

MICHELE NICOLETTI, *Alle radici della "teologia politica" di Carl Schmitt : gli scritti giovanili (1910-1917)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 10 (1984), pp. 255-316.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Alle radici della «teologia politica» di Carl Schmitt. Gli scritti giovanili (1910-1917)

di *Michele Nicoletti*

La riflessione di Carl Schmitt, che attraversa gran parte del nostro secolo conservando un'oscura potenza, benché eminentemente giuridica, almeno nei suoi intenti dichiarati, ha suscitato e continua a suscitare l'interesse non solo delle scienze giuridiche ma anche della ricerca filosofica. È il suo stesso pensiero che, utilizzando contributi diversi della filosofia — così come della teologia o della letteratura —, sfida la ricerca filosofica e la costringe a riflettere su di sé. Per questo ci sembra giustificato, ed anche utile per un'ermeneutica ulteriore, un approccio filosofico al pensiero di Schmitt, pur nella consapevolezza della non esaustività di questo approccio.

Scopo di questo lavoro è analizzare gli scritti giovanili di Schmitt dal 1910 al 1917 alla ricerca delle componenti teoretiche che si intersecano nel momento della formazione del suo pensiero. In particolare l'analisi è volta a individuare le «radici» della «teologia politica» di Schmitt, che rappresenta un nodo centrale della sua riflessione e del suo contributo all'indagine contemporanea del fenomeno politico. Più che una interpretazione ed una valutazione complessiva, questo studio si propone di offrire un contributo ad una ricostruzione organica dell'itinerario schmittiano, sia pure dal punto di vista particolare della «teologia politica».

Carl Schmitt nasce l'11 luglio 1888 a Plettenberg in Saarland da una famiglia cattolica di ceto medio basso, di mezzi modesti, proveniente dalla valle della Mosella. Della sua infanzia Schmitt ricorda l'influenza della cultura francese e del cattolicesimo: «... mia Madre è stata educata in un severo collegio cattolico delle suore di S. Carlo Borromeo vicino a Sedan nella Francia settentrionale. Mia madre si era diplomata come maestra di francese... e noi lo abbiamo imparato da bambini... Ho sempre mantenuto contatti strettissimi con i francesi. Venuto in questo *Sauerland*, io sono divenuto adulto nella diaspora. Mio padre e mio nonno provenivano dal *Grossbezirk Trier*. Essi erano profondamente cattolici e mio padre finisce qui a Plettenberg, una zona

considerata fortemente evangelica dove era fiorita molto presto una piccola industria siderurgica. I ricchi erano tutti evangelici e c'erano in quel periodo le leggi bismarckiane anticattoliche. Tre parroci della regione della Mosa erano parenti di mio nonno ed i figli venivano inviati in quella regione per le vacanze... È molto interessante: tre fratelli di mio nonno sono stati tutti e tre perseguitati nel conflitto religioso durante il periodo bismarckiano. Per noi Bismarck era il cattivo»¹. Dopo la scuola elementare cattolica, Schmitt frequenta il Ginnasio pubblico ad Attendorn e nel 1907 si iscrive all'Università di Berlino con l'intenzione di studiare filosofia, ma finisce per scegliere poi giurisprudenza. Dopo due semestri a Berlino, si trasferisce a Monaco e poi a Strasburgo, dove si laurea *summa cum laude* nel giugno del 1910.

La dissertazione di Schmitt² si incentra sul concetto di «colpa» e sui tipi di colpa. Il suo scopo è quello di individuare quale rapporto vi sia tra i concetti di intenzione (*Vorsatz*) e negligenza (*Fahrlässigkeit*) e il concetto di *colpa* all'interno del diritto penale vigente e con quale giustificazione l'intenzione e la negligenza siano denominati tipi di colpa (*Schuldarten*). Il metodo seguito nella ricerca è quello di chiarire innanzitutto il concetto di colpa da un punto di vista formale, senza trattarne il contenuto materiale; in secondo luogo di verificare, a partire dal concetto così individuato, quali sono i tipi di colpa e con quale diritto l'intenzione e la negligenza possono rientrare tra essi³.

L'impostazione di Schmitt vuole contrastare esplicitamente⁴ l'indirizzo dominante che segue invece la strada inversa nell'affrontare il problema della colpa: riconoscere che l'intenzione e la negligenza vengono usualmente chiamate «tipi di colpa» e che sono da considerarsi gli unici, e dai tipi di colpa derivare il «genus proximus», l'elemento comune che designa il concetto di colpa. Schmitt rifiuta decisamente

¹ *Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt*, a cura di F. LANCHESTER, in «Quaderni Costituzionali», III, 1983, p. 11. Le notizie biografiche sulla vita di Carl Schmitt si possono trovare in: J. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton 1983; G. SCHWAB, *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Berlin 1970; P. BOOKBINDER, *From the other judge to the other German: Carl Schmitt 1910-1936*, Brandeis University 1972.

² C. SCHMITT, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Breslau 1910.

³ *Ibidem*, pp. 1-2.

⁴ *Ibidem*, p. 3.

questa prospettiva — in questo coerentemente alla scuola neo-kantiana — perché essa pretende di derivare dalla fattualità empirica l'universalità di un concetto formale.

Già da questi orientamenti critici emerge con chiarezza l'orizzonte culturale da cui il pensiero schmittiano prende le mosse: la realtà è segnata dal dualismo, dualismo tra forma e realtà di fatto, tra dover essere e essere, tra esterno e interno. L'orizzonte è dunque quello del neo-kantismo e della sua ribellione nei confronti dei tentativi di fare della realtà ideale, del mondo soggettivo, una semplice copia della fattualità esterna, dominata dalle regole ferree della necessità, una ribellione che trovava certo il suo consenso nella cultura cattolica dell'inizio del secolo, spaventata di fronte all'emergere di prospettive materialistiche che sembravano negare ogni spazio alle realtà spirituali⁵.

Fortissima è dunque in Schmitt, in particolare in questa fase giovanile, l'affermazione di questo dualismo esistente nella realtà, ma altrettanto forte è l'esigenza di trovare un «ponte», un termine medio tra i due regni che appaiono contrapposti, ed è precisamente questa tensione che lo porta a criticare la posizione di chi invece, pur muovendo da posizioni neokantiane, allarga e sancisce la frattura esistente consegnando la realtà al relativismo⁶. Nella dissertazione del 1910 questo duplice

⁵ Cfr. W. BENDERSKY, *Carl Schmitt*, cit., p. 6: «Durante la giovinezza di Schmitt il cattolicesimo, e la religione in generale, era assediato anche da una altra parte. L'interpretazione materialistica della vita, sostenuta dai crescenti risultati scientifici del secolo diciannovesimo, minacciava la vera natura della credenza religiosa. Monismo, darwinismo, naturalismo e scientismo indicavano tutti un crescente scetticismo riguardo all'esistenza di un regno spirituale. La tecnologia e l'industria spostavano l'importanza data dalla società ai valori spirituali tradizionali verso il potere e la salute. Per i credenti ciò significava relativismo morale e ateismo, con il pericolo di una universale sostituzione dei valori morali con la forza bruta e di una riduzione dell'uomo allo stato di una macchina».

⁶ La critica di Schmitt è rivolta in particolare contro G. Radbruch, (1878-1949), penalista e filosofo del diritto, in seguito deputato socialdemocratico e ministro della giustizia negli anni 1921-22 e 1923. Radbruch, pur vicino a posizioni neokantiane, professava una concezione del diritto relativistica e affermava l'impossibilità di giungere alla conoscenza del diritto giusto. Anche nel suo pensiero ha un posto rilevante la «decisione»: «dimostra di essere chiamato a stabilire il diritto colui che è in grado di imporre il diritto» (G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1950⁴, p. 97; la prima edizione è del 1914); e più oltre «la legge esiste soltanto in virtù della decisione dei casi singoli, ragione per cui in questo senso teleologico il diritto non è l'insieme delle norme, bensì l'insieme delle decisioni» (*Ibidem*, pp. 220-221).

In un'intervista rilasciata nel novembre del 1982, Schmitt ricorda quella polemica: «... la mia dissertazione *Über Schuld und Schuldarten* uscì già contro Gustav

piano di riflessione viene alla luce nell'analisi del concetto di colpa: «La colpa è qualcosa di intersoggettivo . . . Il diritto vigente prende in considerazione soltanto la colpa che entra nell'esteriorità percettibile, ciò che resta nascosto nell'anima non riguarda il diritto; *cogitationis poenam nemo patitur*; dunque all'interno della definizione di colpa in senso giuridico si deve ammettere l'oggettivazione in un accadere esterno»⁷. Oggetto del diritto sono dunque i fatti che si manifestano esteriormente, non quelli che restano all'interno della coscienza, per cui il «crimine» resta un fatto essenzialmente diverso dal «peccato». Con questo però non si può affermare che il diritto ignori l'esistenza di un processo interiore nell'animo di chi commette un crimine, tutt'altro, esso lo riconosce come un fatto essenziale giacché il concetto di colpa comporta in sé un coinvolgimento interiore; ma tale riconoscimento avviene non direttamente, prendendo notizia di tale processo in sé, bensì «sotto la condizione esteriore, che esso si è obiettivato in un modo determinato»⁸. L'obiettivazione diviene così «segno» di un processo interiore, non prodotto di una causa (poiché il legame causale finirebbe per cancellare la distinzione tra interno ed esterno) ma realizzazione di una volontà agente nell'uomo secondo un fine. Non dunque la causa, ma il fine (*Zweck*) entra come elemento costruttivo del concetto di colpa⁹.

A partire da questa determinazione il concetto di colpa viene definito non sulla base di un'etica sovragiuridica o di un diritto naturale, ma neppure a partire da una semplice osservazione empirica: «La colpa è la concreta posizione di fini non corrispondente ai fini del diritto da parte di un uomo capace di intendere e di volere, in cui era possibile la coscienza della contrarietà al dovere»¹⁰.

Questa centralità del «fine» quale criterio di giudizio nell'azione concreta va sottolineata in modo particolare perché essa resterà, sia pure con oscillazioni, una costante «epistemologica» nell'intera opera di

Radbruch, il liberale Gustav Radbruch. Bisognerebbe leggerla oggi. Già nelle prime pagine c'è una polemica con Radbruch . . . Allora io dicevo scherzando: *Homo homini Radbruch*. Questo è proprio buffo, non è vero? . . .» (*Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt*, cit., p. 17).

⁷ C. SCHMITT, *Über Schuld und Schuldarten*, cit., p. 28.

⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁰ *Ibidem*, p. 92.

Schmitt: la verità di un fatto non sta nella sua coerenza rispetto a un ordine interiore o esteriore preesistente di tipo naturale o metafisico («non è giusto nel diritto penale parlare di qualcosa di cattivo o buono "in sé"»¹¹), quanto piuttosto rispetto a una finalità storicamente e socialmente posta (non a una finalità ideale), rispetto alla sua capacità di istituire e realizzare un ordine concreto. Questo orientamento schmittiano, che si potrebbe avvicinare al «pragmatismo» in senso teoretico¹², trova certamente sviluppo e consolidamento nelle opere successive, in seguito anche all'influenza dell'opera di Hans Vaihinger¹³, ma già in questo primo scritto trova un terreno fertile in cui maturare.

Questa concezione «pragmatistica» della verità è strettamente legata in Schmitt alla crisi culturale di fine '800 e inizio '900: la via della antica metafisica, in cui la verità era garantita dall'ordine dell'essere, appare non più percorribile, e d'altra parte anche le strade del positivismo appaiono incapaci di garantire un'autentica autonomia alla realtà dello spirito umano.

In *Über Schuld und Schuldarten* Schmitt afferma contro il monismo materialistico, una visione dualistica della realtà, ma al tempo stesso egli sembra avanzare un'esigenza di mediazione che nello sviluppo successivo del suo pensiero diverrà sempre più chiara. L'interno non è l'esterno e viceversa, il processo interiore della volontà, il mondo della coscienza non si identifica con la sfera della realtà effettuale, con il mondo delle azioni esteriori, tuttavia proprio nell'analisi del concetto di colpa emerge una visione più articolata che supera il mero dualismo. L'agire esteriore non è totalmente separato dal processo interiore: esso non ne è il riflesso, la semplice copia, il «prodotto» di una causa, ma è una forma determinata dell'oggettivazione della volontà. Questa realizzazione non esaurisce del tutto la volontà identificandosi pienamente con essa, ma ne rappresenta una «concrezione», una solidificazione og-

¹¹ *Ibidem*, p. 64.

¹² «Pragmatista» Schmitt viene definito da C. LAVAGNA in *La dottrina nazional-socialista del diritto e dello Stato*, Milano 1938, pp. 81-103.

¹³ H. VAHINGER, *Der Philosophie des Als-Ob*, Berlin 1911. Studioso e commentatore di Kant, Vaihinger rappresenta una tendenza pragmatistica all'interno del neocriticismo tedesco. Nella sua concezione la conoscenza umana è interamente «finzione», cioè costruzione teoreticamente infondata e contraddittoria, ma operativamente utile. Dell'opera di Vaihinger vi è, benché non completa, una traduzione italiana: H. VAHINGER, *La filosofia del «come se». Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, Roma 1967.

gettuale del dinamismo della volontà guidata da un fine. Questo fine è l'istituzione di un ordine concreto, ed è questa «posizione» di un fine (*Zwecksetzung*), questa intenzionalità ordinatrice della volontà umana che si interseca con la volontà ordinatrice della società e che, contraddicendola, si manifesta come «colpa».

Superato l'esame di laurea Schmitt entra nell'amministrazione civile prussiana a Düsseldorf come uditore giudiziario dove rimane fino al 1915, anno in cui egli supera l'esame di stato come giudice a latere. Di questo periodo sono altri scritti giovanili di uguale importanza. Dopo un breve articolo del 1910¹⁴ sulla responsabilità penale del medico negli interventi chirurgici, esce nel 1912 *Gesetz und Urteil*¹⁵, uno scritto giuridico in cui per la prima volta si affaccia il problema della «decisione» (*Entscheidung*), problema che diverrà centrale nel pensiero schmittiano fino a diventarne segno distintivo.

L'ambito tematico preso in esame è ancora quello del diritto penale e il tipo di decisione che qui è considerata è quella giudiziaria, tuttavia l'impostazione del problema e la soluzione prospettata chiarisce ulteriormente lo sfondo culturale su cui si muove il pensiero schmittiano¹⁶. Già nella prefazione al testo viene indicato il problema culturale e la soluzione proposta: «La presente trattazione si pone la questione di quando una decisione emanata nella prassi giuridica sia giusta, e rispon-

¹⁴ C. SCHMITT, *Über Tatbestandsmässigkeit und Rechtswidrigkeit des kunstgerechten operativen Eingriffs*, in «Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft», XXXI, 1910, pp. 467-478.

¹⁵ C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem des Rechtspraxis*, Berlin 1912.

¹⁶ L'importanza di questo testo è sottolineata da una nota dello stesso Schmitt dell'ottobre 1968 che accompagna la seconda edizione del testo (apparsa a 57 anni di distanza dalla prima): «Il pensiero dell'indipendenza della decisione ebbe anche conseguenze sul piano della teoria dello Stato. Condusse a una definizione della sovranità statale come decisione politica e alla acquisizione che la dittatura è il termine della discussione. In una violenta polemica contro questa visione la decisione è stata deformata in un atto d'arbitrio, il decisionismo in una pericolosa Weltanschauung e la parola 'decisione' (*Dezision*) in un insulto e in uno slogan. Di fronte a questo la trattazione del 1912 conserva qualcosa della semplicità dell'inizio. Essa rende immediatamente evidente il senso originario del giudicare e del decidere. Un richiamo a quest'inizio potrebbe contribuire a far sì che una discussione polemicamente confusa si chiarisca e possa essere condotta a conclusioni accettabili» (C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, cit., München 1969², p. V). Sull'importanza di questo testo si veda anche M. STOLLEIS, *Carl Schmitt, in Staat und Recht. Die deutsche Staatsrechtslehre im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von M. J. SATTLER, München 1972, p. 128.

de che la prassi giuridica stessa decide su ciò. Lo sforzo di ogni giudice è in verità, secondo questa, quello di decidere come sarebbe stato deciso in genere nella prassi attuale. Alla base di tutti gli sforzi per una decisione sta dunque l'istanza di una prassi uniforme e unitaria . . . La prassi deve avere i propri criteri per la giustezza delle proprie decisioni . . . Essa diventa sua propria signora per così dire, e la valutazione di una decisione come praticamente giusta non significa soltanto che la decisione corrisponde ai bisogni funzionali, è 'pratica', ma anche che la giustezza di una decisione presa nella prassi è da giudicare secondo specifici punti di vista della cui determinazione si tratta»¹⁷.

L'impostazione del problema presente in *Gesetz und Urteil* ricorda in qualche modo lo sfondo su cui si muoveva la dissertazione del 1910. Il problema preso in esame è quello della decisione all'interno della prassi giuridica. Secondo Schmitt questo problema non può essere risolto né dalla fattualità empirica, attraverso un'indagine «causale» volta a individuare quando, «in media», una decisione è giusta, ma neppure può essere risolto sul piano della giustezza astratta e assoluta. «Da ciò che accade non si lascia certo derivare ciò che deve accadere»¹⁸, scrive Schmitt riaffermando la distinzione tra l'essere e il dover essere, ma non è neppure possibile dedurre il criterio della prassi «da una qualsivoglia eterea regione dei concetti»¹⁹. Il mondo della realtà empirica non è in grado di offrire un criterio normativo assoluto, la realtà offre solo fatti e un criterio deve essere derivato da un postulato, ma quest'ultimo deve avere validità empirica. Ecco perché non si può far discendere questo criterio dal cielo sulla terra: la scala che scendeva dall'alto si è spezzata, nell'epoca della secolarizzazione che si scorge sullo sfondo osservando contro luce la trama schmittiana, le sfere celesti appaiono lontane, troppo lontane per orientare il cammino della vita terrena. È nella prassi giuridica stessa che va ricercato il criterio di un nuovo giudizio.

Ma non è solo la via del diritto naturale tradizionale che a Schmitt sembra impraticabile: la sua critica si volge in particolare verso la soluzione prospettata dal positivismo giuridico di Kelsen che pone il criterio della giustezza della decisione nella corretta applicazione della

¹⁷ C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, cit., 1969², p. VII.

¹⁸ *Ibidem*, p. 3.

¹⁹ *Ibidem*.

legge positiva. In questo modo si riduce la decisione giudiziaria a una semplice interpretazione di un fatto e ad una sussunzione di un caso particolare all'interno di una legge universale. Con ciò si ipotizza che la legge positiva contenga disposizioni univoche che richiedano una semplice applicazione. Ma questa posizione secondo Schmitt non risolve il problema: la legge positiva, la «norma», deve la sua universalità alla sua «forma», alla sua indifferenza contenutistica e il passaggio dal piano dell'universalità formale a quello della particolarità reale non può essere effettuato tramite una deduzione logica. Certamente la legge costituzionale²⁰ afferma che l'autorità giudiziaria è sottoposta solo alla legge, ma ciò significa solo liberare il giudice da influenze esterne, non offrirgli criteri specifici²¹.

Fino a qui le analisi di Schmitt non si discostano da quelle che in quegli stessi anni andava facendo il movimento del «diritto libero» (*Freirechtslehre*)²² ma la soluzione proposta è diversa: «Una decisione giudiziaria è oggi dunque giusta, quando è da ammettere che un altro giudice avrebbe deciso nello stesso modo. 'Un altro giudice' significa qui il tipo empirico del moderno giurista giureconsulto»²³. È importante notare qui innanzitutto le determinazioni storiche («oggi», «moderno») introdotte da Schmitt nella definizione: il criterio di giustezza della decisione da lui proposto è un criterio «storico», legato a un'epoca specifica, e più precisamente a un'epoca non più statica, né caratterizzata dalla «normalità».

«Fin dove il diritto positivo è in grado di garantire la certezza giuridica e suscita una prassi univoca, la 'conformità alla legge' della decisione è una prova della sua giustezza. Ma non appena dati elementi al di fuori del contenuto della legge positiva scuotono questa prassi e riescono a modificare la legge nella sua validità

²⁰ *Ibidem*, p. 8.

²¹ *Ibidem*, p. 22.

²² Walter Jellinek recensendo il saggio schmittiano (cfr. W. JELLINEK, *Besprechung der Schrift «Gesetz und Urteil»*, in «Archiv für öffentliches Recht», XXXI, 1914, pp. 296-299) lo giudicava — così come altri recensori ad eccezione di F. Holldack (in «Kant-Studien», XVII, 1912, pp. 464-467) — coerente con le posizioni espresse dalla teoria del «diritto libero». Il movimento del «diritto libero», nato in Germania all'inizio del secolo il cui maggior esponente fu Kantorowicz, sosteneva che all'interno di ogni ordinamento giuridico per quanto completo esso si dichiarò, permane uno spazio vuoto che deve essere colmato dall'interpretazione, in contrasto dunque con il positivismo giuridico che concepiva il diritto come un sistema chiuso. Cfr. G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll., Bologna 1970, vol. III, pp. 240-244.

²³ C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, cit., p. 71 (sottolineature nostre).

fattuale, anche se per mezzo di una 'interpretazione', questa congruenza tra 'conformità alla legge' e giustizia della decisione cade e un giudizio emanato contro il senso della legge può ciò nonostante essere giusto»²⁴.

Sebbene non esplicitamente emerge qui il grande tema schmittiano dell'«eccezione», della situazione in cui la normalità è sospesa e la normatività è impotente. Questa attenzione all'eccezione più che alla regola è certamente legata all'atmosfera di crisi che domina la cultura tedesca di quel periodo, tuttavia in Schmitt tale tematica si trasforma lentamente da carattere «storico» di un'epoca determinata a luogo di rivelazione di una dimensione strutturale, costitutiva della realtà.

Il processo giuridico diviene così rivelatore di una dimensione più ampia: l'orizzonte della normatività, della universalità della regola non comprende tutta la realtà. Dalla norma universale alla realtà particolare vi è una rottura, un'interruzione, ma questa rottura non è — come in Hegel²⁵ — un tributo da pagare sull'altare della realizzazione dell'universale, che oggettivandosi ricomponesse in sé la razionalità interrotta, assumendo e superando la rottura e ripristinando l'universalità; secondo Schmitt questa rottura non deve essere considerata come una specie

²⁴ *Ibidem*, pp. 112-113.

²⁵ Cfr. G. F. W. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., Bari 1971⁴, pp. 187-188, § 214: «Ma, oltre l'applicazione al particolare, l'esser posto del diritto include in sé l'applicabilità al caso singolo. Con ciò, esso penetra nella sfera del non-determinato dal concetto, del quantitativo (del quantitativo per sé, o come determinazione del valore nello scambio di un qualitativo contro un altro qualitativo). La determinatezza concettuale dà soltanto un limite generale, entro il quale, trova luogo ancora un andare e venire. Questo però dev'essere interrotto, a scopo di realizzazione, per cui interviene una decisione, entro quel limite accidentale e arbitraria. È in questo *inasprire* l'universale non soltanto a particolare ma a isolamento, cioè ad *applicazione immediata*, dove particolarmente si trova il *puramente positivo* delle leggi. Non si lascia determinare *razionalmente* né decidere con l'applicazione di una determinatezza proveniente dal concetto, se la giusta punizione per un reato sia una pena corporale di quaranta colpi o di trentanove... E, tuttavia, già un colpo di più... è una ingiustizia. — È la stessa ragione, la quale riconosce che l'accidentalità, la contraddizione e l'apparenza ha la sua cerchia, *ma limitata*, e il suo diritto; e non si affatica ad eguagliare e a comporre siffatte contraddizioni; qui esiste, ancora, unicamente l'interesse della *realizzazione*, l'interesse di essere in generale determinato e deciso, sia ciò in qualsiasi maniera (entro un certo limite) si voglia. Questa decisione appartiene alla certezza formale di se stesso, alla soggettività astratta, la quale può interamente attenersi soltanto a questo: — che, cioè, essa, *entro quel limite*, tronchi e stabilisca soltanto per stabilire». Sul rapporto Schmitt-Hegel a questo proposito si veda H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Neuwied 1964, pp. 37-38 e pp. 54-55 in nota.

di peso da sopportare, «come qualcosa che sta in qualsivoglia rapporto 'non razionale' col diritto, e ha la sua limitatezza da pensarsi spazialmente, ma come elemento e ingrediente di tutte le manifestazioni giuridiche, che può essere isolato per l'osservazione concettuale e preso come punto di avvio della ricerca metodica»²⁶.

Dunque questa «rottura» non è un semplice prezzo da pagare sull'altare della realizzazione dell'universale razionalità, comunque limitato e da attribuirsi all'accidentalità quantitativa della realtà effettuale, essa ha un valore epistemologico, è cioè rivelatrice della verità e della struttura della realtà, capace di fondarne e avviarne una comprensione concettuale. Nel momento della «rottura», dell'interruzione, della crisi la decisione viene ad assumere un valore *fondativo* in ordine alla costituzione dell'ordine del reale e alla sua comprensione. «La fondazione — scrive Schmitt — appartiene alla decisione»²⁷.

La critica cui questa impostazione va immediatamente incontro è quella di introdurre all'interno dell'ordinamento giuridico un elemento di assoluto arbitrio negando la derivazione e dunque la subordinazione della decisione soggettiva alla norma universale e riconoscendole addirittura un valore fondativo. Schmitt è fin dall'inizio consapevole di questa obiezione e cerca di sottrarre la decisione all'assoluta discrezionalità della soggettività personale:

«In nessun punto della decisione il giudice può però seguire una discrezione assolutamente libera; l'«altro giudice» è proprio il giudice normale giuridicamente formato, dove la parola «normale» è usata nel senso della «media» quantitativa, non in quanto designazione di un tipo ideale, non in senso qualitativo-teleologico»²⁸.

Con l'introduzione della figura dell'«altro giudice» (inteso come la media dei giudici concretamente esistenti) il criterio della giustizia della decisione viene posto nella prassi giuridica stessa. 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, piuttosto è l'utilizzo del tramite di una «finzione giuri-

²⁶ C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, cit., p. 50 in nota.

²⁷ *Ibidem*, p. 82.

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

dica»²⁹ che appare come una sorta di modificazione pragmatistica dell'imperativo morale kantiano³⁰: «Tu devi prendere una decisione prevedibile e calcolabile; decidi secondo quella massima di cui tu puoi ammettere il fatto che essa venga accettata come regola generale». La decisione così presa colma la «rottura» tra la norma e il caso concreto ri-istituendo nello spazio «vuoto» la corrente prassi giuridica, cioè l'ordine esistente.

«Ogni attività psichica si basa evidentemente su un processo volontaristico; ogni decisione su un valutare e un volere. Questo è stato ripetuto migliaia di volte negli ultimi anni»³¹. Questo «valutare» è esattamente il saper riconoscere la «rottura» dentro l'ordinamento e il «volere» è il cercare di ricostituire attraverso la decisione questo ordinamento.

Non si deve però pensare con questo che Schmitt giunga ad assolutizzare la prassi fino a farne un ambito «autonomo», capace di produrre diritto e leggi proprie diverse e contrapposte alle altre. «Si tratta — avverte Schmitt — unicamente di un principio di osservazione metodica specifico della prassi»³²; si tratta dunque di un criterio per così dire epistemologico, di un punto di partenza da cui ristabilire un orizzonte di validità nella crisi dei modelli metafisici così come del positivismo. È su questo piano che va inteso il sottolineare l'emergere di una componente pragmatistica nel pensiero schmittiano: non tanto, ci sembra, come negazione o sottovalutazione del piano teoretico, quanto piuttosto come ricerca teoretica di un nuovo punto di vista da cui ricostruire nuove mediazioni attraverso il dualismo insuperabile della realtà.

²⁹ Cfr. H. VAHINGER, *La filosofia del «come se»*, trad. it. cit., p. 44: «... si può dire che, sinora, il termine 'finzione' non sia stato altrove conosciuto così bene come nella scienza del diritto... Il fondamento di questo metodo è il seguente: dal momento che le leggi non possono contemplare tutti i singoli casi nelle loro forme specifiche, allora singoli, particolari casi, di natura abnorme, vengono considerati come se rientrassero fra i casi comuni contemplati». Vaihinger distingue la «fictio juris» dalla «praesumptio juris»: la seconda è «un'ipotesi giuridica scientificamente condotta», la prima è «una deliberata, consapevole invenzione» di grande valore pratico ma che porta con sé un necessario «allontanamento dalla realtà» (cfr. *ibidem*, p. 46).

³⁰ Hofmann parla di una modificazione «utilitaristica» dell'imperativo kantiano, ma forse è più corretto riferirsi al modello pragmatistico: cfr. H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität*, cit., p. 36.

³¹ C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, cit., p. 99.

³² *Ibidem*, p. 118.

Questa impostazione di pensiero risulta ulteriormente chiarita dagli scritti degli anni 1912-13, in cui ritorna più volte il quadro teorico fin qui delineato arricchito però da un elemento nuovo, il tema della «crisi-critica del tempo». In questo contesto riemerge una visione dualistica dell'essere influenzata questa volta non più soltanto dalla filosofia kantiana, ma anche da Schopenhauer e Wagner: la realtà effettuale del mondo è pura illusione, la falsità di questo mondo è la sua verità, il mondo non è che nullità e apparenza. Eppure questo dualismo che resta insuperabile per la conoscenza teoretica cerca su altri piani la via del proprio superamento; la riflessione si sposta sul piano dell'etica e dell'agire pratico e l'«illusione» che esprimeva la negatività della realtà lascia il posto alla «finzione», cioè a una costruzione coscientemente falsa e arbitraria, che tuttavia aiuta la comprensione della realtà e produce risultati positivi, cioè stabili ordinamenti concreti.

«La finzione — scrive Schmitt seguendo Vaihinger — è un artificio, una via che l'umanità percorre in tutte le scienze migliaia di volte, per giungere attraverso false acquisizioni a un fine giusto, un metodo che ha lungamente mostrato il suo valore e la sua giustificazione innanzitutto nella matematica e nelle scienze naturali. Non è dunque in alcun modo un segno di 'esattezza', quando si rifiuta senza esaminare ogni finzione; con ciò si nuoce solamente a se stessi»³³.

Anche in campo giuridico non vi è perciò niente di riprovevole ad usare le finzioni, anzi questo è ciò che la scienza giuridica ha sempre fatto³⁴, d'altra parte è necessario tenere sempre presente il carattere «artificioso» delle finzioni altrimenti si finisce per scambiare una costruzione del pensiero con la realtà. È questo il caso ad esempio dell'interpretazione di una legge a partire dalla «volontà del legislatore» affrontato in *Gesetz und Urteil*³⁵:

«Il metodo è questo: si osserva il risultato dell'interpretazione, *come se* questa fosse la volontà del legislatore. D'altra parte qui nasce la tendenza a trattare il pensato come realtà. Dal fatto che si opera un'accettazione arbitraria e falsa, per valutare la realtà, ma che contemporaneamente si deve in ogni momento restare coscienti di questa arbitrarietà, sorge un 'insostenibile stato di tensione' dell'anima, che si cerca di superare attribuendo realtà al pensiero. Così la finzione diventa semplicemente dogma, il 'come se' diventa perché»³⁶.

³³ C. SCHMITT, *Juristische Fiktionen*, in «Deutsche Juristen-Zeitung», XVIII, 1913, p. 805.

³⁴ Schmitt si riferisce ad esempio all'utilizzo del concetto di «persona giuridica». Cfr. *ibidem*, p. 804.

³⁵ Cfr. *supra*.

³⁶ C. SCHMITT, *Juristische Fiktionen*, cit., p. 805. La frase riportata da Schmitt

Dunque il termine relativo alla «finzione» non deve mai essere la realtà, ma la «conoscenza»: «Fondamento e limite della giustificazione di una finzione giace non nel suo avvicinarsi alla realtà, ma nell'utilità che essa ha per la conoscenza»³⁷. La «finzione» si colloca dunque su un piano epistemologico e su questo piano essa si dimostra particolarmente feconda perché indica una nuova strada per una collaborazione di teoria e prassi³⁸. Ma benché strumento pratico di conoscenza la «finzione» sottende un orizzonte filosofico ben preciso e cioè una considerazione della realtà come non coglibile in sé, come illusoria, come drammaticamente lontana, fuori dalla portata dell'animo umano. La tendenza alla trasformazione del «come se» in «perché» rappresenta un passo importante nella critica di Schmitt: il dualismo tra il mondo della realtà dominato da nessi causali e il mondo delle idee universali non può essere superato sul piano di una riflessione logico-deduttiva, ma solo sul piano pratico-operativo dell'agire morale e giuridico. Tuttavia questo operare richiede una capacità costante di restare sospesi su questa «frattura», su questa distanza incolmabile, con la coscienza di poter stabilire tra i due confini solo ponti artificiali. Ma in questa situazione l'anima entra in una tensione insostenibile e cerca di eliminare la frattura, la differenza gettando rassicuranti nessi causali da un lato all'altro dell'abisso; ma così facendo essa resta inchiodata o dall'una o dall'altra parte senza poter attingere alla verità della realtà: essa resta nell'astratta idealità di un cielo impotente oppure schiava dell'effettualità e del gorgo del relativo.

Questo sfondo filosofico risulta ulteriormente chiarito dell'accostamento che Schmitt fa della dottrina di Vaihinger a quella dell'illusione in Wagner e in particolare nel «Wahnmonolog» dei *Maestri cantori*. Questo monologo parte dalla visione della nullità e dell'apparenza di

tra virgolette è tolta da H. VAHINGER, *Die Philosophie des Als-ob*, cit., p. 222. Tra gli esempi di disconoscimento del ruolo autentico della «finzione», disconoscimento che trasforma il «come se» in «perché», Schmitt cita anche lo sviluppo dei dogmi religiosi (Cfr. C. SCHMITT, *Richard Wagner und eine neue «Lehre vom Wahn»*, in «Bayreuther Blätter», Juni Heft, 1912, p. 240). Sulle «finzioni religiose» vedi H. VAHINGER, *La filosofia del «come se»*, tr. it. cit., pp. 39-44, dove si fa in particolare riferimento a Schleiermacher e alla sua considerazione dei dogmi «come finzioni analogiche tali da doversi presentare solo come strumenti ausiliari provvisori, mentre il rapporto metafisico vero e proprio resta del tutto inaccessibile» (*Ibidem*, p. 40).

³⁷ C. SCHMITT, *Juristische Fiktionen*, cit., p. 805.

³⁸ *Ibidem*, p. 806.

tutte le cose, comincia con uno stupore doloroso della signoria dell'illusione, ma in seguito la posizione dell'osservatore diviene man mano più alta finché gli avvenimenti non vengono sublimati e chiarificati dalla luce della riflessione. Tuttavia l'osservatore, Hans Sachsen, non scompare

«non resta con la sua contemplazione. 'Ora viene il giorno di Giovanni'. La riflessione che non vuole restare fine a se stessa risale di nuovo alla vita attiva. Ma la nuova partecipazione alla vita è diventata ora qualcosa d'altro, essa porta ora lo stampo di una più chiara visione... e come conclusione emerge la più bella ed elevata filosofia del 'come se' per l'agire pratico: la conoscenza dell'utilità e dell'utilizzazione dell'illusione, della sua indispensabilità pratica; la conoscenza che ci sono azioni che riescono raramente di fronte alle cose comuni e mai senza propria illusione»³⁹.

Questo passaggio ci sembra particolarmente significativo ed esplicativo della prospettiva schmittiana su questo punto: la conoscenza, la riflessione teoretica ci portano a cogliere il dominio dell'illusione e ad elevarci sopra di esso scoprendo la verità che è negata dalla realtà effettuale. Ma questa conoscenza non è neutra, non può essere semplicemente colta, «saputa»: perché sia vera è decisivo il coinvolgimento etico-pratico di colui che apprende tale saggezza. Non si è colta l'essenza della realtà se ci si limita a contemplare l'illusorietà di ciò che accade e si cerca puramente di liberarsi da essa. L'illusorietà va compresa nel suo spessore di dimensione costitutiva della realtà: il reale si costituisce attraverso l'illusione e dunque l'azione volta a costituire l'ordine del reale non può sfuggire ad essa, deve anzi rendersi conto che per essere autenticamente istitutiva di un ordine essa deve servirsi di costruzioni coscientemente artificiali che «ripetano» la struttura della realtà. L'illusione, da strumento rivelativo della realtà, diventa strumento costitutivo di questa, «soglia» attraverso cui il movimento dinamico del reale può oggettivarsi in forme concrete.

Il tipo umano rivelatore di questa duplicità dell'illusione è ad esempio Don Chisciotte il quale esprime secondo Schmitt «un'interessante filosofia del 'come se'»⁴⁰. Don Chisciotte, al di là delle interpretazioni mitiche è un uomo vero con un'idea e uno spirito, è l'uomo per cui motivi diversi rispetto ai soliti della vita borghese hanno significato, è

³⁹ C. SCHMITT, *Richard Wagner*, cit., p. 240.

⁴⁰ C. SCHMITT, *Don Quijote und das Publikum*, in «Die Rheinlande», hrsg. von W. SCHÄFER, Düsseldorf, XXII, 1912, p. 349.

indifferente verso ciò che all'intelletto umano appare del tutto insuperabile. La sua follia, la sua «irrealtà» è tale solo dal punto di vista dell'intelletto umano, incapace di liberarsi dai legacci della causalità che solidifica le cose e le rende insuperabili. Ma proprio l'inconcepibile noncuranza di Don Chisciotte verso la realtà concreta diventa giudizio sull'essenza di questa realtà: la realtà 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.

L'utilizzo della dottrina della finzione di Vaihinger consente a Schmitt di riabilitare la funzione dei «simboli» e del «mito» riaffermandone l'importanza a livello conoscitivo e pratico, in polemica con la cultura positivista che li aveva dichiarati falsi e dunque irreali: la conoscenza non è un semplice rispecchiamento della realtà così come essa è attraverso una ragione che riproduce fedelmente ciò che le sta di fronte; la conoscenza è piuttosto un indagare il nascondersi-rivelarsi della verità nei simboli e nei miti, nelle allusioni che lasciano trapelare l'intima struttura dell'essere. La critica del «rispecchiamento» si rende particolarmente evidente nel racconto letterario del 1912 *Der Spiegel*⁴¹. In questo racconto si narra di come l'anima del protagonista, Franz Morphenius, si nasconda in uno specchio in seguito all'universale, prestabilita, armonia e corrispondenza di corpi e anime. Dentro lo specchio Morphenius accoglie ogni cosa e persona che gli si presenta davanti, la rispecchia e la restituisce «così com'è», meravigliandosi della propria pluralità e recettività. Ma un giorno di fronte allo specchio giunge Rosalie, la ragazza amata dal protagonista nell'infanzia, a cui egli aveva promesso eterna obbedienza. La ragazza, ahimè, non è sola, ma in compagnia di un suo pretendente. Lo specchio ha un sussulto, come può rispecchiare l'amata tra le braccia di un altro? Lo specchio si rifiuta, si ribella e lo fa nell'unico modo possibile, andando in frantumi, ma — ironia del destino — proprio mentre sta infrangendosi volontariamente, autodistruggendosi, il maldestro pretendente vi appoggia per caso un gomito contro. E così quando lo specchio cade in pezzi nessuno si meraviglia, nessuno si accorge che quella distruzione è una distruzione «interiore» e non esterna, che qualcosa «dentro» è avvenuto, che la vita umana non è un freddo e indifferente rispecchiare ciò che

⁴¹ C. SCHMITT, *Der Spiegel*, in «Die Rheinlande», XXII, 1912, pp. 61-62.

avviene all'esterno. Nessuno si accorge. I razionalisti sono appagati dalla loro spiegazione: «ma che cosa sa in fondo un razionalista della vita reale?»⁴².

In questi primi scritti la critica al razionalismo incapace di cogliere la realtà nella sua autenticità, di cogliere il nesso tra la verità e la soggettività umana, si affianca alla critica del tempo (*Kritik der Zeit*). *Kritik der Zeit* è il titolo di un saggio di Walther Rathenau⁴³ che Schmitt recensisce nel 1912 pronunciando su di esso un giudizio piuttosto duro: «Il tipo, che oggi abbastanza generalmente determina la rappresentazione del critico del tempo, riceve la propria specifica caratteristica dalla specie della declamazione, più che dal contenuto della critica. Critica del tempo è ancora sempre per molti aspetti predica . . .»⁴⁴. Schmitt riconosce la necessità di una critica del proprio tempo ma distingue all'interno di questa due tipi esistenti: un primo tipo che parte da valori non passati ma eterni, e un secondo tipo che rifiutando ogni perennità dei valori si occupa solo della relatività del tempo cercando di spiegarla scientificamente. Esempio di questo secondo tipo è il *Capitale* di Marx che non riconoscendo alcun punto di vista assoluto ma solo relativo finisce per far dipendere l'essenza del tempo dalla critica del tempo presente giungendo così ad una determinazione puramente negativa dell'essenza necessariamente legata alla relatività di «questo» tempo che si vorrebbe superare: senza la possibilità di definire un tempo «ideale» a partire da valori perenni l'unica caratterizzazione che possiamo individuare è la sua diversità rispetto al tempo presente oggetto della critica, ma questa caratterizzazione è guadagnata attraverso una dipendenza polemica, dipendenza che non consente il distacco necessario alla critica: «una trattazione della relatività non può elevarsi da se stessa sopra la relatività, come è necessario per la critica. Essa deve portare con sé la propria misura»⁴⁵. Ora, secondo Schmitt, anche l'impostazione di Rathenau, nonostante il diverso intento, finisce per non raggiungere il livello della critica autentica, perché anche qui l'essenza del tempo è ricavata attraverso la negazione del tempo presente: la società contemporanea è la società del meccanicismo, della mancanza d'anima, ma anche qui la prospettiva positiva si

⁴² *Ibidem*, p. 62.

⁴³ W. RATHENAU, *Kritik der Zeit*, Berlin 1912.

⁴⁴ C. SCHMITT, «*Kritik der Zeit*», in «Die Rheinlande», XXII, 1912, p. 324.

⁴⁵ *Ibidem*.

limita ad essere una pura negazione del presente, dunque dipendente dalla relatività stessa di questo. Con ciò — dice Schmitt — non si giunge alla critica, ma solamente al lamento.

Ciò che è interessante notare entro questa critica è la negazione di una possibilità di autofondazione del relativo, cioè della possibilità da parte del relativo di porsi quale criterio della propria giustificazione o della propria critica.

L'ironia verso le lamentazioni si fa più pungente nello scritto *Schattenrisse* che Schmitt scrive nel 1913 sotto lo pseudonimo di «Johannes Negelinus mox Doctor»⁴⁶. Si tratta di una sorta di galleria satirica di personaggi (Wilhelm Ostwald, Walther Rathenau, Goffredo di Buglione, Anna Nietzsche, Richard Dehmel, Herbert Eulenberg, Pipino il Breve, Wilhelm Schäfer, Eberhardt Niegeburth, Anatole France, Thomas Mann, Fritz Mauthner) accomunati dal fatto di essere «gente non senza capacità, che incorrono soltanto nell'errore che a ogni talento appartenga un pubblico, a ogni idea un auditorio che batta i piedi»⁴⁷. Essi ignorano la distinzione tra genio e popolo e non sanno che chi non si può onestamente considerare un genio deve silenziosamente starsene tra il popolo; si definiscono «relativisti», dichiarando così l'unica filosofia a cui essi possono giungere, ma in realtà si impongono come assolutisti fanatici che vogliono affermare a tutti i costi la generale validità della misura desunta dalla loro piattezza. Tutto ciò li accomuna e rinsalda la loro unione, mentre cresce la lamentazione contro ogni novità che sembra mettere in pericolo la voce del genio: «li tiene insieme un medesimo timore e una medesima colpa»⁴⁸. Ciò che è interessante notare in questo scritto satirico è il parallelo con Kierkegaard: non solo per l'uso dell'ironia e della pseudonimia, ma per il titolo stesso di questo saggio: «Silhouettes» *Schattenrisse* è il titolo di una sezione dell'opera *Enten-Eller* di Kierkegaard⁴⁹. Che non si tratti di un parallelo solamente estrinseco è testimoniato dalle citazioni di Kierke-

⁴⁶ J. NEGELINUS, mox Doctor, *Schattenrisse*, Strassburg-Leipzig 1913.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁹ La prima versione tedesca completa delle opere di Sören Kierkegaard è degli anni 1909-1912 curata da H. Gottschied e Chr. Schrempf. «Silhouettes» è una sezione della prima opera pubblicata da Kierkegaard: S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, Copenhagen 1843; tr. it. a cura di A. CORTESE, Milano 1977 ss., vol. II, pp. 51-111.

gaard che si trovano nelle opere di Schmitt a partire dal 1914, anno successivo alla pubblicazione di *Schattenrisse*. Schmitt nella sua produzione non privilegia esplicitamente nessun pensatore e nessuna corrente filosofica: pur muovendosi sullo sfondo di un orizzonte problematico dominato da una forte unità tematica, utilizza contributi diversi, talvolta contrapposti tra loro; tuttavia vi sono alcuni filosofi che «ricorrono» — anche se implicitamente — nella riflessione schmittiana: Kierkegaard è uno di questi.

Questo sincretismo filosofico in Schmitt è dovuto al fatto che il suo intento è eminentemente «giuridico»⁵⁰ e dunque egli considera le prospettive filosofiche nella misura in cui esse sono in grado di fornire una fondazione adeguata della realtà giuridica. Esemplificativo di ciò è un articolo del 1913 sulla filosofia del diritto in Schopenhauer⁵¹. L'articolo prende le mosse da un saggio di E. Jung⁵² il quale, fondandosi sulla concezione di Schopenhauer, critica l'onnipotenza del diritto positivo e ogni concezione evoluzionistica o biologistica del diritto. Schmitt dimostra una notevole considerazione e rispetto per la dottrina di Schopenhauer, d'altra parte già indirettamente dimostrata nell'analisi della teoria wagneriana dell'illusione, ma nega che si possa fondare un sistema di filosofia del diritto a partire dalla filosofia del diritto di Schopenhauer. Quest'ultima infatti appare intrinsecamente incapace di fondare l'essenza del diritto partendo da una definizione dell'essenza del diritto come «negazione del torto» (*Verneinung des Unrechts*). Questa impostazione è tipica della filosofia schopenhaueriana che concapisce il positivo a partire dalla negazione del negativo: ma se da un lato essa riesce a smascherare l'illusorietà e l'apparenza del mondo, dall'altro non riesce a fondare positivamente il valore del diritto. Per Schopenhauer il torto emerge quando l'individuo affermando se stesso nega la volontà di un altro individuo, e di conseguenza il diritto è la negazione della negazione dell'altrui volontà. Da ciò si vede — secondo Schmitt — come il punto di partenza sia sempre la volontà individuale e in assenza di un chiaro criterio di definizione di «diritto» e di

⁵⁰ Cfr. *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 34: «Mi sento al cento per cento un giurista e niente altro. E non voglio essere altro. Io sono giurista e lo rimango e muoio come giurista e tutta la sfortuna del giurista vi è coinvolta».

⁵¹ C. SCHMITT, *Schopenhauers Rechtsphilosophie ausserhalb seines philosophischen Systems*, in «*Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*», X, 1913, pp. 20-31.

⁵² E. JUNG, *Das Problem des natürlichen Rechts*, Leipzig 1912.

«torto» si finisce per ridurre il problema ad una questione di «affermazione-negazione» che rimane sul piano della mera esistenza corporale. Infatti con la semplice propria impenetrabilità materiale ogni individuo impedisce agli altri di essere là dove egli è, ma Schopenhauer non chiarisce affatto perché questa negazione dell'altrui possibilità non diventi un «torto»: dal che si dimostra come non si possa fondare l'esistenza del diritto dalla negazione del suo contrario. Ora la filosofia di Schopenhauer identifica l'essenza del diritto con la «legittima difesa» della volontà individuale, ma così facendo essa si preclude la possibilità di giungere a una fondazione del diritto sopraindividuale. La stessa realtà giuridica dello Stato finisce per essere ridotta a un'istanza utilitaristica resa necessaria dall'esigenza di garantire la negazione dei torti; ma questa argomentazione non rappresenta una fondazione, semmai una semplice costruzione: se il diritto è sempre negazione di una negazione di una volontà individuale, nel caso di un assassinio solo la vittima potrebbe farsi soggetto del proprio diritto, mentre l'intervento dello Stato troverebbe solo una giustificazione di tipo utilitaristico, ma non di principio⁵³. Questi problemi non potevano certo sfuggire a Schopenhauer che cercò di risolverli introducendo nel suo pensiero una visione contrattualistica dello Stato in cui la pena è il tramite per il ristabilimento del patto statale contratto da ogni cittadino. Ma con questa argomentazione — prosegue Schmitt — si introduce una prospettiva eterogenea rispetto a quella della deduzione dello Stato dalla mera utilità e si dimostra così la contraddittorietà della posizione di partenza.

Non ci interessa entrare qui nel merito della critica della filosofia del diritto di Schopenhauer ma ci pare importante sottolineare il tipo di argomentazione di Schmitt e la sua consapevolezza teoretica. Nell'eclissi della metafisica tradizionale, nella crisi del positivismo, e dello storicismo relativistico, Schmitt riconosce la validità di un approccio filosofico quale quello di Schopenhauer (ma potremmo aggiungervi Nietzsche e in seguito Heidegger) volto a smascherare l'illusorietà e l'inautenticità della realtà fattuale e delle sue leggi e a rimandare ad una dimensione più alta, tuttavia è consapevole che questo punto di vista è incapace di operare una fondazione del diritto e dello Stato; è consapevole che questo punto di vista può giungere al massimo ad una rassegnata accettazione dell'ordinamento istituzionale, motivata sulla base di un'utilità pratica, ma così procedendo il dualismo che domina

⁵³ C. SCHMITT, *Schopenhauers Rechtsphilosophie*, cit., pp. 28-30.

la realtà resta insuperato e insuperabile e il mondo dei fatti viene condannato al non-senso. L'obiettivo di Schmitt è invece quello di giungere, a partire da questo orizzonte teoretico, a una fondazione dello Stato che sfugga al relativismo e all'utilitarismo ed è esattamente questo problema che caratterizza l'evolversi della sua posizione.

Questo tentativo di fondazione è operato da Schmitt nella sua opera centrale del periodo giovanile *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*⁵⁴. Il punto focale dell'analisi è appunto il valore dello Stato considerato come elemento centrale della serie: «diritto, Stato e individuo».

«Il diritto come norma pura, valevole, indipendente da ogni giustificazione fattuale, rappresenta logicamente il primo elemento di questa serie; lo Stato realizza il collegamento di questo mondo ideale col mondo dei fenomeni reali empirici e rappresenta l'unico soggetto dell'ethos giuridico; l'individuo infine, come singolarità empirica, scompare per essere considerato dal diritto e dallo Stato come il compito di realizzare il diritto e per ricevere egli stesso il suo senso in un compito e il suo valore in questo mondo definito secondo sue proprie norme»⁵⁵.

Il quadro che l'introduzione del libro ci offre si ricollega all'orizzonte problematico emerso negli scritti precedenti e già la serie triadica «diritto-Stato-individuo» ci offre un'immagine sintetica dell'impostazione schmittiana. Il diritto è qui considerato come il mondo della forma pura, dell'ideale, dell'universale che non può essere definito dai fatti, contrapposto a questo sta il mondo delle individualità empiriche dominato dal relativo. Lo Stato rappresenta l'elemento della mediazione, il ponte che attraversa il dualismo e «realizza» l'ideale, l'unico soggetto capace di questa "oggettivazione" dell'ideale in un concreto ordinamento, mentre — dal punto di vista del diritto — l'individuo empirico riceve il suo valore solamente in questo compito di realizzazione dell'ideale. Questa posizione, secondo Schmitt, non distrugge il singolo ma anzi rappresenta l'unica via per «fare di lui qualcosa»⁵⁶, per non consegnarlo alla relatività del mondo empirico: solo dal punto di vista dell'ideale e non da quello della fattualità, è possibile ricostruire un valore e un significato al diritto e all'opera dell'uomo.

⁵⁴ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914, Hellerau 1917².

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 2-3 (le citazioni si riferiscono all'edizione del 1917).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 3.

Nell'introduzione a *Der Wert* la critica di Schmitt si rivolge verso il tempo presente, verso l'uomo moderno convinto che la sua epoca sia «un tempo 'libero', scettico, nemico dell'autorità, e del tutto individualista»⁵⁷, che anzi proprio la sua epoca abbia scoperto per prima l'individuo e lo abbia liberato dalla barbarie. Ma — secondo Schmitt — «un'epoca, che si definisce scettica e esatta, non può dirsi nello stesso attimo individualistica; né lo scetticismo, né le scienze naturali esatte possono fondare un'individualità; possono arrestarsi di fronte al singolo individuo come di fronte a una realtà ultima non spiegabile più oltre, né più oltre dubitabile, tanto poco quanto di fronte a un Dio personale»⁵⁸; parlare di individualità significa già presupporre un oggetto predicabile secondo norme, significa cioè aver la possibilità di uscire dal piano dell'effettualità, del relativismo che mentre pretende di dare dignità ad ogni individuo concreto rifiutando ogni universalità e assolutezza finisce invece per condannarlo a scomparire nell'orizzonte piatto dell'esistenza empirica. La cultura positivista non esalta il valore dell'individuo e la sua originalità, essa pretende di spiegare nello stesso modo l'«esterno» come l'«interno» togliendo ogni residuo di «mistero»: come non si ferma di fronte al mistero di Dio così non si ferma neppure di fronte al mistero dell'individuo.

«L'epoca della macchina, dell'organizzazione, l'epoca meccanicistica, come Walther Rathenau l'ha definita nella sua *Kritik der Zeit* — in un libro, che è così attuale, che si potrebbe da esso definire quest'epoca come quella della "critica del tempo" —, l'epoca che mostra attraverso gli oggetti della sua nostalgia e del suo sogno (*Schwärmerei*) ciò che ad essa manca, la cui cultura, così come domina di fatto, culmina nella rappresentazione dell'«azienda» che si espande nelle regioni della vita spirituale, dell'arte e della scienza, l'epoca dell'economia, del denaro, della tecnica, dell'arte della regia, della mediabilità assoluta e della generale calcolabilità, che si estende fino alla produzione letteraria — è al massimo *per antiphrasin*, come si dice nelle inesauribili parole e discorsi che su di essa vengono fatti, da definirsi un'epoca individualistica. Nessun tempo ha avuto un tale bisogno di codificazioni e sussunzioni»⁵⁹.

La critica del tempo di Schmitt non può non ricordare fra le altre quella di Kierkegaard nei confronti della nascente società di massa dominata dal «pubblico» e dalla «folla» che ingoia il singolo e lo spirito dentro le spire dell'organizzazione, della quantità, del numero⁶⁰,

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 4.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 5.

⁶⁰ «*Kritik der Zeit*» è il titolo dato da T. Haecker a uno scritto di Kierkegaard da lui introdotto ed edito nel 1914. Schmitt lo citerà molti anni dopo in una

ma mentre la critica kierkegaardiana è rivolta contro la mancanza di «personalità», «soggettività», «scelta», «responsabilità» dei singoli, quella di Schmitt ha come riferimento il soggetto Stato. Ciò che a Schmitt sta a cuore è la «forma Stato» e la sua ragionevolezza, cioè la sua fondazione e non semplicemente la sua giustificazione empirica; ma se la ricerca vuole muoversi a questo livello fondativo non può occuparsi delle individualità empiriche o degli interessi pratici, tra questi due livelli permane un dualismo di fondo: «la scienza sta secondo il suo concetto in contrasto di fondo con la vita attiva. 'Vivere è del tutto propriamente non-filosofare, filosofare è del tutto propriamente non vivere' dice Fichte (in un frammento del 1799)»⁶¹. Questo dualismo tra vita e scienza è ciò che fonda l'impossibilità di derivare il diritto in quanto norma dai fatti, il dover essere dall'essere, e corrisponde alla differenza tra diritto ed etica, tra condizioni esterne e libertà interiore:

«L'esigenza di una separazione non è affatto un'opinione singolare, emergente soltanto da giuristi filosofeggianti, essa domina molto di più le visioni di molti secoli e dovrebbe lasciarsi facilmente dedurre già dalla differenza tra libertà

nota di un suo articolo su Donoso Cortes. Si tratta di un articolo del 1949 (*Donoso Cortes in gesamteuropäischen Interpretation*, in «Die neue Ordnung», III, 1949, pp. 1-15, poi ristampato in C. SCHMITT, *Donoso Cortes in gesamteuropäischen Interpretation. Vier Aufsätze*, Köln 1950, pp. 80-114. La nota citata è alla p. 101), è il primo pubblicato da Schmitt dopo la seconda guerra mondiale e a causa dell'avventura nazista dell'autore appare, nella prima edizione, non firmato, benché i critici lo identifichino immediatamente. Nello stesso articolo egli definisce gli scritti di Kierkegaard precedenti il 1848 come la «massima e più estrema» «*Kritik der Zeit*» (p. 108) e più oltre: «La sua critica del tempo è più intensa di ogni altra. Egli ha individuato anche chiare prognosi e predetto gli errori di una riforma futura. Egli sapeva, che nell'epoca delle masse non sono gli uomini di Stato, i diplomatici e i generali, ma i martiri a decidere gli eventi storici. Ma sembrò che la sua via dell'interiorità fosse una via fuori della storia, così che anche lui non sembrò minacciare il monopolio comunista di interpretazioni storiche del secolo» (p. 108). Sul rapporto tra Schmitt e Kierkegaard su questo punto Kodalle ha sottolineato come Schmitt pur apprezzando Kierkegaard non comprenda la sua teoria della soggettività e finisca così puramente per privatizzare la «soggettività sofferente» non cogliendo come la sofferenza fondi un'autonomia del singolo rispetto all'ordine stabilito ben diversa dall'individualismo (cfr. K. M. KODALLE, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts «Politische Theologie»*, Stuttgart 1973, pp. 84-85; dello stesso, *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie*, in *Religionstheorie und politische Theologie*, hrsg. von J. TAUBES, vol. I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, pp. 198-226, in particolare, pp. 198-199).

⁶¹ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 9. La frase di Fichte ritornerà più volte negli scritti successivi di Schmitt.

estriore e interiore e dalla impossibilità di ricondurre sotto un unico concetto il visibile e l'invisibile, il temporale e l'eterno. Né il diritto né lo Stato finiscono nell'individuo: essi non conoscono il compimento in un singolo, né conoscono il santo. La formazione del 'tipo' quale è prevista dall'immortale *bonus pater familias* non potrebbe svilupparsi in nessuna etica autonoma. C'è un santo, ma nessun giusto nel deserto. Se secondo le parole di Lutero, i 'giuristi' non devono mescolarsi nel regno di Cristo, così almeno anche i puri etici devono lasciar valere l'autoctonia metodica del regno del mondo»⁶².

Di nuovo questa distinzione tra interno ed esterno e la citazione stessa di Lutero richiama l'influenza del pensiero protestante e di Kierkegaard⁶³, come anche è da notare l'affermazione dell'impossibilità di ricondurre sotto un unico concetto il temporale e l'eterno: la contraddizione, il dualismo che lacera la realtà non si lascia risolvere in una sintesi razionale. Ciò che Schmitt sembra costantemente voler ripetere è l'immagine seguente: c'è l'abisso, il dualismo, la frattura; occorre gettare un ponte perché solo attraverso un ponte è possibile tenere ferma la diversità; ma in mezzo c'è l'abisso.

Il primo capitolo del libro del 1914 si intitola «Diritto e forza» (*Recht und Macht*)⁶⁴ e affronta il problema del rapporto tra il diritto e la forza rifiutando ogni possibile derivazione del diritto dalla realtà di fatto. La teoria della forza riconduce il diritto al risultato di una spartizione tra le forze sociali, determinato dall'affermarsi della superiorità del più forte. Secondo Schmitt questa teoria finisce per non essere capace di distinguere, sul piano dell'«essenza», la forza dell'assassino nei confronti della vittima da quella dello Stato nei confronti dell'assassino; al più essa può distinguere la diversa «impressione» che questa fa sulle masse al suo apparire, ma è impotente nell'offrire una fondazione della legittimità dell'autorità statale. Né si può risolvere il problema attraverso il ricorso all'approvazione della maggioranza, perché anche questo «convergere» è una realtà di fatto psichica che si può solamente constatare, ma un richiamo a un dato quantitativo è ancora un richiamo alla forza, non a un principio che si eleva sopra la real-

⁶² *Ibidem*, p. 12.

⁶³ Cfr. l'«Avvertenza» di *Enten-Eller* in cui S. Kierkegaard contro Hegel afferma la non identità tra interno ed esterno: S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, trad. it. cit., vol. I, p. 55.

⁶⁴ Questa parte (corrispondente alle pp. 15-38) è stata ripubblicata senza cambiamenti qualche anno dopo come articolo in una rivista: C. SCHMITT, *Recht und Macht*, in «Summa», hrsg. von F. BLEI und J. HEGNER, I, 1917-18, pp. 37-52.

tà⁶⁵. «Contrariamente a ciò, per la teoria del diritto, il richiamo alla opinione dei più, degli uomini ragionevoli e giusti, significa un riferimento a qualcosa — che non vale per propria autorità, ma designa soltanto un contenuto che corrisponde a ciò che deve essere»⁶⁶. In questa prospettiva l'opinione della maggioranza non è in sé fondamento di validità, ma è l'indizio di un valore, di un valore che però sarebbe giusto in sé anche se non vi fosse paradossalmente neppure un uomo giusto e ragionevole che lo riconoscesse.

Dunque tra dovere ed essere, tra diritto e realtà di fatto vi è un dualismo, un contrasto tra mondi diversi che va non solo riconosciuto, ma affermato per evitare che il diritto venga ridotto a semplice gioco di forze. Questo contrasto non chiarisce solamente il rapporto tra le due sponde dell'abisso, ma contribuisce a illuminare anche l'essenza di questi due mondi. Dall'essenziale alterità del diritto rispetto alla realtà di fatto deriva la conseguenza che «la sfera del diritto stesso non può, con questo, essere conclusa nell'ambito del diritto positivo, di fatto vigente»⁶⁷; identificare il diritto col diritto positivo *tout court*, cioè col diritto di fatto esistente, significa negare il contrasto tra diritto e realtà e assegnare all'esistenza di fatto il connotato distintivo del diritto. Ma se il diritto viene ridotto a fatto non è più possibile nemmeno parlare di «argomentazione» o di dimostrazione, in quanto la realtà di fatto non si lascia dimostrare, l'esistenza — potremmo dire con Kierkegaard — è irriducibile al concetto. «Per nessuno più dei giuristi sono importanti le critiche di Kant alla prova ontologica dell'esistenza di Dio»⁶⁸.

Il diritto dunque non si può dimostrare a partire dalla realtà di fatto, neppure ricorrendo ad argomentazioni utilitaristiche che si rifanno all'interesse che i singoli avrebbero nel rinunciare al proprio egoismo in favore di un ordinamento stabile. In questo — secondo Schmitt — Stahl ha ragione quando scrive nella sua *Filosofia del diritto*: «se si dipingesse a un nano che non sa nulla dello Stato — poiché tutti gli interessi del singolo sono contro di esso — egli crederebbe meno alla

⁶⁵ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., pp. 15-18.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 20.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 21.

possibilità dello Stato di quanto i più non credano al Regno di Dio»⁶⁹. È vero certamente che il diritto ha sempre a che fare con gli interessi e che la lesione di questi fa nascere la questione del «diritto» e della «giustizia», ma il criterio di valutazione degli interessi non può essere valutato dal gioco di questi. Gli interessi non possono distillare da sé la norma con cui essi vengono valutati e classificati: voler far derivare la norma dagli interessi che ad essa devono essere sottoposti è pretendere di far valere in campo giuridico l'esempio del Barone di Münchhausen che si tira fuori da sé dalla palude tirandosi per i capelli⁷⁰. Né è possibile fondare il diritto a partire dall'interesse della società, perché anche questo è riconosciuto sulla base di una norma oggettiva e non semplicemente per il fatto di essere l'interesse di centomila singoli piuttosto che di uno. Come la norma deve per sua essenza essere indipendente dal singolo, così deve esserlo dalla somma di questi. Non vi è un mutamento della quantità in qualità, se non nel senso che una grande estensione può essere «simbolo o indizio di una qualità . . . la massa grande o imponente nella sua impressione sull'osservatore rimanda a qualcosa di extramondano, extraumano e atemporale. L'efficacia psicologica di grandi spazi ed estensioni temporali, la magnificenza di costruzioni colossali, sono esempi di una tale rappresentazione della qualità attraverso la quantità. Ma con questo nell'essenza nulla è mutato, perché il privo di senso non può mai innalzarsi a senso, né mai ciò che è estraneo al valore in un valore»⁷¹.

Per un attimo dentro l'argomentazione schmittiana si affaccia un elemento di possibile mediazione tra i due mondi così rigidamente contrapposti: è l'elemento del simbolo, un elemento che assumerà, soprattutto con lo svilupparsi della tematica del mito, un posto centrale nello sviluppo successivo del pensiero schmittiano. Il simbolo sembra qui esercitare una funzione analoga a quella della «finzione»: esso non rappresenta un ponte attraverso il quale si opera un passaggio, una continuità strutturale tra i due mondi, ma al più esso opera come «segno», «indizio», «simbolo»⁷², capace di fornire una «rappresenta-

⁶⁹ F. J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, 2 voll., Heidelberg 1830-37, vol. I, p. 240, citato da Schmitt, *ibidem*, pp. 25-26.

⁷⁰ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 28.

⁷¹ *Ibidem*, p. 22.

⁷² Questi i termini usati da Schmitt che di nuovo rafforzano la presenza di una componente pragmatistica nel suo pensiero.

zione» della qualità attraverso la quantità, rappresentazione appunto simbolica ma efficace dal punto di vista psicologico e quindi operativo. «Ma nell'assenza nulla è mutato». L'abisso resta aperto. Come la forma di una stalattite non è data dalla semplice somma di minerali e acqua e come «l'eternità — scrive Schmitt citando il poeta Däubler — non si raggiunge con la propria scala»⁷³, così il diritto non è derivabile dalla realtà dei fatti, dalla semplice realtà naturale che non conosce la distinzione tra diritto e torto perché questa è fondata solo dall'istituzione di una norma: «il sole splende sui giusti e sugli ingiusti»⁷⁴.

I due mondi restano dunque inconciliabili. Non è neppure pensabile di interpretare il loro rapporto attraverso uno schema finalistico: il diritto è il fine ideale che la realtà concreta deve raggiungere. Inserire nella definizione di diritto il concetto di fine significa secondo Schmitt introdurre nel mondo giuridico il momento della realizzazione e della volontà. Ma tutto ciò appartiene all'essere: «La domanda sul fine non è la domanda sull'essenza del diritto, ma quella sul soggetto dell'ethos da trovarsi nel diritto»⁷⁵. Con questo è affermata decisamente la distinzione basilare, da cui prende le mosse il pensiero schmittiano⁷⁶ tra diritto (*Recht*) e realizzazione del diritto (*Rechtsverwirklichung*): se da un lato viene affermata la purezza del diritto, la sua distanza perenne dal reale, dall'altro viene anche sottolineato il fatto che questa sua universalità significa anche non-soggettività, non-volontà, non-decisione, non-realizzazione di un ordine concreto, ma norma astratta di esso.

Se il processo giuridico è un movimento di realizzazione e istituzione di un ordinamento concreto, il momento del diritto puro rappresenta l'aspetto statico, astratto, che denuncia con la sua presenza e diversità la relatività di ogni realtà, ma che resta in sé incapace di azione e di realizzazione. «La norma non può essere soggetto di un'azione, o di una realizzazione, e dunque non può essere soggetto di un volere, né portatrice di uno scopo; il diritto non è volontà, ma norma, non un comando, ma precetto, di fronte a cui il singolo uomo viene dopo

⁷³ T. DÄUBLER, *Nordlicht*, 3 voll., Firenze 1898-1910, vol. II, p. 533 citato da Schmitt, *ibidem*, p. 31.

⁷⁴ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 31. Si riferisce a Matteo 5,45: «egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti».

⁷⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁷⁶ Cfr. H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität*, cit., pp. 41 ss.

come oggetto del mondo della realtà... Il diritto è pensiero astratto, che non può essere derivato da fatti, né può agire sui fatti; soltanto una realtà può essere soggetto della volontà volta alla 'realizzazione' del diritto»⁷⁷. Il problema che dunque si pone è quello del soggetto della realizzazione del diritto, di un ponte mediatore tra i due regni, il quale conservi il primato del diritto sulla forza e dunque la distanza tra le due sponde dell'abisso. Soggetto di questa realizzazione è lo Stato, la cui essenza si configura perciò come «compito».

È questa categoria del compito che permette di impostare correttamente il rapporto tra la realtà del diritto e quella dello Stato, eterogenee tra loro, in modo da evitare una *μετάβασις εις ἄλλο* (*γένος*)⁷⁸. Lo Stato viene così colto né solo come oggetto concreto, fenomeno reale tra i fenomeni, né solo come oggetto astratto, ricavato da un processo di depurazione dei caratteri contingenti, ma come idea che si relaziona alla realtà come suo senso. La riflessione filosofica sullo Stato è volta così ad individuare il «senso», quella relazione tra ideale e realtà che strappa l'idea all'astrazione sterile e la realtà alla brutalità della forza. Così come per il diritto, anche riguardo allo Stato non è possibile giungere alla sua essenza partendo dall'osservazione empirica degli Stati concretamente esistenti: ciò può portare al massimo all'individuazione di alcuni caratteri tipici (ad esempio il possesso di un territorio), ma a nessuna fondazione concettuale. Lo Stato è certamente una realtà concreta ma esso non deve la sua essenza, il suo significato, la sua dignità a un insieme di fatti bensì ad un compito da realizzare: «non lo Stato è creatore del diritto, ma il diritto è creatore dello Stato: il diritto precede lo Stato»⁷⁹.

Con questa affermazione Schmitt vuole contestare la posizione di coloro che sostengono che è la posizione eccezionale dello Stato su un territorio, come massima autorità, a far sì che le espressioni della sua volontà abbiano il carattere di disposizioni giuridiche. Ma la massima

⁷⁷ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., pp. 37-38. Queste parole di Schmitt riprendono e spiegano la frase di Däubler posta da Schmitt in apertura a *Der Wert des Staates*: «Prima è il comandamento (*Gebot*). Gli uomini vengono dopo» (T. DÄUBLER, *Nordlicht*, cit., vol. II, p. 542). Se da un lato questa affermazione fonda il primato della norma sulla realtà concreta, dall'altro essa esprime l'alienazione del singolo di fronte all'universale e pone l'esigenza della realizzazione.

⁷⁸ L'uso di questa espressione, così come la categoria di «compito» rimandano al pensiero di Kierkegaard.

⁷⁹ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 46.

autorità non è per Schmitt un carattere empirico: la realtà empirica può individuare al più l'istanza superiore concretamente esistente, mentre il carattere di «massima» possiede un'assolutezza che non è data dalla realtà empirica bensì da una valutazione ideale: lo Stato è dunque la massima autorità non per la sua forza concreta ma in quanto essa deriva dal diritto e tende a realizzarlo. Lo Stato è dunque in quanto tale «Stato di diritto»⁸⁰, organismo il cui senso sta nella realizzazione del diritto: se lo Stato si richiama solo a se stesso cessa immediatamente di essere la massima autorità⁸¹: «Il diritto è per lo Stato, per usare un'espressione di S. Agostino (De Civitate Dei, II, 11, c. 24) origo, informatio, beatitudo. Perciò non vi è altro stato che lo Stato di diritto e ogni stato empirico riceve la sua legittimazione come primo servitore del diritto. Ma per quello esso è anche l'unico soggetto giuridico in senso empirico, poiché è l'unico portatore dell'ethos da trovarsi nel diritto»⁸².

Con queste espressioni si chiarisce ulteriormente l'intento di Schmitt che appare in questa trattazione duplice: da un lato sottrarre la fondazione del diritto alla realtà empirica, dall'altro fondare l'assoluta sog-

⁸⁰ «La frase secondo cui il diritto può derivare soltanto dalla massima autorità, si rovescia perciò contro la teoria della forza e conserva il concetto secondo cui solo quella che deriva dal diritto può essere massima autorità. Non il diritto è nello Stato, ma lo Stato nel diritto» (*ibidem*, p. 48).

⁸¹ Nella riflessione successiva Schmitt finirà per identificare lo «Stato di diritto» non con uno Stato astratto come in queste pagine, ma con lo Stato di diritto borghese auspicandone dunque il superamento. Nel periodo nazionalsocialista Schmitt scriverà che lo Stato del Führer supera definitivamente la forma dello Stato di diritto, ma quest'espressione apparirà eccessiva agli stessi nazionalsocialisti per cui Schmitt sarà costretto a rivederla. Nonostante questi sviluppi del pensiero schmittiano tuttavia non sembra esservi una netta contrapposizione tra questi primi scritti e quelli successivi come tendono a sostenere alcuni interpreti (Cfr. ad esempio M. KRAFT-FUCHS, *Prinzipielle Bemerkungen zu Carl Schmitt Verfassungslehre*, in «Zeitschrift für öffentliches Recht», IX, 1930, pp. 511-541; al contrario P. P. PORTINARO, in *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Milano 1982, pp. 53-55, mostra chiaramente come già in questi scritti Schmitt si discosti dalle posizioni della dottrina pura del diritto); si tratta piuttosto di chiarire il concetto di diritto all'interno del pensiero schmittiano. Se si considera il diritto come l'insieme delle norme positive, allora è lecito parlare di capovolgimento della posizione schmittiana: dal primato del diritto a quello dello Stato; ma se il diritto viene visto come un ordinamento stabile non necessariamente costituito, bensì perennemente da costituirsi, e da costituirsi ad opera esclusivamente dello Stato, allora questi primi scritti non appaiono più come esercitazioni accademiche poi superate e contraddette, ma come prime elaborazioni di un pensiero in fase di maturazione.

⁸² C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 53.

gettività giuridica dello Stato. Se da un lato lo Stato appare semplice servitore del diritto cui spetta un costante primato rispetto ad ogni realtà empirica, dall'altra esso assume una posizione esclusiva nella realizzazione dell'ordine giuridico tale da rendere il suo ruolo simile a quello del Dio kantiano nei confronti dell'etica. «Il concetto di Stato riceve così in rapporto al diritto una posizione precisamente analoga a quella che il concetto di Dio, che nasce dalla necessità di una realizzazione della morale nel mondo reale, assume riguardo all'etica»⁸³. In questo passaggio, nell'analogia stabilita tra il concetto di Dio e quello di Stato, si può senz'altro affermare vi sia una delle radici della «teologia politica» di Schmitt. Con questo termine, usato per la prima volta nel 1922⁸⁴, Schmitt definisce l'analogia strutturale che vi è tra i concetti teologico-metafisici e quelli della dottrina dello Stato.

A questo proposito è importante notare come la prospettiva della «teologia politica» nasca a proposito del concetto di Stato, nello sforzo di illuminarne l'origine, la funzione e il senso di mediatore tra l'ideale e il reale, tra i due regni inconciliabili del diritto e dei fatti. Teologia politica fin dall'inizio non esprime la sacralizzazione del potere o la politicizzazione della religione, cioè l'appiattimento e la strumentalizzazione di una dimensione a favore dell'altra, quanto piuttosto la mediazione necessitata dalla distanza tra le due realtà, mediazione che nel presentarsi come ponte tra le due realtà richiama con la propria presenza l'abisso che si apre sotto di sé e nello svelarsi come semplice ponte, dunque semplicemente al servizio del «passaggio», essa rivendica per garantire la propria efficacia il proprio carattere di assolutezza ed esclusività, il proprio essere l'unico soggetto mediatore, unica via attraverso cui l'ideale può farsi reale e rendersi visibile.

⁸³ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁴ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1922; trad. it. in *Le categorie del "politico"*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Bologna 1972, pp. 27-86: «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 passati 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 con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli» (*ibidem*, p. 61).

È questa istanza mediatrice che col suo carattere di assolutezza porta con sé l'«imperatività», la cogenza. Di per sé il diritto non implica secondo Schmitt l'obbligatorietà, l'essenza della norma non comporta la realizzazione di questa, è la distanza, il contrasto tra ideale e reale che pone l'esigenza della mediazione. È lo Stato che porta nel diritto l'idea della costrizione, ma così facendo esso fa scorrere nella norma un momento dell'empirico: «Lo Stato, il mediatore del diritto, entra agendo nel mondo e deve muoversi là secondo il suo meccanismo di mezzo e fine. Nello stesso istante in cui esso utilizza il mondo empirico, per farne qualcosa di determinato, questo reagisce su di lui con la forza, come il materiale sull'artista, i caratteri dati del servitore sul padrone. Il mondo lo colloca nella rete delle sue relazioni e fa sì che esso, per poter incidere su di lui, debba esprimere da sé una volontà puramente empirica»⁸⁵.

La ricerca di Schmitt si rivela così fortemente influenzata dalla dialettica hegeliana: nel porsi del contrasto tra le due sponde dell'abisso non si pone solamente l'esigenza della mediazione, ma si pone anche un'azione reciproca per cui non solo l'ideale diventa compito da realizzare per la realtà, ma anche il reale condiziona l'idealità facendola sottostare alle proprie leggi, ai meccanismi che governano il mondo. Ma non è solo un'esigenza, una passione hegeliana per la mediazione che qui si fa strada, vi è anche un retaggio kantiano che resta scavato dentro la formazione schmittiana, per cui tutto ciò che si rivela o vuole rivelarsi nel mondo fenomenico deve necessariamente essere attraversato dalle leggi della fenomenicità. Schmitt riprende a questo proposito una frase di Goethe citata da Harnack⁸⁶: l'idea «entra sempre nell'esteriorità (*Erscheinung*) come un ospite straniero».

⁸⁵ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 74.

⁸⁶ Schmitt riprende questa frase di Goethe da A. VON HARNACK, *Urchristentum und Katholizismus*, Leipzig 1910 (ried. Darmstadt 1978), p. 136 nota 2. Si tratta di una critica del saggio di R. SOHM, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, 1909, che sosteneva l'inconciliabilità di ogni diritto canonico con l'essenza della chiesa. Secondo Harnack, Sohm sorvola sulla necessità di mettere l'idea in relazione con la temporalità al fine di realizzarla. Secondo Harnack solo il diritto canonico cattolico che pretende di regolare giuridicamente tutto lo spirituale è in contrasto con la chiesa, non invece il diritto che si limita a definire la veste esteriore della chiesa. Schmitt commenta: «A me però sembra che la questione sia proprio questa, se un tale diritto esteriore sia ancora autenticamente in rapporto con l'essenza della chiesa tale da giustificare l'uso dell'espressione 'Kirchenrecht', e che la trattazione di Sohm (la cui giustezza a livello di contenuto può rimanere da discutere) si richiama — quando il discorso riguarda l'essenza

Con ciò la struttura del dualismo da cui il pensiero schmittiano prende le mosse, risulta ulteriormente chiarita: la realtà rimanda all'idea come suo senso e fondamento, l'idea nella sua realizzazione deve obbedire alle leggi del reale, il ponte della mediazione gettato attraverso l'abisso spezza in due ogni sponda, la sponda della realtà che attraverso l'illusione dell'idea si trova divisa tra meccanicità empirica e volontà volta all'esecuzione del compito e la sponda dell'idea, che si distingue in principio astratto e in norma concreta.

La mediazione che lo Stato compie tra il diritto e la realtà non si limita ad assegnare un «compito» alla pura fatticità spezzandone la ripetizione meccanica, essa provoca una divisione anche all'interno del diritto: da una parte il diritto che precede lo Stato, originario, prioritario che può essere definito diritto astratto, dall'altra il diritto statale come diritto determinato a un fine, mediatore. Questo contrasto non è un contrasto tra ambiti differenti, quanto piuttosto è una divisione che passa all'interno di ogni singola proposizione giuridica in cui il contenuto concreto è determinato da un elemento originario non statale «di cui si deve dire soltanto che deve subentrare come un diritto naturale senza naturalismo»⁸⁷.

Questa distinzione tra diritto astratto e legge statale riprende la distinzione fondamentale tra *Rechtsnorm* e *Rechtsverwirklichung* che sta alla base della dottrina dello Stato schmittiano e che verrà riproposta come punto di partenza della ricerca sulla «dittatura»⁸⁸.

Ma accanto a questo richiamo è importante sottolineare l'espressione «diritto naturale senza naturalismo» (*Naturrecht ohne Naturalismus*) perché in qualche modo aiuta a chiarire la posizione teoretica di Schmitt. Il richiamo al diritto naturale ha evidentemente il significato di ri-

della chiesa — proprio solamente all'idea che deve essere realizzata e che non può determinare essa stessa le leggi e le regole della sua realizzazione nel temporale, poiché queste regole appartengono del tutto alla temporalità» (*Der Wert des Staates*, cit., p. 75 in nota).

⁸⁷ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., 76.

⁸⁸ Cfr. C. SCHMITT, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München 1921, 1928², p. 194; tr. it. a cura di F. VALENTINI, Bari 1975. Questa distinzione secondo Hofmann (*Legitimität gegen Legalität*, cit., p. 57) sembra richiamarsi a quella aristotelica tra «dikaion physikon» e «dikaion nomikon» che si trova nell'*Etica Nicomachea* (1134b18-1135a5), così come viene tramandata dalla dottrina giuridica cattolica che distingue tra norme naturali immutabili e disposizioni concrete.

fiutare una prospettiva positivista che considera come unico diritto significativo quello concretamente esistente, riducendo il momento giuridico a pura fattualità empirica. Richiamarsi al diritto naturale significa sostenere che vi è un livello giuridico ulteriore, un momento, una dimensione che non può essere ridotta alla pura oggettualità concreta. D'altra parte la qualifica «senza naturalismo» colloca la posizione schmittiana al di fuori dell'impostazione metafisica tradizionale in cui la trascendenza del diritto naturale rispetto agli ordinamenti concreti veniva garantita dall'ordine dell'essere⁸⁹. Non vi è più alcuna natura esterna, immutabile, che attende di essere incarnata nella realtà concreta. La sponda ideale che sta oltre l'abisso, distante dalla realtà concreta, non è un mondo delle idee, una realtà in alcun modo ipostatizzabile, è piuttosto una polarità dialettica irriducibile. «Diritto naturale senza naturalismo» esprime la crisi del pensiero all'inizio del secolo: il rifiuto del positivismo, la consapevolezza della non percorribilità delle vie della metafisica, la ricerca di una nuova «forma». «Diritto naturale senza naturalismo» esprime la realtà e la coscienza della secolarizzazione, rivela la struttura del mondo consegnato a se stesso ma non in sé giustificato e dunque continuamente aperto oltre se stesso⁹⁰.

⁸⁹ L'accusa di non riconoscere «l'ordine dell'essere» sarà tipica della critica «cattolica» a Schmitt negli anni successivi all'uscita di *Der Begriff des Politischen*. Cfr. R. P. DELOS, *La fin propre de la politique: le bien commun temporel*, in *La société politique et la pensée chrétienne*, Semaines sociales de France, Reims XXV^e Session 1933, Lyon 1933, pp. 215-235 (il quale contrappone alla distinzione amico-nemico alcuni valori universali tra cui quello della persona e quello del bene comune cui deve essere «ordinata» la politica); T. HAECKER, *Was ist der Mensch*, in «Hochland», Januar 1933, ristampato in *Was ist der Mensch?*, München 1949 (trad. it. Alba 1955, in particolare pp. 44-45); J. MARITAIN, *Le crépuscule de la civilisation*, Montreal 1941² (trad. it. in *Scritti e manifesti politici*, a cura di G. CAMPANINI, Brescia 1978, in particolare pp. 177-183); J. PIEPER, *Notizen*, in «Hochland», XLVI, 1954, pp. 342-345.

⁹⁰ L'espressione «diritto naturale senza naturalismo» fu giudicata da qualche critico come un esplicito riconoscimento della dottrina cattolica ufficiale (così H. WOHLGEMUTH, *Das Wesen des Politischen in der heutigen neoromantischen Staatslehre. Ein methodischer Beitrag zu seiner Begriffsbildung*, Emmendingen 1933, p. 68 nota 58). Hofmann riprende invece a questo proposito l'osservazione di W. Köhler nella sua recensione a *Der Wert des Staates* (in «Schmollers Jahrbuch», XXXIX, 1915, pp. 451-453), secondo cui la posizione di Schmitt sarebbe più vicina alla filosofia trascendentale di Heinrich Rickert (cfr. H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1892), a cui si accosterebbe nell'idea dello Stato mediatore del diritto e nella convinzione che solo nel momento giudiziale viene posta la regola generale. Rickert pone insomma la necessità del giudizio come ponte tra l'universalità ideale e la realtà concreta, Schmitt concretizza l'atto del giudizio nella decisione cogente statale.

La distinzione posta tra diritto astratto e disposizione concreta si ricollega a quella rottura tra norma universale e caso particolare che era stata analizzata in *Gesetz und Urteil* e che rappresentava lo spazio che fondava la necessità della «decisione» come elemento di realizzazione del diritto ossia di mediazione. Nel saggio *Der Wert des Staates* il soggetto di realizzazione del diritto è lo Stato, ed è proprio lo Stato che assume a partire dall'orizzonte concettuale fin qui delineato, il carattere di istanza decisiva: «Tra ogni concreto e ogni astratto vi è una frattura (*Kluft*) insuperabile, che non può venir colmata da nessun passaggio graduale. Perciò è necessario che in ogni legge positiva questo momento del puro essere stabilito (*Festgestelltsein*) giunga a validità, dopo di che è eventualmente più importante che in genere qualcosa diventi determinazione positiva più che lo diventi qualche contenuto positivo. Questa indifferenza contenutistica — e con ciò è dato il collegamento con le argomentazioni della mia trattazione "Gesetz und Urteil" — si origina dallo sforzo di realizzazione dello Stato»⁹¹.

In questo punto la riflessione schmittiana giunge a sutura: la teorizzazione della «decisione» elaborata in *Gesetz und Urteil* si innesta sul nodo problematico di *Der Wert des Staates* passando dall'ambito del diritto penale a quello della dottrina dello Stato. Nel manifestarsi della frattura tra «concreto» e «astratto», tra fatticità e idea, nell'insuperabilità della crisi e della discontinuità l'unico ponte che può garantire un rapporto di mediazione che solo permette di illuminare di senso i lati dell'abisso, altrimenti condannati a un'insensata solitudine, è una decisione. Nell'impossibilità di un passaggio graduale dall'una all'altra sponda, la mediazione della decisione diventa l'unica possibile, benché fragile ponte sull'abisso, quasi «salto» kierkegaardiano, essa è l'unica a permettere la realizzazione dell'ideale mantenendone la differenza, lo scarto perenne. È questa esclusività della decisione che rende prioritario il «fatto» della decisione rispetto al contenuto concreto. Nel «momento» in cui si apre l'abisso nasce la tensione al «passaggio» e alla realizzazione dell'ideale e da questa nasce un'esigenza di una decisione che permetta il salto; ma a quest'esigenza, per sfuggire al pericolo dell'arbitrarietà e della causalità, si accompagna la richiesta di un'istanza in qualche modo assoluta:

«non appena in qualsiasi luogo subentra lo sforzo di una realizzazione del pen-

⁹¹ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., 79.

siero, di un rendere visibile e di una secolarizzazione, nasce contemporaneamente, accanto al bisogno di una concreta decisione che innanzitutto — e sia anche a costo del pensiero — deve essere determinata, la tensione verso un'istanza nello stesso modo determinata e infallibile, che dà questa formulazione»⁹².

In questo passaggio compare per la prima volta negli scritti schmittiani il termine «secolarizzazione», termine che acquisterà un valore centrale all'interno della sua prospettiva di pensiero. Due elementi sono a questo proposito da sottolineare: innanzitutto il termine «secolarizzazione» viene qui usato accanto a termini quali «sforzo di una realizzazione» e «rendere visibile» assumendo dunque una connotazione non tanto di carattere storico, quanto piuttosto ermeneutico in senso forte, relativo cioè ad una ermeneutica dell'essere. «Secolarizzazione» non denota qui un processo storico di caduta di riferimento delle realtà temporali a valori sacrali, quanto piuttosto la dinamica perenne di tensione dell'idea a realizzarsi, a rendersi visibile, a farsi carne. Secolarizzazione dunque in questo senso non significa abbandono della trascendenza verso un'immanenza mondana, tutt'altro, essa è rivelazione della struttura dell'essere che è in sé tensione mai compiuta di realizzazione dell'idea, non assenza ma presenza intenzionale dell'universale. In secondo luogo occorre notare come secondo Schmitt questa secolarizzazione, cioè questo rivelarsi dell'essenza della realtà, imponga una presa di posizione, una decisione e conseguentemente un soggetto che prenda questa decisione. La secolarizzazione non è dunque un processo storico-oggettivo, ma piuttosto ermeneutico-soggettivo. La realtà nel suo manifestarsi esige e in qualche modo istituisce un soggetto capace di compierne il destino. Dunque secolarizzazione è rivelazione della crisi, dell'abisso come struttura del reale che esige di essere ricomposto in un ordine da un soggetto. Secolarizzazione-decisione-istanza assoluta costituiscono tre anelli fondamentali all'interno della riflessione schmittiana. Queste osservazioni consentono di chiarire l'interesse successivo di Schmitt per il «caso d'eccezione» e per i «poteri eccezionali» (come la dittatura). A questo proposito non si tratta tanto di sottolineare come Schmitt giunga a porre l'accento sul tema della decisione e della dittatura in quanto la sua riflessione prende le mosse dal caso d'eccezione più che dalla situazione normale, si tratta piuttosto di mettere in luce come il momento della «rottura» e dunque dell'impotenza della norma non rappresenti un «caso limite» ma sia invece intrinseco alla struttura stes-

⁹² *Ibidem*, p. 81.

sa della realtà⁹³ così come la decisione e l'istanza assoluta appartengono alla struttura stessa del potere.

Un esempio di ciò è offerto — secondo Schmitt — dalla dottrina cattolica dell'infalibilità papale: nel momento in cui si afferma la visibilità della chiesa e cioè la necessità che essa si concretizzi in un concreto ordinamento istituzionale, in cui realtà corporea, al fine di rendersi significativa di fronte agli uomini, nello stesso momento si pone l'esigenza di un'istanza assoluta che garantisca l'infalibilità e dunque l'efficacia di questa mediazione corporea. Tale istanza assoluta non va però secondo Schmitt intesa come «potestas indirecta» della chiesa nei confronti del potere statale, come cioè un'istanza in grado di sospendere, di fronte alle coscienze, la validità delle leggi statali giudicate contrarie al diritto divino-naturale. La dottrina della «potestas

⁹³ In questo senso va compresa la citazione di Kierkegaard che Schmitt porrà — senza menzionare il nome dell'autore — a conclusione del capitolo I della sua *Teologia politica*: «L'eccezione spiega il generale e se stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno ad una reale eccezione. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dell'eterno luogo comune del generale; vi sono 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» (C. SCHMITT, *Politische Theologie*, cit.; trad. it. cit., p. 41). La citazione è tolta da S. KIERKEGAARD, *Gjentagelse*, Copenhagen 1843; trad. it. in *Timore e tremore/La ripresa*, a cura di A. ZUCCONI, Milano 1973, cfr. pp. 255-256.

Schmitt nel riportare il passo ha tralasciato qualche frase relativa alla «riconciliazione» dell'eccezione con il generale. Contro queste omissioni polemizza K. Löwith in H. FIALA (pseud. di Löwith), *Politischer Deixionismus*, in «Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», IX, 1935, 101-123; trad. it. in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», VIII, 1935, pp. 58-83. Ma la citazione di Schmitt, nonostante le omissioni, non pare stravolgere radicalmente il pensiero di Kierkegaard, in quanto Schmitt stesso non intende esaltare unilateralmente l'eccezione. Cfr. quanto scrive P. SCHIERA: «In questo senso trovo unilaterale e fondamentalmente errata l'interpretazione che dà Löwith dell'eccezione schmittiana, a confronto di quella pensata da Kierkegaard. Per quest'ultimo, egli dice: 'L'eccezione trova un diritto solo nel suo rapporto con il generale', mentre Schmitt al contrario 'pone polemicamente l'eccezione contro il generale'. Non mi sembra che questo giudizio corrisponda al vero. L'eccezione è per Schmitt ciò che fonda il generale, che lo ricarica costantemente di esistenza, che impedisce la sua diluizione (o dissoluzione) nel normativamente imposto. Non si darebbe costituzione senza questa misteriosa sorgente di energia politica. Ma, viceversa, quest'ultima non produrrebbe effetti storicamente apprezzabili senza costituzione; la politica dunque non si esaurisce, in Schmitt, nel suo criterio, ma nella tensione fra esso e la costituzione» (P. SCHIERA, *Dalla costituzione alla politica*, in *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, a cura di G. Duso, Venezia 1981, p. 19).

indirecta» nel mentre cerca di preservare il diritto dalla forza sottoponendo le leggi al giudizio di un'istanza diversa e superiore (e riprendendo così il ruolo attribuito ai filosofi nella Repubblica di Platone o all'«Eforate» in Fichte) finisce per incorrere in un errore metodologico: è inutile che chi non si fida degli uomini e della loro capacità di eseguire le leggi li faccia controllare da altri uomini. «Anche qui la frattura insuperabile tra la pura norma e la sua realizzazione non si lascia ancora riempire da così tanti organi intermedi»⁹⁴. La frattura tra diritto e realtà va in sé risolta, attraverso la decisione che analizza la norma; il criterio della decisione va individuato all'interno della prassi giuridica stessa, senza ricorrere a istanze diverse ed esterne che ne garantiscano la giustizia. Il ricorso ad una *potestas indirecta* che impedisca gli abusi in cui la forza può cadere finisce per svuotare l'istanza decisiva, cioè lo Stato, del carattere che ne fonda l'efficacia, ossia l'esclusività della mediazione. Il richiamo al modello della Chiesa cattolica in quest'opera, come nelle successive di Schmitt, non mira tanto a una conciliazione tra Stato e Chiesa nel quadro di un'armonizzazione tra le due componenti culturali di Schmitt (neokantismo e cattolicesimo)⁹⁵, quanto piuttosto a mostrare come, nella crisi dello Stato moderno, la Chiesa cattolica rappresenti un modello di «forma politica» estremamente significativo perché rivelatore dell'intima struttura dell'autorità. Essa rivela come l'esigenza di una mediazione si accompagni alla richiesta di un'istanza assoluta: se la mediazione tra le due sponde dell'abisso è un «salto» sopra la discontinuità, questo salto non può che essere compiuto nella «assolutezza», cioè nello scioglimento da ogni legame.

Questo carattere di assolutezza dello Stato non contraddice la sua dipendenza dal diritto, il suo essere al servizio della realizzazione del diritto. Se si intende il diritto non semplicemente come il diritto positivo concretamente vigente, e neppure come un diritto naturale astratto

⁹⁴ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 83.

⁹⁵ Così H. RUMPF, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts*, Berlin 1972, in particolare pp. 13-17; W. BENDERSKY, *Carl Schmitt*, cit., p. 11; E. CASTRUCI, *Tra organicismo e «Rechtsidee». Il pensiero giuridico di E. Kaufmann*, Milano 1984, p. 58 nota 5: «Emblematica l'opera di Carl Schmitt *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* precedente alla nota svolta 'decisionistica' dell'autore e posta sotto il segno di un kantismo cattoliceggiante, nella quale si ricerca un rapporto positivo tra diritto e Stato nell'orizzonte di un rinnovato razionalismo metafisico...».

preesistente ad ogni realizzazione storica, ma piuttosto come un processo inesausto di costruzione di un ordine stabile, allora è possibile comprendere come lo Stato possa essere al servizio del diritto (inteso come ordinamento da realizzarsi) e contemporaneamente mantenere un carattere di «assolutezza» rispetto alla realtà esistente.

L'assolutezza dello Stato viene ulteriormente specificata da Schmitt nel terzo capitolo di *Der Wert des Staates* dedicato a «il singolo». Nell'apertura di questa terza parte lo Stato viene definito «come un'istanza sovraindividuale, non intraindividuale, che non deve la sua dignità ad alcuna costruzione rappresentativa dei singoli bensì si fa loro incontro con autorità originaria»⁹⁶. Come precedentemente Schmitt aveva affermato che lo Stato non deriva da alcuna realtà empirica, ma il suo fondamento giace in un compito, così ora ribadisce il carattere di originarietà dell'autorità statale di fronte agli individui concreti. L'autorità dello Stato non viene a questo conferita dagli individui bensì dal suo compito stesso, quello di realizzare il diritto. Da questo punto di vista, nella prospettiva schmittiana, gli individui di fronte alla sovraperpersonalità dello Stato scompaiono: essi sono in sé considerati nello Stato come semplici fattualità empiriche che solo nel concepire la propria esistenza come «compito», dunque nel sottomettersi all'opera dello Stato trovano il proprio senso. Solo lo Stato è soggetto dell'ethos giuridico, perché deriva direttamente dal diritto il dovere di realizzarlo, mentre l'individuo riceve questo dovere indirettamente, attraverso la mediazione coercitiva dello Stato. Dunque è lo Stato l'unico mediatore tra ideale e reale, mentre l'individuo, in quanto concreta fattualità empirica, è incapace di realizzare direttamente il diritto. L'individuo empirico non è «naturalmente» soggetto, in senso pieno. La soggettività è un compito, una conquista che si raggiunge attraverso il trascendimento del sé in una sfera «sovraindividuale».

A sostegno della sovraindividualità della soggettività giuridico-politica, Schmitt cita le concezioni di filosofi classici dall'età antica a quella moderna: Lao-Tse e Platone che collocavano il significato dell'individuo nella sua dipendenza e servizio allo Stato, Cartesio il cui «cogito ergo sum» allude a un pensare e a un essere in cui il «singolo individuo casuale scompare»⁹⁷, Lichtenberg che sostiene più corretto

⁹⁶ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 85.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 87. L'espressione è anche di Kierkegaard.

affermare «es denkt in mir» piuttosto che «io penso»; Fichte il cui «Io» in senso più alto non è il singolo uomo, ma una «forma etica»; fino a Kant il cui soggetto dell'autonomia etica non è l'individuo legato al mondo dei sensi, che anzi va negato, ma piuttosto l'unità trascendentale dell'appercezione, l'«io penso» che resta sovrano rispetto alla coscienza concreta intesa come fatto psicologico: «L'istanza kantiana — scrive Schmitt — che l'uomo stesso sia sempre un fine e non possa mai diventare un mezzo, vale perciò soltanto finché la premessa dell'autonomia è compiuta, cioè soltanto per l'uomo divenuto un puro essere ragionevole, non per un esemplare di una qualsiasi specie biologica»⁹⁸.

L'individuo come essere naturale, empirico, concreto, è dunque per Schmitt del tutto indifferente di fronte allo Stato, e ciò che ne fa qualcosa è solo l'adempimento di un compito, di una funzione all'interno di esso. Così anche per i «grandi uomini» come Cesare, Federico il Grande o Bismarck: «Il valore stava nella 'cosa' che essi possedevano e da cui essi erano presi, non in ciò che Hegel — con le forti espressioni contro Jacobi — ha definito come la malinconia e l'assenza di forze del vuoto essere, proprio come 'fornicazione con se stessi'»⁹⁹.

Il valore dell'individuo sta dunque in un trascendimento dell'essere naturale verso una dimensione di universalità etica e razionale, ma questo trascendimento può essere operato solo attraverso la mediazione dello Stato e si compie di fatto con la scomparsa del singolo nella realizzazione della «cosa». Dunque non lo Stato è una costruzione degli uomini singoli, ma al contrario lo Stato fa di ogni uomo una costruzione¹⁰⁰. Come lo Stato è ponte gettato sull'abisso attraverso cui il diritto può farsi nella realtà, così lo Stato è il ponte attraverso cui l'individuo sfugge alla casualità empirica per accedere al mondo ordinato del diritto. Anche quando il principe dice «lo Stato sono io», con ciò egli è semplicemente il primo servitore dello Stato perché solo dalla sua funzione egli deriva il suo valore. Di nuovo, secondo Schmitt, anche in questo caso la dottrina cattolica ha elaborato la maggior chiarezza metodologica e ha raggiunto la più forte stabilità storica: il Papa

⁹⁸ *Ibidem*, p. 89.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 90.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 93.

infallibile, colui che in questo senso è il più «assoluto» di tutto ciò che sulla terra si può pensare, è niente per la sua persona, è soltanto strumento, vicario di Cristo sulla terra, «servus servorum Dei»¹⁰¹. Così lo stesso monarca assoluto non può volere nulla di diverso da ciò che il diritto prescrive, così come il Dio della teologia la cui volontà onnipotente non può volere nulla di cattivo e di irrazionale¹⁰².

Con questa «scomparsa» dell'individuo nello Stato, Schmitt non vuole però liquidare come vuoto ragionamento ogni critica dello Stato. Tutt'altro, egli precisa infatti che qui non si tratta di Stati singoli, concreti, ma dello Stato in generale. Lo Stato stesso è una costruzione, una realizzazione del diritto e l'individuo non è in balia dell'arbitrio dell'autorità, non è una «palla da gioco» dello Stato¹⁰³, ma trova la propria dignità nell'eseguire le leggi. Lo Stato dunque non è una potenza da temere e da assecondare sotto costrizione, è la manifestazione di un'idea grande che si fa strada nella storia, è la rivelazione di un «senso» da riconoscere e in cui riconoscersi, ma proprio in quanto manifestazione visibile, dunque storica e concreta, essa va verificata e criticata. Il fondamento di questa critica non può però essere la fattualità empirica dell'individuo e la sua libertà, poiché assumere questo punto di vista significherebbe considerare l'individuo come fonte del diritto e lo Stato come puro complesso di forze; si tratta piuttosto di verificare la realtà dello Stato a partire dalla sua capacità di essere se stesso, cioè di svolgere il compito di realizzare il diritto¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 95.

¹⁰² *Ibidem*, p. 96. Il parallelo tra diritto e teologia che sta al fondamento della «teologia politica» schmittiana in quanto disvelamento della relazione strutturale analogica tra realtà giuridico-politiche e realtà teologiche, era stato affermato già in precedenza (cfr. C. SCHMITT, *Gesetz und Urteil*, cit., p. 127 e p. 38 in nota), ma verrà compiutamente sviluppato solo negli scritti successivi. Nella sua *Teologia politica* Schmitt citerà a sostegno di questa sua tesi una frase di Leibniz (*Nova Methodus*, Francofurti 1667, c. 4, 5): «A buon diritto abbiamo trasferito il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto poiché è straordinaria l'analogia delle due discipline». E Schmitt prosegue: «Entrambe hanno un 'duplex principium', la 'ratio' (e perciò vi è una teologia naturale e una giurisprudenza naturale) e la 'scriptura', cioè un libro contenente rivelazione e comandamenti positivi» (C. SCHMITT, *Politische Theologie*, trad. it. cit., p. 62).

¹⁰³ *Ibidem*, p. 97.

¹⁰⁴ Sarà questo il motivo ripreso da Schmitt nell'interpretazione di Hobbes, laddove identificando il rapporto protezione-obbedienza come il nesso costitutivo dell'obbligazione politica, verrà individuato uno spazio di critica, e dunque di opposizione possibile, dell'individuo verso lo Stato nel momento in cui quest'ul-

Di fronte a questa prospettiva l'obiezione che viene sempre avanzata, continua Schmitt, è quella che lo stesso Stahl avanza nei confronti di Kant¹⁰⁵, è che nella realtà ad esserci sono solo individui concreti, e dunque essi solo possono essere premesse di ogni altra realtà. Ma quest'obiezione disconosce il contrasto e l'inconciliabilità tra concreto e astratto e finisce per cadere nell'errore logico del più gretto materialismo che sostiene che il cervello è più importante del pensiero perché senza cervello non vi è pensiero, senza rendersi conto che non si può dedurre un valore da una realtà empirica. I valori non possono essere ricavati dalla realtà, ma d'altra parte non possono essere neppure dedotti da un orizzonte metafisico: «Essenza e valore possono perciò essere contenuti per lo Stato, con tutto ciò che gli è sottomesso, soltanto in un compito e nel suo adempimento»¹⁰⁶. Di nuovo viene alla luce quale ipotesi teoretica risolutiva del problema, la componente «pragmatica» di Schmitt tesa a porre il significato e la verità di una cosa nel compito che questa riesce a realizzare.

L'unico soggetto giuridico posto alla realizzazione di questo compito è lo Stato, per l'individuo non vi è autonomia all'interno dello Stato, ma ve ne è soltanto a livello etico e religioso: «L'autonomia significa nel diritto qualcosa d'altro rispetto all'etica dove l'individuo viene considerato come suo portatore»¹⁰⁷. Precedentemente, là dove si affermava che il valore dell'individuo stava solo nello svolgimento del suo compito all'interno dello Stato, Schmitt precisava in nota: «Si ricordi anche che si è parlato soltanto del significato del singolo nello Stato non certo di realtà religiose»¹⁰⁸. Alla radice della posizione schmittiana non vi è tanto il primato dello Stato rispetto all'individuo, quanto piuttosto la distinzione netta della sfera giuridico-politica da quella etico-religiosa (anche se tra le due vi sono permanenti analogie strutturali) che porta all'affermazione di soggetti diversi nei due ambiti, del tutto sovrani all'interno della propria realtà. Dal punto di vista giuridico-politico l'individuo se considerato come realtà materiale è un'unità del tutto

timo non è più in grado di garantire sufficientemente la protezione della vita umana.

¹⁰⁵ Cfr. F. J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts*, cit., vol. I, p. 148, citato in C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 100.

¹⁰⁶ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 101.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 91 nota 1.

casuale, un insieme di atomi e di polvere; tuttavia l'individuo non si riduce a questo, l'individuo è un valore, ma questo valore non gli è dato dalla sua naturalità, bensì da una norma e dal compito di realizzarla, compito che solo nella mediazione dello Stato può essere eseguito.

La posizione «antiindividualistica» e «antinaturalistica» espressa da Schmitt viene illustrata dopo i riferimenti filosofici sopra riportati da esempi tratti dalla scienza giuridica. In particolare è il concetto di «finzione» che viene ad assumere un'ulteriore importanza. Schmitt precisa che tale concetto non va inteso come in Vaihinger come una «supposizione consapevolmente falsa», perché questa coscienza della «falsità» della finzione tradisce una concezione naturalistica secondo cui solo ciò che è reale è vero e dunque ciò che è «finto» è falso. La «finzione» in campo giuridico esercita invece secondo Schmitt un ruolo diverso: è un'apertura di credito nei confronti della fattualità empirica, è un prestare ascolto alla realtà come se essa fosse un termine ideale, ma senza che questa assuma un significato e un valore indipendente. «Finzione» è l'assunzione di una realtà empirica come soggetto, la soggettività è conferita non dalla fattualità in sé ma dall'atto con cui questa realtà viene assunta come termine all'interno dell'orizzonte giuridico. Il miglior esempio di questo processo, che nessuna burocrazia offre, è presentato — secondo Schmitt — nuovamente dalla dottrina cattolica romana «con la sua costituzione del *charisma veritatis* attraverso il semplice conferimento dell'ufficio, dove l'ufficio non riposa più sul *charisma*, ma il conferimento diventa costitutivo per il *charisma*»¹⁰⁹: di fronte all'ufficio le caratteristiche personali diventano indifferenti, ciò che diventa costitutivo della soggettività non è l'individualità concreta ma l'atto istitutivo di quella.

In questo senso il concetto di «persona giuridica» è una finzione, non nel senso di una costruzione di una figura arbitraria e falsa di fronte alla quale l'individuo concreto è l'unico «reale», ma nel senso di un conferimento di soggettività giuridica a un individuo o a una realtà concreta che tramite questo riconoscimento viene sottratto alla casualità empirica e viene posto in relazione col mondo esterno. Attraverso la finzione il mondo giuridico, dell'idealità e dell'universalità, può intrecciarsi con il mondo della realtà. «La persona giuridica 'fittizia' è l'archetipo (*Urbild*) di tutte le personalità nel diritto»¹¹⁰. Questa visio-

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 103.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 105.

ne di Schmitt della persona giuridica come finzione è importante perché rivela come nella sua teoria politica la «persona», come in Hobbes¹¹¹, resta etimologicamente «maschera», «finzione», non esprime insomma una visione unitaria di natura e spirito dell'essere umano. In Schmitt il dualismo attraversa l'essere umano stesso diviso tra natura e spirito; la soggettività non è il frutto di un approfondimento dialettico dell'esistenza singolare come in Kierkegaard, e neppure la sintesi di anima e corpo come in Maritain o Mounier, la soggettività, in questi scritti di Schmitt, è il frutto di un processo di astrazione dalla concretezza umana¹¹². Separata dalla soggettività etica e religiosa, la soggettività giuridica e politica dei cittadini non è preesistente allo Stato ma è costituita da questo. Secondo Schmitt l'errore delle teorie contrattualistiche non è la costruzione del patto, ma «l'accettazione di individui empirici come parti del patto»¹¹³. In questo egli sembra ricalcare la posizione hobbesiana per cui la soggettività politica dei singoli si costituisce nel momento del *pactum subiectionis* e critica invece le teorie dell'epoca della Rivoluzione francese perché fondate sulla confusione tra norma e fattualità, come ad esempio quella di Robespierre, a proposito della volontà generale. Benché egli fosse convinto che il popolo dovesse esprimere la propria sovranità attraverso quante più votazioni possibili, nel processo contro il re egli si oppose alla proposta della Gironda di ricorrere al voto popolare per decidere la sorte del sovrano con la motivazione che nemmeno al popolo sovrano poteva essere concesso di favorire la cancellazione della repubblica perché «la repubblica è la virtù»¹¹⁴. Con questo egli cadeva in una palese contraddizio-

¹¹¹ Quando Schmitt parla di «persona» sembra in qualche modo richiamare il concetto di Hobbes. Hobbes si domanda se una persona sia «colui le cui parole o azioni sono considerate come sue proprie o come rappresentative delle parole e azioni di un altro uomo o di qualsiasi altra cosa» e risponde distinguendo tra persona «naturale» (quando si rappresenta se stessi) e persona «artificiale» (quando si rappresentano gli altri), ma in ambedue i casi il concetto di «persona» è legato a quello di «rappresentazione»: «Sicché una persona è la stessa cosa che un attore, sia sulla scena che nella comune conversazione; e impersonare significa agire o rappresentare se stesso o un altro» (T. HOBBS, *Leviathan*, c. XVI, trad. it. a cura di G. MICHELI, Firenze 1976, pp. 155 ss.).

¹¹² Il problema antropologico in Schmitt, benché generalmente risolto con l'attribuzione all'autore di una visione pessimistica dell'uomo come intrinsecamente cattivo a fondamento della sua visione della politica come determinata dal conflitto «amico-nemico», è assai più complesso e richiederebbe una trattazione specifica.

¹¹³ C. SCHMITT, *Der Wert des Staates*, cit., p. 107.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 106.

ne: o la volontà empirica del popolo è sempre da rispettare oppure lo è solo quando essa è razionale o «virtuosa» e dunque non è decisiva una fattualità, ma un valore.

Solo un richiamo al valore e al compito da adempiere secondo Schmitt può salvare la dignità dell'individuo, ché altrimenti se affidata alla fattualità empirica verrebbe schiacciata dalle forze materiali più potenti del singolo. Il singolo perciò non è annientato né dal diritto, né dallo Stato che realizza il diritto; semmai dallo Stato concepito come complesso di forze. Ma il «come» aiutare il singolo individuo non è più una questione di filosofia del diritto bensì pratico-politica. L'interesse schmittiano appare qui del tutto teorico ed astratto, volto al momento della fondazione, e la concretezza storico-esistenziale non ha certo in questi scritti quel valore centrale che assumerà nello sviluppo del suo pensiero.

Schmitt, a conclusione del saggio, rileva come ci siano epoche della mediatezza e epoche dell'immediatezza. Le prime sottolineano il valore essenziale del «mezzo» e in esse lo Stato appare la cosa più importante, le altre invece pongono i singoli in rapporto diretto all'idea come a qualcosa di evidente e vedono lo Stato quasi come un muro che si frappone davanti alla luce. Queste epoche si alternano in un ritmo secolare, in una ripetizione instancabile e di fronte a questo processo il pensiero cerca di individuare attraverso i contrasti il proprio cammino in cerca della verità, confutando le proprie obiezioni: è questo il pensiero che si origina da Hegel il quale vede nello Stato la più alta istanza etica.

«Ma prima di pensare ad appianare o a gettare un ponte sopra il contrasto, si dovrebbe riconoscerlo in tutta la sua forza e importanza. Forse si riconosce allora che qui non c'è più nulla da confutare e da dimostrare. Per restare nell'immagine, si potrebbe ancora dire così, che l'avvocato della mediatezza potrebbe richiamare il fatto che solo la fonte che sgorga lontano dal mare e deve cercare la sua via attraverso ostacoli può diventare un fiume maestoso; ma soltanto l'immediato vede che tutte le acque, i fiumi imponenti come i piccoli ruscelli, finiscono alla fine nel mare per trovare la loro pace nella sua infinità»¹¹⁵.

Con questa immagine di un dualismo che dalla realtà si sposta dentro il pensiero, dentro lo sguardo sul mondo, si chiude questo saggio schmittiano. L'invito è a fermarsi a contemplare l'abisso, la forza del contrasto, la distanza fra le sponde prima che a preoccuparsi frettolo-

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 109-110.

samente di colmare e appianare la differenza. Il contrasto appartiene al ritmo stesso della storia e in un primo momento lo scritto schmittiano, che appariva centrato sul valore mediatore dello Stato quale fragile ponte gettato sull'abisso aperto e profondo, sembra quasi capovolgersi e concludersi con una sorta di nostalgia per lo sguardo dell'immediatezza capace di cogliere, oltre la fredda analisi che prudente addita i gradini lenti e faticosi delle mediazioni, il dissolversi quieto di ogni singola particolarità dentro il mare del tutto, destino universale di ogni azione che nella sua fatalità relativizza il processo della mediazione: ciò che conta è questo universale sfociare nel mare, non è il come si arriva alla foce. Eppure, ad una lettura più attenta, l'immagine finale di Schmitt non esprime una lacerazione irriducibile, ma quasi allude a una polarità convivente nel suo stesso pensiero, non solo a fasi alternative di un unico ritmo, ma a due facce compresenti come in un Giano bifronte: l'assolutezza della mediazione che sola consente il passaggio dall'una all'altra sponda, che sola consente al reale di prender forma e all'idea di farsi realtà, è la faccia rovesciata dell'indifferenza di ogni mediazione data dall'universale fluire di ogni cosa nel tutto. La mediazione è pura «finzione» che nel porsi come assoluta dissolve se stessa. È questo il medesimo processo che Schmitt individuerà alla base della crisi dello Stato moderno.

Intanto nel 1914 scoppiava la guerra, ma Schmitt riuscì a prorogare la sua entrata sotto le armi fin dopo l'esame di «Assessor» superato a Berlino nel febbraio del 1915. Il giorno seguente entrò come volontario in fanteria ma a causa di una ferita alla vertebra durante l'addestramento, non fu mai al fronte e trascorse la maggior parte del periodo bellico al Quartier Generale a Monaco. Nel 1916 si abilitò a Strasburgo e pubblicò un saggio sul poema *Nordlicht* di Theodor Däubler¹¹⁶. Questo saggio benché di argomento poetico e letterario offre alcuni interessanti spunti che completano e arricchiscono l'orizzonte schmittiano delineato negli scritti precedenti. Il dualismo fondamentale che origina e governa la realtà viene qui spiegato ricorrendo sia a

¹¹⁶ T. DÄUBLER, *Nordlicht*, cit. Däubler (1876-1934) poeta e instancabile viaggiatore, è autore di questo poema cosmico *Nordlicht* in cui l'Io protagonista intraprende un viaggio intricato nel caos dell'universo, attraverso continenti antichi e moderni, reali e immaginari, fino a giungere alla riconciliazione con se stesso nella visione della «luce del Nord». A lui Schmitt dedicherà alcune pagine nel lavoro *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-1947*, Köln 1950, pp. 46-50.

interpretazioni mitiche che a teorie scientifiche, come a quella esposta da Malfatti nel suo *Anarchia e gerarchia del sapere* (1845) in cui si fa dell'«ellisse» una teoria generale; il circolo divino ha perso il proprio centro ed è diventato un'ellisse con due punti focali, che cercano perennemente di raggiungere il centro, da qui il dualismo (notte-giorno, tenebre-luce, ecc.) che governa la realtà. La «luce del Nord» (*Nordlicht*) è luce che scaturisce dalla Terra stessa al polo, ed è il simbolo della riconciliazione, del superamento del dualismo: la terra non è destinata alle tenebre e la luce non le è fatalmente esterna ed estranea. La «luce del Nord» è l'immagine di una nuova terra illuminata dallo spirito in cui tutto è ricondotto ad unità e questa luce non è infatti colta immediatamente ma appare, nel poema, all'«io» solo al termine di lunghissime peregrinazioni attraverso la storia e i paesi del mondo, attraverso la realtà dominata dal dualismo (maschio-femmina, classe dominante-classe servile), di cui lo Stato stesso è espressione¹¹⁷. Nello stato finale della riconciliazione, del «nuovo cielo» e «nuova terra» ogni mediatezza è abbandonata ed è raggiunta una conoscenza più alta: alla radice della visione di Däubler come di quella di Hegel vi è una credenza illimitata;

«il panlogismo — scrive Schmitt — dello svevo Hegel è al fondo soltanto fede, la fede nel pensiero umano, nella razionalità di tutto l'essere, nell'interna bontà della natura, nell'umanità, nella sua storia e il suo sviluppo... Il panlogico sorge dalla fede, il filosofo della storia che raccoglie alla rinfusa millenni di storia umana, sorge dallo stupore verso il singolo concreto secondo. Niente è più enigmatico che proprio questo secondo... che Cristo proprio in quest'anno e proprio là si sia fatto uomo¹¹⁸. Che abisso di mistero! E proprio su questi bambini, che nel loro stupore erano così inermi, viene la forza potente di salvarsi nell'astrazione violenta fuori dalla situazione disperata della singolarità, di trovare in milioni di secondi il senso che non è in nessuno di essi singolarmente e di credere, malgrado l'assenza di significato del singolo frammento di tempo, alla pienezza dei tempi»¹¹⁹.

Al termine del suo vagabondare, lo spirito nell'opera di Däubler giunge alla visione di fede in cui tutto il mondo viene riconosciuto; è il momento della «gnosi», della conoscenza, della «visio Dei». Il tempo e la storia del mondo cessano e la terra viene rischiarata. Ma la via di

¹¹⁷ Cfr. C. SCHMITT, *Theodor Däublers «Nordlicht». Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, München 1916, p. 32.

¹¹⁸ Anche in questo passaggio, a proposito del «momento», il pensiero corre subito a Kierkegaard.

¹¹⁹ C. SCHMITT, *Theodor Däublers «Nordlicht», cit.*, pp. 56-57.

accesso a questa visione non è una via che può essere conquistata con la forza. «L'Ultimo e il Decisivo non può essere costruito»¹²⁰. Gli uomini possono tentare di contrapporre alla natura un regno di cultura in cui Dio e la sua Provvidenza vengono sostituiti dalla pianificazione, ma la natura non si lascia prendere nulla. «Il regno dello Spirito non è nessuno stato del futuro, ma è un *regnum gratiae*»¹²¹. L'Ultimo resta dono, grazia, non costruzione.

A questo proposito emerge per Schmitt il problema più insolubile e più ineludibile di tutti: l'uomo deve essere attivo, e tuttavia l'Essenziale si raggiunge solo per grazia. L'Oriente risolve questo problema facendo svanire la terra, ma l'Occidente ama la terra¹²² e non vuole né negarla passivamente, né esaltarla pelagianisticamente, il suo modo di affrontare il problema della colpa¹²³ non è morale ma religioso. È questa — per Schmitt — la strada di Agostino, Lutero, Pascal, la strada cioè di coloro che fanno i conti col dualismo insito nella realtà, che lo considerano qualcosa di mondanamente insuperabile, eppure non lo sostanzializzano come gli gnostici, non arrivano cioè a smarrire la tensione verso una riconciliazione che non significhi semplice soppressione di uno dei due termini in contrasto.

L'interesse che per Schmitt riveste l'opera di Däubler sta proprio in questo suo essere «la poesia dell'Occidente», cioè il poema dell'impossibilità di raggiungere l'Assoluto attraverso la tecnica. In questo senso essa rappresenta non il libro di un tempo, ma di un «eone», non il frutto di un periodo storico, ma la polarità di questo. Nell'ultima parte del saggio su *Nordlicht* Schmitt riprende la sua critica dell'epoca presente già avviata in *Der Wert des Staates*. Quest'epoca si è designata come «meccanicistica», capitalistica, relativistica, come l'epoca dello scambio, della tecnica, dell'organizzazione. È l'epoca dell'«impresa», assurta a mezzo funzionale per ogni scopo, e proprio questa urgenza del mezzo sul fine annienta il singolo che non riesce più a controllare

¹²⁰ *Ibidem*, p. 60.

¹²¹ *Ibidem*, p. 61.

¹²² Il tema della «terra» diverrà in seguito centrale nella prospettiva schmittiana. Cfr. C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig 1942, e specialmente *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950.

¹²³ È interessante notare come questo problema della «colpa» non sia solo il punto d'inizio della riflessione giuridica schmittiana, ma sia anche un problema filosofico e teologico più generale.

nulla. Gli uomini sono diventati poveri diavoli che «sanno tutto e non credono a nulla. Si interessano di tutto e non si meravigliano di nulla. Capiscono tutto, i loro esperti registrano nella storia, nella natura, nella propria anima. Sono conoscitori di uomini, psicologi e sociologi e finiscono per scrivere una sociologia della sociologia»¹²⁴.

Gli stessi poveri di questo tempo sono figli di questo spirito nell'analisi di Schmitt e vogliono il cielo sulla terra, un cielo prodotto dal commercio e dall'industria, fatto di automobili e arredi da bagno e non un Dio dell'amore e della grazia: «Le cose più importanti e ultime erano già secolarizzate. Il diritto era diventato forza, la fiducia calcolo, la verità giustizia generalmente riconosciuta, la bellezza buon gusto, il Cristianesimo un'organizzazione pacifista. Un generale scambio di valori dominava gli animi. Al posto della distinzione tra buono e cattivo subentrò una sublime differenziata utilità e dannosità»¹²⁵.

In questa analisi del tempo compare di nuovo il termine «secolarizzazione», questa volta ad indicare un processo storico negativo. Questo significato non sostituisce l'altro, ermeneutico-strutturale, ma lo affianca così da instaurare una polarità, un parallelo tra la dimensione storica e quella ontologica. È importante notare come anche in questa accezione il tema della secolarizzazione emerga affiancato dal problema della «decisione»: la rivelazione della struttura ontologica della realtà sia nella sua dimensione storica che in quella ermeneutica è sempre un «rivelarsi a» un soggetto che viene posto di fronte alla sua responsabilità e dunque di fronte alla decisione.

Ciò risulta particolarmente chiaro nella trattazione che Schmitt fa del problema dell'Anticristo, problema che emerge qui per la prima volta ma che sarà destinato a segnare di sé molta parte della sua riflessione successiva. L'Anticristo è il «principe del male» profetizzato dal Libro dell'Apocalisse che verrà a regnare sul mondo alla fine dei tempi prima che la venuta definitiva del Figlio dell'Uomo non instauri il Regno. La venuta dell'Anticristo non deve però portare secondo Schmitt a un pessimismo passivo nella storia, bensì ad individuare le forme concrete attraverso cui l'uomo può ritardare e trattenere questa venuta e questa Signoria. È questo il problema del «Kat-echon» nominato da S. Paolo nella 2ª Lettera ai Tessalonicesi, 2,6: «E adesso sapete che cosa trat-

¹²⁴ C. SCHMITT, *Theodor Däublers «Nordlicht»*, cit., p. 64.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 65.

tiene [τό κατέχον] questo [cioè il figlio della perdizione, l'avversario], perché non si manifesti che a suo tempo». Il «Kat-echon» è colui che è capace di ritardare l'avvento dell'Anticristo, e Schmitt assegnerà allo Stato esattamente questo ruolo.

È interessante sottolineare come l'analisi schmittiana del realizzarsi della profezia dell'Anticristo¹²⁶ non dipinga l'immagine di questa venuta come un quadro drammatico fatto di violenze e sangue, ma al contrario come una realtà invitante e suadente e perciò tanto più pericolosa. L'Anticristo appare come un uomo giusto, secondo la descrizione dello pseudo-Efrem citata da Schmitt: «'Erit omnibus subdole placidus, muneris non suscipiens, personam non praeponens, amabilis omnibus, quietus universis, xenia non appetens, affabilis apparens in proximos, ita ut beatificent eum homines dicentes: justus homo hic est', la sua forza misteriosa sta nella sua somiglianza con Dio»¹²⁷. L'Anticristo assoggetta la natura e porta con sé l'epoca della sicurezza e della pianificazione, soddisfa ogni bisogno non solo materiale, sa condurre ogni verità all'assurdo e nelle conferenze che tiene elegantemente in materia di religione, arte e filosofia non manca nessun santo e nessun eroe, neppure Cristo in croce... Nessuna fede può resistere a chi lo segue, perché i suoi seguaci sono scettici e gli uomini finiscono per credere che tutto nel mondo è opera umana: «L'effetto favoloso è certo inconfutabile: grandi città, piroscafi di lusso e igiene; il carcere dell'anima è diventato un posto di vacanza... Chi presagiva il significato morale del tempo e contemporaneamente si sapeva figlio del

¹²⁶ Il tema dell'Anticristo sarà sviluppato nella pubblicistica di ispirazione religiosa soprattutto in epoca nazista dove il regime hitleriano verrà identificato con il Principe delle tenebre. Così Edith Stein: cfr. *Briefauslese 1917-1942*, Freiburg i.B; trad. it. *La scelta di Dio. Lettere (1917-1942)*, Roma 1974: «Cara madre, mi permetta di offrire me stessa al cuore di Gesù quale vittima di espiazione per la vera pace: affinché cessi il dominio dell'Anticristo, possibilmente senza una seconda guerra mondiale e possa venire instaurato un nuovo ordine» (26.3.1939); e gli studenti della «Rosa Bianca» che nei loro volantini definiscono la dittatura di Hitler come «il regno del Maligno» e «dell'Anticristo»: cfr. *Gewalt und Gewissen. Willi Graf und die «Weisse Rose»*, hrsg von K. VIELHABER-H. HANISCH-A. KNOOP GRAF, Freiburg; trad. it. a cura di R. ANGELI, Firenze 1978, pp. 139 e 143.

¹²⁷ C. SCHMITT, *Theodor Däublers «Nordlicht»*, cit., p. 66. La frase è presa dal *Sermo de fine mundi* dell'Efrem latino che Schmitt conosce probabilmente nell'edizione di C. P. CASPARI, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus der zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania 1890, pp. 208-220.

tempo poteva soltanto diventare dualista»¹²⁸.

Il dualismo schmittiano assume attraverso quest'analisi una nuova luce, non è soltanto il frutto di una formazione intellettuale, ma più profondamente esprime un atteggiamento interiore di ribellione di fronte allo spirito del proprio tempo che tende ad eliminare e superare ogni differenza. Di fronte all'epoca che cancella ogni distinzione per dissolverla nel medio della «funzionalità», chi non vuol gettarsi nella corsa della società verso la pianificazione e la produzione, finisce per sentirsi estraneo alla vicenda del mondo, finisce per interrogarsi sul suo stesso senso.

«Qui giace la radice dell'angoscia: l'universo potrebbe essere per sempre fallito e non avere alcun senso e scopo volere qualche cosa di buono e di giusto; Dio sarebbe inerme, impotente; l'intera storia del mondo una canzonetta che un qualsiasi sciocco monello potrebbe suonare su uno strumento scordato; il mondo irrecuperabilmente rovinato... Non si potrebbe più fare niente per noi, dovremmo cercare di scappare dalla prigione, per salvare almeno l'anima. Un terrore escatologico aveva preso molti prima che le atrocità della guerra fossero diventate realtà»¹²⁹.

In quest'epoca meccanicistica nasce il poema *Nordlicht* che Schmitt interpreta come la polarità di un tempo, anzi di un «eone», il contrappeso di un periodo privo di spirito, la negazione stessa dell'esistenza di un tempo:

«Dopo che relativismo e analisi avevano operato così a fondo che il dubbio snervava se stesso e affiorava il dubbio che anche il dubbio non fosse abbastanza scrupoloso — al punto in cui il dubbioso per non dover credere cominciava a diventare spiritoso e dubitava che il suo dubbio fosse l'ultimo e il più profondo perché altrimenti non sarebbe stato certo il più profondo — apparve la 'Nordlicht' come la negazione delle negazioni ultime e più universali di tutte»¹³⁰.

È dunque chiaro, alla luce di queste citazioni, come il saggio su Däubler testimoni una continuità spirituale nella ricerca schmittiana, nella sua critica al relativismo scettico e al meccanicismo dominante. Däubler, sia pure in una forma hegeliana di finale conciliazione di ogni travaglio entro l'unità ricomposta dalla luce del Nord, riafferma con

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 67-68. Questa interpretazione dell'Anticristo richiama in parte quella di Benson (*The Lord of the World*, 1907) in cui l'Anticristo era identificato con il naturalismo laico e umanista che si insinua con dolcezza e compiace gli uomini.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 68.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 70.

forza i valori dello spirito e dell'assoluto senza cadere nella facile tentazione di condannare per questo alla dannazione il mondo e l'uomo, ma offrendogli una strada di riscatto: la via appunto della ricerca. Certo non è una via, afferma Schmitt, percorribile da tutti: non può essere interessante per coloro che si interessano solo alla propria malattia e vogliono sentir parlare solo dei propri dubbi. Questi in fondo amano la loro situazione e ci si rassegnano per non essere costretti ad agire. «Essi non vogliono usare la violenza che appartiene alla conquista del Regno dei cieli»¹³¹.

La critica del relativismo sarà anche al centro dello scritto satirico del 1917 su *Die Buribunken*¹³². In questo articolo Schmitt dipinge un quadro ironico dell'atteggiamento scientifico a lui contemporaneo, fondato sul rifiuto della metafisica tradizionale in nome della superiore oggettività storica. Simbolo di tale atteggiamento è la «buribuncologia», invenzione satirica schmittiana, disciplina che fonda la propria dignità scientifica sul gran numero di studiosi che ad essa si dedicano e sulla quantità di studi che da questi vengono prodotti. Secondo questa prospettiva (e Schmitt cita Simmel, definito «il grande filosofo del denaro»¹³³, quale uno dei massimi esponenti) vi è un punto in cui la quantità si converte in qualità e dunque la buribuncologia con le sue 400.000 dissertazioni è certa del proprio valore. Essa è più della teologia, della metafisica e della scienza stessa, perché è «realità di fatto» e invita tutti a aderire al movimento universale del reale, ad aderirvi con tutte le forze, attimo per attimo cogliendo lo spirito che in ogni momento manifesta se stesso: «in ogni momento dal buco dei ratti del futuro striscia fuori il topo dell'attimo presente e si tuffa nel passato»¹³⁴.

I buribuncologi vivono dunque in questa perenne tensione a cogliere ogni attimo della storia e a fissarlo nel loro «diario» che rappresenta il loro genere letterario preferito. Con questa adesione ad ogni singolo attimo della storia divengono non solo lettori della storia universale ma scrittori di questa, divengono «una lettera della macchina da scri-

¹³¹ *Ibidem*, p. 76.

¹³² C. SCHMITT, *Die Buribunken*, in «Summa», I, 1917-1918, n. 4, pp. 89-106.

¹³³ *Ibidem*, p. 90.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 104.

vere della storia»¹³⁵ e cercano in essa la propria immortalità: «questa è la vera etica, vera perché profondamente ancorata alla fattualità»¹³⁶, e il buribuncologo non ha bisogno per questo di nessuna religione o ideologia perché comprende tutte le cose nella loro verità, cioè nella loro condizionatezza storica.

Ma non sono soltanto articoli satirici quelli che Schmitt pubblica in questi anni. Negli anni della guerra, al Quartier Generale di Monaco, egli era stato assegnato alla sezione «stato di guerra» che si occupava dell'amministrazione della legge marziale. È nell'esperienza dello «stato di guerra» che Schmitt matura la sua attenzione per lo stato d'eccezione (*Ausnahmезustand*), per la situazione d'emergenza che sconvolge la «normalità» e dunque le «norme ordinarie». Tuttavia è importante sottolineare, come già richiamato, che non si tratta tanto di una contrapposizione dell'eccezione alla norma, ma piuttosto dell'intrinseca «rottura», «emergenza», «eccezionalità» che è contenuta nel dinamismo della realtà e che diventa il luogo di rivelazione della verità di questa. Certo è che l'esperienza della guerra e con essa il clima culturale prodottosi, porta Schmitt a spostare l'attenzione dall'analisi puramente «formale» di stile neokantiano alla concretezza della dinamica storica che non si pone contro la «forma» ma piuttosto ad essa aspira. Questa realtà concreta, storica, esistenziale assumerà progressivamente nel pensiero schmittiano il primato fino a portare il nostro autore ad affermare che ogni concetto della teoria politica è un concetto «polemico», situazionato, concezione questa che porterà i critici a definire Schmitt un pensatore di volta in volta «pragmatista», esistenzialista e così via. Tuttavia anche a questo proposito è necessario precisare da un lato che questa «situazionalità» dei concetti è presente anche nei primi scritti precedentemente esaminati¹³⁷, nonostante l'approccio formalistico neokantiano; dall'altro lato che la «forma» classica del pensare che caratterizza Schmitt non viene meno in seguito all'attenzione data alla realtà concreta. Al contrario il suo sforzo sarà proprio quello di «pensare» la crisi dello Stato moderno entro una «forma» teorica classica, senza rassegnarsi alla frammentazione degli universi teorico-linguistici del secolo ventesimo.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 103.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 106.

¹³⁷ Ad esempio il concetto di individualismo esaminato precedentemente nelle pagine iniziali di *Der Wert des Staates*.

Gli scritti schmittiani che prendono in esame la «situazione di emergenza» e che in qualche modo preludono allo studio sistematico sulla dittatura del 1921¹³⁸, sono due articoli del 1916 e 1917 pubblicati nella «Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft»¹³⁹. Il primo di questi ha per argomento il problema della «dittatura» e dello «stato d'assedio». In esso Schmitt, attraverso un'analisi storico-giuridica, giunge a individuare una prima definizione e distinzione dei due termini: nello stato d'assedio «mentre viene mantenuta la separazione tra legislazione ed esecuzione subentra una concentrazione all'interno dell'esecutivo; nella dittatura resta certamente in piedi la distinzione tra legislazione ed esecuzione, ma la separazione viene rimossa poiché lo stesso potere ha in mano la revoca come l'esecuzione delle leggi»¹⁴⁰.

Di nuovo al centro della riflessione vi è il rapporto tra legge e realizzazione del diritto, di nuovo si ripresenta il dualismo e la rottura tra il piano dell'universalità e quello della realtà concreta. Ma ora la rottura non è più puramente astratta, essa si carica di tutta la drammaticità di un'emergenza storica concreta, quale quella della guerra, che scuote l'ordine stabilito e che impone allo Stato mediatore il compito di ricostituire la normalità. Nell'emergenza il ruolo dello Stato come realizzatore del diritto viene esaltato e si ha una concentrazione di potere nell'esecutivo il quale, al fine di ristabilire l'ordine venuto meno, può sospendere le leggi costituzionali o emanare provvedimenti concreti temporanei atti a fronteggiare la situazione. Tuttavia tali provvedimenti tecnici, pur sospendendo la validità della norma generale, non possono però alterare il sistema legale esistente¹⁴¹: nel momento della più

¹³⁸ C. SCHMITT-DOROTIC, *Die Diktatur*, cit.

¹³⁹ C. SCHMITT, *Diktatur und Belagerungszustand. Eine staatsrechtliche Studie*, in «Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft», XXXVIII, 1916, pp. 148-162, e *Die Einwirkungen des Kriegszustandes auf das ordentliche strafprozessuale Verfahren*, in «Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft», XXXVIII, 1916, pp. 783-797.

¹⁴⁰ C. SCHMITT, *Diktatur und Belagerungszustand*, cit., p. 156.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 149: «Se dunque (come nel perfetto stato di diritto) ogni attività dell'autorità corrispondesse alla legge, allora la sintesi di tutti i poteri autoritativi nelle mani del detentore del comando militare significherebbe certo una concentrazione, ma nessuna abolizione del principio dello Stato di diritto. Subentrerebbe soltanto un cambiamento di competenza, ma non una estensione di poteri»; cfr. anche *Die Einwirkungen*, cit., p. 796: «Soltanto attraverso l'esercizio della giurisdizione penale si può perciò disporre sul diritto penale dello Stato. Su questa specificità dello *jus puniendi* statale non si può cambiare nulla né attraverso la sospensione di disposizioni costituzionali né attraverso il passaggio del potere

acuta rottura dell'ordinamento costituito, emerge l'assolutezza della mediazione operata dallo Stato, e in particolare del suo potere esecutivo che rappresenta l'unico soggetto capace di ricostituire l'ordinamento anche a prezzo di una sospensione temporanea delle norme generali fondamentali¹⁴². Il dualismo tra norme e realizzazione del diritto si trasforma qui in contrasto tra norme e provvedimenti tecnici: l'amministrazione rivela nello stato d'emergenza la sua reale natura, quella non di semplice esecutrice di norme generali già prestabilite, ma di «potere» in senso proprio, cioè capacità di realizzare creativamente il diritto anche nell'attimo vuoto del silenzio o dell'impotenza della norma.

Ora lo stato d'emergenza non è solo rivelatore della natura del rapporto tra diritto e realizzazione del diritto, diviene anche rivelatore della natura stessa dello Stato e della sua evoluzione storica. Questa prospettiva emerge tra le righe dell'articolo *La dittatura e lo stato d'assedio* nel momento in cui Schmitt cerca di formulare in termini hegeliani la distinzione tra i due termini analizzati:

«Se sono ancora permesse formulazioni hegeliane, la distinzione sarebbe da concepirsi così: la precedente indistinta unitarietà del funzionamento statale era la posizione (tesi); la separazione di 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»¹⁴³.

L'ermeneutica schmittiana torna qui a rivelare il suo duplice piano, ontologico e storico, la comprensione della struttura costitutiva della realtà-Stato lascia intravedere la dinamica storica che lo attraversa. La rottura che si apre tra norme generali e realtà concreta non appartiene solo alla struttura del reale, ma anche alla sua dinamica storica: la crisi dello Stato moderno è «crisi» che ne attraversa l'essenza e la storia, è abisso che si apre contemporaneamente e nell'essere e nel divenire. È interessante notare come questa formulazione «hegeliana» della dialettica dello Stato illumini la posizione successiva di Schmitt e riveli il

esecutivo. Il comandante militare ha la possibilità, con la sospensione di disposizioni costituzionali, di accelerare l'affermazione di un diritto penale, ma non può far sì che una pena venga inflitta senza processo giuridico, egli non può punire».

¹⁴² Molto acutamente Hofmann (*Legitimität gegen Legalität*, cit., p. 61) paragona questa sospensione della norma alla «sospensione teleologica dell'etica» in Kierkegaard (in particolare nell'opera *Timore e tremore*).

¹⁴³ C. SCHMITT, *Diktatur und Belagerungszustand*, cit., p. 160.

punto di partenza delle sue ricerche successive sulla dittatura e sulla sovranità. L'unitarietà dei poteri dello Stato assoluto rappresenta il momento dell'emergere della sovranità, il suo porsi «in sé», cioè il porsi della pura forma astratta dal suo divenire. La divisione dei poteri rappresenta il momento dell'estraneazione, dell'alienazione, della separazione che la sovranità sperimenta dentro di sé, il momento della massima lontananza da sé in cui lo Stato nella sua fase liberale annulla la propria sovranità alienandola alle parti sociali. Perché si ricomponga «l'universale concreto», cioè perché la dispersione nel reale riprenda forma e si superi la crisi, la frattura tra l'impotenza di una statualità ridotta a norma astratta e il dominio di poteri privi di ordine, forma, giuridicità, occorre passare attraverso la negazione della negazione, cioè attraverso una *Aufhebung* che supera, assumendo, la negazione, che ricomprenda il farsi storia di una forma astratta e ricostituisca la sovranità. Quanto questo sia denso di germi destinati a svilupparsi le opere della maturità di Schmitt lo dimostreranno ampiamente.

L'ultimo scritto schmittiano di questo periodo giovanile è un articolo teologico, anzi una «riflessione scolastica», come lui stesso la definisce, sul tema della «visibilità» della Chiesa¹⁴⁴. Il termine «scolastica» non suona strano in un pensatore quale il nostro non solo per la sua formazione cattolica, ma per la sua esplicita ammirazione nei confronti del pensiero medioevale. In una nota del già citato articolo satirico *Die Buribunken* egli scrive ironicamente di se stesso:

«Schmitt si concede la concezione addirittura incredibile che tutto ciò che ancora c'è sulla terra di autentico rispetto a ciò che è spirituale, è eredità del cristianesimo medioevale, di cui noi ancora viviamo come apprendisti che hanno scassinato la cassa postale, vivono un paio di secoli in *dulci júbilo*, per poi constatare cosa un mondo scristianizzato in realtà pensi dell'arte e della scienza»¹⁴⁵.

Il tema della «visibilità della Chiesa» era un tema ampiamente dibattuto in quegli anni sia in campo cattolico che protestante: dall'Enciclica di Leone XIII «*Satis cognitum*» del 30 giugno 1896 che affermava la duplice natura della Chiesa, visibile e invisibile, umana e divina, dunque «teandrica» come il suo capo Cristo, alle posizioni di Troeltsch,

¹⁴⁴ C. SCHMITT, *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in «Summa», I, 1917-1918, n. 2, pp. 71-80.

¹⁴⁵ C. SCHMITT, *Die Buribunken*, cit., p. 91 in nota.

Harnack e più tardi Barth tese piuttosto a distinguere le due dimensioni della Chiesa.

Al centro della riflessione su questo tema Schmitt pone l'evento dell'Incarnazione, il fatto cioè che Dio si sia fatto uomo; è questo evento che consente di porre alla base della trattazione del problema della visibilità della Chiesa due affermazioni: «l'uomo non è solo nel mondo» e «il mondo è buono e ciò che in esso vi è di cattivo è la conseguenza del peccato degli uomini»¹⁴⁶. È attorno a queste due affermazioni che si articolano le argomentazioni di Schmitt, riprendendo così da un lato temi trattati in *Der Wert des Staates* quale il rapporto tra il singolo e la legge, dall'altro accenni contenuti in *Theodor Däublers Nordlicht* a proposito della realtà del mondo e del male in esso presente.

Il rapporto con Dio, secondo Schmitt, non sottrae l'uomo al mondo ma al contrario lo costituisce come essere nel mondo e non come essere solitario. Il fatto che l'uomo sia solo e che spesso i rapporti umani siano avvertiti come illusori prova solo che il mondo è nel peccato e ha nostalgia di Dio che è solo. Ma dalla solitudine di Dio non si può derivare che l'uomo è più vicino a Dio nella solitudine fisica e psichica, sarebbe in tal caso più giusto dire «Padre mio» invece che «Padre nostro»: «Fuggire a Dio non significa fuggire fuori dal mondo o addirittura abbandonare in un puro spiritualismo il mondo a se stesso come oggetto religiosamente incommensurabile e trarre la sua legalità dal mondo stesso (per quanto la cosa migliore nel mondo sarebbe un ordine) invece che farla scaturire dalla bocca di Dio»¹⁴⁷.

La fede cristiana non è dunque uno spiritualismo disincarnato che consegna il mondo al proprio arbitrio, invece che ordinarlo secondo la legge di Dio. Il cristianesimo non è una pura esperienza psicologica il cui criterio di verità risiede nella soggettività individuale: il voler giungere a Dio direttamente, fuori da ogni mediazione è paragonato da Schmitt alla tentazione subita da Cristo nel deserto di fronte all'invito di Satana a trasformare le pietre in pane¹⁴⁸. Il cristianesimo non è la religione dell'immediatezza, ma della legge di Dio; ed è proprio perché il mondo è istituito da questa legge che l'uomo non può essere pura

¹⁴⁶ C. SCHMITT, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, cit., p. 71.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 72.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 73.

individualità. Se è vero che tutti gli uomini sono uguali di fronte alla legge e in particolare di fronte a questa legge, questo giudizio analitico può esser rovesciato nell'affermazione che la legge è ciò di fronte a cui si costituisce un'uguaglianza. Di fronte alla legge di Dio si costituisce non il dominio della soggettività individuale, ma l'uomo inserito in una comunità.

Nessuna legalità terrena può preservare del tutto il singolo, nessuna istituzione creata per proteggere l'individuo e per garantirgli l'espressione della sua personalità potrà evitargli di soggiacere a ciò che l'ordine istituito gli richiede. Nessun legislatore per quanto saggio e benevolo potrà salvarlo di fronte alle conseguenze della legalità terrena.

«Solo Dio lo salva in questo mondo attraverso un rovesciamento fantastico, fondando su di sé la legalità e facendola scaturire dalla sua bocca. Quando Cristo obbedisce all'autorità perché essa è da Dio, fondamento e confine, allora egli obbedisce a Dio e non all'autorità. Questa è l'unica rivoluzione della storia universale che merita il predicato di grande: il Cristianesimo ha attribuito un nuovo fondamento all'autorità mondana attraverso il suo riconoscimento»¹⁴⁹.

Siamo qui di nuovo alle radici della «teologia politica»: la distanza incolumabile tra l'universalità della legge e la realtà concreta dell'uomo singolo viene attraversata dalla mediazione di un'autorità che non è arbitraria ma è teologicamente garantita dal fatto che legalità e autorità sono fatte scaturire dalla bocca di Dio. Tuttavia questo non deve far pensare ad una semplice sacralizzazione del potere che imprime un suggello divino all'autorità mondana fondandone così l'assolutezza; si tratta piuttosto di un ulteriore sviluppo della natura strutturale dell'autorità e del potere nel suo rapporto con la legge e con il singolo. La sacralizzazione del potere o la mondanizzazione del sacro rappresentano un appiattimento della realtà su una sola dimensione, una sorta di «monismo» che contraddice la posizione di fondo da cui Schmitt prende le mosse; d'altra parte egli non è neppure disposto ad accettare un dualismo di tipo «gnostico» che finisca per condannare il mondo a se stesso dichiarandolo estraneo alla realtà spirituale. Si tratta allora di prendere coscienza della realtà umana come di una realtà che porta dentro di sé la «separazione» (operata dal peccato originale), la divisione, il conflitto, e che tuttavia anela alla riconciliazione. Questa riconciliazione è però frutto della grazia di Dio, di una «mediazione»

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 74.

che lui stesso nella persona di Cristo opera. È cioè una mediazione che viene dall'«alto», dall'«oltre», non dal basso.

Questa mediazione non sopprime la separazione, il conflitto, l'abisso, essa getta un ponte attraverso di esso, un ponte attraverso il quale l'uomo può realizzare la legge di Dio che resterebbe altrimenti al di fuori della sua portata. Cristo realizza questa mediazione, è la mediazione stessa, perché porta con sé due nature, quella divina da cui proviene e quella umana che assume. Tra queste due nature egli è mediatore assoluto, perché unico (fuori di lui non c'è salvezza) ed efficace, egli è l'autentico «soggetto» capace di realizzare la legge, l'autentica personalità capace di sottrarre gli uomini al dominio della causalità empirica e di fondarne la «soggettività personale», cioè la possibilità di «compiere» la legge. È dunque la mediazione che fonda il piano della personalità e della «soggettività», fuori di questa, nell'immediatezza c'è solo la pura fattualità, lo scorrere degli eventi, il prevalere dell'oggettività.

«Ciò che con diritto può essere definito e provato come personalità umana, sta solo nel regno della mediazione tra Dio e il mondo terreno. L'uomo del tutto lievitato in Dio è tanto poco più persona singola quanto lo è quello del tutto sprofondata nella realtà terrena. L'unicità riposa soltanto nel fatto che Dio lo tiene nel mondo, egli è l'unico nel mondo, dunque nella società. Il suo rapporto *ad se ipsum* non è possibile senza un rapporto *ad alterum*»¹⁵⁰.

Con questo si chiarisce ulteriormente la prospettiva esposta in *Der Wert des Staates* a proposito del significato del singolo e del suo ruolo all'interno dello Stato; e il ruolo stesso dello Stato viene rischiarato alla luce del parallelo con la mediazione operata da Cristo. Questa è la «teologia politica»: l'intrinseca teologicità del «politico» e della sua mediazione è il suo «ripetere» analogicamente la struttura della mediazione divina, la sua incarnazione nella realtà¹⁵¹. Il porsi della soggettività di Cristo quale soggetto mediatore non costituisce un'applicazione della legge di Dio, bensì una scelta, una «decisione» che fonda e istituisce a sua volta la soggettività del singolo, cioè la sua possibilità di «decidere» in ordine alla propria salvezza. Analogamente il porsi della soggettività dello Stato quale mediatore non deriva da una applicazione

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Sottolineiamo di nuovo il parallelo con la struttura del pensiero kierkegaardiano: ad operare la «ripetizione» dell'Incarnazione di Cristo non è più il Singolo, ma lo Stato.

della legge bensì si fonda su una «decisione», ed è di fronte a questa mediazione che gli individui vengono costituiti come soggetti, come personalità, dunque come comunità. L'essere nella comunità è intrinseco al fatto stesso di entrare in rapporto con questa mediazione, e sul piano teologico la comunità istituita dalla mediazione di Cristo è la Chiesa che come il suo capo fonda le proprie radici su qualcosa di invisibile, ma si manifesta visibilmente agli uomini. Si potrebbe dire interpretando che l'analogia strutturale tra la mediazione di Cristo e quella dello Stato conosce quale termine ulteriore la Chiesa, così che si potrebbe giungere ad individuare nella serie storica Cristo-Chiesa-Stato gli elementi di un processo di secolarizzazione che Schmitt negli anni successivi interpreterà come progressiva «neutralizzazione» del termine mediatore precedente¹⁵².

Dunque la visibilità della Chiesa è fondata su questa analogia con l'Incarnazione di Cristo e mettere in discussione tale visibilità significa per Schmitt dubitare dell'umanità del Figlio di Dio, trasformare la realtà del suo farsi carne in un processo mistico irreali, affermare il postulato dell'immediato rapporto con Dio fino a pretendere che Cristo si faccia uomo per ogni singolo in ogni momento e non soltanto quasi duemila anni fa in Palestina: «Ma questa non è più l'Incarnazione corporale, visibile, a cui il più interiore di tutti i cristiani, Kierkegaard, si è tenuto saldo con tanta violenza»¹⁵³.

Se gli uomini stentano a riconoscere l'essenza divina della Chiesa nella sua natura visibile è perché la realtà umana è attraversata dal peccato e il peccato ha toccato ogni dimensione terrena. Affermare la visibilità della Chiesa non significa perciò affermare la spiritualità di ogni suo atto: la visibilità della Chiesa non si identifica con la sua concretezza fattuale, rappresenta bensì un movimento, una tensione, una dialettica di incarnazione in cui l'essenza non sta nell'oggettivazione concreta, nella mediazione concepita come «risultato», ma invece in quella vista come «compito». Ma proprio nel concepire la visibilità della Chiesa come un compito e non come una realizzazione compiuta in sé, sta secondo Schmitt la possibilità di mantenere la fede in «questa» Chiesa senza volerne realizzare una nuova ed alternativa. Chi nega la «spiri-

¹⁵² C. SCHMITT, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in *Der Begriff des Politischen*, München-Leipzig 1932³, pp. 66-81; trad. it. in *Le categorie del politico*, cit., pp. 167-183.

¹⁵³ C. SCHMITT, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, cit., p. 75.

tualità» della Chiesa in nome di una Chiesa radicalmente pura finisce per ipostatizzare ciò che è soltanto la concrezione storica e contingente di un processo di incarnazione mai compiuto. Chi invece coglie la visibilità della Chiesa come dimensione dinamica appartenente alla natura stessa della Chiesa, come una perenne tensione a rendersi visibile, mantiene la possibilità permanente della critica verso ogni realizzazione storica senza per questo dover ricorrere alla creazione di una Chiesa parallela. E d'altra parte è proprio questo dinamismo interno alla Chiesa che se da un lato può portare con sé il peso di impurità, dall'altro è ciò che permette di fondare una continuità dell'*officium*, attraverso — ma in qualche misura al di sopra — l'umanità dei propri membri. La Chiesa resta così sempre «peregrina in saeculo et pertinens ad civitatem Dei»¹⁵⁴.

Dunque la visibilità della Chiesa non è la sua dimensione peccaminosa, ma è al contrario la sua dimensione umano-divina. Attraverso l'Incarnazione di Cristo che ha assunto natura umana, l'umano è stato sottratto alla morte. La natura non si identifica con il male, la vita umana non si identifica con la morte. Attraverso l'Incarnazione si è ristabilita la gerarchia dell'essere: non la natura deriva dal peccato, ma il peccato è una degradazione di questa:

«la vita non è un fungo sulla morte, bensì la morte è una caduta dalla vita; Dio non è un prodotto dei demoni, ma il diavolo è il risultato misero di una caduta da Dio, come tutto il male una caduta dal bene. Perciò per la concezione cristiana la legalità del mondo visibile è ugualmente buona per natura; la regolamentazione giuridica dei rapporti umani c'era prima della cattiveria e del peccato e non è loro conseguenza»¹⁵⁵.

La prospettiva teologica fin qui esposta serve a Schmitt per ricollegarsi alla sua finalità giuridica e a fondare, nella «crisi», la bontà naturale o meglio creaturale dell'ordinamento giuridico. Il diritto non è un insieme di regole scaturite dalla necessità di regolamentare la cattiveria umana, è invece connaturato all'essenza dell'uomo così come è stata voluta e creata da Dio. L'uomo è stato fin dall'origine inserito in una trama di relazioni giuridiche: Schmitt ricorda come S. Agostino sottolinei che il rapporto matrimoniale è precedente al peccato e diventi poi «forma» del rapporto tra Dio e l'umanità, tra Cristo e la Chiesa,

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 78.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

dunque «forma» della mediazione tra ideale e reale, testimonianza di come il visibile scaturisca dall'invisibile e continuamente rimandi all'unità divina che lo fonda. Dio stesso nel rivelarsi agli uomini sceglie di sottostare alla legalità della realtà naturale da lui creata e si fa parola, cioè realtà visibile, si fa carne sottoponendosi alle leggi degli uomini; e per garantire l'unità della propria rivelazione attraverso le forme visibili diverse egli si affida alla «forma» della successione legale su cui si fonda la Chiesa. La successione legale è la forma attraverso cui la Chiesa esprime l'unità di Dio e della Creazione dentro il nastro lungo della storia, delle mediazioni arrischiate e contingenti; solo grazie a questa forma essa può rendersi visibile nel temporale senza temere di smarrire la propria identità¹⁵⁶.

La visibilità diventa dunque secondo Schmitt un compito non solo per la Chiesa ma anche per i cristiani che invece spesso rendono il loro cristianesimo così invisibile da lasciar apparire il mondo come in preda al paganesimo e all'idolatria. Così conclude Schmitt:

«Poiché Dio in realtà si è fatto uomo visibile, nessun uomo visibile può abbandonare il mondo visibile a se stesso. Altrimenti egli avrebbe tagliato nel punto mediano, che significa l'uomo visibile, il filo tra Dio e il mondo. Ora egli avrebbe non mica due anime, ma neanche una eppure con questo due ruoli: il 'puro' cristiano serve Dio nella più stretta invisibilità e, separato da ciò, nella più concreta visibilità Mammona ed è orgoglioso di aver così liberato le cose spirituali dal miscuglio logicamente impuro con le cose temporali... La fede senza opere conduce a opere senza fede; l'uomo, che era così rigoroso da

¹⁵⁶ Il fatto che per Schmitt l'uomo sia «originariamente» collocato in una trama di relazioni sociali e giuridiche, va sottolineato in modo particolare perché consente di interpretare il dualismo «amico-nemico» caratteristico degli anni successivi in modo più articolato. Il dualismo «amico-nemico» è sì per Schmitt una dimensione strutturale dell'esistenza umana, ma di quell'esistenza che è stata lacerata dal «peccato originale» e che dunque «in sé» rimanda ad una unità originaria ed esige una ricomposizione. L'ostilità più drammatica è quella della guerra civile, quella cioè fratricida: Caino, il simbolo biblico dell'«ostilità», è tragicamente nemico perché originariamente fratello e amico. Su questo problema, che richiederebbe una trattazione specifica, si vedano ad esempio le pagine finali di *Ex captivitate salus*: «Chi posso riconoscere come mio nemico in quanto tale? Chiaramente solo colui che mi può mettere in discussione. Riconoscendo lui come nemico, riconosco che egli mi può mettere in discussione. E chi mi può realmente mettere in discussione? Soltanto io stesso. O mio fratello. Questo è colui che può farlo. L'altro è mio fratello. L'altro si rivela mio fratello e mio fratello si rivela mio nemico. Adamo ed Eva avevano due figli, Caino e Abele. Così comincia la storia dell'umanità. Così si presenta il padre di tutte le cose. Questa è la tensione dialettica che tiene in movimento la storia del mondo e la storia del mondo non è ancora alla fine» (C. SCHMITT, *Ex Captivitate salus*, cit., pp. 89-90).

confutare ogni formulazione dell'infinità di Dio perché gli sembrava non sincera e taceva in nome di una più alta onestà perché ogni parola sarebbe stata in questo caso di certo una bugia, un domani, a meno che egli nello stesso giorno non metta in pratica l'annientamento della propria concreta visibilità, parlerà di nuovo, ma mentirà per questo in nome di una più alta onestà, perché solo la bugia è l'onesta espressione di una natura bugiarda; al posto della chiesa visibile subentra una chiesa del visibile, una religione dell'evidenza materiale; e questi uomini che rifiutano tutto ciò che è ufficiale, perché sarebbe bugiardo, giungono a qualcosa che è in sé più menzognero di tutto ciò che è ufficiale, giungono al rifiuto ufficiale dell'ufficiale»¹⁵⁷.

Quest'ultimo scritto di Schmitt pone con forza uno dei problemi centrali dell'intera riflessione dell'autore: il problema della mediazione e della sua visibilità, e tale problema si afferma entro un ambito di discorso teologico come a ribadire l'intrinseca «teologicità» di ogni mediazione — secondo Schmitt —, dunque di ogni politica. Il dualismo benché struttura fondamentale della realtà, situazione insuperabile di cui è necessario prendere atto e da cui la riflessione di Schmitt prende le mosse, non è la realtà originaria dell'uomo, bensì è il prodotto della «caduta», del «peccato» che ha introdotto la divisione nel mondo. Per questo il dualismo continuamente richiama ed esige una mediazione, per questo le due sponde dell'abisso continuamente alludono a un ponte non solo che le congiunga, ma anche che restituisca ciascuna a se stessa. Ma la realtà del peccato impedisce che questa mediazione possa esser costruita «dal basso», dalla parte del finito: essa può essere solo concessa «dall'alto», per un atto di grazia spontanea dell'infinità. Questa mediazione salvifica che riconcilia la frattura — sia pur non togliendola — è operata, teologicamente, da Cristo, dall'infinito che si fa carne, che si rende visibile e finito. È questa mediazione che va ripetuta, secolarizzata — cioè resa visibile — ad opera di un'istanza quale la Chiesa a livello religioso e lo Stato a livello politico, istanza la cui efficacia non è garantita dalla propria realtà empirica, ma dal compito teologico di ripetere la mediazione.

La «teologia politica» è dunque l'intrinseca teologicità di ogni mediazione politica che per essere efficace deve provenire «dall'alto», deve cioè essere «secolarizzazione» di un'istanza trascendente, «rappresentazione» di essa. Ma solo un «soggetto», cioè una personalità, può «rappresentare»: la pura oggettività (la norma astratta come il mezzo tecnico) non rappresenta, ma dissolve la possibilità stessa del porsi di

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 79-80.

una soggettività che ripeta la mediazione. Di fronte al dominio dell'oggettività del «puro mezzo» solo la «decisione» di una soggettività può gettare un ponte sopra l'abisso e ricostituire un ordine infranto.

Gli scritti giovanili gettano così luce sulle radici della teologia politica di Schmitt che non può essere considerata una costruzione puramente «razionale», poiché essa è intrisa di contenuti teologici. Pur non potendo dare qui un giudizio sul «cattolicesimo» di Carl Schmitt, ci sembra tuttavia di poter affermare che nel suo itinerario umano e intellettuale esso rappresenti una sorta di *Nomos der Erde*, di principio ordinatore della terra di origine, di forza che si appropria di lui, che lo separa, lo identifica. È una sorta di radice alienata, di nostalgia di un'assenza. Più che rappresentare un contenuto positivo del suo pensiero, il cattolicesimo resta per lui un modello teorico-politico cui riferirsi nella crisi del '900.