere in gioco alcune categorie cardine del suo pensiero, in particolare quella di inimicizia. La descrizione della *débâcle* napoleonica viene qui incardinata all’interno della formazione strutturata di gruppi intensamente ostili rispetto all’imperatore, un’ostilità che diviene concreta inimicizia. Questa inimicizia viene, dal lato prussiano (quello che al giurista sta più a cuore), a trovare una fortissima affermazione nel momento in cui viene dotata di nuova linfa teoretica dalle proposte fichteane:

«Fichte è il vero filosofo dell’inimicizia contro Napoleone, si può dire: lo è nella sua personale esistenza di filosofo. Il suo atteggiamento verso Napoleone costituisce il paradigma di un genere del tutto particolare di inimicizia: il suo nemico Napoleone è il tiranno, il dittatore e il despota, l’uomo che, “se non avesse altro pretesto per soggiogare il mondo, arriverebbe a fondare una nuova religione”. Ebbene questo nemico è “la stessa domanda” di Fichte “posta come figurazione” (*Fichtes “eigene Frage als Gestalt”*), un Non-Io creato dal suo Io come immagine di segno contrario (*Gegenbild*), frutto di autostraniamento (*Selbstverfremdung*) ideologico. Goethe lo rilevò subito<sup>252</sup>».

Nel momento in cui formulò il suo motto, Goethe faceva riferimento dunque all’immagine di Napoleone così come Fichte l’aveva pensata: il precipitato cristologico di un puro afflato politico, il costruito figurativo nel quale si incarnano le ispirazioni inimicali di un intero popolo sostenuti da una precisa dottrina politica che riconosceva come l’imporsi della persona di Napoleone significasse

---

<sup>249</sup> È, in sostanza, la tesi del testo hobbesiano del ’38. Proprio in tal senso, molto acutamente, Kodalle sottolinea che, schmittianamente inteso, il mito politico nega nel suo porsi come tale – paradossalmente – il proprio carattere ‘politico’ (cfr. K. M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos*, cap. 11 *passim*).

<sup>250</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica II*, pp. 101-103. Per una disanima approfondita di queste tesi, si veda M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 608-610; e H. MEIER, *La lezione di Carl Schmitt*, cit., pp. 284 sgg.

<sup>251</sup> C. SCHMITT, *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, in *Der Staat*, 4/1967, pp. 479-502; trad. it. *Clausewitz come pensatore politico. Cenni e osservazioni*, in ID., *Stato, Grande Spazio, Nomos*, pp. 369-412.

<sup>252</sup> Ivi, p. 395, trad. mod.

occlusione della dimensione teologico-politica in quanto sclerotizzazione del suo afflato trascendente (Napoleone come miscuglio confuso di residui legittimistici che in verità tendono solamente alla sedimentazione nella propulsione dell'evento rivoluzionario)<sup>253</sup>. In tal senso la dinamica teologico-politica si riaccende in virtù di quella immanente dualità che vive all'interno delle strutture veramente teologico-politiche, tramutandosi in opposizione interna alla teologia politica: nessuno può realmente andare contro il portato teologico che un concetto politico veicola se non ponendo accanto e contro ad esso un altro concetto politico. La legittimità di cui Napoleone si faceva scudo non riuscì ad attecchire sul reale complesso e diversificato che si trovava innanzi, non riuscì ad essere realmente portatrice di sovranità; in tal senso, non pacificò le ostilità che si trovò di fronte, ma le rinfocolò, creando allo stesso momento altre pretese legittime che si scontrarono riaprendo un'esplicitazione delle energie sotterranee al cuore di un campo strutturalmente conflittuale al cui cuore è possibile situare la domanda filosofico-politica sul darsi della forma e l'istituirsi di una norma, ossia il Politico: *nemo contra deum nisi deus ipse*. Questo, in fin dei conti, significa per Schmitt «porre il problema della teologia politica sotto la questione (*Frage*) del nemico», e nello stesso senso Goethe ebbe ad affermare che «La dottrina della divinità di Cristo è assai favorevole (*förderlich*) al dispotismo, anzi, proprio una necessità (*Bedürfnis*)<sup>254</sup>».

Il dibattito tra Blumenberg e Schmitt non finì lì. Diede vita non solo ad una profonda riscrittura del testo blumenberghiano, ma anche ad una fitta corrispondenza tra i due<sup>255</sup>. Nonostante alcune concessioni a Schmitt, Blumenberg non cambierà radicalmente le sue posizioni, anzi; nella seconda edizione della *Legittimità* egli si dimostrò ancora più caustico nei confronti dell'*Ausnahmezustand*, giacché un tale concetto non fa crollare le pretese illuministiche di una razionalizzazione dell'agire umano e un adeguamento dello stesso alle leggi naturali, bensì è solamente sintomatico di come, essendo fallito il progetto illuminista, rimangano ancora degli spazi epistemici non perfettamente occupati dalla nuova funzionalità concettuale occupata dalla modernità<sup>256</sup>. Così una dualità di situazioni (la compresenza di rimasugli pre-moderni all'interno del pensiero e il loro totale rimpiazzamento) viene letta da Schmitt in senso analogico, quando in realtà esse non sono che trasposizioni, come già affermato nella prima edizione del testo. La teologia politica, dunque, non è che la quintessenza di una metaforica, giacché l'eredità concettuale moderna necessitava di un serbatoio espressivo non solamente politico, ma anche 'pagano', al fine di poter suscitare nei novelli

---

<sup>253</sup> Ivi, pp. 394-397.

<sup>254</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica II*, p. 101, trad. mod.

<sup>255</sup> C. SCHMITT, H. BLUMENBERG, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007; trad. it. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*. Laterza, Roma-Bari, 2012. Su questo importante epistolario, cfr. P. DE VITIIS, *La teologia politica come problema ermeneutico*, pp. 41-49 e 89 sgg; A. SCHMITZ, *Legitimacy of the Modern Age?*, passim.

<sup>256</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cap. VIII, passim.

fruitori delle costellazioni che si andavano creando lo sprone per un nuovo *pathos* d'azione politica<sup>257</sup>. Schmitt, dal canto suo, soprattutto nelle lettere, sembra laconicamente disilluso nel far comprendere la sua posizione a Blumenberg<sup>258</sup>. Il discorso viene allora spostato, forse alla ricerca di un terreno comune, sul versante più specificamente mitico, ricollegandosi al detto goetheano di cui sopra; una falsa speranza, giacché, se entrambi furono d'accordo nell'accostare il motto alle suggestioni relative a Prometeo fatte da Goethe in *Poesia e Verità*, diversissime furono le conseguenze di questo atto. Il giurista vide in ciò solo un'ulteriore conferma del fatto che ogni azione 'prometeica' ha come contraltare una situazione 'epimeteica' (ossia, che l'eccezionalità dell'atto teologico-politico viene mitigato, spesso retrospettivamente, dal gesto cristologico dell'opposizione); Blumenberg (che pure dedicò pagine corpose di ringraziamento su questo motto<sup>259</sup>) lo vide solo come un residuo stante ad indicare un politeismo metaforicamente inteso, per cui se Napoleone era, retoricamente, considerabile nella sua potenza come un dio, allora solamente un altro dio poteva opporgli – disgregando, dunque, la salda opposizione schmittiana in un politeismo di valori<sup>260</sup>.

Schmitt, in questo caso, gioca il ruolo dello sconfitto, non essendo stato in grado di farsi comprendere a pieno dal suo avversario. La teologia politica, secondo la sua lettura, non è un modello totalizzante, né, come ricorda il cristallo hobbesiano, chiusa, questo perché nel prospettarsi del problema teologico-politico si fa strada un'alterità che è costantemente vivificata dalla prospettiva teologico-politica stessa in quanto, in sé, eminentemente cristologica. Con la cristologia politica Schmitt riafferma l'inserirsi insopprimibile della questione dell'alterità (che diviene, e qui Schmitt pecca di poca pulizia concettuale, giacché sembra darsi una completa sovrapposizione dei termini, inimicizia), la quale rimette in gioco i concetti moderni permettendo loro di non sterilizzarsi in vuota proceduralità. È probabile che le sue riflessioni, anche e soprattutto grazie alla disputa con

---

<sup>257</sup> *Ibid.* Hübener acutamente rileva come Blumenberg pecchi di zelo nel voler sacrificare tutta la teologia politica schmittiana come 'metaforica', ma vi è da chiedersi se essa possa essere compresa, come egli intende, nei soli termini dell' 'analogia classica'. Cfr. W. HÜBENER, *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuss in der historischen Textur der Moderne*, in J. TAUBES (ED.), *Der Fürst dieser Welt*, pp. 57-76. Si veda anche R. RUSSO, *Concetto e Narrazione*, pp. 54-55.

<sup>258</sup> Ciò accade per ben due volte in due lettere distinte, relativamente alla seconda edizione della *Legittimità*: «A p. 109 Lei mi pone una netta domanda: “Ma questo autorizza forse a parlare, per l'aspetto relativo alla teoria dello Stato, di una ‘teologia politica?’” La mia netta risposta (la cui articolazione ed esplicitazione sarebbe per me una grossa gioia): *Si*»; «La spinta per queste epimeteiche=ricorrenti righe è data dal passo di *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, p. 109, “la questione più importante è quella dell'identità o della mutazione della comprensione del termine ‘secolarizzazione’”. Giusto, ma io dico: identità e continuità, e con questo ci ritroviamo in strutture di pensiero specificamente giuridiche. Continuità, successione, seguito, *eredità*; che sia successione testamentaria o “legittima” (!) (cioè legale)» (C. SCHMITT, H. BLUMENBERG, *L'enigma della modernità*, pp. 76 e 80, corsivo dell'autore).

<sup>259</sup> H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979; trad. it. *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 640 sgg.

<sup>260</sup> Cfr. soprattutto le lettere tra i due, spec. pp. 65-73. 'Epimeteo cristiano' è, notoriamente, una delle figure con cui l'anziano Schmitt si pregiava di identificarsi.

Blumenberg, si sarebbero tramutate in una *Teologia politica III*<sup>261</sup> – andando ad indagare e meglio chiarire i complessi rapporti tra teologia politica, cristologia politica e mitologia politica. Sia come sia, una cosa sembra essere certa: nel momento in cui il cielo si svuota e gli dei fuggono, partendo dalla destabilizzante domanda sul problema dell'origine, saggiando la tenuta della concettualità moderna in quel grande arco che riesce a congiungere inizio e fine della politica, e riproponendo il tema della complessità ad essa insito, Schmitt non solo dimostra l'effettiva impossibilità di eliminare la trascendenza dall'orizzonte politico moderno, ma anche i rischi disastrosi di un pensiero che non sappia confrontarsi con la tenuta simbolica nella produzione di un possibile ordinamento politico.

## **Riepilogo: prospettive e questioni aperte**

Quello di Carl Schmitt è (stato) dunque un lungo affondo all'interno di una grande e complessa questione aperta dalla modernità: come offrire spazio e durata alla formazione e al trattenimento

---

<sup>261</sup> Le prove schmittiane, come anche le smentite, sono effettivamente presenti; a partire da un taccuino stenografato nel *Nachlass* intitolato *Politische Theologie III*, passando per esclamazioni in prima persona («Magari riuscissi a scrivere la *Theologie III*. Solo poche righe. Ma non ce la farò», cit. in A. BOLAFFI, *Storia di un incontro*, in *Il Centauro* 5/1982, pp. 189-194), lettere («jetzt wäre eine Politische Theologie III fällig. Endlich spricht der Tod: Genug», lettera a G. DUSO, in *Conceptos Historicos* 6/2018), pp. 165-168) e giungendo anche alla formulazione seminariale (Taubes cercò alla fine degli anni '70, di coinvolgere Schmitt in un seminario che metteva a tema la questione teologico-politica a partire dal confronto tra Schmitt e Blumenberg; il seminario, al quale né il primo né il secondo parteciparono per partito preso, dal titolo originale di *Teologia politica come problema Ermeneutico*, prese il nomignolo *Teologia politica III*. Sul programma del seminario, che Schmitt sembra comunque non condividere, cfr. C. SCHMITT, J. TAUBES, *Ai lati opposti delle barricate*, pp. 180-183; sulle vicende delle lettere di Schmitt e Blumenberg in merito alla non partecipazione al convegno, cfr. C. SCHMITT, H. BLUMENBERG, *L'enigma della modernità*, p. 100 e pp. 102-103).



dell'energia politica necessaria per la politicizzazione di un'unità politica che riesca a garantire (*in primis* a se stessa) la possibilità di un appello alla concreta durabilità dei processi politici? In questa sede naturalmente non è possibile offrire una risposta, ma possono essere aperti degli spazi di discussione alla luce di alcune conquiste.

Quello che l'elaborato spera anche di aver dimostrato alla luce di Carl Schmitt come autore da *oltrepassare* per poter pensare nei filtri di un'altra modernità, è l'intuizione della necessità di un principio logico ulteriore rispetto alle risorse che sono state impiegate nelle nostre organizzazioni di discorso sino ad oggi. Ovverosia, appare in un certo senso la delimitazione di una soglia oltre cui sembra di dover necessariamente proseguire. E quindi una delle domande che la riflessione mitologico-politica di Schmitt reca con sé potrebbe suonare: in che maniera ciò che uno sguardo sociologico-giuridico riconosce come componenti – o presenze distinte, soggettivate nella società – possa avere una manifestazione politica che non si riduca ad un concorso alla formazione della volontà generale nella forma del processo tradizionale di autorizzazione?

La grande sfida che la modernità ha posto a Schmitt è stata quella di mostrare come le parti sociali abbiano possibilità di accedere a una rilevanza politica del loro comportamento *solo* nel modo di condizionare il loro consenso in relazione a determinati contenuti di loro volontà, tra cui il momento dirimente in cui si determina il processo di autorizzazione elettorale – non per nulla le grandi critiche di Schmitt si svolgono contro lo Stato liberale, quelle dove il partito politico è ovviamente una messa a disposizione del corpo sociale di un tramite attraverso cui partecipare alla volontà generale, che *non è mai* volontà rinvenuta, bensì è volontà ottenuta dai rappresentanti –, perché alla fine il meccanismo della sovranità moderna farà sì che il rappresentante non trasmetta la volontà generale, ma produca *i luoghi stessi* in cui la volontà generale andrà a prodursi.

La soluzione di *Teologia politica* era di incanalare all'interno del dispositivo sovrano le risorse di senso rispondenti all'effettività facendo attenzione principalmente alla carica politica positiva e neutralizzante del sovrano, di contro all'informe rischio di apertura sui plessi del Politico, il senza fondo originario che rimescola le carte dell'ordinamento aprendosi ad una sua non-possibilità. Viceversa, la mitologia politica che Schmitt sembra inizialmente avere in mente coinvolge meccanismi di docilità che fanno leva sulla vita intellettuale ed emotiva della società permettendo anche di istituire dei complessi di normazione dove poter far serpeggiare la decisione che prima manifestamente calava dall'alto: ed è banalmente il passaggio dalla concentrazione del sentimento nella rappresentazione del rappresentato all'intensificazione del medesimo sentire nei confronti di un rappresentante che però non viene sentito come tale, in quanto totalmente dislocato al di là del suo effettivo applicarsi.

Hobbes serve sostanzialmente a questo, a Schmitt: a ricordargli come si istituisce un nuovo spazio che è esattamente quello in cui i singoli diventano individui; quando la società è solo composta da individui, gli individui sono un prodotto della matrice logica del patto sociale – nel senso che, com'è noto, essi non sono individui assunti in natura *prima* del determinarsi dell'orizzonte che si produce con il patto, ma sono costituiti *dal patto* come individui. In tale maniera è possibile la massima esaltazione dell'individuo come materiale di costruzione dell'ordine politico.

Ma agire sui dispositivi di immaginazione del patto è differente, per quanto conseguente: è un'immaginazione che funziona come delegittimazione e come decostruzione della società composta di società, e nello stesso tempo istituisce un *confine rigido*, elemento essenziale della matrice logica su cui si instaura, rispetto a quella sorta di inevitabile apertura dei confini che caratterizza le precedenti concezioni di società. Agire su quella delimitazione – che tutto sommato funziona ancora da protezione, oltre che da schermo – significa avventurarsi in un *oltre* che per Schmitt è la deflagrazione prodotta dalla mitologia politica. Significa una dittatura sovrana in cui il meccanismo di esclusione non significa più solo contornamento dell'orizzonte possibile della politica, ma anche un livello tale di politicità (secondo i canoni schmittiani) in cui chiunque sia letteralmente differente dal capo che esercita il controllo del mito politico è automaticamente un nemico. La mitologia politica come sociologia dei concetti giuridici conduce a quell'unità politica perfetta e infinitamente duratura, che è possibile solo perché il rimanente di questa operazione è l'*unicum* previsto dal sistema<sup>262</sup>.

Il ritiro pavido di Schmitt verso altre forme di utilizzabilità della mitologia politica, sempre all'ombra tuttavia della teologia politica e della problematizzazione teologico-politica (come si è cercato di illustrare presentando l'esempio di *Teologia politica II*) è il necessario ritiro della scienza politica moderna di fronte ai rischi del mito politico. Un rischio, tuttavia, da cui essa rimane morbosamente attratta. Così, se Schmitt indica delle non-soluzioni per 'uscire' dalla modernità – sia perché ogni azione rischierebbe di *rompere* questo cristallo concettuale, sia perché ormai la politica si serve di vecchi concetti che non sono più all'altezza del luogo della loro nascita, lo Stato moderno (indugiando in forme ancor più disperatamente conservative e 'catechontiche', la cui espressività non riesce tuttavia a determinare per nulla un reale atteggiamento filosofico di fronte all'ordine delle cose umane che non sia quello della loro misurabilità e conservazione) – anche le sue prese di posizioni rispetto al mito sollevano domande, nella misura in cui si confrontano con uno spazio in cui agisce la possibilità che questo apparato logico-categoriale, aperto alla tentazione della 'religione della morte', possa guadagnarsi la possibilità di essere smentito dal reale con cui si relaziona. Schmitt nella sua azione di recupero e utilizzo del mito politico dimostra la dipendenza della nominabilità stessa delle

---

<sup>262</sup> A tal proposito si nota una *consonanza* con i deliri del capo di canettiana memoria.

figure del sociale alla logica del patto, e nello stesso tempo fa apparire cogente l'esistenza di dinamiche non riconducibili a quest'ultimo, ma che in varia misura vengono tenute sottotraccia.

L'opera schmittiana quindi, che in un certo senso vorrebbe disinnescare la compostibilità di un'alternativa ai categorie politici moderni, in realtà ne sperimenta l'esplosione definitiva e, *Benjamin docet*, al crocevia tra deflagrazione concettuale e sua affettata ricomposizione è possibile afferrare dei baluginii, delle schegge, che rivelano l'interno dell'impianto logico-concettuale moderno, il suo 'montaggio' vuoto e i suoi complicati sistemi di specchi.

Si aprono i problemi di come è possibile pensare che ciò che noi indichiamo come socialmente rilevante possa essere identificato con quelle rappresentazioni che dipendono comunque dalle risorse che ci provengono dalla matrice logica delle categorie del politico. Nella società ci sono parti, ma noi le concepiamo partendo da un lessico che procede dalla grande scelta concettuale che a queste parti ha tolto legittimità politica – in una ricomposizione storiografica che prende le sembianze di una dipendenza (che è anche pulsione) escapista: e allora tutta una serie di movimenti e istituzioni, associazioni e sindacati, processi di auto-organizzazione, mobilitazioni, nella loro eterogeneità rischiano sempre di essere pensati *rispetto* a quella forma al cui interno sono sempre incardinati. Una questione di *forma* politica che, tuttavia, viene tranquillamente ignorata e bypassata dalla razionalità logistica dell'economia (e, in specie, del progetto neo-liberale capitalista – per cui l'operazione estrattiva complessiva si articola differentemente e in maniera eterogenea al di là dell'unità politica in cui si ritrova ad operare), con i risultati che conosciamo. In tal senso, un'operazione di organizzazione dell'azione politica deve tenere conto delle tattiche capitalistiche di superamento e a-territorializzazione della forma politica, senza tuttavia dipendere da quel tipo di accentramento che le renderebbe succubi della riconduzione ad *un unum* nella fondazione delle loro pretese<sup>263</sup>. L'organizzazione politica deve rivestirsi di *durata*, facendo tuttavia anche perno sulla *stabilizzazione dei comportamenti collettivi* che permette ad essa di acquietarsi e resistere prima di sferrare il colpo. Il mito politico, certo, come un'allettante rappresentazione concreta di accentramento dei consensi di contro alla prospettiva capitalistica (e, in un certo senso, di contro ad un'altra mitologia) attorno ad un 'indeterminato' che però si presenta apparentemente come ben definito, sembra poter offrire una soluzione; la storia, tuttavia, ci dimostra che non è così<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> S. MEZZADRA, *Oltre lo Stato. Pensare la trasformazione e il conflitto oggi*, in A. DI GESU, P. MISSIROLI (EDS.), *Almanacco di Filosofia e Politica*, 3/2022, Quodlibet, Macerata, 2021, pp. 85-100.

<sup>264</sup> F. JESI, *Spartakus, passim*.

Fissazione del recupero di una socievolezza concreta e non discriminante in vista dell'efficacia dell'azione collettiva. *Ex Carl Schmitt Salus?* Naturalmente, no. *Quamvis Carl Schmitt Salus* suona già più appropriato...

## **Bibliografia, sitografia e lista delle abbreviazioni**

### **§ 1 Introduzione alla bibliografia schmittiana**

Non esiste, ad oggi, un'edizione critica e completa delle opere di Carl Schmitt. Solo di recente (2021), la casa editrice Duncker & Humblot ha iniziato a pubblicare una *Gesamtausgabe*, la quale tuttavia è attualmente ferma ad un solo numero, relativo a quanto Schmitt ha scritto nei suoi anni 'infami' (o più infami degli altri, a seconda dei punti di vista), ossia il triennio 1933-1936 (per maggiori dettagli, si veda la sezione 1.0 di questa bibliografia). Vicende editoriali a parte, la produzione intellettuale del giurista conta settant'anni di saggi, monografie ed articoli più o meno specialistici, relativi a diversissimi campi del sapere, dalla sociologia, alla letteratura, all'arte, alla filosofia passando, ovviamente, attraverso il diritto, la giurisprudenza e la filosofia politica. A quanto scritto con volontà più o meno essoterica va aggiunto un *corpus* privatistico fatto di diari, lettere, annotazioni e ritagli di giornale la cui estensione oggi è lontana dall'essere definita (e, soprattutto, edita – anche a causa dell'utilizzo, per quanto riguarda moltissime annotazioni, della stenografia Gabelsberger, un sistema che, oramai, pochi esperti al mondo sono in grado di decifrare).

Il suo lascito testamentario è custodito presso i *Landesarchiv Nordrhein-Westfalen Abteilung Rheinland* (Archivi di stato della Renania Settentrionale-Vestfalia, dipartimento della Renania<sup>265</sup>). Per quanto riguarda invece la biblioteca personale del giurista, si rimanda alla *Carl Schmitt Gesellschaft*, con sede a Plettenberg (<http://www.carl-schmitt.de/index.php>), in cui è possibile documentarsi non solo sui testi presenti nella biblioteca schmittiana, ma anche consultare alcuni inediti – come files audio, fotografie d'epoca, alcuni trafiletti e notarelle mai pubblicati e rinvenuti nel *Nachlass*, etc. La CSG si occupa anche di curare l'edizione di *Schmittiana* (a tal proposito, si veda al numero 1.7 della presente *Bibliografia*) e di pubblicare periodicamente del materiale di approfondimento su temi raramente trattati nel pensiero schmittiano (ad es. *Carl Schmitt e Plettenberg*, *Carl Schmitt e la musica*, etc.), i *Carl Schmitt Opuscola*.

Si rimanda, per una disanima completa del gargantuesco lascito schmittiano – anche se, si segnala, il testo non riporta le *Archivsignaturen* – a:

D. VAN LAAK, I. VILLINGER (EDS.), *Nachlass Carl Schmitt: Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv*, Respublica-Verlag, Berlin, 1993.

---

<sup>265</sup> Il lascito si compone di tre parti, con differenti firme d'archivio e modalità d'accesso, consultazione ed – eventualmente – pubblicazione. Nello specifico risulta così suddiviso: a) La sezione principale (RW 0265), contenente i faldoni di alcuni materiali su cui Schmitt lavorava e/o si interessava, suddiviso in tematiche (per esempio, 'Estetica', 'Hobbes', etc.), le corrispondenze (*von e an* Schmitt) e alcuni libri posseduti nella sua biblioteca – su questa parte è basato il corposissimo, nonché utilissimo, testo di Van Laak e Villinger; b) La sezione *Die Sammlung Carl Schmitt* (RWN 0260), la quale comprende in sé copie di lettere consegnate da amici, parenti e ricercatori; c) ed infine *Die Sammlung Piet Tommissen* (RW 0579), la cui importanza è legata al fatto che contiene i materiali che il dott. Tommissen ha raccolto nel corso di lunghi anni di ricerche e interviste. Il supervisore del lascito è attualmente il prof. Florian Meinel, dell'università di Würzburg.

Vorremmo aggiungere due note, per quanto riguarda la seguente bibliografia, relativamente all'utilizzo delle fonti schmittiane:

Innanzitutto, si è fatto ricorso alle edizioni delle singole opere in tedesco, coadiuvati nell'intento dalle loro traduzioni italiane, qualora presenti. Si sono riportate e utilizzate tutte le opere di Carl Schmitt di cui siamo attualmente a conoscenza, per quanto non tutte trovano lo stesso spazio di citazione. Qualora ne mancasse qualcuna nell'elenco da noi fornito (il che è ampiamente probabile e, se può essere utilizzato come tentativo di giustificazione, umano, troppo umano) ci scusiamo di questa nostra inottemperanza. Nell'elenco, peraltro, non sono state considerate le opere successivamente confluite in opere maggiori (solitamente articoli o testi di conferenze, utilizzati per dare corpo a quelli che sarebbero stati poi i volumi editi), a meno che non si trattasse di significative eccezioni costitutivamente necessarie ai fini della presente ricerca.

In seconde cose, per gusto e scelta politica personale, vorremmo ribadire un'intenzione direttiva che sicuramente il lettore attento noterà nel momento in cui darà anche una rapidissima scorta a questa rassegna bibliografica:

a) Non è presente la silloge *L'Unità del Mondo e altri saggi* (a cura di A. Campi, Pellicani, Roma, 1994). Per scelta e gusto personale, abbiamo preferito riferirci, in questo caso, ove non presenti possibili traduzioni fruibili, alla prosa schmittiana originale;

b) Un discorso affine vorrebbe potrebbe essere fatto anche per l'edizione di *Die Diktatur* utilizzata, la cui provenienza editoriale; in questo caso, vero e proprio *Hic Rhodus, Hic Saltus*, non riuscendo a reperire l'edizione di Liverani (la quale comunque non era relativa al testo nella sua interezza), abbiamo deciso di affidarci, un po' a malincuore, all'edizione *Settimo Sigillo* – che comunque mantiene in gran parte, per stessa ammissione del curatore, la traduzione di Liverani, avendo anche il merito di tradurre alcune parti non presenti nell'edizione italiana del 1975. In ogni caso, sempre presente è rimasta ai nostri occhi la versione tedesca;

c) Per quanto riguarda le lettere di Julius Evola a Schmitt (lettere, per la cronaca, che ci sono state di scarsissimo aiuto intellettuale e filosofico politico nel momento in cui abbiamo intrapreso questa impresa filosofica – non che avessimo grandi dubbi al riguardo; un pensiero questo, crediamo, condiviso anche da Schmitt in persona rispetto a Evola), basterà dire solamente che vengono citate qui per onestà intellettuale in merito ad un volumetto 'consultato', di rilievo più 'cronachistico' che ermeneutico.

## **§ 1. 1 Carl Schmitt Gesammelte Werke**

Come si diceva in apertura, allo stato attuale delle cose (2022) è stato pubblicato un solo tomo di quella che vorrebbe essere, crediamo, se non l'edizione definitiva e critica, almeno quella più 'completa' (al netto di straordinari ritrovamenti nel corposo *Nachlass*) delle opere complete di Carl Schmitt. I riferimenti sono i seguenti:

C. SCHMITT, *Gesammelte Schriften 1933–1936. Mit ergänzenden Beiträgen aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs*, Duncker & Humblot, Berlin, 2021.

### **§ 1. 2 Opere di Carl Schmitt in ordine cronologico**

Per quanto riguarda la letteratura primaria, avvisiamo il lettore che il sistema di annotazione utilizzato è il seguente: a sinistra viene segnalato l'anno di prima edizione dello scritto; nella dicitura completa si è preferito indicare la prima edizione tedesca; qualora la stessa fosse difficile da rinvenire, si è completata la dicitura bibliografica descrivendo ove allo stato attuale dell'arte è possibile consultare il saggio (casi tipici sono quelli dei testi all'interno di collettanee); infine, viene indicata anche l'edizione italiana, qualora presente.

1907 *Transkription des Deutsch-Abituraufsatzes von Carl Schmitt*, reperibile presso lo Stadtarchiv di Attendorn, Bestand Gym 614, pp. 178-184. Testo consultabile sul sito della *Carl Schmitt Gesellschaft*.

1910 *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Schletter, Breslau, 1910.  
*Über Tatbestandmässigkeit und Rechtswidrigkeit des kunstgerechten operativen Eingriffs*, in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 31/1910, pp. 467-478.

1912 *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Leibmann, Berlin, 1912; trad. it. *Legge e Giudizio. Uno studio sul problema della prassi giudiziale*, a cura di E. Castrucci, Giuffré, Milano, 2016.

*Der Spiegel*, in *Die Rheinlande* 22/1912, n. 2, pp. 61-62.

*Drei Tischgespräche*, in *Die Rheinlande* 22/1912, n. 7, p. 250.

*Kritik der Zeit*, in *Die Rheinlande* 22/1912, n. 9, pp. 323-324.

*Don Quijote und das Publikum*, in *Die Rheinlande*, 22/1912, n. 10, pp. 348-350.

*Der Wahnmonolog und eine Philosophie des Als-Ob* in *Bayreuther Blätter* 61/1912, n. 6, pp. 239-241.

1913 *Die Philosophie und ihre Resultate*, in *Die Rheinlande*, 23/1913, pp. 34-36.

*Schopenhauers Rechtsphilosophie außerhalb seines philosophischen Systems*, in *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*, Köln, 10/1913, pp. 27-31.

*Juristische Fiktionen*, in *Deutsche Juristen-Zeitung* 18/1913, pp. 804-806; trad. it. *Finzioni giuridiche*, in *Diritto e Cultura* 1-2/1991, pp. 65-67.

(con F. Eisler) *Schattenrisse*, Berlin, Skiamacheten Verlag, 1913; ora in I. Villinger, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 11-67.

*Selbstanzeige des Buches 'Gesetz und Urteil'*, in *Kant Studien* 18/1913, n. 1, pp. 166-167, ora in ID., *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, pp. 345-346.

- 1914 *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Hellerauer Verlag, Tübingen, Mohr, 1917 – il testo, in quanto tesi di abilitazione, è stato discusso nel 1914); trad. it. di F. Ferraresi, *Il valore dello stato e il significato dell'individuo*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 2013.

*Selbstanzeige des Buches 'Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen'*, in *Kant Studien* 19/1914, pp. 529-530.

- 1916 *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, 1916; trad. it. di V. Bazzicalupo, *Aurora Boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, a cura di S. Nienhaus, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 1995.

- 1917 *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in *Summa* 1/1917/18, n. 2, pp. 71-80; trad. it. *La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, in *Cattolicesimo romano e forma politica*. Con l'aggiunta di *La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 71-85.

*Diktatur und Belagerungszustand. Eine staatsrechtliche Studie*. in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 38/1917, pp. 138-161.

*Die Einwirkungen des Kriegszustandes auf das ordentliche strafprozessuale Verfahren*, in *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 38/1917, pp. 783-797.

- 1918 *Die Buribunken. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, in *Summa. Eine Vierteljahresschrift*, 4/1918, pp. 89-106; trad. it. *I Buribunki. Un saggio di filosofia della storia*, in *L'informazione bibliografica*, 22/1996 n. 3, pp. 371-377 (prima parte) e 22/1996, n. 4, pp. 555-563 (seconda parte).



1919 *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Monaco-Lipsia, 1919; trad. it. a cura di C. Galli, *Romanticismo politico*, Il Mulino, Bologna, 2021. Abbiamo avuto presente, in ogni caso, anche la ‘classica’ edizione del 1981.

*Die Idee des Einheitsstaates*. Jean Bodin, originariamente il paragrafo 5 di una serie di appunti schmittiani relativi alle lezioni dell’esperienza monacense, ora in C. SCHMITT, *Die Militärzeit. 1915 bis 1919*, hrsg. von E. Husmert und G. Giesler, Akademie Verlag, Berlin, 2005, pp. 476-485.

*Thomas Hobbes/Baruch Spinoza*, originariamente il sottoparagrafo III del paragrafo 6 (complessivamente dedicato al Diritto naturale del XVII secolo) di una serie di appunti schmittiani relativi alle lezioni dell’esperienza monacense, traslati da Tommissen in *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, hrsg. von P. Tommissen, vol. 7/2001 (il testo è del 1919), pp. 10-19; trad. it. *Thomas Hobbes/Baruch Spinoza*, in *Filosofia Politica*, 2/2016, pp. 195-204.

1920 *Die Fackelkraus*, in F. BLEI (ED.) *Bestiarium Literaricum, das ist: Genaue Beschreibung der Tiere des literarischen Deutschlands*, Georg Müller, München, 1920, pp. 64-66 con il soprannome di Dr. Peregrin Steinhövel; trad. it. *Fackelkraus*, in F. BLEI, *Bestiario letterario*, a cura di L. Rega, Diabasis, Parma, 2019, pp. 56-57.

1921 *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1921 (1928<sup>2</sup>, 1964<sup>3</sup>, 1978<sup>4</sup>); trad. it. di B. Liverani, *La dittatura. Dalle origini all’idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari, 1975 (mancante rispetto all’edizione tedesca del 1964, a cui si rifà). Noi utilizziamo la versione edita da Settimo Sigillo, la quale lavora sull’edizione tedesca del 1978: *La dittatura*, a cura di A. Caracciolo, revisione della traduzione italiana di B. Liverani a cura di A. Caracciolo e C. Geraci, Settimo Sigillo, Roma, 2006.

1922 *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1922 (1934<sup>2</sup>); trad. it. *Teologia Politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 29-86.

1923 *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1923 (1926<sup>2</sup>, 1961<sup>3</sup>, 1969<sup>4</sup>); trad. it. *La condizione storico-spirituale dell’odierno parlamentarismo*, a cura di G. Stella, Giappichelli Editore, Torino, 2004. Si fa

notare come a questo scritto sia anteposta una premessa alla seconda edizione, quella del 1926, intitolata *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie*. La medesima premessa viene tradotta, con sostanziali differenze rispetto alla versione di Stella, anche da A. Caracciolo come *La contrapposizione fra parlamentarismo e moderna democrazia di massa*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÉ, Milano, 2007, pp.83-103.

*Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1923, (1925<sup>2</sup>, 1984<sup>3</sup>); trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*. Con l'aggiunta di *La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 31-69.

*Die politische Theorie des Mythos*, Contributo alla *Bonner Festgabe für Ernst Zitelmann*, Duncker & Humblot, 1923; trad. it. *La teoria politica del mito*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÉ, Milano, 2007, pp. 11-25.

- 1924 *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 51/1924 n. 3, pp. 817-823; trad. it. *Il concetto di democrazia moderna nel suo rapporto con il concetto di Stato*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÉ, Milano, 2007, pp. 27-36.

*Nochmalige Reichstagsauflösung*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 13-15.

- 1925 *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik*, in *Flugschriften zum Rheinproblem* 4/1925, pp. sconosciute; trad. it. *La Renania come oggetto di politica internazionale*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÉ, Milano, 2007, pp. 37-48.

*Einmaligkeit und gleicher Anlaß bei der Reichstagsauflösung nach Art. 25 der Reichsverfassung*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 15-28.

*Der Status quo und der Friede*, in *Hochland*, ottobre 1925, pp. 1-9; trad. it. *Lo status quo e la pace*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÉ, Milano, 2007, pp. 49-63.

*Illyrien. Notizen von einer dalmatischen Reise*, in *Hochland*, dicembre 1925, pp. 293-298; trad. it. *Illiria. Note da un viaggio in Dalmazia*, in *La formazione dell'esprit in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, Il Melangolo, Genova, 2015, pp. 27-36.

- 1926 *Das Doppelgesicht des Genfer Völkerbundes*, conclusione della trattazione *Die Kernfrage des Völkerbundes*, pp. 80-82, in *Völkerrechtsfragen*, quaderno XVIII, Heinrich Poll & Max Wenzel, pubblicata per la prima volta in *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, nn. 48-49/1925, pp. 1-27; trad. it. *Il doppio volto della società delle nazioni*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 65-68.

*Zu Friedrich Meineckes 'Idee der Staatsräson'*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 56/1926, pp. 226-234; trad. it. *Sull'Idea della ragion di stato di Friederich Meinecke*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 69-81.

- 1927 *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München-Leipzig; 1954<sup>2</sup>, 1956<sup>3</sup>, 1965<sup>4</sup>, 1970<sup>5</sup>; trad. it. *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1984.

*Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1927; trad. it. *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare. Un contributo all'interpretazione della costituzione weimariana ed alla dottrina della democrazia diretta*, in *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare e Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato*, a cura di M. Alessio, Giuffrè, Milano, 2001, pp. 23-86.

*Macchiavelli. Zum 22. Juni 1927*, in *Kölnische Volkszeitung*, giugno 1927; trad. it. *Macchiavelli. Per il 22 giugno 1927*, Il Melangolo, Genova, 2014.

*Der Begriff des Politischen*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 58/1927 n. 1, pp. 1-33. Le vicende editoriali di quest'opera, e quindi la conseguente rassegna bibliografica ad essa riferita, è particolare e merita attenzione – se non altro perché si sta parlando di una delle opere più famose e famigerate di Schmitt. La prima edizione è quella indicata; si ebbero due varianti di questo scritto, pressochè identiche, nel 1928 (e quindi non tali da considerarsi 'edizioni a sé'): una in *Politische Wissenschaft*, 5/1928 1-34, l'altra in *Das neue Ufer. Kulturelle Beilage der Germania* 12/1928, n. 20, la cui unica sostanziale variazione era il cambiamento di titolo del V capitolo in *Der Staat und das Recht auf Krieg*. La seconda edizione vera e propria si ha nel 1932: è una pubblicazione in volume, per la Duncker &

Humboldt (München-Leipzig): il testo del 1927 viene notevolmente ampliato, cambiato e rivisto in molte sue parti, oltre che completato dal saggio *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen* (1929) e da una postilla. La terza edizione, *editio infamis* – in quanto sono presenti varie modifiche su passaggi sostanziali al fine di creare una complanarità intellettuale con quelli che erano i principi culturali del nazionalsocialismo – compare nel 1933 per la Hanseatische Verlagsanstalt (Hamburg); non è presente il testo sulle *Neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, né il *Nachwort*. Infine, la quarta e definitiva edizione del *Begriff* si ebbe nel 1963 (Duncker & Humblot, Berlin), in cui venne ripristinato il testo del 1932, vi si aggiunsero tre corollari (risalenti rispettivamente al 1931, 1938 e 1950), una prefazione e alcune nuove note ai testi (quella forse più celebre è il *Cristallo di Hobbes*, cfr. *infra*). Ora, l'edizione migliore per approcciare quelli che sono a dirla tutta tre (se non addirittura quattro) testi spesso molto diversi tra loro è la recente edizione sinottica – cui abbiamo fatto costante riferimento – della Duncker & Humblot: *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung*, Im Auftrag der *Carl-Schmitt-Gesellschaft* herausgegeben von M. Walter, Duncker & Humblot, Berlin, 2018. Per quanto riguarda la traduzione italiana, la migliore, se non altro perché 'storica' e fondamentale rispetto agli studi schmittiani in Italia, anche se datata e inevitabilmente parziale rispetto alle varie edizioni, in quanto privilegia espressamente quella del 1963, è quella curata da P. Schiera e G. Miglio: *Il concetto del Politico*, con aggiunta di *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni; Postilla all'edizione del 1932; e tre Corollari* (aggiunti rispettivamente nel 1931, 1938 e 1950), in *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 89-165. Quest'ultima ha anche il grande pregio – unico, peraltro, fra tutte le edizioni mondiali del testo – di avere una prefazione dell'autore scritta espressamente per questa edizione.

*Demokratie und Finanz*, testo di una conferenza nella Società Giuridica in Berlino tenuta l'11 dicembre 1926, riprodotta nella trattazione *Volkentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der Unmittelbaren Demokratie*, Berlin und Leipzig, 1927, pp. 51-53; trad. it. *Democrazia e Finanza*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 137-140.

*Donoso Cortés in Berlin (1849)*, in *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, München, 1927, pp. 338-373; trad. it. *Donoso Cortés a Berlino (1849)*, in *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 44-69.

- 1928 *Der Völkerbund und Europa*, conferenza del 29 ottobre 1927 presso la *Società degli amici e promotori dell'Università di Bonn*, poi in *Hochland*, gennaio 1928, pp. 345-354; trad. it. *La società delle nazioni e l'Europa*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 141-155.
- Völkerrechtliche Probleme im Rheingebiet*, conferenza del 1928 presso il *Congresso dell'associazione dei docenti tedeschi di storia* nell'ottobre 1928 in *Heppenheim an der Bergstraße*, pubblicata in *Rheinische Schicksalsfragen. Eine Schriftenfolge*, hrsgh. von P. Rühlmann, *Schrift 27/28: Probleme des deutschen Westens*, Berlin, 1929, pp. 76-89; trad. it. *Problemi di diritto internazionale nel territorio del Reno*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 157-186.
- 1929 *Staatsstreichpläne Bismarcks und Verfassungslehre*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 29-33.
- Zehn Jahre Reichsverfassung*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 34-40.
- Die Auflösung des Enteignungsbegriffs*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 110-123.
- Ratifikation völkerrechtlicher Verträge und innerstaatliche Auswirkungen der Wahrnehmung auswärtiger Gewalt*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 124-139.
- Wesen und Werden des faschistischen Staates*, in *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, 53/1927, n.1, pp. 107-113; trad. it. *Essere e divenire dello stato fascista*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 177-186.
- Der unbekannt Donoso Cortés*, in *Hochland* 12/1929, pp. 491-496; trad. it. *Il Donoso Cortés sconosciuto*, in *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 70-82.
- Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in *Europäischen Revue*, 5/1929, pp. 517-530. con il titolo *Die europäische Kultur im Zwischenstadium, der Neutralisierung*; trad. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 167-183.

1930 *Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Rechtslehre*, Mohr, Tübingen, 1930, in *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare e Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato*, a cura di M. Alessio, Giuffrè, Milano, 2001, pp. 87-123.

*Mitteilungen des Vereins zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen (Langnam-Verein)*, 19/1930, n. 4, pp. 458-64, successivamente pubblicato come *Eine Warnung vor falschen politischen Fragestellungen*, in *Der Ring* 1930, pp. 844-845, e, in versione estesa e modificata, con il titolo *Zur politischen Situation Deutschlands*, in *Der Kunstwart*, ottobre 1930-settembre 1931, pp. 253-256.

*Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates*, intervento tenuto l'8 aprile 1930 presso il *Deutsche Industrie- und Handelstag* di Berlino, ora in C. SCHMITT, *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 41-59.

*Staatsethik und pluralistischer Staat*, relazione tenuta ad Halle al congresso della *Kant-Gesellschaft* il 22 maggio 1929, pubblicata poi in *Kant Studien* 35/1930, pp. 28-42; trad. it. *Etica di stato e stato pluralistico*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 217-236.

*Die politische Lage der entmilitarisierten Rheinlande*, in *Abendland*, 10/1930, pp. 307-310.

*Öffentlichkeit*, in *Verhandlungen des Siebenten Deutschen Soziologentages vom 28. September bis 1. Oktober in Berlin. Vorträge und Diskussionen in der Hauptversammlung und in der Sitzungen der Untergruppen*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1931, pp. 56-59. Si tratta di un contributo alla discussione 'Presse und öffentliche Meinung' svoltasi presso il convegno della giornata della sociologia tedesca a Berlino nel settembre 1930.

1931 *Der Hüter der Verfassung*, Mohr-Paul Siebeck, Tübingen, 1931; trad. it. *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano, 1981.

*Wohlerworbene Beamtenrechte und Gehaltskürzungen* in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 174-180.

*Die staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung, insbesondere ihre Rechtsgültigkeit*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 235-262.

*Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 140-173.

*Staatsideologie und Staatsrealität in Deutschland und Westeuropa* in *Deutsche Richterzeitung*, Band 23, pp. 271 sgg.

*Hegel und Marx*, appunti rimanenti di una conferenza radiofonica, in P. Tommissen (ED.), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Band IV, Duncker und Humblot, Berlin 1994, pp. 48-52.

1932 *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1968<sup>2</sup>; trad. it. *Legalità e legittimità*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 2018.

*Grundrechte und Grundpflichten*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, 181-231.

*Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus*, in *Königsberger Auslandsstudien*, 8/1933 (la conferenza è stata tenuta nel 1932); trad. it. *Forme internazionalistiche dell'imperialismo moderno* in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 265-292.

*Schlußrede vor dem Staatsgerichtshof in Leipzig in dem Prozeß Preußen contra Reich*, discorso tenuto il 17 ottobre 1932 davanti all'*Alta Corte di Stato* a Lipsia come rappresentante del governo del Reich nel processo che il governo prussiano Braun-Severing-Hirtsiefer ha condotto contro il governo del Reich; trad. it. *Discorso conclusivo davanti alla corte di stato a Leipzig*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 293-301.

*Starker Staat und gesunde Wirtschaft*, in *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916 bis 1969*, pp. 71-91; trad. it. *Stato forte ed economia sana*, in *Filosofia Politica* 1/2019, pp. 7-22.

1933 *Ein Rundfunkgespräch von 1 Februar 1933*, in *Eclectica*, nn. 21-23, 1975, pp. 113-120; trad. it. *Colloquio radiofonico del 1 febbraio 1933*, in *Un Giurista davanti a se stesso*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 33-39.

*Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland*, in *Europäische Revue* del febbraio 1933 (relazione che condensa il contenuto di parecchie conferenze dell'autunno-inverno 1932-1933); trad. it. *Sviluppo ulteriore dello stato totale in Germania*, in *Posizioni e concetti. In*

*lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 303-311.

*Die Deutschen Intellektuellen*, in *Westdeutscher Beobachter*, Mai 31/1933, Jahrgang; trad. it. *Gli intellettuali tedeschi*, in C. ANGELINO (ED.), *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Il Melangolo, Genova, 2006, pp. 17-20.

*Reich – Staat – Bund*, lezione tenuta all'università di Colonia il 20 giugno 1933 sotto l'impressione del processo Prussia-Reich; trad. it. *Reich – Stato – Federazione*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 313-326.

*Staat Bewegung Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933; trad. it. *Stato Movimento Popolo in Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, a cura di G. Agamben, Neripozza, Vicenza, 2005, 2012<sup>2</sup>, pp. 255-312.

*Die Stellvertretung des Reichspräsidenten*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 351-358.

*Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland in Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 359-366.

*Machtpositionen des modernen Staates*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 367-371.

1934 *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934. Le traduzioni utilizzate sono sia quella parziale, profondamente rimaneggiata per l'edizione italiana da Schmitt e mancante della seconda parte, ossia *I tre tipi di pensiero giuridico*, contenuta in *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 247-275, sia quella completa *I tre tipi di scienza giuridica*, a cura di G. Stella, Giappicchelli, Torino, 2002.

*Der Führer schützt das Recht*, in *Deutsche Juristen-Zeitung*, 15/1934, pp. 945-950; trad. it. *Il Führer protegge il diritto*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 327-335.

*Nationalsozialistisches Rechtsdenken*, in *Deutsches Recht*, 4/1934 n. 10, pp. 225-229.

*Der Weg des deutschen Juristen*, in *Deutsche Juristen-Zeitung*, 39/1934, n. 11, pp. 691-98.



1935 *Die Verfassung der Freiheit*, in *Deutsche Juristen-Zeitung*, 19/1935, pp. 1133-1135; trad. it. *La costituzione della libertà*, in Y.C. ZARKA (ED.), *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Parigi, PUF, 2005 - *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Il Melangolo, Genova, 2005, pp. 63-66.

*Die nationalsozialistische Gesetzgebung un der Vorbehalt des ordre public im Internationalen Privatrecht*, conferenza tenuta a Berlino il 28 novembre 1935 in occasione della sessione dell'*International Law Association*, poi pubblicata da H. Frank in *Zeitschrift der Akademie für Deutsche Recht* 3/1936, pp. 204-211; trad. it. *La legislazione nazionalsocialista e la riserva dell'ordre public nel diritto privato internazionale*, in Y.C. ZARKA (ED.), *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, PUF, Parigi, 2005 - *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Il Melangolo, Genova, 2005, pp. 67-89.

*Über die innere Logik der Allgmeinpakte auf gegenseitigen Beistand in Völkerbund und Völkerrecht*, 2/1935-36, pp. 92-98; trad. it. *Sulla logica interna dei patti generali di aiuto reciproco*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 337-344.

*Die Rechtswissenschaft im Führerstaat* in *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht*, 2/1935 n. 7, pp. 435-438.

1936 *I caratteri essenziali dello Stato nazionalsocialista*, conferenza tenuta in italiano presso il Circolo Giuridico di Milano nel 1936, poi stampata in O. RANELLETTI (ED.), *Gli stati europei a partito politico unico*, Panorama Casa Editrice Italiana, Milano, 1936, pp. 37-52. La conferenza è stata riproposta in ID., *Scritti Politico Giuridici. 1933-1942*, a cura di A. Campi, Bacco & Arianna, Perugia, 1983, pp. 45-67 (utilizziamo la silloge solo perché il testo presentato è stato pronunciato in italiano, e dunque non dovrebbero applicarsi eccessivamente quelle correzioni e *misunderstanding* coartamente introdotti nel testo schmittiano di cui è vittima la sopra menzionata *Unità del Mondo*).

*Die Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*, in *Deutsche Juristen-Zeitungen*, 41/1936, n. 20; trad. it. *La scienza giuridica tedesca in lotta contro lo spirito ebraico. Relazione conclusiva al Convegno dei docenti di Scuola Superiore del NSRB tenuto il 3 e il 4 ottobre 1936*, in C. ANGELINO (ED.), *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Il Melangolo, Genova, 2006, pp. 31-40.

*Die siebente Wandlung des Genfer Völkerbundes*, in *Deutsche Juristen-Zeitung*, 41/1936, pp. 785-789; trad. it. *La settima trasformazione della società ginevrina delle nazioni*, in *Posizioni*

e concetti. *In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 345-351.

*Vergleichender Überblick über die neueste Entwicklung des Problems der gesetzgeberischen Ermächtigungen 'Legislative Delegationen'* in *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 6/1936, pp. 252-268; trad. it. *Sguardo comparativo sulla più recente evoluzione del problema dei pieni poteri legislativi; 'delegazioni legislative'*. in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 353-377.

*Über die neuen Aufgaben der Verfassungsgeschichte*, in *Jahrbuch der Akademie für Deutsches Recht*, 3/1936, pp. 10-15; trad. it. *Sui nuovi compiti della storia costituzionale*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 379-388.

*Politik* in *Handbuch der neuzeitlichen Wehrwissenschaften*, 1/1936, hrsg. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für Wehrpolitik und Wehrwissenschaften und unter Mitarbeit umstehend aufgeführter Sachverständiger von H. Franke, De Gruyter, Berlin-Leipzig, pp. 547-549; trad. it. di A. Caracciolo, *Politica. Voce tratta da un manuale di scienza militare*, in *Behemoth*, 4/1988, pp. 7-9.

1937 *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat*, in *Völkerbund und Völkerrecht*, 4/1937, pp. 139-145; trad. it. *Nemico totale, guerra totale, stato totale*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 389-397.

*Der Begriff der Piraterie* in *Völkerbund und Völkerrecht*, 4/1937, pp. 331-354; trad. it. *Il concetto di pirateria*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 399-404.

*Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes* – da considerarsi l'*Ur-text* del libro del 1938 – è una conferenza tenuta in occasione delle celebrazioni del III centenario della pubblicazione del *Discorso sul metodo*: è apparso in Emge Carl A. *Dem Gediichtnis an R. Descartes*, Berlin, 1937, pp. 158-168 e in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 30 (1936/37), pp. 622-632 (quest'ultima la versione da cui è stato tradotto il testo nella presente silloge); trad. it. *Lo stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 45-60.

1938 *Das neue Vae Neutris!* in *Völkerbund und Völkerrecht*, 4/1938, pp.633-638; trad. it. *Il nuovo Vae Neutris!*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923- 1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 419-425.

*Völkerrechtliche Neutralität und völkische Totalität*, in *Monatsschriften für Auswärtige Politik*, 5/1938, pp. 613-618; trad. it. *Neutralità internazionale e totalità popolare*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 427-434.

*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes. Senso e Fallimento di un simbolo politico*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 61-144.

*Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, conferenza tenuta il 19 ottobre 1937 al IV congresso della *Akademie für deutsches Recht* con il titolo *Bericht über einige neuere Veröffentlichungen des ausländischen völkerrechtlichen Schrifttums*, poi ristampato con il titolo suddetto da Duncker & Humblot, Berlin, 1988 (2003<sup>2</sup>); trad. it. di S. Pietropaoli, *Il concetto discriminatorio di guerra*, prefazione di D. Zolo, Laterza, Roma-Bari, 2008.

1939 *Über die zwei großen 'Dualismen' des heutigen Rechtssystems*, consegnato nell'inverno 1938 per i *Mélanges Georges Streit*, Atene; trad. it. *Sui due grandi 'Dualismi' del sistema giuridico odierno*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 435-352.

*Führung und Hegemonie*, in *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung. Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, 63/ 1939, n. 5, pp. 513-520.

*Neutralität und Neutralisierungen* in *Der Deutschen Rechtswissenschaft, Vierteljaresschrift der Akademie für Deutsches Recht*, 4/1939, II fascicolo, pp. 97-118; trad. it. *Neutralità e neutralizzazione*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 453-490.

*Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, più volte edito, con varie aggiunte (1939, 1940<sup>2</sup> – si concludevano con il capitolo V; 1941<sup>3</sup> – con l'aggiunta del capitolo VI; 1941<sup>4</sup>, 1942<sup>5</sup> – vengono completate con il capitolo VII), in *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916 bis 1969*, pp. 269-371; trad. it. *L'ordinamento dei grandi spazi nel diritto internazionale*

*con divieto di intervento per potenze estranee. Un contributo sul concetto di impero nel diritto internazionale*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, pp. 101-198.

*Großraum gegen Universalismus*, in *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht*, 6/1939, pp. 333-337; trad. it. *Grande spazio contro universalismo*, in *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÈ, Milano, 2007, pp. 453-490.

1940 *Das "Allgemeine Deutsche Staatsrecht" als Beispiel rechtswissenschaftlicher Systembildung*, in *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 100/1940, pp. 5-24; trad. it. *Il Diritto pubblico generale tedesco in La formazione dell'esprit in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, Il Melangolo, Genova, 2015, pp. 37-61.

*Die Stellung Lorenz von Steins in der Geschichte des 19. Jahrhunderts*, in *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 64/1940, n.2, pp. 641-646.

1941 *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 375-385; trad. it. *Lo Stato come concetto concreto*, in *La formazione dell'esprit in Francia per mezzo dei legisti*, in *La formazione dell'esprit in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, Il Melangolo, Genova, 2015, pp. 103-117.

1942 *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1954 (il testo è del 1942); trad. it. di G. Gurisatti, *Terra e Mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002.

*Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, in *Das Reich*, Aprile 1942, colonne 1-5; trad. it. *Acceleratori involontari. Ovvero: La problematica dell'emisfero occidentale*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, pp. 199-214.

*Die formung des französischen Geistes durch den Legisten*, in *Deutschland-Frankreich*, 2/1942, pp. 1-30; trad. it. *La formazione dell'esprit in Francia per mezzo dei legisti*, in *La formazione dell'esprit in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, Il Melangolo, Genova, 2015, pp. 63-102.

- 1943 *Strukturwandel des Internationalen Rechts*, trad. tedesca di una conferenza tenuta in spagnolo il 1° giugno 1943 all'*Instituto de Estudios Politicos* di Madrid. Il testo originale, *Cambio de estructura del Derecho Internacional*, apparve in *Rivista de Estudios Politicos*, 9/1943, pp. 3-36; trad. it. della versione tedesca, contenuta in *Frieden oder Pazifismus*, pp. 652-700, *Mutamento di struttura del diritto internazionale*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, pp. 215-256.
- 1944 *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, conferenza tenuta il 31 maggio 1944 di fronte all'*Academia de Jurisprudencia y Legislación* di Madrid, poi in *Die Neue Ordnung* 1/1949, pp. 1-15; trad. it. *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, in *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 83-115.
- 1945 *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz 'Nullum Crimen, nulla poena sine lege'*, Parere (*Gutachen*) scritto per l'industriale F. Flick al fine di fornire agli avvocati del medesimo dei materiali per la possibile incriminazione del loro cliente da parte del tribunale alleato con l'accusa di preparazione di una guerra d'aggressione. Testo poi edito da Duncker & Humblot, Berlin, 1994; trad. it. *La guerra di aggressione come crimine internazionale*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 2015.
- 1947 *Der Zugang zum Machthaber, ein zentrales verfassungsrechtliches Problem*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 430-439.
- Interrogation Reports of Carl Schmitt, Nuremberg*, Office of Chief Counsel for War Crimes, Evidence Division, No. 1842 (April 3, 1947), No. 1992 (April 21, 1947), No. 2161 (April 29, 1947), presso gli U.S. Nat. Archives, Modern Military Branch, Military Archives Division, Record Group 238. Si tratta dei tre interrogatori subiti da Schmitt mentre era prigioniero a Norimberga con l'accusa di paternità intellettuale rispetto ai disegni geopolitici espansionistici hitleriani. Schmitt, oltre a rispondere a voce al procuratore, produsse anche quattro pareri scritti rispetto alle domande che gli vennero ivi formulate. Tutto questo materiale è stato trascritto, tradotto e commentato in *Antworten in Nürnberg*, a cura di H. Quaritsch, Duncker & Humblot, 2000; trad. it. *Risposte a Norimberga*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 61-140.
- 1950 *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven, Köln, 1950; trad. it. di C. Mainoldi, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, con un saggio di F. Mercadante, supervisione redazionale di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.

*Einleitung* al volume *Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven Verlag, Köln, 1950 (pagine non reperibili). Ora il volume è edito da Duncker & Humblot (2009<sup>4</sup>). Qui l'*Einleitung* si trova alle pp. 7-21; trad. it. *Introduzione*, in *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 11-24.

*Drei Möglichkeiten eines christliche Geschichtsbildes*, pubblicato con il titolo redazionale *Drei Stufen historischer Sinngebungen*, in *Universitas*, 8/1950, pp. 927-931; trad. it. (che riprende l'originale su indicazione di H. Meier – il quale sostiene che il titolo redazionale sia stato improvvisato sul momento, dato che egli possiede una copia dell'originale con dedica) *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, in *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neripozza, Vicenza, 2005, pp. 249-254.

*Das Problem der Legalität* in *Die neue Ordnung* 4/1950, pp. 270-275 (1950); trad. it. *Il problema della legalità*, in *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 279-292.

*Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Internationaler Universitäts-Verlag, Tübingen, 1950 (il testo originario è del 1943/44), poi in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003<sup>4</sup>, pp. 386-429; trad. it. *La situazione della scienza giuridica europea*, a cura di A. Salvatore, Quodlibet, Macerata, 2020.

*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln, 1950. Riedito da Duncker & Humblot, Berlin, 1974; trad. it. di E. Castrucci, *Il nomos della Terra*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991.

*Existentielle Geschichtsschreibung: Alexis de Tocqueville*, in *Universitas*, 5. Jahrg., Heft 10, pp. 1175-78.

1951 *Dreihundert jahre Leviathan* (apparso anonimo), in *Die Tat, Zilrich*, 5 aprile 1951. Ristampato identico in *Universitas*, 7/1952 n. 12, pp. 179-181 (versione da cui è tradotto il testo); trad. it. *Trecento anni di Leviatano*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 145-152.

*Raum und Rom. Zur Phonetik des Wortes Raum*, in *Univeritas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 8/1951, pp. 963-967; trad. it. *Raum e Rom. Sulla Fonetica della parola Raum*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, pp. 257-268.

*Justissima Tellus. Das Recht als Einheit von Ordnung und Ortung*, in *Universitas*, 6. Jahrg., Heft 3, pp. 283-290.

1952 *Die Einheit der Welt*, in *Merkur*, 1/1952, pp. 1-11; trad. it. *L'Unità del mondo*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, pp. 269-290.

*Rechtsstaatlicher Verfassungsvollzug*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985<sup>3</sup>, pp. 452-488.

1953 *Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom NOMOS her richtig zu stellen*, in *Gemeinschaft und Politik. Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung*, 1/1953, n. 3, pp. 18-27; successivamente pubblicato in *Revue internationale de Sociologie*, Roma, 1/1954, n. 1; trad. it. *Appropriazione / divisione / produzione: un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale, a partire dal "nomos"*, in *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 295-312.

1954 *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Neske, Pfullingen, 1954; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Dialogo sul potere e sull'accesso al potente*, in *Dialogo sul Potere*, Adelphi, Milano, 2012, pp. 9-45.

*Welt grossartigster Spannung*, in *Sauerland*, quaderno di Merian, 9/1954, pp. 3-9; trad. it. *Una grandiosa tensione universale*, in *La formazione dell'esprit in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, Il Melangolo, Genova, 2015, pp. 125-130.

1955 *Gespräch über den neuen Raum*, apparso originariamente sulla rivista *Christ und Welt* del 23 giugno 1955; trad. it. di G. Gurisatti, *Dialogo sul nuovo spazio*, in *Dialogo sul Potere*, Adelphi, Milano, 2012, pp. 46-93.

*Der Neue Nomos der Erde*, in *Gemeinschaft und Politik. Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung*, 1/1955, pp. 7-10; trad. it., *Il nuovo nomos della terra*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, pp. 291-302.

*Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West*, in *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1955; trad. it. *La contrapposizione planetaria fra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, in E. JÜNGER, C. SCHMITT, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 135-167.

- 1956 *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1956, 1985; trad. it. di S. Forti, *Amleto o Ecuba*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 1983, 2012.
- 1957 *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, in *Christ und Welt*, 30/1957, pp. 1-2.
- 1959 *Nomos – Nahme – Name*, in *Der Beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, a cura di S. Behn, Glock & Lutz, Nürnberg, 1959, pp. 92-105; trad. it. *Nomos – Presa di possesso – Nome*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, pp. 337-368.
- 1960 *Die Tyrannei der Werte*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin, 1967 (già pubblicato nel 1960 con l'aggiunta di una lunga introduzione); trad. it. *La tirannia dei valori*, a cura di G. Gurisatti, con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2008, 2013<sup>3</sup>.

*Der Gegensatz vom Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen*, in *Estudios juridico-sociales. Homenaje al profesor Luis Legaz y Lacambra*, Zaragoza, 1960, pp. 165-178; trad. it. di R. Badii *L'opposizione tra comunità e società come esempio di distinzione binaria. Considerazioni sulla struttura e sul destino di simili antitesi*, in R. Badii, *Il rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, Albo Versorio, Milano, 2009, pp. 99-112.

Il «cristallo di Hobbes» è la nota 53 di *Der Begriff des Politischen*<sup>5</sup>, e deriva dalla partecipazione di Schmitt ai seminari di Ebrach nel 1960; la traduzione è quella di P. Schiera in *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972pp. 150-152.

- 1962 *Die Weltordnung nach dem Zweiten Weltkrieg*, in P. TOMISSEN (ED.), *Schmittiana, Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, vol II, Weinheim, VCH – ACTA HUMANIORA, 1990, poi in *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916 bis 1969*. Hrsg., mit einem Vorw. und mit Anm. vers, von Günter Maschke, Duncker und Humblot, Berlin, 1995; trad. it. *L'ordinamento del mondo dopo la Seconda guerra mondiale*, in *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neripozza, Vicenza, 2005, pp. 217-248.



- 1963 *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1975<sup>2</sup>, 2002 (il testo è del 1963); trad. it. di A. De Martinis, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto di politico*, con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2005.
- 1965 *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen* è un saggio-recensione pubblicato nella rubrica *Berichte und Kritik* in *Der Staat* 4/1965, pp. 51-69; trad. it. *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 159-190.
- 1967 *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, in *Der Staat*, 4/1967, pp. 479-502; trad. it. *Clausewitz come pensatore politico. Cenni e osservazioni*, in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, pp. 369-412.
- 1969 *Gespräch über den Partisanen. Carl Schmitt und Joachim Schickel*, in *Guerrilleros, Partisanen. Theorie und Praxis*, Hanser, München, 1970 (ma il colloquio è del 1969). Le traduzioni utilizzate sono sia quella contenuta in *Un giurista davanti a se stesso*, Neri Pozza, Vicenza 2005 (*Colloquio sul Partigiano*), pp. 67-96, sia quella che si può reperire in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015, (*Dialogo sul Partigiano. Carl Schmitt e Joachim Schickel*), pp. 413-448.
- 1970 *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970, 1984<sup>2</sup>; trad. it. *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, a cura di A. Caracciolo, GIUFFRÉ, Milano, 1992.
- Gespräch über Hugo Ball*, in J. SCHICKEL (ED.), *Gespräche mit Carl Schmitt*, Merve, Berlin, 1993 (il colloquio risale al 1970), pp. 92-163; trad. it. *Colloquio su Hugo Ball*, in *Un Giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 97-150.
- 1971 «Solange das Imperium da ist». *Carl Schmitt im Gespräch mit Klaus Figge und Dieter Groh – 1971*, Duncker & Humblot, Berlin, 2010. Una versione, ampiamente tagliata e riveduta dal curatore – e che aveva incontrato le resistenze schmittiane, era apparsa con il titolo *Carl Schmitt im Gespräch mit Dieter Groh und Klaus Figge*, in *Eclectica*, nn. 21-23, 1975, pp. 113-120, dalla quale era poi stata tratta la traduzione *Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, in *Un Giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 41-65. Nel 2015 è apparsa la traduzione integrale dell'intervista basata sul nastro registrato nel 1971 e

sull'edizione tedesca del 2010, con integrazioni e aggiornamenti dell'edizione tedesca: *Imperium*, Quodlibet, Macerata, 2015.

- 1978 *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*, in *Der Staat* 3/1978, pp. 321-39; trad. it. *La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio sulla legalità e sulla superlegalità giuridica*, in *Un Giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 187-215. È stata utilizzata anche la traduzione presente in *Stato, Grande Spazio, Nomos*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015 (*La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore come premio alla legalità e superlegalità giuridica*), pp. 451-488.
- 1981 Documento audio frammentario inedito ricavato da una conversazione con lo storico e giornalista E. Straub nell'estate 1981, rinvenibile qui: <https://www.carl-schmitt.de/carl-schmitt/audio-dokumente/>.
- 1983 F. LANCHESTER, *Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt*, in *Quaderni costituzionali*, 1/1983, pp. 5-34. Ora in *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 151-184.

### **§ 1. 3 Raccolte di scritti schmittiani**

- 1940 *Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Duncker & Humblot, Berlin, 1940 (2014<sup>4</sup>).
- 1958 *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958 (2003<sup>4</sup>).
- 1995 *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Herausgegeben von G. Maschke, Duncker & Humblot, Berlin, 1995. (*postumo*)
- 2005 *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924 – 1978*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von G. Maschke, Duncker & Humblot, Berlin, 2005 (2019<sup>5</sup>). (*postumo*)

### **§ 1. 4 Epistolari editi**

Mappare l'intero epistolario schmittiano è un'impresa abbastanza gargantuesca e difficilmente normabile. Schmitt tenne corrispondenza, nell'arco della sua lunga vita, con un numero elevatissimo di personalità appartenenti alle più diverse branche del sapere. Si citano di seguito, dunque, le lettere utilizzate ai fini della presente ricerca. Per facilitare la consultazione, si citerà *solamente* il corrispondente epistolare (presupponendo e omettendo, dunque, il nome 'C. Schmitt'):

W. BENJAMIN, *Brief an Carl Schmitt*, in W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von Ch. Godde und H. Lonitz, Suhrkamp, vol. III, Frankfurt a.M., 1997, p. 558; trad. it. in G. Raciti, *Una lettera di C. Schmitt a Walter Benjamin*, in *Cultura tedesca* 57/2019, pp. 305-316, a pp. 305-306.

H. BLUMENBERG, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Hrsg. von A. Schmitz und M. Lepper, Suhrkamp, Frankfurt a M., 2007; trad. it. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*. Laterza, Roma-Bari, 2012.

N. BOBBIO, *Carteggio*, in *Diritto e cultura*, 5/1995, n.1 pp. 49-81. Parte della corrispondenza si trova ora in N. BOBBIO, *Autobiografia*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 145-154.

M. J. BONN, *Briefwechsel*, in SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. III, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2016, pp. 236-250.

C. BRINKMANN, *Briefwechsel*, in SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. III, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2016, pp. 132-190.

E. VON BECKERATH, *Briefwechsel*, in SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. III, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2016, pp. 190-219.

E. R. CURTIUS, *Briefe aus einem halben Jahrhundert. Eine Auswahl*. Hrsg. und kommentiert von F. R. Hausmann, Valentin Koerner Verlag, Baden-Baden, 2015, pp. 120-124.

A. D'ORS, *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors: Briefwechsel*, Hrsg. von M. Herrero, Duncker & Humblot, Berlin, 2004.

G. DUSO, *Correspondencia entre C. Schmitt y G. Duso*, a cura di M. Bozzon, in *Conceptos Historicos*, 6/2018, n. 4, pp. 165-168.

J. EVOLA, *Lettere di Julius Evola a Carl Schmitt*, a cura di A. Caracciolo, Europa Libreria editrice, Roma, 2000.

- L. FEUCHTWANGER, *Briefwechsel 1918-1935*, Hrsg. von R. Rieß, Duncker & Humblot, Berlin, 2007.
- E. FORSTHOFF, *Briefwechsel 1926-1974*, Akademie Verlag, Berlin, 2007.
- E. HEIMANN, in SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. III, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2016, pp. 230-232.
- R. HUBER, *Briefwechsel 1926-1981*. Mit ergänzenden Materialien, Hrsg. von E. Grothe, Duncker & Humblot, Berlin, 2014.
- K.-H. ILTING, *Briefwechsel*; trad. it. *La lunga ombra del Leviatano. II carteggio inedito tra Carl Schmitt e Karl-Heinz Ilting*, a cura di P. Becchi, in *Diritto e cultura*, 5/1995, n.1, pp. 115-137.
- E. JÜNGER, *Briefwechsel*, Hrsg. von H. Kiesel, Klett-Cotta, Stuttgart, 2012.
- M. KESTING, *Briefwechsel*, in SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. III, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2016, pp. 251-316.
- R. KOSELLECK, *Der Briefwechsel: 1953-1983*, Hrsg. von J. E. Dunkhase, Suhrkamp, Berlin, 2019.
- A. KOJÉVE, *Der Briefwechsel Kojève-Schmitt*, Hrsg. von P. Tomissen, *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Car Schmitts*, Duncker & Humblot, 1998, Band VI, pp. 100-124; trad. it. *Carteggio*, a cura di C. Altini, in *Filosofia politica*, 17/2003, n. 2, pp. 185-207.
- E. LEDERER, *Korrispondenz*, in SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. III, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2016, pp. 77-85.
- F. LENZ, in SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. III, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2016, pp. 220-226.
- A. MOHLER, *Briefwechsel mit einem Schüler*, a cura di A. Mohler, con la collaborazione di I. Hune P. Tomissen, Akademie, Berlin, 1995, (2019).
- W. RATHENAU, *Briefwechsel*, in E. SCHULIN, *Carl Schmitt und Walther Rathenau*, in WALTHER RATHENAU GESELLSCHAFT (ED.), *Mitteilungen der Walther Rathenau Gesellschaft XIV*, Hensel, Leipzig, 2004, pp. 27-35.
- D. H. SANDER, *Werkstatt-Discorsi. Briefwechsel 1967 bis 1981*, Antaios Edition, Rittergut Schnellroda, Steigra, Sachsen-Anhalt, 2009.

- A. SCHMITT, *Jugendbriefe. Briefschaften an seine Schwester Auguste*, a cura di Ernst Hüsmert, Akademie, 2001.
- D. SCHMITT, *Briefwechsel 1923 bis 1950*, Hrsg. von M. Tielke, Duncker & Humblot, Berlin, 2020.
- R. SMEND. Auf der gefahrenvollen Straße des öffentlichen Rechts. *Briefwechsel Carl Schmitt-Rudolf Smend 1921–1961*. Mit ergänzenden Materialien, Hrsg. von R. Mehring, Duncker & Humblot, Berlin, 2012.
- N. SOMBART, C. SOMBART, W. SOMBART, *Schmitt und Sombart. Der Briefwechsel von Carl Schmitt mit Nicolaus, Corina und Werner Sombart*, Hrsg. von G. Giesler un M. Tielke, Duncker & Humblot, Berlin, 2015.
- L. STRAUSS, *Tre lettere di L. Strauss a C. Schmitt*, in H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, J.B. Metzler'sche Verlagsguchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart, 1998, pp. 131-135; trad. it. *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*, a cura di C. Badocco, Edizioni Cantagalli, 2011, pp. 129-133.
- J. TAUBES, *Briefwechsel mit Materialien*, Hrsg. von H. Kopp-Oberstebrink, T. Palzhoff, M. Treml, Verlag Wilhelm Fink, Paderborn, 2012; trad. it. *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2018.
- F. TÖNNIES, *Korrispondenz*, in SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. III, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2016, pp. 106-116.
- H. VIESEL, *Jawhol, der Schmitt. Zehn Briefe aus Plettenberg*, Support, Berlin, 1988.
- E. VOEGELIN, *Un carteggio inedito (lettere 1931-1955)*, a cura di S. Chignola, in *Filosofia Politica* 1/1991, pp. 141-151.

### **§ 1. 5 Diari**

- C. SCHMITT, *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, Hrsg. Von E. Hüsmert, Akademie Verlag, Berlin, 2005.
- , *Die Militärzeit. 1915 bis 1919*, Hrsg. von E. Hüsmert und G. Giesler, Akademie Verlag, Berlin, 2005.

-, *Der Schatten Gottes. Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924*, Hrsg. von G. Giesler, E. Hüsmert und W. H. Spindler, Duncker & Humblot, Berlin, 2014.

-, *Tagebücher 1925 bis 1929*, Hrsg. von M. Tielke und G. Giesler, Duncker & Humblot, Berlin 2018.

-, *Tagebücher 1930 bis 1934*, Akademie Verlag, Berlin, 2010.

-, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-58. Erweiterte, berichtigte und kommentierte Neuauflage*, Hrsg. von G. Giesler und M. Tielke, Duncker & Humblot, Berlin, 2015; trad. it. parziale di P. Dal Santo, *Glossario. Annotazioni degli anni 1947-51*, Giuffrè, Milano, 2001.

## **§ 2. Strumenti bibliografici**

Si segnalano, tra gli strumenti bibliografici dell'opera schmittiana, quelli più completi e/o aggiornati, per quanto, si ammette, ciascuno difetti nella totale ricostruzione del lascito intellettuale schmittiano (il quale, tuttavia, si presenta comunque imponente).

### **§ 2. 1 Indici bibliografici**

A. DE BENOIST, *Carl Schmitt. Internationale Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur*, Ares Verlag, Graz, 2009.

-, *Carl Schmitt: Bibliographie Seiner Schriften Und Korrespondenzen*, Akademie Verlag, 2014.

C. GALLI, *Apparato bibliografico in Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna, 2010<sup>2</sup>.

H. MEIER, *Apparato bibliografico*, in *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, J.B. Metzler'sche Verlagsguchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart-Weimar, 2009; trad. it. *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, a cura di C. Badocco, con una postfazione di R. Cubeddu, Edizioni Cantagalli, Siena, 2017, pp. 323-333.

P. SCHIERA, G. MIGLIO (EDS.), *Apparato bibliografico*, in *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 315-330.

P. TOMISSEN, *Carl Schmitt - Bibliographie in Plures. Festschrift für Carl Schmitt*, Berlin, 1959, pp. 273-330 (aggiornato però soltanto fino al 1959).

-, *Ergänzungsliste zur Carl Schmitt - Bibliographie in Plures. Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Berlin, 1968, II, pp. 739-778.

-, *Zweite Fortsetzungsliste der C. S. Bibliographie von Jahre 1959* (abgeschlossen am 1. Mai 1978) in *Plures. Miroir de Carl Schmitt* (numero speciale di *Revue européenne des sciences sociales - Cahiers Vilfredo Pareto*, XVI/ 1978, n. 44), pp. 187-238.

La sezione dedicata sul sito della Carl Schmitt Gesellschaft, <https://www.carl-schmitt.de/forschung/>.

## **§ 2. 2 Biografie**

Tra le biografie intellettuali del *Kronjurist* si segnalano:

J.W. BENDERSKY, *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton, Princeton University Press, 1983; trad. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, Il Mulino, Bologna, 1989.

P. BOOKBINDER, *From the other judge to the other German: Carl Schmitt 1910-1936*, Brandeis University, 1972.

D. CUMIN, *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.

R. MEHRING, *Carl Schmitt Austieg und fall*, Beck Verlag, München, 2009.

P. NOACK, *C. Schmitt. Eine Biographie*, Propyläen, Berlino, 1993.

G. SCHWAB, *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt*, Greenwood, New York, 1970.

Una ricostruzione parziale della biografia schmittiana, anche se in costante aggiornamento, corredata da interessanti fotografie e materiali inediti, è consultabile sul sito della *Carl Schmitt Gesellschaft*: <https://www.carl-schmitt.de/carl-schmitt/schmitt-chronik/>.

## **§ 2. 3 Sitografia**

Per quanto riguarda i siti web e blog dedicati a Schmitt, si riportano:

- Il sito degli *Schmitt Studien*, curato da A. Caracciolo, dove è possibile trovare aggiornamenti sull'intera bibliografia di e su Schmitt: <https://carl-schmitt-studien.blogspot.com/>. Si segnala tuttavia che il sito in questione è più assimilabile ad un pittoresco bazar orientale, dove l'ammassamento complessivo di dati e notizie caoticamente disposte colpisce molto di più

della qualità effettiva di quanto sia possibile in esso rinvenire. In ogni caso, onore al merito di un'impresa che si presagiva, sin dagli albori, quantomai erculeo, se non addirittura sisifeo.

- Il sito della già citata *Carl Schmitt Gesellschaft*: <https://www.carl-schmitt.de>.

## **§ 2. 4 Numeri monografici di riviste**

*Schmittiana* è di sicuro la rivista che meglio si affanna a raccogliere contributi sulla vita e l'opera di Carl Schmitt, i quali vengono attentamente curati dalla *Carl Schmitt Gesellschaft*. Attualmente, i numeri a disposizione dei lettori sono otto, tutti editi da Duncker & Humblot: aggiungere di *Schmittiana* come eclectica (vd. Galli GP)

- SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. I, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2011.
- SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. II, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2014.
- SCHMITTIANA. *Neue Folge. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. III, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2016.
- SCHMITTIANA. *Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. IV, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.
- SCHMITTIANA. *Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. V, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996.
- SCHMITTIANA. *Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. VI, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 1998.
- SCHMITTIANA. *Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. VII, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2001.
- SCHMITTIANA. *Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Vol. VIII, Hrsg. Von der *Carl Schmitt Gesellschaft*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003.

Si segnalano, tra quelli di nostra conoscenza, i seguenti numeri monografici di rivista dedicati a Schmitt, particolarmente significativi per il filone interpretativo intrapreso e/o la presenza di materiale inedito:

- *Revue européenne des sciences sociales*, /161978, n. 44, dedicato a *Miroir de Carl Schmitt*.
- *Telos. A quarterly of Critical Thought*, 72/1987, Telos Press Ltd., New York.
- *Conceptos Historicos*, 6/2018, n. 4, UNSAM Edita, San Martín.



- *Jura Gentium* 19/2022, n. 1, dedicato a *La concretezza dell'ordine. La svolta istituzionalista di Carl Schmitt*, a cura di M. Croce, S. Pietropaoli e A. Salvatore.

## **§ 2. 5 La biblioteca personale di Carl Schmitt**

La *Privatbibliothek* di Carl Schmitt, che nel 1945 conteneva circa 6.000 volumi, definita ‘inestimabile’ dall’esperto K. Loewenstein, per quanto riguardava la sua completezza rispetto al dibattito sul diritto pubblico in epoca weimariana e hitleriana, venne confiscata dalle forze di occupazione americane nell’ottobre 1945, e resa nuovamente accessibile solo nel 1952. Dal 1954, purtroppo, Schmitt ne vide la decimazione coartata a causa di numerose vendite (molte delle quali non documentate – senza contare che il catalogo preparato dal governo militare americano nel 1946 è andato perduto). Il giurista riuscì comunque a conservare uno ‘zoccolo duro’ che oggi, accresciuto dalle acquisizioni successive al 1945, può essere parzialmente consultato nella sua tenuta nel *Landesarchiv* del Nord Reno Westfalia. Una lista (parziale e faticosamente ricostruita) dei titoli contenuti può essere consultata al seguente link: <https://www.carl-schmitt.de/forschung/privatbibliothek-carl-schmitts/>.

## **§ 3 Letteratura secondaria**

Si è deciso, per facilitare la consultazione, di distinguere la letteratura secondaria in due filoni: letteratura secondaria prettamente legata a Schmitt e letteratura secondaria generale, ovvero relativa a tematiche di ampio respiro trattate dall’autore, direttamente o tangenzialmente – ovvero ancora, a piacere, testi di letteratura secondaria considerati imprescindibili per poter affrontare una lettura filosofica dell’autore preso in esame dalla presente tesi di dottorato.

### **§ 3.1 Letteratura secondaria su Schmitt**

E. P. C. ALESSIATO, *Carl Schmitt, il giurista e i suoi arcani*, in *Jura Gentium*, 13/2016, n. 1, pp. 93–102.

C. ALTINI, *Fino alla fine del mondo moderno. La crisi della politica nelle lettere di Carl Schmitt e Alexandre Kojève* in *Filosofia politica* 2/2003, pp. 209-222.

-, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, ETS, Pisa, 2004.

-, “Potentia” come “potestas”. *Un’interpretazione della politica moderna tra Thomas Hobbes e Carl Schmitt*, in *La Cultura*, 2/2008, pp. 307-328.

M. ARVIDSSON, L. BRÄNNSTRÖM, P. MINKINEN (EDS.), *The Contemporary Relevance of Carl Schmitt: Law, Politics, Theology*, Routledge, Abingdon, 2016.

H. BALL, *Carl Schmitts politische Theologie*, in *Hochland* 21/1924, n. 2, Kempten und München pp. 263-285; trad. it. *La teologia politica di Carl Schmitt*, in C. SCHMITT, *Aurora Boreale*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1995, pp. 97-121.

R. BADI, *Il rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, Albo Versorio, Milano, 2009.

R. BADI, E. FABBRI (EDS.), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano, 2013.

M. S. BARBERI, *Presenza e alterità. Tre figure della rappresentazione politica in Carl Schmitt*, in *Il politico*, 54/1989, n. 2, pp. 291-311.

H. BARION (ED.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002.

B. BERGO, *Husserl and the Political. A Phenomenological Confrontation with Carl Schmitt and Alexandre Kojève*, in T. BEDORF & S. HERRMANN (EDS.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, Routledge, New York, 2020, pp. 121-151.

L. A. BENTIN, *Johannes Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, Beck, München, 1972.

M. BENVENUTI, *Dal decisionismo alla dottrina dell’ordinamento concreto: il pensiero di Carl Schmitt alla prova del nazismo*, in *Diritto e Cultura* 15/2005 nn. 1-2, pp. 137-168.

E. BIKUNDO, K. TRANTER (EDS.), *Carl Schmitt and The Buribunks. Technology, Law, Literature*, Routledge, London, 2022.

D. BLASIUS, *Zeitdiagnosen: Carl Schmitt und Lorenz von Stein*, in *Der Staat* 43/2004, n. 1, pp. 23-34.

N. BOBBIO, *Bobbio racconta Schmitt: quello che ricordo di lui*, in *La Repubblica* del 19 dicembre 1995, Reperibile qui al seguente link: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1995/12/19/bobbio-racconta-schmitt-quel-che-ricordo.html?ref=search>.

- A. BOLAFFI, *Storia di un incontro*, in *Il Centauro* 5/1982, pp. 189-194.
- , *Stat nominis umbra: la rilettura schmittiana di Hobbes* in *Il Centauro*, 10/1984, n. 4, pp.161-168.
- C. BONVECCHIO, *Il politico impossibile. Soggetto, ontologia, mito* in *Carl Schmitt*, Giappicchelli, Torino, 1990.
- P. BOOKBINDER, *Roots of Totalitarian Law. The Early Works of Carl Schmitt*, in *Social Science* 56/1981, n. 3, pp. 133-145.
- A. BRANDALISE, *La terra sotto Berlino. Anamnesi del politico* in «*Ex Captivitate Salus*», in *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova, 2003, pp. 69-84.
- , *Così vicino, così lontano. Carl Schmitt dopo il Novecento*, in ID., *Metodi della singolarità. Compiti impossibili tra pensiero e poesia*, Mimesis, Milano, 2019, pp. 313-320.
- P. BÜRGER, *C. Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik*, in C. BÜRGER (ED.), *Zerstörung. Rettung des mythos durch licht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 170-175.
- A. CALABRESE, *Tra neokantismo e positivismo giuridico: diritto e Stato nella riflessione giovanile di Carl Schmitt*, in *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche*, 109/2009, pp. 155-190.
- , *Colpa e decisione negli scritti giuspenalistici di Carl Schmitt (1910-1912)*, in *Logos*, 7/2012, pp. 45-64.
- D. CANTIMORI, *Tre saggi su Jünger, Moeller van den Bruck, Schmitt*, Settimo Sigillo, Roma, 1975.
- A. CARTY, *Carl Schmitt's Critique of Liberal International Legal Order*, in *Leiden Journal of International Law*, 1/2001, n. 14 pp. 25-76.
- N. CASANOVA, *La rima e lo spazio ('Reim und Raum'): Carl Schmitt fra poeti e scrittori*, in *Confini in disordine*, Manifestolibri, Roma, 2007, pp. 103-107.
- E. CASTRUCCI, *Genealogia della potenza costituente. Schmitt, Nietzsche, Spinoza*, in *Filosofia politica*, 2/1999, pp. 245-251.
- R. CAVALLO, *La forma del diritto e l'informe della vita. Le radici artistico-letterarie del pensiero schmittiano*, in L. ALFIERI, M. PAOLA MITTICA (EDS.), *La vita nelle forme. Il diritto e le altre arti, Atti del VI Convegno Nazionale ISLL Urbino 3-4 Luglio 2014*, Published Online, pp. 247-258.

- S. CHIGNOLA, *La politica, il Politico e il suo concetto. Koselleck, Schmitt e la Begriffsgeschichte* in *Filosofia Politica* 2/2016, pp. 233-256.
- M. CROCE, A. SALVATORE, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, Routledge, London, 2012.
- , *Normality as Social Semantics. Schmitt, Bourdieu and the Politics of the Normal*, in *European Journal of Social Theory* 20/2017 n. 2, pp. 275-291.
- , *L'indecisionista. Carl Schmitt e la sfida dell'eccezione*, Quodlibet, Macerata, 2021.
- , *Little room for exceptions: on misunderstanding Carl Schmitt*, in *History of European Ideas*, 47/2021, n.7, pp. 1-14.
- M. CROCE, A. SALVATORE (EDS.), *Teologia politica cent'anni dopo*, Quodlibet, Macerata, 2022.
- M. CROCE, M. GOLDONI, *The Legacy of Pluralism. The continental Jurisprudence of Santi Romano, Carl Schmitt and Costantino Mortati*, Stanford University Press, Bloomington, 2020.
- M. DAHLHEIMER, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus. 1888-1936*, Schöningh, Paderborn, 1998.
- N. DE FEDERICIS, *La presenza di Hegel nella filosofia politica di Gentile e Schmitt*, in *Filosofia Politica*, 3/2000, pp. 465-488.
- A. F. DE SÀ, *Poder, Direito e Ordem. Ensaios sobre Carl Schmitt*, ViaVerita, Rio de Janeiro, 2002.
- , *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009.
- M. DE WILDE, *The Dark Side of Institutionalism: Carl Schmitt Reading Santi Romano* in *Ethics and Global Politics* 11/2018 n. 2, pp. 12-24.
- V. DI PORTO, *Il 'Banchetto del Leviatano'. L'antisemitismo in Carl Schmitt*, in *La Rassegna Mensile di Israel* , 55/1989, n.1, pp. 27-41.
- A. DOREMUS, *La Théologie Politique de Carl Schmitt vue par Hugo Ball en 1924*, in *Les Études philosophiques*, 1/2004, pp. 57-63.
- J. DOTTI, *El Hobbes de Schmitt*, in *Cuadernos de Filosofía*, 32/1989, n. 20, pp. 57-69.
- , *La representación teológico-política en Carl Schmitt*, in *Avatares filosóficos* 1/2014, pp. 27-54.
- G. DUSO (ED.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia, 1981.

- G. DUSO, *Tirannia dei valori e forma politica in Carl Schmitt*, in *Il Centauro* 2/1981, pp. 157-165.
- , *Tra Schmitt e Hegel: il problema del politico moderno*, in *Filosofia politica*, 8/1994, pp. 467-474.
- , *Teologia Politica e logica dei concetti politici moderni*, in *Daimon* 13/1996, pp.77-98.
- , *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, in *Quaderni di Scienza & Politica*, n.10/2020, pp. 39-62.
- D. DYZENHAUS (ED.), *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham and London, 1998.
- S. ELDEN (ED.), *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the Nomos*, Routledge, London and New York, 2011.
- W. ENGELKING, *Shakespeare as a method. Carl Schmitt's reading of Othello and Hamlet*, in *History of European Ideas* 45/ 2019 n. 7, pp. 1058–1071.
- G. FAZIO, F. LIJOI (EDS.), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet Studio, Macerata, 2019.
- G. FAZIO, *La critica di Karl Löwith al decisionismo politico di Carl Schmitt e il suo rapporto con Note sul concetto del politico di Carl Schmitt di Leo Strauss*, in *La Cultura* 2/2010, pp. 263-300.
- M. FIORAVANTI, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in G. GOZZI, P. SCHIERA (EDS.), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 51-104.
- , *Le Dottrine della Costituzione in senso materiale*, in *Historia Constitucional*, 12/ 2011, pp. 21-30.
- M. FISTAROL, *Gli organi del potere. Prospettive giuridiche e istituzionali in Carl Schmitt*, in U. CURI (ED.), *I limiti della Politica*, FrancoAngeli, Milano, 1997, pp.180-220.
- T. FRASCH, *Zwischen Selbstinszenierung und Rezeption. Carl Schmitts Ort in der Bundesrepublik Deutschland*, Bouvier Verlag, Bonn, 2006.
- J. FREUND, *Vue d'ensemble sur l'oeuvre de Carl Schmitt* in *Revue européenne des sciences sociales*, 16/1978, n. 4, pp. 7-39.
- C. GALLI, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, in *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica* 1/ 1979,

impaginazione sconosciuta. Ora in *Storicamente* VI/2010, impaginazione sconosciuta. Reperibile su [https://storicamente.org/Galli\\_Carl\\_Schmitt](https://storicamente.org/Galli_Carl_Schmitt).

-, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996 (2010<sup>2</sup>).

-, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, il Mulino, 2008.

-, *Nichilismi a confronto: Nietzsche e Schmitt*, in *Filosofia Politica* 1/2014, pp. 99-120.

-, *Carl Schmitt: Politica ed economia nella crisi di Weimar* in *Filosofia politica* 33/ 2019, n.1, pp. 45-54.

-, *Emergenza ed eccezione. Machiavelli e Schmitt*, in *Filosofia Politica* 35/2021, n. 2, pp. 199-218.

F. GALLUCCIO, *Della delimitazione e dello stato: per una lettura geografica di Carl Schmitt*, in *Rivista geografica italiana*, 109/2002, pp. 255-280.

R. GARCIA PASTOR, J. L. VILLACAÑAS, *Walter Benjamín y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción*, in *Daimon. Revista de Filosofía*, 13/1996 (*Tierra, técnica, política: a partir de Carl Schmitt*), pp. 41-61.

L. GAROFALO, *Su Nicolàs Gòmez Dàvila studioso del diritto e Carl Schmitt cultore di Theodor Däubler*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019.

-, *Intrecci schmittiani*, Il Mulino, Bologna, 2021.

N. GIBBS, *Modern Constitutional Legitimacy and Political Theology*, in *Law and Critique* 30/2019 n. 1, pp. 67-89.

S. GOURGOURIS, *The concept of the Mythical. Schmitt with Sorel*, in *Cardozo Law Review* 21/2000, pp. 1487-1514.

R. GROSS, *Carl Schmitt und die Juden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000.

M. GUARESCHI, F. RAHOLA, *Critica della ragione eccezionalista*, Ombre Corte, Verona, 2011.

K. HANSEN, H. LIETZMANN (EDS.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leske und Budrich, Opladen, 1988.

S. HEIL, *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1996.

- J. HELL, *Katechon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future*, in *The Germanic Review*, 84/2009, pp. 283-326.
- M. HERRERO, *The Political Discourse of Carl Schmitt. A Mystic of Order*, Rowman and Littlefield, London-New York, 2015.
- , *Acclamations: a theological-political topic in the crossed dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt*, in *History of European Ideas*, 45/2019, n. 7, pp. 1045–1057.
- A. HÖFELE, *Carl Schmitt und der Nordlicht-Mythos Theodor Däublers*, in F. ITALIANO, C. F. LAFERL, A. SOMMER-MATHIS (EDS.) *Mythos - Paradies - Translation. Kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2018, pp. 109-122.
- W. HÜBENER, *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuss in der historischen Textur der Moderne*, in J. TAUBES (ED.), *Der Fürst dieser Welt, Carl Schmitt und die Folgen*, Utb, Paderborn-München, 1988, pp. 198-226.
- H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Luchterhand, Neuwied 1964; (5. Auflage: Duncker & Humblot, Berlin, 2011); trad. it. *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, a cura di R. Miccù, Edizioni scientifiche italiane, 1999.
- G. IMBRIANO, *Alcune riflessioni sul carteggio inedito tra Reinhart Koselleck e Carl Schmitt (1953-1980)*, in *Filosofia Politica*, 2/2014, pp. 291-310.
- W. JELLINEK, *Recensione a Gesetz und Urteil*, in *Archiv des öffentlichen Recht*, 28/1912, pp. 296-299.
- R. KARMY BOLTON, *Carl Schmitt y la Política del Anticristo. Breves consideraciones sobre el "Enemigo" y el "Otro"*, Ponencia presentada el Martes 3 de Noviembre del 2008, en la mesa "El otro como enemigo" durante el coloquio *Biopolíticas Latinoamericanas*, Universidad de Chile.
- E. KENNEDY, *C. Schmitt und die Frankfurter Schule*, in *Geschichte und Gesellschaft* 12/1986, n. 3, pp. 380-419.
- , *Carl Schmitt und Hugo Ball. Ein Beitrag zum Thema Politischer Expressionismus*, in *Zeitschrift für Politik*, 35/1988, n. 2, pp. 143-162.
- , *Constitutional failure. Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham, 2004.
- J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris, 1992.

-, *Que faire de Carl Schmitt?*, Gallimard, Paris, 2011 ; trad. it. *Che fare di Carl Schmitt?* Laterza, Roma-Bari, 2016.

T. KIERAN, *Die Buribunken as a science fiction. The self and information existence*, in *Griffith Law Review* 28/2019, pp. 118-136.

K.-M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts Politische Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1973.

Y. LEE, *An Observation of the Political in Husserl's Phenomenological Critique and Subjectivity. A Schmittian Investigation*, in *Research in Philosophy and Phenomenology*, 78/2018, pp. 105-145.

M. LIEVENS, *Theology without God: Carl Schmitt's Profane Concept of the Political*, in *Bijdragen International Journal for Philosophy and Theology*, 72/2011 n. 4, pp. 408-431.

F. LIJOI, *Sul valore dell'individuo e la critica dello Stato nel giovane Schmitt* in *Iride*, 2/2015, pp. 383-392.

-, *La decisione tra astratto e concreto. Appunti sul problema della Rechtsverwirklichung nel giovane Schmitt*, in *La Cultura*, 1/2017, pp. 75-95.

M. G. LOSANO, *La geopolitica nazionalsocialista e il diritto internazionale dei "Grandi Spazi"*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1/2005, pp. 5-64.

K. LÖWITH, *Politisher Dezisionismus*, in *Revue internationale de la théorie du droit/Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 9/1935 n.2, pp. 101-123; trad. it. *Decisionismo Politico*, in G. Fazio, & F. Lijoi (EDS.), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su C. Schmitt*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 167-197. Si è consultata anche la seconda versione del saggio, con parti dedicate a Heidegger e Gogarten, pubblicata nel 1959, confluita successivamente nella *Gesamtausgabe löwithiana: Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, in *Sämtliche Schriften*, IX voll., J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1981-88, VIII voll., pp. 32-61 ora in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 123-166.

G. LUKÁCS, *Rezension zu Carl Schmitts Politische Romantik*, in ID., *Werke*, Vol. II, Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1968, pp. 695-696.

G. MALGIERI, *La recezione italiana di Carl Schmitt*, in *Revue européenne des sciences sociales*, 16/1978, n. 44, pp. 181-186.



- W. MANTL, *Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in W. KRAWIETZ, E. TOPITSCH, P. KOLLER (EDS.), *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Duncker & Humblot, Berlin 1982, pp. 185-200.
- M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra. Il concetto di «katéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, LED, Milano, 2006.
- H. MARCUSE, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang III, Helf 2, Librairie Félix Alcan, Paris, 1934, pp. 161-194; trad. it. In *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 3-41.
- G. MARRAMAO, *The exile of the Nomos. For a critical profile of Carl Schmitt*, in *Cardozo Law Review* 21/ 2000, pp. 1569-1587.
- J. P. MCCORMICK, *Carl Schmitt Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- , *Carl Schmitt's Europe: Cultural, Imperial and Spatial Proposals for European Integration, 1923-1955*, in C. JOERGES-N.S. GHALEIGH (EDS.), *Darker Legacies of Law in Europe. The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Tradition*, Hart, Oxford-Portland, 2003, pp. 133-141.
- R. MEHRING, *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1989.
- , *El punto de vista del sentido común: Carl Schmitt y Don Quijote*, in H.C. HAGERDON (ED.), *Don Quijote cosmopolita. Nuevos estudios sobre la recepción internacional de la novela cervantina*, Madrid, Universidad de Castilla la Mancha, 2009, pp. 383-395.
- , *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk – Wirkung – Aktualität*, Verlag Karl Alber, Freiburg, 2017.
- H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, J.B. Metzler'sche Verlagsguchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart, 1998; trad. it. *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*, a cura di C. Badocco, Edizioni Cantagalli, Siena, 2011.
- , *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, J.B. Metzler'sche Verlagsguchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart-Weimar, 2009; trad. it. *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli*

*sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, a cura di C. Badocco, con una postfazione di R. Cubeddu, Edizioni Cantagalli, Siena, 2017.

JENS MEIERHENRICH, OLIVER SIMONS (EDS.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

F. MEINECKE, *Besprechung der Schrift Politische Romantik*, in *Historische Zeitschrift*, 121/1920, pp. 292- 296.

G. MEUTER, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

G. MIGLIO, *Carl Schmitt. Saggi*, a cura di D. Palano. Morcelliana, Brescia, 2018.

C. MOUFFE (ED.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London, 1999; trad. it. *La sfida di Carl Schmitt*, NovaEuropa Edizioni, 2019.

W. A. MÜHLHANS, *Carl Schmitt. Die Weimarer Jahre. Eine werkanalytische Einführung*, Nomos, Baden-Baden, 2018.

S. MUSCOLINO, *Il ritorno del rimosso. Carl Schmitt e l'ultimo Habermas*, in *Metabasis*, 25/2018, pp. 36-53.

V. NEUMANN, *Carl Schmitt als Jurist*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015.

M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990.

-, *Tra filosofia della storia e relazioni internazionali. Il concetto di Katéchon in Carl Schmitt*, in *Annuario di Politica e Religione 2008-2009*, pp. 233-258.

S. NIENHAUS, *Carl Schmitt fra poeti e letterati*, in *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist un die aktualität des Werkes*, 1916, Duncker & Humblot, Berlin, 1991; con l'aggiunta di Hugo Ball, *Carl Schmitts politische Theologie*, in *Hochland* 21/1924, n. 2, Kempten und München, pp. 263-285; trad. it. di V. Bazzicalupo, *Aurora Boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, a cura di S. Nienhaus, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 1995, pp. 5-48.

E. OCAÑA, *Carl Schmitt: Topología de la técnica*, in *Daimon*, 13/1996, pp. 21-40.

TH. PALEOLOGUE, *Sous l'oeil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Les. Éditions du Cerf, Paris, 2004.

- M. PALMA, *Schmitt secondo Benjamin: dal simbolo all'allegoria. La critica della sovranità schmittiana nel Dramma barocco tedesco*, in *Links. Rivista di letteratura e cultura tedesca* 3/2003, pp. 77-95.
- , *Nemico reale e nemico in figura. Carl Schmitt e la Grande guerra*, in G. GUERRA, M. LATINI (EDS.), *Gli intellettuali e la guerra*, [b@abelonline/print](http://b@abelonline/print) 18-19/2015, pp. 73-85.
- D. PAN, *Political Aesthetics: Carl Schmitt on Hamlet*, in *Telos* 72/1987, pp. 153-159.
- T. PANKAKOSKI, *Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts*, in *Political Theory* 38/2010, pp. 749-779.
- G. PAROTTO, *Schmitt interprete di Agostino*, in *Heliopolis*, 13/2015, n. 2, pp. 19-33.
- P. PASQUINO, *Between Machiavelli and Carl Schmitt. Remarks on Rousseau's Dictatorship*, in *Storia del pensiero politico*, 1/2013, pp. 145-154.
- S. PIETROPAOLI, *Schmitt*, Carocci, Roma, 2012.
- G. PRETEROSSO, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1996
- , *Tramonto senza fine. L'Occidente politico di Hegel e Schmitt*, in *Filosofia politica* 1/ 2004, pp. 5-22.
- Z. QI, *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2015.
- H. QUARITSCH (ED.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988.
- R. RACINARO, *Esperienza, decisione, giustizia politica*, FrancoAngeli, Milano, 1997.
- G. RACITI, *Una lettera di Carl Schmitt a Walter Benjamin*, in *Cultura tedesca* 57/2019, pp. 305-316.
- H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1972.
- F. RUSCHI, *Leviathan e Behmoth. Modelli egemonici e spazi coloniali in Carl Schmitt*, in *Quaderni Fiorentini per lo studio del pensiero giuridico moderno*, XXXIII-XXXIV/2004-2005, pp. 379-462.
- , *Communis hostis omnium. La pirateria in Carl Schmitt*, in *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XXXVIII/2009, pp. 1215-1276.

- , *Questioni di spazio. La terra, il diritto secondo Carl Schmitt*, G. Giapichelli Editore, Torino, 2012.
- , *Carl Schmitt e il nazismo: ascesa e caduta del Kronjurist*, in *Jura Gentium* 9/2012, pp. 119-141.
- J. ROSATELLI, *Gli imperi oltre gli Stati. Sul concetto di “Reich” secondo Carl Schmitt*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2/2010, pp. 387-416.
- B. RYAN, *Carl Schmitt. Zones of exceptions and appropriation*, in J. STEWART (ED.), *Kierkegaard’s Influence on social-political thought*, Ashgate, Burlington, 2011, pp. 177-208.
- , *Kierkegaard’s indirect politics. Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*. Editions Rodopi B.V., Amsterdam-New York, NY, 2014.
- A. SALVATORE, *Das Wesen der Verfassung selbst. Origini e ragioni dell’istituzionalismo schmittiano*, in *Jura Gentium* 19/2022, n.1, pp. 112-131.
- A. SCALONE, *Decisione e origine. Appunti su Schmitt e Heidegger*, in *Il Protagora*, 26/1986 pp. 173-178.
- , *L’Ordine precario. Unità politica e pluralità nella Staatslehre novecentesca da Carl Schmitt a Joseph H. Kaiser*, Polimetrica, Monza, 2011.
- , *Carl Schmitt e il nazismo. Sviluppi recenti della ricezione schmittiana in Francia*, in [www.sifp.it](http://www.sifp.it).
- , *Percorsi Schmittiani. Studi di Storia costituzionale*, Mimesis, Milano, 2020.
- W. E. SCHEUERMAN, *The End of Law? Carl Schmitt in the Twenty-First Century*, Rowman & Littlefield, London-New York, 2020.
- E. C. SFERRAZZA PAPA, *Nuovi spazi, nuove armi, vecchi nemici. Carl Schmitt e la critica filosofica del potere aereo*, in *Jura Gentium*, 13/2016, n. 1, pp. 37-62.
- , *L’occupazione dello spazio e la presa di possesso: Carl Schmitt e Immanuel Kant*, in *Filosofia politica*, 2/2017, pp. 235-252.
- G. SHAPIRO, “Beyond the Line”: *Reading Nietzsche with Schmitt*, paper presentato e discusso alla Conferenza di Telos (2012) *Space: Virtuality, Territoriality, Relationality*, tenutasi i giorni 14-15 gennaio presso New York City, ora reperibile presso

<https://www.telospress.com/beyond-the-line-reading-nietzsche-with-schmitt/>, impaginazione assente.

- A. SIMARD, *La loi désarmée. Carl Schmitt et la controverse légalité/legitimité*. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2009.
- N. SOMBART, *Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt - ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*, Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1997.
- G. STELLA, *Sovranità e diritti. La dottrina dello Stato da Jellinek a Schmitt*, Giappichelli, Torino, 2013.
- H. STEMESEDER, *Der politische Mythos des Antichristen. Eine prinzipielle Untersuchung zu Widerstandsrecht und Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1997.
- I. STÖCKMANN, *Im reinen Raum. Jünger, Schmitt, Medientechnik*, in R. MARESC, N. WERBER (EDS.) *Raum, Wissen, Macht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2002, pp. 135-155.
- V. SUURONEN, *Carl Schmitt as a Theorist of the 1933 Nazi Revolution: The difficult Task of Rethinking and Recultivating Traditional Concepts*, in *Contemporary Political Theory* 20/2020, n. 2, pp. 341–363
- L. STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67/1932, n. 6, pp. 732-729; trad. it. di M. Piccinini, *Note sul 'Concetto di Politico in Carl Schmitt'*, in G. DUSO (ED.), *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano, 1988, pp. 315-332.
- J. TAUBES, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve Verlag, GmbH, Berlin, 1987; trad. it. di G. Scotto ed E. Stimilli, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di Elettra Stimilli, Quodlibet Editore, Macerata, 1996.
- M. TREML, *I simboli della democrazia. Sul confronto tra Jacob Taubes e Carl Schmitt*, in *Teologie e Politica. Genealogie e attualità*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 211 - 233.
- P. TOMISSEN, *Carl Schmitt e il 'renouveau' cattolico nella Germania degli anni Venti*, in *Storia e Politica*, 4/1975, pp. 481 sgg. reperibile, riveduto e corretto dal traduttore presso <https://carl-schmitt-studien.blogspot.com/2006/12/piet-tommissen-carl-schmitt-e-il.html>.

- G. L. ULMEN, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, VCH Acta Humaniora, Weinheim, 1991.
- C. ULMER, *Heidegger and Schmitt. The bottom line*, in *Telos. A quarterly of Critical Thought*, 72/1987.
- G. VALLONE, *La costituzione medievale tra Schmitt e Brunner*, in *Quaderni Fiorentini* 39/2010, pp. 387-403.
- M. VATTER, *Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza: On the Relation between Political Theology and Liberalism*, in *The New Centennial Review*, 4/2004, n. 3 pp. 161-214.
- M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell'Occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli, 2005.
- J. L. VILLACAÑAS, *Poder y Conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2008.
- L. VINX, S. G. ZEITLIN (EDS.), *Introduction: Carl Schmitt and the Problem of the Realization of Law*, in ID., *Carl Schmitt's Early Legal Theoretical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 1-36.
- E. VOEGELIN, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien*, in *Zeitschrift für öffentliches Recht* 11/1931 n.1, pp. 89-109; trad. it. *La dottrina della costituzione di Carl Schmitt. Tentativo di analisi costruttiva dei suoi principi teorico-politici*, in G. DUSO (ED.), *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano, 1988, pp. 291-314.
- R. VOIGT (ED.), *Mythos Staat. Carl Schmitts Staatsverständnis*, Nomos, Baden-Baden, 2015.
- F. VOLPI, *Bisogna bruciare Carl Schmitt?*, *La Repubblica*, 24 settembre 2005, reperibile presso <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2005/09/24/bisogna-bruciare-carl-schmitt.html>.
- M. WALTHER, *Carl Schmitt et Baruch Spinoza, ou les aventures du concept du politique*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU, J. SALEM (EDS.), *Spinoza au XXe siècle*, PUF, Paris, 1993, pp. 361-372.
- S. WEBER, *Taking Exception to Decision. Walter Benjamin and Carl Schmitt*, in *Diacritics* 22/1992 nn. 3-4, pp. 5-18.
- Y. C. ZARKA, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, PUF, Parigi, 2005 ; trad. it. *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Il Melangolo, Genova, 2005.

Y. C. ZARKA (ED), *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, PUF, Paris, 2009.

### **§ 3. 2 Letteratura secondaria generale**

A. ABIGNENTE, *Il contributo di Rudolf Smend ed Herman Heller al dibattito weimariano su diritto e Stato*, in *Quaderni Fiorentini* 21/1992, pp. 213-257.

B. ACCARINO, *Mercanti ed eroi. La crisi del contrattualismo tra Weber e Luhmann*, Liguori, Napoli, 1988, pp. 89-118.

-, *Lacune*, Manifestolibri, Roma, 1998.

-, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna, 1999.

S. ACQUAVIVA, G. GUIZZARDI (EDS.), *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna, 1973.

G. AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, 2005<sup>2</sup>.

-, *Homo Sacer II, 1: Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

-, *Homo Sacer II, 2: Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, apparato iconografico a cura di E. Alloa, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

-, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

A. AGOSTINO, *De civitate Dei*; trad.it. *La città di Dio*, Bompiani, Milano, 2014.

E. ANGEHRN, *Die Überwindung des Chaos: zur Philosophie des Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

B. ANDERSON, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London-New York, 1992; trad. it. *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma, 2005 (ora Laterza, Roma-Bari, 2018).

C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze, 1973.

H. ANZ, P. LÜBCKE, F. SCHMÖE (EDS.): *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Verlag Text und Kontext, Kopenhagen-München, 1983.

- K. ARENS, *Mach und Mauthner: Der Fall eines Paradigmenwechsels*, in E. LEINFELLNER, H. SCHLEICHERT (EDS.), *Fritz Mauthner. Das Werk eines kritischen Denkers*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 1995, pp. 95-109.
- D. ARMITAGE, *The Elephant and the Whale. Empires of Land and Sea*, in *Journal for Maritime Research* 9/1, pp. 23-36; trad. it. di G. Ceri, *L'elefante e la balena. Imperi terrestri e imperi marittimi*, in R. BEN-GHIAT (ED.), *Gli imperi. Dall'antichità all'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 55-72.
- M. ARNOLD, *Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*, Smith, Elder & Co., London, 1869; trad. it. *Cultura e anarchia*, Einaudi, Torino, 1946.
- L. AVITABILE, G. BARTOLI, D.M. CANANZI, A. PUNZI, *Percorsi di fenomenologia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2007.
- E. AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Francke Verlag, Tübingen, 2015<sup>11</sup>; trad. it. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino, 1999.
- M. BARBERIS, *B. Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- C.-E. BÄRSCH, *Der Gerber-Laband'sche Positivismus*, in M. SATTLER (ED.), *Staat und Recht. Die deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert*, List, München, 1972, pp. 43-71.
- M. BAKUNIN, *La Teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*, 1871; nuova ed. Novecento grafico, Bergamo, 1960.
- R. BARTHES, *Mythologies*, Éd. du Seuil, Paris, 1970; trad. it. *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino, 1989.
- M. BASSO, *Max Weber. Economia politica fra tradizione e modernità*, EUM, Macerata, 2013.
- , *Lo Stato è la guerra. Guerra, società e Stato in Emil Lederer*, in G. ANGELINI, G. BISSIATO, A. CAPRIA, M. FARNESI CAMELLONE, *Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*, Padova University Press, 2022, pp. 47-63.
- W. BENJAMIN, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916), in ID., *Gesammelte Schriften* vol. II.1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, pp. 140-157; trad. it. *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in ID. *Opere Complete*, Vol. I. *Scritti 1906-1922*, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2008, pp. 281-295.



-, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 1921; trad. it. *Per la critica della violenza*, in R. TIEDEMANN, H. SCHWEPPEHÄUSER (EDS.), *Opere complete. Vol. I. Scritti 1906-1922*, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2008, pp. 467-490.

-, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rowohlt, Berlin, 1928; trad. it. *Origine del dramma barocco tedesco*, edizione italiana a cura di A. Barale e F. Desideri, Carocci, Roma, 2018.

-, *Johann Jakob Bachofen* (1935, mai pubblicato in vita), in *Lettres Nouvelles* 2/1956, n.11, pp. 28-42; trad. it. *Johann Jakob Bachofen*, in ID., *Opere Complete, Vol. VI, Scritti 1934-1937*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 223-236.

-, *Über den Begriff der Geschichte*, Prima pubblicazione postuma a cura dell'Institut für Sozialforschung Walter Benjamin zum Gedächtnis, [Edizione ciclostilata], Los Angeles, 1942, pp. 1-16, ora in ID., *Gesammelte Schriften* vol. I/2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, pp. 592-595; trad. it. *Sul concetto di storia*, in ID. *Scritti 1937-1940*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 483-493.

W. L. BENNET, *Myth, Ritual, and Political Control*, in *Journal of Communication*, 30/1980, pp. 166–79.

Y. -M. BERCE, *Le Roi caché, sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, Fayard, Paris, 1990 ; trad. it. *Il re nascosto. Miti politici popolari nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino, 1996.

A. BIRAL, *Voegelin e la restaurazione della scienza politica*, in *Il Mulino*, 307/1986, pp. 735-748.

D. BLASIUS, *Lorenz von Stein als Geschichtsdenkler*, in D. BLASIUS, E. PANKOKE, *Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven*, Abt. Verlag, Darmstadt, 1977, pp. 3-76.

H. -P. BLEUEL, *Deutschlands Bekenner. Professoren zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Scherz Verlag, Bern-München, 1968.

L. BLOY, *Le salut par les Juifs*, 1892; trad. it. *Dagli ebrei la salvezza*, Adelphi, Milano, 1994.

H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966; trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992.

-, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979; trad. it. *Elaborazione del mito*, a cura di B. Argenton, Bologna, Il Mulino, 1991.

- E. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Erbracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag 1967, pp. 75-94.
- , voci *Säkularisation*, *Säkularisierung* e *Säkularismus*, in W. KASPER, K. BAUMGARTEN *ET ALII* (EDS.), *Lexikon für Theologie und Kirche* Band VIII, Herder Verlag, Freiburg, 1998, pp. 1467- 1473.
- , *Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit*, Rhenisch Westfälische Akademie der Wissenschaften Opladen, 1973.
- K. H. BOHRER (ED.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983.
- G. BOLLENBECK, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Insel, Frankfurt a. M., 1994.
- C. BONVECCHIO, *Immagine del politico. Saggi su simbolo e mito politico*, Cedam, Padova, 1995.
- F. BORCA, *Avido Meatu: mare e terra come forze antagoniste*, in *Aufidus* 41/2000, Kepos edizioni, Roma, pp. 21-34
- C. BOTTICI, *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- A. BRANDALISE, *Oltranze. Simboli e concetti in letteratura*, Unipress, Padova, 2002.
- , *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova, 2003.
- , *Metodi della singolarità. Compiti impossibili tra pensiero e poesia*, a cura di S. Barbagallo, Mimesis, Milano, 2019.
- , *Europa invertebrata. Identità e circostanza in Ortega y Gasset*, in G. ANGELINI, G. BISSIATO, A. CAPRIA, M. FARNESI CAMELLONE (EDS.), *Congetture politiche*, pp. 81-96.
- A. BRANDALISE, G. DUSO, *Decisione e costituzione: la discontinuità del politico*, in *Laboratorio politico*, 1/1981, nn. 5/6, pp. 45-61.
- A. BRANDALISE, M. MANCINI, *Corpo e rappresentazione nell'archetipo della corte*, in *Il Centauro. Rivista di Filosofia e teoria politica*, 15/1985, Guida, Napoli, 1985, pp. 71-94.
- S. BRENNER, ‚Das Rheinland aus dem Dornröschenschlaf wecken!‘ *Zum Profil der Kulturzeitschrift Die Rheinlande (1900-1922)*. Grupello Verlag, Düsseldorf, 2004.

- M. BRETONE, *Il Beruf e la ricerca del 'tempo classico'*, in *Quaderni Fiorentini* 9/1980, pp. 189-216.
- M. BRÖKER, *Die Grundlosigkeit der Wahrheit. Zur Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin*, Königshäusern und Neumann, Würzburg, 1993.
- O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Baden bei Wien, 1939; trad. it. *Terra e Potere*, Giuffrè, Milano, 1983.
- M. CACCIARI, *Intransitabili utopie. Appendice a H. von Hofmannsthal, La Torre*, Adelphi, Milano, 1978, pp. 155-226.
- , *W. Rathenau e il suo ambiente*, De Donato, Bari, 1979.
- , *La scena del lutto*, in *Il Centauro*, 15/1985, pp. 24-34.
- , *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994.
- , *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013.
- F. CASAVOLA, *Jhering su Savigny*, in *Quaderni Fiorentini* 9/1980, pp. 507-514.
- E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken*, Bruno Cassirer, Berlin, 1925; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche 2. Il pensiero mitico*, La nuova Italia, Firenze, 1988.
- , *The Myth of the State*, Yale University Press, London, 1946 (postumo); trad. it. *Il mito dello Stato*, SE, Milano, 2010.
- E. CASTRUCCI, *Itinerari della forma giuridica. Studi sulla dottrina dello stato tedesca del primo Novecento*, Giuffrè, Milano, 1983-1987.
- , *Rileggendo Radbruch*, in *Quaderni Fiorentini* 17/1988, pp. 487-498.
- , *Il diritto e la terra. Dal sistema degli Stati sovrani all'ordinamento complessivo della terra*, Editing, Firenze, 2010.
- A. CAVARERO, *Tecnica e mito secondo Platone*, in *Il Centauro* 6/1982, pp. 3-17.
- C. CESA, *Sui significati di 'politica' in Hegel. Notazioni terminologiche*, in *Studi Senesi. Supplemento alla centesima annata*, vol. 1, Siena, 1988, pp. 464-484.
- P. CESARONI, *Governo e Costituzione in Hegel. Le lezioni di Filosofia del diritto*, FrancoAngeli, Milano, 2006.

- , *Che significato dare alle “Lezioni di filosofia del diritto” di Hegel?* in *Filosofia politica* 20/2006, n.1, pp. 117-127.
- , *Il luogo della politica nella filosofia di Hegel*, in GRUPPO DI RICERCA SUI CONCETTI POLITICI (EDS.), *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova, 2012, pp. 75-99.
- , *Polizia o corporazione. Abitudine, istituzione e governo in Hegel*, in *Politica & Società* 3/2017, pp. 443-464
- F. CHIEREGHIN, *La condanna di Roma in Hegel e Heidegger*, in L. ILLETTERATI, A. MORETTI (EDS.), *Hegel, Heidegger. La questione della romanitas. Atti del convegno – Verona 16/17 maggio 2003*, Edizioni di Storia e Letteratura, Padova-Verona, 2004, pp. IX-XIX.
- S. CHIGNOLA, *Donoso Cortés. Tradizione e dittatura*, in *Il Centauro. Rivista di filosofia e teoria politica* XIII-XIV/1985, pp. 38-66.
- , *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2004.
- , *Diritto Vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata, 2021.
- G. M. CHIODI, *Miti, simboli e politica. L’immaginario e il potere*, Giappichelli, Torino, 1992.
- A. P. COHEN, *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge, 1985.
- D. COFRANCESCO, *Appunti sui caratteri del «mito politico»*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, vol. IV, Angeli, Milano, 1990, pp. 341-428.
- H. COING, *Die Privatrechtswissenschaft im 19. Jahrhundert in Europa*, Springer, Berlin, 1991, pp. 11-18.
- C. COLLIOT-THELENE, *La sociologie de Max Weber*, Éditions La Découverte, Paris, 2006.
- B. CONRAD, *Kierkegaard’s Moment. Carl Schmitt and his rhetorical concept of decision*, in *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 12/2008, n. 1, pp. 145-171.
- B. CONSTANT, *Fragments d’un ouvrage abandonné sur la possibilité d’une constitution républicaine dans un grand pays, 1795-1810* (postumo), ora Aubier, Paris, 1991.
- G. CORNI, P. SCHIERA (EDS.), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1986.

- G. CRAIG, *Germany. 1866-1945*, Oxford University Press, New York, 1978; trad. it. *Storia della Germania. 1866-1945*, Editori Riuniti, Roma, 1983.
- M. CROCE, *Il diritto come morfologia del sociale. Il pluralismo giuridico di Santi Romano*, in *Diritto pubblico* 3/2017, pp. 841-860;
- , *La tecnica della composizione. Il pluralismo operativo di Santi Romano*, in *Jura Gentium* 2/2018, pp. 19-25.
- , *Teo-legalità: il diritto come operatore politico*, in E. STIMILLI (ED.), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 369-383.
- M. CROCE, A. SALVATORE, *Che cos'è lo stato di eccezione?*, Nottetempo, Milano, 2022.
- S. G. DAPÍA, *The Metaphor of Translation: Borges and Mauthner's Critique of Language* in *Variaciones Borges* 21/2006, n. 21, pp. 23-85.
- E. DARDEL, *L'Homme et la Terre. Nature de la Réalité Géographique*, PUF, Paris, 1952; trad. it. *L'uomo e la terra. Natura della realtà geografica*, Unicopoli, Milano, 1986.
- N. M. DE FEO, *Max Weber*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.
- C. DE PASCALE, *Trasformazione sociale e restaurazione in Germania: la ständische Gesellschaft nel romanticismo politico*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento* 5/1979, pp. 153-205.
- P. DE VITIIS, *La teologia politica come problema ermeneutico*, Morcelliana, Brescia, 2013.
- F. DE VITORIA, *Relectio de iure belli* (1539); trad. it. *De Iure Belli*, a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Y. DEPELSENAIRE, *Une analyse avec Dieu. Le rendez-vous de Lacan et de Kierkegaard*, Le Lettre volée, Bruxelles, 2004; trad. it. *Un'analisi con Dio. L'appuntamento di Lacan con Kierkegaard*, Quodlibet, Macerata, 2017.
- J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994; trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano, 1995 (2020).
- , *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris, 1993; trad. it. *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano, 1994.
- , *Séminaire: La bête et le souverain, Vol. I: 2001-2002*, Galilée, Paris, 2008; trad. it. di G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano, Vol. I: 2001 – 2002*, Jaca Book, Milano, 2009.

-, *Séminaire: La bête et le souverain, Vol. II: 2002-2003*, Galilée, Paris, 2010; trad. it. di G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano, Vol. II: 2002 – 2003*, Jaca Book, Milano, 2010.

F. DESIDERI, *W. Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori riuniti, Roma, 1980.

-, *Hamlet or Europe and the end of modern Trauer-spiel. On some shakespeareans motifs in Walter Benjamin*, in *Aisthesis* 12/2019, n. 2, pp. 117-126.

W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990.

V. DINI, *Mito politico, Stato, partito, movimento*, in *Filosofia Politica* 3/2014, pp. 435-448.

G. DOHRN VAN ROSSUM, E. BÖCKENFÖRDE, *Organ-Organismus-Organisation-politischer Körper*, in O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (EDS.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, VII voll., vol. IV, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972, pp. 519-622.

A. DOUFOUR, *Essai d'interprétation des parallèles droit-langages et jurisprudence-mathématiques dans la pensée de l'auteur du Vom Beruf*, in *Quaderni Fiorentini* 9/1980, pp. 379-382.

J. DUNN, *The Political Thought of J. Locke. An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

G. DUSO (ED.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano, 1993.

-, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 1999.

-, *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma, 2004.

G. DUSO, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 25/1996, pp. 65-126.

-, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli Milano, 2003.

-, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano, 2007.

-, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «*Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*», 41/2012, pp. 9-47.

-, *Teologia politica-teologia economica. Come pensare la politica?* in *Filosofia politica* 27/2013, n.3, pp. 393-408.

G. DUSO, S. CHIGNOLA, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano, 2008.

- G. DUSO, J.-F. KERVEGAN, *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Polimetrica, Monza, 2007.
- G. DUSO, G. RAMETTA (EDS.), *Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 1999.
- U. ECO, *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'immagine*, La nave di Teseo, Milano, 2018.
- M. EDELMAN, *Politics as Symbolic Action. Mass Arousal and Quiescence*, Academic Press, San Francisco-London-New York, 1971.
- R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- , *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013.
- C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, in ID., *Opere complete IX*, Edivi, Segni, 2010.
- M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e Storia. Saggio su Leo Strauss*, Francoangeli, Milano, 2007.
- , *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet Studio, Macerata, 2013.
- , *Postfazione. Per una filosofia politica socratica*, in L. STRAUSS, *Una nuova interpretazione della filosofia politica di Platone*, Quodlibet, Macerata, 2016, pp. 71-96.
- , *Il potere della visione. Il De Homine di Hobbes tra ottica e scienza politica*, in *Scienza & Politica* 31/2019, pp. 61-77.
- E. FATTORINI, *I cattolici tedeschi. Dall'intransigenza alla modernità (1870-1953)*, Morcelliana, Brescia, 1997.
- M. FIORAVANTI, *Savigny e la scienza del diritto pubblico del Diciannovesimo secolo*, in *Quaderni fiorentini* 9/1980, pp. 319-338.
- , *Costituzione*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- , *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della costituzione tra Otto e Novecento*, Vol. I, Giuffrè, Milano, 2001.
- C. G. FLOOD, *Political Myth: A Theoretical Introduction*, Garland, New York, 1996.

- M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963; trad. it. *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino, 1998.
- , *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966; trad. it., *Le parole e le cose*, BUR, Milano, 2020 (1967).
- , *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- , *Quéstions à Michel Foucault sur la géographie*, in *Hérodote*, 1/1976, 1; trad. it. *Domande a Michel Foucault sulla geografia*, in Id., *Microfisica del Potere*, Einaudi, Torino, 1977.
- C. FREDERICO, *Quem fala na criação cultural? Notas sobre Lucien Goldmann*, in *Matrizes* 5/2012, n. 2, pp. 181-194.
- H. FREYER, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, G. Teubner, Leipzig, 1964<sup>2</sup>.
- J. FREUND, *La crisi dello Stato tra decisione e norma*, Guida, Napoli, 2008.
- H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr-Siebeck Verlag, Tübingen, 1975; trad. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2019 (2000).
- L. GALL, *Liberalismus und burgerliche Gesellschaft. Zu Charackter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland*, in *Historische Zeitschrift*, 227/1975, pp. 324-356.
- , *Bürgertum, liberale Bewegung und Nation*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1996.
- C. GALLI (ED.), *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna, 1980.
- G. GALLI, *Hitler e il nazismo magico*, Bur, Milano, 2016.
- S. GANIS, *Utopia e Stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*, Unipress, Padova, 1996.
- J. GAUDAMET, *Organicisme et évolution dans la conception de l'Histoire du droit chez Jhering*, in F. WIECKER, C. WOLLSCHLÄGER (EDS.), *Jherings Erbe. Göttinger Symposium zur 150. Wiederkehr des Geburtstags von Rudolph von Jhering*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, pp. 29-39.
- T. GAZZOLO, S. PIETROPAOLI (EDS.), *Il corvo bianco. Carl Schmitt davanti al nazismo*, Quodlibet, Macerata, 2022.
- GEORG AGRICOLA GESELLSCHAFT (EDS.), *Technik und Kultur: in 10 Bänden und einem Registerband I*, Springer, Heidelberg, 1990 sgg.



- F. GHIA, *La guerra nel tempo della crisi. Una nota su Theodor Haecker e Ferdinand Ebner*, in C. BRENTARI, S. ZUCAL (EDS.), *Im Lärm des Krieges war das Wort verloren Der (un)politische Ferdinand Ebner*, Studi e ricerche, Trento, 2019, pp. 211-226.
- C. F. V. GERBER, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrecht*, Leipzig, 1865.
- O. V. GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*, Breslau, M. & H. Marcus, Berlin, 1880; trad. it. *Giovanni Althusius e lo sviluppo delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino, 1974.
- S. GRASSMANN, *Hugo Preuss und die deutsche Selbstverwaltung*, Matthiesen Lübeck, 1965.
- K. GRIEWANK, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*. Weimar, Böhlau, 1955; trad. it. *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna*, Nuova Italia, Firenze, 1979.
- L. GOLDMANN, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris, 1955; trad. it. *Il Dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei "Pensieri" di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Bari, 1971.
- P. GORI (ED.), *Ernst Mach tra scienza e filosofia*, ETS, Pisa, 2018.
- V. GUARDA, *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis S. Kierkegaards*, Hanstein, Königstein, 1980.
- R. GUASTINI, *Marx, dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Il Mulino, Bologna, 1974.
- L. GUTIERREZ-MASSON, *Mare Nostrum: imperium ou dominium?* In *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 81/1992-1993. Siamo in possesso della traduzione francese, reperibile qui <http://local.droit.ulg.ac.be/sa/rida/file/1993/11.%20Gutierrez-Masson.pdf>.
- J. HABERMAS, *Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik*, in *Merkur*, 24/1970, n. 264, pp. 313-327.
- , *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1981.
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1985; trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- , *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Suhrkamp Verlag, Berlin, 2011; trad. it. a cura di C. Mainoldi, *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

- , *Nach metaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Suhrkamp Verlag, Berlin, 2012; trad. it. di L. Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- H.-P. HAFERKAMP, *Die sogenannte Begriffsjurisprudenz im 19. Jahrhundert – “reines” Recht?*, in O. DEPENHEUER (ED.), *Reinheit des Rechts. Kategorisches Prinzip oder regulative Idee?*, Springer, Berlin, 2010, pp. 79-99.
- A. HANNAY, G. D. MARINO (EDS.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- M. HAURIOU, *La theorie de l’institution et de la fondation. Essai de vitalisme social*, in AAVV. *La cité moderne et les transformations du droit*, Bloud et Gay, Paris, 1925, pp. 2-45; trad. it. *La teoria dell’istituzione e della fondazione. Saggio di vitalismo sociale*, a cura di A. Salvatore, Quodlibet, Macerata, 2019).
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1927; trad. it di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005 (2011<sup>6</sup>).
- M. HERTOIGH (EDS.), *Living Law. Reconsidering Eugen Ehrlich*, Hart Publishing, Oxford, 2008.
- V. HÖSLE, *Der Staat*, in *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987; trad. it. *Lo Stato in Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2008, pp. 26-27.
- G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin 1820; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano, 2017.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*; trad. it. *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23. Sulla base degli appunti di K. G. van Griesheim, H. G. Hotho e F. C. H. V van Kehler*, Einaudi, Torino, 2001.
- R. HEYNICKX, J. DE MAEYER, *The Maritain Factor. Taking Religion into Interwar Modernism*, Leuven University Press, Leuven, 2010.
- E. J. HOBSBAWM, *The age of Capital. 1848-1875*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1975; trad. it. *Il trionfo della borghesia. 1848-1875*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- T. HOBBS, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Andrew Crooke, London, 1651; trad. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

-, *De Homine* (1658), a cura di W. Molesworth, London 1839-45 (rist. anast. Aalen 1962); trad. it. *De Homine*, Laterza, Roma-Bari, 1972.

S. HOLMES, *Romanticism and the Rancor against Modernity*, in *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven, 1984.

P. HONIGSHEIM, *The Philosophical Background of European Anthropology Authors*, in *American Anthropologist*, 44/1942, n. 3, pp. 376-387.

R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Kohlhammer, Stuttgart, 1957.

K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, Beck, 1985.

L. ILLETTERATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento, 1995.

M. INSOLERA, *Il socialismo e il movimento operaio dalla Rivoluzione d'ottobre alla Cina popolare*, G. D'Anna, Firenze, 1973.

K. H. JARAUSCH, *Students, society and politics in imperial Germany. The rise of academic illiberalism*, Princeton University Press, Princeton, 1982.

K. JASPERS, R. BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, München, 1954; trad. it. *Il problema della demitizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2018.

G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg, 1914<sup>3</sup>.

F. JESI, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Silva, Milano, 1967. Nuova ed. accresciuta, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, con un'appendice di testi inediti, con un'introduzione di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma, 2018.

-, *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi, 1968 (1981<sup>2</sup>).

-, *Lettera a Piancastelli*, 26 agosto 1969, in M. BELPOLITI, E. MANERA (EDS.), *Furio Jesi*, pp. 112-119.

-, *Il giusto tempo della rivoluzione. Rosa Luxemburg e i problemi della democrazia operaia*, in *Resistenza. Giustizia e libertà*, 24/1970, ora in ID., *Spartakus*, pp. 114-120.

-, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, in *Comunità*, 168/1972, pp. 358-373, ora in ID., *Il tempo della festa*, pp. 30-60.

- , *Kierkegaard*, Editrice Esperienze, Fossano, 1972. Nuova ed. con una postfazione di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- , *Il mito*, ISEDI, Milano 1973. Nuova ed. Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1989.
- , *Lettera a Giulio Schiavoni* del 16 marzo 1973, in G. SCHIAVONI, *L'uomo segreto che è in noi*, in M. BELPOLITI, E. MANERA (EDS.), *Furio Jesi*, Riga 31, Milano, 2010, 271-278.
- , *Prove di lettura del "limite" in Wittgenstein (1973)*, in *Nuova Corrente*, 143/2009, pp. 183-187.
- , *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata, 2003, 2020<sup>2</sup> (prima ed. D'Anna, Firenze-Messina, 1976).
- , *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino, 1979.
- , *I recessi infiniti del Mutterrecht, Introduzione a J.J. BACHOFEN, Il Matriarcato. Ricerca sulla ginecorazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Einaudi, Torino, 1988, pp. XIII-XXXVI.
- , *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, in *Comunità* 27/1973, n. 170, pp. 260-302; ora *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- , *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979 e 1993. Nuova ed. accresciuta *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2011.
- , *Quando Kerényi mi distrasse da Jung* (postumo), in ID., *Il tempo della festa*, Nottetempo Editore, Roma, 2013, pp. 224-231.
- , *Spartakus. Simbologia della rivolta* (postumo), Bollati Boringhieri, Torino, 2000 (2022).
- , *Bachofen*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.

F. JESI, K. KERÉNYI, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Quodlibet, Macerata, 1999.

R. V. JHERING, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, prima parte, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1852.

- , *Der Zweck im Recht*, Vol. I, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1877.

-, *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*, Leipzig, 1884, reperibile qui [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Jhering/jhe\\_sc41.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Jhering/jhe_sc41.html), sprovvisto di pagine.

C. JOERGES, N. S. GHALEIGH (EDS.), *Darker Legacies of Law in Europe. The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Tradition*, Hart Publishing, Oxford and Portland, Oregon, 2003.

P. JORDAN, *Das Bild der modernen Physik*, Hamburg-Bergedorf, 1947; trad. it. *L'immagine della fisica moderna*, Feltrinelli, Torino, 1964.

C. G. JUNG, K. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig, 1942; trad. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

E. JUNG, *Das Problem des natürlichen Rechts*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1912.

E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medioeval Political Theology*, Princeton, 1957; trad. it. di G. Rizzoni, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, introd. di A. Boureau, Collana Biblioteca di cultura storica n.180, Einaudi, Torino, 1989.

H. KELSEN, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*. Deuticke, Wien-Leipzig, 1905; trad. it. *Lo stato in Dante. Una teologia politica per l'impero*, Mimesis, Milano, 2017.

-, *Gott und Staat*, in *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 11/1922, pp. 261-284; trad. it. *Dio e Stato*, in Id., *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Esi, Napoli, 1988, pp.139-173.

-, *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, in *Die Justiz*, 6/1931, pp. 576-628; trad. it. *Chi deve essere il custode della costituzione?* in G. Fazio, F. Lijoi (eds.), *Critica della teologia politica*, pp. 49-99.

K. KERÉNYI, *Miti e misteri* (raccolta di scritti kerényiani di varia provenienza), Bollati Boringhieri, Torino, 1979 (2010).

-, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in E. CASTELLI (ED.), *Tecnica e casistica: tecnica, escatologia e casistica* (Colloquio di Roma, 7-12 gennaio 1964), Atti del congresso internazionale, Istituto di studi filosofici, Roma, 1964, pp. 153-168, ora in K. KERÉNYI, *Scritti italiani (1955-1971)*, a cura di G. Moretti, Guida, Napoli, 1993, pp. 113-126.

- W. KERSTING, *Neukantianische Rechtsbegründung. Rechtsbegriff und richtiges Recht bei Cohen, Stammler und Kelsen*, in R. ALEXY, L.H. MAYER, S.L. PAULSON, G. SPRENGER (EDS.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2002, pp. 23-68.
- S. KIERKEGAARD, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensym til Socrates*, P. G. Philipsens, Copenhagen, 1841; trad. it., *Sul concetto di ironia in riferimento a Socrate*, BUR, Milano, 1995.
- (JOHANNES DE SILENTIO), *Frygt og Baeven*, Bianco Luno, Copenhagen, 1843; trad. it. *Timore e tremore*, in ID., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano, 2017, pp. 191-349.
- (C. CONSTANTIUS), *Gjentagelsen*, Bianco Luno, Copenhagen, 1843; trad. it., *La ripresa*, Bur, Milano, 2021.
- (V. EREMITA), *Forfærrens Dagbog* (parte di *Enten-Eller*, vol. II), 1843; trad. it. *Il diario del seduttore*, BUR, Milano, 2005.
- (J. CLIMACUS), *Philosophiske Smuler aller En Smule Philosophi*, Bianco Luno, Copenhagen, 1844; trad. it. *Briciole di filosofia*, in ID. *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, pp. 591-744.
- Stadier paa Livets vei*, Bianco Luno, Copenhagen, 1845; trad. it. *Stadi sul cammino della vita*, BUR, Milano, 2001.
- F. KITTLER, *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford University Press, Stanford, 1999.
- J. KOCKA, *Geschichte des Kapitalismus*. Beck, München, 2013.
- K. M. KODALLE, *Walter Benjamins politischer Dezisionismus im theologischen Kontext*, in N. BOLZ, W. HÜBENER (EDS.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg 1983, pp. 301-317.
- , *Der non-konforme Einzelne. Kierkeegaards Existenztheologie*, in J. TAUBES, *Der Fürst dieser Welt, Carl Schmitt und die Folgen*, Utb, Paderborn-München, 1988, pp. 198-226.
- R. KOSELLECK, *Krise*, in O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (EDS.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, VII voll., vol. III, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972; trad. it. parziale delle pp. 617-650 *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona, 2012.

- , *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1979; trad. it. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Torino, 1986, nuova edizione CLUEB, Bologna, 2007.
- , *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981; trad. it. *La Prussia tra riforma e rivoluzione. 1791-1848*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- , *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1959; trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, 1984.
- R. KOSELLECK, H. G. GADAMER, *Historik und Hermeneutik*, München 1987; trad. it. parz. *Ermeneutica e storica*, Genova, Il melangolo, 1990.
- S. KOSLOWSKI, *Die Geburt des Sozialstaats aus dem Geist des deutschen Idealismus. Person und Gemeinschaft bei Lorenz von Stein*, Vhc-Acta Humaniora, Weinheim, 1989.
- T. KREBS, *Restitution at the Crossroads: a Comparative Study*, Cavendish, London, 2001.
- P. LABAND, *Das Budgetrecht. Nach den Bestimmungen der Preussischen Verfassungs-Urkunde unter Berücksichtigung der Verfassung des Norddeutschen Bundes*, Verlag von Guttentag, Berlin, 1871.
- , *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, I Vol., Mohr, Tübingen, 1876.
- , *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, II Vol., Mohr, Tübingen, 1878.
- , *Recensione a O. Mayer, Theorie des französischen Verwaltungsrechts*, Strassburg, 1886, in *Archiv des öffentlichen Rechts*, 2/1887, n.1, pp. 149-162.
- S. LAGI, *Georg Jellinek storico del pensiero politico (1893-1905)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2009.
- W. LAQUEUR, *Weimar. A cultural History 1918-1933*, Perigee Books, New York, 1980.
- G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation unter besonderer Berücksichtigung des Repräsentativsystems. Ein Beitrag zur allgemeinen Staats- und Verfassungslehre*. De Gruyter, Berlin, 1929; trad. it. *La rappresentazione nella democrazia*, Giuffrè, Milano, 1989.
- J. LOCKE, *Two treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- H. LEVY, *Die Hegel-Renaissance in der Deutschen Philosophie. Mit Besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Pan-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg, 1927.

- K. LÖWITH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1949; trad. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano, 2010.
- M. LÖWY, R. SAYRE, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992; trad. it. *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità*, Neri Pozza, Vicenza, 2017.
- A. R. LUNO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez*, in *Actaphilosophica*, 6/1997, n. 2 pp. 197-236.
- H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg im Breisgau, Alber 1964.
- C. LUZ DE MEDEIROS, *Imágenes, metáforas y analogías de la naturaleza en el primer Romanticismo alemán*, in N. GARNICA (ED.), *La actualidad del primero romanticismo alemán*, pp. 59-80.
- E. MACH, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, Leipzig, 1883 (1912<sup>7</sup>); trad. it. *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1968.
- , *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Barth, Leipzig, 1909; trad. it. *La storia e la radice del principio di conservazione del lavoro* in ID., *Scienza tra storia e critica*, Polimetrica, Monza, 2005.
- H. MAIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Beck, München, 1980.
- E. MANERA, *Sugli scritti giovanili di Furio Jesi*, in *Historia religionum*, 7/2015, pp. 125-142.
- T. MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer Verlag, Berlin, 1918; trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano, 1997.
- K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-1858; trad. it. *Grundrisse. Lineamenti fondamentali dell'economia politica 1857-1858*, PGreco, Milano, 2012.
- , *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, W. Besser's Verlagshandlung, Berlin, 1859; trad. it., *Per la critica dell'economia politica*, Edizioni lotta comunista, Milano, 2009.
- G. MARRAMAIO, *Il possibile logicum come frontiera del sistema*, in *Il Centauro* 1/1981, pp. 99-122.
- , *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.



- G. MASCHKE, *L'ambiguità della decisione. Thomas Hobbes e Juan Donoso Cortes nell'opera di Carl Schmitt*, in *Behemoth* 4/1988, pp. 3-6.
- , *La rappresentazione cattolica: Carl Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge*, in *Der Staat*, 28/1989, n. 4, pp. 557-575.
- P. MAST, *Künstlerische und wissenschaftliche Freiheit im Deutschland Reich, 1890-1901*, Schäuble, Rheinfelden, 1980.
- F. MAUTHNER, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Voll. 1-3, Cotta, Stuttgart, 1901-1902; trad. parziale in L. BERTOLINI (ED.), *Fritz Mauthner*, pp. 76-116.
- , *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll. G. Müller, München-Leipzig, 1910 sgg; trad. parziale in L. BERTOLINI (ED.), *Fritz Mauthner. La maledizione della parola. Testi di critica del linguaggio*, Aesthetica Preprint, Palermo, 2008, pp. 117-160.
- R. MAZZOLINI, *Stato e organismo, individui e cellule nell'opera di Rudolf Virchow negli anni 1845-1860*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 9/1983, pp. 153-293.
- J.P. MCCORMICK, *Addressing the Political Exception: Machiavelli's 'Accidents' and the Mixed Regime*, in *The American Political Science Review*, 1993, n. 4, pp. 888-900.
- M. MENON, *Leo Strauss e la critica della religione. Dall'illuminismo al platonismo*, in *Iride*, 2/2019, pp. 277-295.
- M. MERLO, *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Monza-Milano, 2006.
- , *Legge e governo. Studi sulle figure dell'obbligazione in Francisco Suárez (1548-1617)*, FrancoAngeli, Milano, 2020.
- S. MEZZADRA, *Il corpo dello Stato. Aspetti giuspubblicistici della Genossenschaftslehre di Otto von Gierke*, in *Filosofia politica* 7/1993, n. 3, pp. 467-470.
- , *Oltre lo Stato. Pensare la trasformazione e il conflitto oggi*, in *Almanacco di Filosofia e Politica* 3/2021, Quodlibet, Macerata, pp. 85-100.
- R. MOHL, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, III Vol., Verlag von F. Enke, Erlangen, 1855–1858.

- A. MOHLER, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1950, 1972<sup>2</sup>; trad. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida*, Akropolis, Napoli, 1990.
- A. MOREIRAS, *A God Without Sovereignty. Political "Jouissance". The Passive Decision*, in *The New Centennial Review*, IV/2004, n. 3, pp. 71-108.
- H. MÜNKLER, *Reich – Nation – Europa. Modelle politischer Ordnung*, Beltz Athenäum, Weinheim, 1996.
- P. NAPOLI, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Éditions La Découverte, Paris, 2003.
- K. NASSIRIN, *Martin Heidegger und die 'Rechtsphilosophie' der NS-Zeit: Detailanalyse eines unbekanntes Dokuments* (BArch R 61/30, Blatt 171), 2018 (il documento viene citato in questo modo perché non ci è stato possibile rinvenire da nessun'altra parte un diverso modo di riportare la citazione).
- P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Meiner, Leipzig, 1921.
- G. NAUDE, *Science des Princes, ou Considérations politiques sur les coups-d'état*. 1639; trad. it. *Considerazioni politiche sui colpi di stato*, Bollati Boringhieri, Torino, 1958.
- M. NAUMANN, *Bildung und Gehorsam. Zur ästhetischen Ideologie des Bildungsbürgertums*, in K. VONDUNG (ED.), *Das wilhelminische Bildungsbürgertum Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, pp. 34-52.
- A. NEGRI, *Alle origini del formalismo giuridico*, CEDAM, Padova, 1962.
- S. NEWMAN, *Stirner and the Critique of Political Theology*, in *Télos* 175/2016, pp. 127–48.
- , *Political Theology. A critical introduction*, Polity Press, Cambridge, 2019.
- M. NICOLETTI, *Kierkegaard e la 'teologia politica'*, in AA.VV., *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona*, Morcelliana, Brescia, 1985, pp.169-181.
- , *La decisione: una questione teologico-politica?*, in *Archivio di filosofia*, 80/2012, nn.1-2, pp. 269-281.
- L. O'BOYLE, *The Problem of an Excess of Educated Men in Western Europe, 1800-1850*, in *The Journal of Modern History*, 42/1970, n. 4, pp. 471-495.

- R. ORESTANO, voce *Azione in particolare*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. IV, Giuffr , Milano, 1959, pp. 785-822.
- , *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, vol. I, Giappichelli, Torino, 1968.
- , *Conoscenza ed edificazione del giuridico in Savigny. Tre motivi di riflessione*, in *Quaderni fiorentini* 9/1980, pp. 21-68.
- , *Il problema delle fondazioni in diritto romano*, in *Rivista di diritto romano* 8/2008 (postumo), pp. 1-140.
- I. PACCAGNELLA, E. GREGORI (EDS.), *Ernst Robert Curtius e l'identit  culturale dell'Europa. Atti del XXXVII Convegno Interuniversitario (Bressanone/Innsbruck, 13-16 luglio 2009)*, Esedra, Padova, 2011.
- M. PALMA, *Profezia e usurpazione. Un caso teologico-politico in Max Weber*, in E. STIMILLI (ED.) *Teologie e politica. Genealogie e attualit *, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 141-160.
- , *Carisma e demoni. Fonti ed effetti di un concetto politico*, in *Scienza & Politica*, 32/2020 n. 6, pp. 143-159.
- E. PANKOKE, *Fortschritt und Komplexität. Die Anfänge der modernen Sozialwissenschaft in Deutschland*, in R. KOSELLECK (ED.), *Der Beginn der modernen Welt*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977, pp. 352-374.
- M. G. PELAYO, *Mytos y symbolos politicos*, Taurus, Madrid, 1964.
- E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig, 1935; trad. it. *Il Monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia, 1983.
- , *Le mystere des Juifs et des Gentiles dans l'Eglise*, Descl e de Brouwer & Cie, Courrier des Iles, Paris, 1935; trad. it. *Il Mistero degli ebrei e dei gentili nella chiesa*, Mimesis, Milano, 2013.
- H. PERCAS DE PONSETI, *Cervantes y su concepto del arte. Estudio cr tico de algunos aspectos y episodios del Quijote*, Gredos, Madrid, 1975.
- H. PEUKERT (ED.), *Il dibattito sulla "teologia politica"*, Queriniana, Brescia, 1971.
- G. PIETRANERA, *Capitalismo ed economia*, Einaudi, Torino, 1966.
- H. POLITIS, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, Ellipses, Paris, 2002.

- P. P. PORTINARO, *Una disciplina al tramonto? La Staatslehre da Georg Jellinek all'unificazione europea*, in *Teoria Politica* 1/2005, pp. 1-31.
- G. PUGLIESE, *I pandettisti fra tradizione romanistica e moderna scienza del diritto*, in *Rivista italiana di scienze giuridiche*, 89/1973, pp. 29-72.
- PLATONE, *Teeteto*, BUR, Milano, 2011.
- J. PLENGE, *1789 und 1914: Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Springer, Berlin, 1916.
- , *Die Geburt der Vernunft*, Springer, Berlin, 1918.
- M. POORTHUIS, *The Forte-Kreis A Utopian Attempt to Spiritual Leadership over Europe*, in *Religion & Theology* 24/2017, pp. 32-53.
- H. POSER (ED.), *Philosophie und Mythos*, De Gruyter, Berlin, 1979.
- R. RACINARO, *La sintesi e le forme. Saggio su Walther Rathenau*, in W. RATHENAU, *Lo Stato nuovo e altri saggi*, Liguori, Napoli, 1980, pp. IX-LXXXIX.
- F. RAIMONDI, *Dal mito alla macchina mitologica: politica e intelligenza collettiva in Furio Jesi (1964-1972)*, in *Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités* (di prossima pubblicazione).
- , *La verità effettuale della macchina mitologica. Verso una scienza della mitologia*, in *Polemós. Materiali di filosofia e critica sociale* (di prossima pubblicazione).
- G. RAMETTA, *Le "difficoltà" del potere costituente* in *Filosofia Politica* 3/2006, pp. 391-402.
- J. RANCIERE, *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 1844 au Capital*, in L. ALTHUSSER ET ALII (EDS.), *Lire le Capital*, Éditions François Maspero, Paris, 1965; trad. it. *Il concetto di critica e la critica dell'economia politica dai Manoscritti del 1844 al Capitale*, in L. ALTHUSSER ET ALII, *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano, 2006, pp. 67-134.
- L. RAPHAEL, *L'eccellenza nel sistema scientifico tedesco: una riflessione storica*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 3/2011, n. 1, pp. 57-69.
- W. RATHENAU, *Zur Kritik der Zeit*, Fischer Verlag, Berlin, 1912.
- , *Zur Mechanik des Geistes*, Fischer Verlag, Berlin, 1913.
- , *Die Neue Staat*, Fischer Verlag, Berlin, 1919.

- M. RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, Mursia, Milano, 1986.
- W. REAL, *Geschichtliche Voraussetzungen und erste Phasen des politischen Professorentums*, in C. PROBST (ED.) *Darstellungen und Quellen zur Geschichte der deutschen Einheitsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert*, Winter Verlag, Heidelberg, 1974, pp. 7-95.
- F.F. REPELLINI, *Platone e la salvezza dei fenomeni*, in *Rivista di Storia della filosofia*, 44/1989, n. 3, pp. 419-442.
- M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- , *La Germania come anacronismo. Marx, la scienza sociale e lo stato*, in M. BATTISTINI, E. CAPPUCILLI, M. RICCIARDI (EDS.), *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Meltemi, Milano, 2020, pp. 157-174.
- F. RICCOBONO, *Kelsen e la religione*, in *Rivista di filosofia del diritto* 2/2013, pp. 121-136.
- F. RINGER, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Harvard University Press, Cambridge, 1969.
- G. RITTER, *Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Macchiavelli und Morus*. Oldenbourg, München, 1940. Editato anche come *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*. Hannsman, Stuttgart, 1947(quindi Oldenbourg, München, 1948); trad. it. *Il volto demoniaco del potere*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- E. ROCCA, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, ETS, Pisa, 2004.
- S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze, 1962.
- S. ROSSI, *Costituzione e forze costituenti. Le suggestioni kantiane*, in *Il Politico*, 3/1997, n. 62, pp. 403-432.
- P. ROSSO, *Il "maestro scomparso" nel rapporto epistolare tra Furio Jesi e Károly Kerényi*, in *Mythos*, 13/2019, pp. 1-12.
- J. RÜCKERT *Methoden und Zivilrecht beim Klassiker Savigny (1779–1861)*, in J. RÜCKERT, R. SEINECKE (EDS.), *Methodik des Zivilrechts – von Savigny bis Teubner*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2017, pp. 53-95.
- G. RUSCONI, *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi, Torino, 1977.

- R. RUSSO, *Concetto e Narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Palomar, Bari, 1997.
- L. SARTORI, M. NICOLETTI (EDS.), *Teologia politica*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1991.
- S. SASSEN, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton, 2006.
- G. SCHIAVONI, *Verso una "remota infanzia". Furio Jesi fra Egitto, Grecia e Germania*, in F. JESI, *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia (1956-1973)*, Aragno, Torino, 2010, pp. V-XLIV.
- R. SMEND, *Verfassung und Verfassungsrecht*, Duncker & Humblot, München, 1928.
- L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin, 1930, ora in ID., *Gesammelte Schriften I*, Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar 2008, pp. 1-362; trad. ing. come *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1965; trad. it. *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- F. C. V. SAVIGNY, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1814.
- , *System des heutigen römischen Rechts*, VIII voll., Berlin, 1840-1849.
- A. SCALONE, *Una battaglia contro gli spettri. Diritto e Politica nella Reine Rechtslehre di Hans Kelsen (1905-1934)*, Giappichelli, Torino, 2008.
- , *Gerhard Leibholz e Hans Kelsen sul principio rappresentativo*, in GRUPPO DI RICERCA SUI CONCETTI POLITICI (EDS.), *Concordia Discors. Studi in onore di Giuseppe Duso*, Padova university Press, Padova, 2012.
- , *Stato, scienza e società in Hans Kelsen*, Mucchi Editore, Monza, 2016.
- M. SCATTOLA, *Teologia Politica*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- A. SCHIAVONE, *La nascita del pensiero giuridico in Germania. Formalismo della legge e formalismo delle libertà nella polemica di Hegel con Savigny*, in *Quaderni fiorentini* 9/1980, pp. 165-188.
- , *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

- P. SCHIERA (ED.), *Il Concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno. Dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Milano-Bari, 1979.
- , *Amministrazione e costituzione: verso la nascita della scienza politica*, in *Il Pensiero Politico*, 15/1982, n. 1, pp. 74-79.
- , *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- , *Dall'amministrazione alla comunicazione. Profili di storia costituzionale europea*, in *Scienza & Politica*, 41/2009, pp. 35-47.
- A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig, 1844<sup>2</sup>, trad. it. (della terza versione ampliata del 1871) *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, 2010.
- L. I. ŠESTOV, *Na vesach Iova. Stranstvovanija po dušam*, Parigi, 1929 (1975); trad. it. *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, con un saggio di Czslaw Milos, Adelphi, Milano, 1991.
- E. SHAPER, *The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction*, in *The Philosophical Quarterly*, 16/1966, pp. 233-43.
- L. R. SHAW, *The Noble Deception: Wahn, Wagner, and Die Meistersinger von Nürnberg*, in *Monatshefte*, 52/1960, n. 3, pp. 97-112.
- W. SIEMANN, "Deutschlands Ruhe, Sicherheit und Ordnung". *Die Anfänge der politischen Polizei 1806-1866*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1985 (2011<sup>2</sup>).
- B. SORDI, *Tra Weimar e Vienna. Amministrazione pubblica e teoria giuridica nel primo dopoguerra*, Giuffrè, Milano, 1987.
- M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Erster Band: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, Beck, München, 1988; trad it. *Storia del diritto pubblico in Germania, vol. I. Pubblicistica dell'Impero e scienza di polizia*, Giuffrè, Milano, 2008.
- , *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band: Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800-1914*, Beck, München, 1992.
- , *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Dritter Band: Staats- und Verwaltungsrechtswissenschaft in Republik und Diktatur 1914-1945*, Beck, München, 1999.

- K. SONTHEIMER, *Der antiliberaler Staatsgedanke in der Weimarer Republik*, in *Politische Vierteljahresschrift*, 3/1962, n. 1, pp. 25-42.
- M. SPANÒ, *Le istituzioni dei privati. Autonomia, rapporti, cooperazione* in *Politica & Società* 2/2020, pp. 165-186.
- , *Fare il molteplice*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2022.
- J. STAROBINSKI, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Paris, Seuil, 1999.
- G. STELLA, *I giuristi di Husserl. L'interpretazione fenomenologica del diritto*, Giuffrè, Milano, 1990.
- F. STERN, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of German Ideology*, University of California Press, Berkeley, 1961.
- E. STIMILLI, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata, 2011.
- N. TARCOV, *Locke's Second Treatise and 'The Best Fence Against Rebellion'*, in *Review of Politics* 43/1981, pp. 198-217.
- M. TASINATO, *La 'Rappresentatio' in Tertulliano: l'immagine e il teatro*, in *Il Centauro. Rivista di Filosofia e teoria politica*. XV/1985, Guida, Napoli, 1985, pp. 119-131
- J. TAUBES, *Theology and Political Theory in Social Research* 22/1955, pp. 57-68.
- , *Abendländische Eschatologie. Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie*, Francke, Bern, 1947; trad. it. di Giusi Valent, *Escatologia occidentale*, Prefazione di Michele Ranchetti, Garzanti, Milano, 1997. Nuova ed. *Escatologia occidentale*, Prefazione di Michele Ranchetti, a cura e con un saggio di Elettra Stimilli. Quodlibet Editore, Macerata, 2019.
- , *Die Politische Theologie des Paulus*. Hrsg. von Alejda und Jan Assmann, Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich, Cristoph Schulte, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993; trad. it. di Petra Dal Santo, *La teologia politica di san Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Adelphi, Milano, 1997 (2008<sup>2</sup>).
- H.-E- TENORTH, *Wilhelm von Humboldt, ein Philosoph als Bildungspolitiker: Zuschreibungen, historische Praxis, fortdauernde Herausforderung*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 69/2017, n. 2, pp. 125-149.



- R. THOMA, *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff. Prolegomena zu einer Analyse des demokratischen Staates der Gegenwart. Erinnerungsgabe für Max Weber*, II Vol., Duncker & Humblot, München, 1923.
- N. TOSEL, *Tarde. Molecolare, desiderio, imitazione, invenzione, fatti futuri*, Deriveapprodi, Roma, 2022.
- H. TUDOR, *Political Myth*, Pall Mall Press LTD., London, 1972.
- B. WINDSCHEID, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, Band I, Düsseldorf, 1862.
- R. C. VAN OUYEN, *Integration: Die antidemokratische Staatstheorie von Rudolf Smend im politischen System der Bundesrepublik*, Springer, Berlin, 2014.
- H. VAHINGER, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus; mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Reuther & Reichard, Berlin 1911 (1986<sup>10</sup>); trad. it. *La filosofia del 'come se'. Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, Roma, Ubaldini, 1967.
- G. VALPIONE, *Oltre la rivolta e la malinconia. Dibattito attuale e prospettive di ricerca sul romanticismo politico*, in *Filosofia politica* 3/2018, pp. 511-522.
- , *Hábitos y costumbre. Política en el Romantik*, in N. GARNICA (ED.), *La actualidad del primero romanticismo alemán*, Teseo Press, Buenos Aires, 2019, pp. 235-264.
- V. VELLUZZI, *Le clausole generali. Semantica e politica del diritto*, Giuffrè, Milano, 2010.
- H. B. VERGOTE, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Editions du Cerf, Paris, 1982.
- V. VERRA, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- R. VIERHAUS, *Bildung*, in O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (EDS.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, VII voll., vol. IV, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972, pp. 508-551.
- S. VISENTIN, *Spazi del popolo, spazi della moltitudine. Sulla modernità politica di Machiavelli e Spinoza*, in G. ANGELINI, G. BISSIATO, A. CAPRIA, M. FARNESI CAMELLONE (EDS.), *Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*, Padova University Press, Padova, 2022, pp. 279-299.

- D. B. VITALIANO, *Geomithology. Geological origins of myths and legends.*, in L. PICCARDI, W. B. MASSE (EDS.), *Myth and Geology*, Geological society, London, special publications, 273, pp. 1-7.
- S. VOLKOV, *Walther Rathenau. Weimar's Fallen Statesman*, Yale University Press, London, 2012.
- B. VOM BROCKE, *Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preussen und im Deutschen Kaiserreich 1882-1907: das System Althoff*, in P. BAUMGART (ED.) *Bildungspolitik in Preussen zur Zeit des Kaiserreichs*, Stuttgart, 1980.
- A. VON MARTIN, *Romantischer Katholizismus und katholische Romantik*. in *Hochland* 23/1925, pp. 323–327.
- W. VON HUMBOLDT, *Theorie der Bildung des Menschen*, in ID., *Gesammelte Schriften I*, Behr's Verlag, Berlin, 1903, pp. 282-287.
- L. VON STEIN, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Otto Wigand Verlag, Leipzig, 1842; trad. it. parziale *Socialismo e Comunismo della Francia odierna. Un contributo di storia contemporanea*, in *Opere scelte I. Storia e società*, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 51-95.
- , *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Vol. III, Leipzig, 1850 (nuova ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972 – trad. it. parziale dei tre volumi *Storia del movimento sociale in Francia dal 1789 ai nostri giorni I: il concetto di società e la storia sociale fino all'anno 1830*, in *Opere scelte*, pp. 99-371.
- M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20/1904, pp. 1-54 e 21/1905, pp. 1-110; trad. it. *Etica protestante e spirito del capitalismo*, edizioni di comunità, Milano, 1982.
- , *Wissenschaft als Beruf* (1917-1919), in *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tübingen, 1992; trad. it., *La scienza come professione*, Einaudi Torino, 2004, pp. 55-44.
- , *Politik als Beruf* (1919), in *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tübingen, 1992; trad. it., *La scienza come professione*, Einaudi Torino, 2004, pp. 47-121.
- , *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*; trad. it. *Economia e società III. Dominio*, Donzelli, Roma, 2018.