Università degli Studi di Salerno

Dipartimento di Scienze Giuridiche (Scuola di Giurisprudenza)

Corso di Dottorato in Scienze Giuridiche – XXXVII ciclo
Curriculum Storico – Filosofico – Giuridico

Tesi di Dottorato in Filosofia del Diritto

Tecnica e diritto in Carl Schmitt

Tutor

Chiar.mo Prof. Geminello Preterossi

Candidato

Vincenzo Peluso

Coordinatore

Chiar.mo Prof. Geminello Preterossi

A.A. 2024/2025

Sommario

Abstract 4

Introduzione 5

Capitolo I 10

I due volti della modernità: neutralizzazione e crisi nel pensiero di Carl Schmitt 10

I.I Dalla teologia… 11

I.I.1 L'uscita dalla religione: la teologia politica sostanziale e il processo di secolarizzazione 11

I.I.2 Che cos'è il diritto? La *teologia politica* giuridica: tra la sociologia weberiana e la fede nella rivelazione 24

I.I.3 Lo sviluppo del processo di neutralizzazione: la ricerca di una neutralità (politica) 38

I.II …alla tecnica 50

I.II.1 La critica della "critica del tempo": Carl Schmitt, Walter Rathenau e la "Cultura della crisi" 50

I.II.1.1 La critica alle critiche della tecnica nel giovane Schmitt: da *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo* a *Schattenrisse* 50

I.II.1.2 L'ineffettività delle critiche del tempo: da *Aurora boreale* a *Romanticismo politico* ... 61

I.II.1.3 La critica delle critiche della tecnica in *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* 69

I.II.2 Tecnica come neutralità strumentale e spoliticizzazione integrale: crisi della modernità e *Weltbürgerkrieg* 72

I.II.2.1 "La tecnica è strumento ed arma": tecnica, diritto e neutralità strumentale 72

I.II.2.2 La tecnica come "religione del tecnicismo": la fede nella tecnica e la neutralità assoluta 78

I.II.2.3 Genesi e sviluppo storico della fede nella tecnica 88

Capitolo II 102

«Lo Stato come grande fabbrica». La neutralizzazione della neutralizzazione e la spoliticizzazione integrale. 102

II.I Schmitt "legittimo allievo" di Weber? 105

II.I.1 La teoria della legittimazione plebiscitaria del presidente: Schmitt allievo di Weber? . 105

II.I.2 Carisma, cattolicesimo romano e secolarizzazione protestante 111

II.II Schmitt, Weber e la tecnicizzazione del diritto: da strumento tecnico a meccanismo automatico 126

II.II.1 Weber e "lo Stato come grande fabbrica" 126

II.II.2 Schmitt "nello specchio di Weber": la tecnicizzazione del concetto di legge 129

II.II.3 Lo Stato da ente neutrale a strumento tecnico 140

II.II.4 Winckelmann, Gehlen e la *posthistoire*: il diritto come meccanismo tecnico-automatico 147

Capitolo III 154

Il "totale": tecnica, nichilismo e conflitto nell'epoca dell'economia burocratizzata 154

III.I La totalizzazione come paradigma del Novecento 156

III.I.1 Il totale in Schmitt: la "società auto-organizzata" tra pluralismo, policrazia e federalismo 156

III.I.2 Totalizzazione e *Spätkapitalismus*: Sombart, Weber e Rathenau 162

III.I.3 Totalizzazione *quantitativa* e *qualitativa*: il rifiuto di soluzione tecnicistiche per uscire dalla crisi 168

III.II Schmitt in dialogo con Jünger ed Heidegger: tra il nichilismo e la *critica alle critiche ineffettive della tecnica* 172

III.II.1 Schmitt in dialogo con Jünger: dalla *Mobilitazione totale* a *Il nodo di gordio* 172

III.II.2 Schmitt in dialogo con Heidegger: nichilismo e critica della tecnica. Un'affinità solo apparente. 182

III.III Dallo *Stato totale* allo *Stato di diritto introverso*: Schmitt, Forsthoff e la fine della politica? 189

Capitolo IV 203

Gli algoritmi sono neutrali? Le legalità oggettive della tecnica e il decisionismo (indiretto) degli algoritmi 203

IV.I Carl Schmitt in dialogo con Helmut Schelsky: le legalità oggettive della tecnica e la domanda "quis judicabit?" 205

IV.II Dati, algoritmi e intelligenza artificiale: le nuove macchine predittive 209

IV.III Le legalità oggettive della tecnica nell'epoca della società algoritmica: dal *sollen* al *müssen* 216

IV.IV Il decisionismo (indiretto) degli algoritmi e nuove forme di partecipazione diretta 226

Conclusioni 237

Bibliografia 241

Abstract

Il presente lavoro analizza il pensiero di Carl Schmitt in relazione al rapporto tra tecnica e diritto. Nel primo capitolo, attraverso un'indagine storico-genealogica, si ricostruisce la genesi dello Stato moderno come soggetto neutralizzatore del conflitto. Nella seconda parte del capitolo si analizza il significato della tecnica nel pensiero di Schmitt. Il giurista tedesco si distanzia dalla "cultura della crisi" di inizio secolo, da lui criticata per il suo carattere romantico e ineffettuale, e approda a un'interpretazione del fenomeno assolutamente originale: la tecnica è, da un lato, un mero strumento; dall'altro, è ciò che Schmitt definisce "religione del tecnicismo", ovvero la fede in una spoliticizzazione assoluta e in una liberazione dal politico fondata sulla presunta neutralità oggettiva del progresso tecnico. Tuttavia, per Schmitt, questa fede non è che politicità dissimulata: dietro l'apparente neutralità della tecnica si celano poteri indiretti che utilizzano tale pretesa di oggettività per celare i propri interessi politici. L'oggettività della tecnica, dunque, si rivela essere un'arma ideologica al servizio dei poteri indiretti. Nel corso del lavoro metteremo quindi in risalto la politicità indiretta della tecnica e, al contempo, il carattere politico della proposta schmittiana.

La tecnica – come fede - rappresenta dunque una forma di dominio indiretto. Tale dominio, tuttavia, si rivela essere anche fortemente aggressivo: le forze tecnocratiche, infatti, nel nome del proprio presunto pacifismo (la tecnica aspira a un'unità pacificamente amministrata del mondo), producono l'assolutizzazione moralistica del conflitto. Per tale motivo Schmitt immagina un soggetto politico – lo Stato - in grado di arginare la portata conflittuale della tecnica. Tuttavia, nel Novecento, anche lo Stato sembra subire un irreversibile processo di tecnicizzazione. Nel secondo capitolo analizzeremo proprio questo processo, che potremmo definire come la "neutralizzazione dello stesso agente neutralizzante". Il fenomeno è osservato dal giurista soprattutto alla luce del pensiero di Max Weber, considerato da Schmitt come il teorico della secolarizzazione liberale e della tecnicizzazione del diritto. Nell'analizzare questo aspetto ci soffermeremo dunque a lungo sul rapporto tra i due autori.

Nel terzo capitolo affronteremo il tema del "totale", concetto che Schmitt utilizza - in particolare nei primi anni Trenta - per descrivere la nuova configurazione dello Stato novecentesco, nel quale viene meno la distinzione tra Stato e società e in cui lo stesso Stato diventa preda dei poteri indiretti emersi nella società tecnicizzata. Affronteremo il tema soffermandoci sulle trasformazioni economiche che hanno portato alla totalizzazione, per

poi confrontare il pensiero di Schmitt con quello di altri autori coevi: Jünger, Heidegger, Forsthoff.

Infine, nell'ultimo capitolo, applicheremo i concetti approfonditi nel corso del nostro lavoro al mondo degli algoritmi. In particolare, ci interrogheremo sulla presunta neutralità algoritmica e su quanto, anche dietro la tecnica algoritmica, si celino in realtà decisioni umane dissimulate. Vedremo dunque come il pensiero di Schmitt possa offrire strumenti utili per un'analisi critica della scienza algoritmica.

Introduzione

«*Silete iurisconsulti!*»[1]. È con questo ordine di tacere che Carl Schmitt proclama la fine di un'epoca. Ma di quale epoca si tratta? Quella dello *ius publicum europaeum*, periodo storico che si situa «fra teologia e tecnica» e che è appunto delimitato da due singolari ordini di tacere: «ecco due singolari ordini di tacere, all'inizio e alla fine di un'epoca. All'inizio vi è un'ingiunzione di tacere che viene dai giuristi ed è indirizzata ai teologi della guerra giusta. Alla fine vi è l'ingiunzione, rivolta ai giuristi, di attenersi a una tecnicità pura, cioè totalmente profana»[2]. La prima intimazione cui Schmitt si riferisce è ovviamente il *"Silete theologi in munere alieno!"* pronunciato da Alberico Gentili nei confronti dei teologi, rei, con le proprie dispute e discussioni religiose, di ravvivare la fiamma delle guerre civili di religione che tra XVI e XVII secolo divampavano in Europa. La seconda si rivolge invece ai giuristi, i quali, con la propria scienza, avevano forgiato quegli arnesi concettuali imprescindibili per la genesi e lo sviluppo dello Stato moderno[3], l'ente capace di *neutralizzare* i conflitti religiosi e garantire una forma efficace di pacificazione sociale.

Eppure, l'epoca dello *ius publicum europaeum* appare giunta ormai alla fine. La capacità dello Stato di delimitare il conflitto appare non più necessaria, ma addirittura ingiustificata dinanzi all'obiettività pura della tecnica. La garanzia di ordine che nella modernità era stata assicurata dallo *ius publicum europaeum* sembra essere infatti garantita ora dalla neutralità

[1] C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, trad. it., *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi Edizioni, Milano, 1987, p. 77.
[2] *Ibidem* .
[3] Come sostiene Eric Maulin, infatti: «Nel contesto delle guerre civili di religione, non sono più i teologi a poter fissare il senso delle scritture, il significato dei dogmi, la portata degli obblighi religiosi, ma i giuristi. Preoccupati di fondare il loro potere e di subordinare le istituzioni religiose, i re e i parlamenti diventano teologi. L'assolutismo è la prima risposta politica alle sfide costituite dalla discordia fra teologi. La sovranità appare come un'invenzione dei giuristi per mettere fine alle dispute teologiche». E. Maulin, *La politica e il sacro. I fondamenti teologici del pensiero politico europeo*, Diana Edizioni, Napoli, 2021, p. 43.

oggettiva della tecnica. Sembra e non è. Perché sebbene in questi passi citati la neutralità tecnica appaia come un destino già compiuto, va precisato che Schmitt non confiderà mai nella capacità ordinatrice della tecnica stessa. Anzi, possiamo affermare che per Schmitt è vero proprio l'esatto contrario: l'epoca della tecnica è l'epoca della diffusione incontrollata della conflittualità. La tecnica è l'orizzonte (l'ambito, il *Gebiet*, avrebbe detto Schmitt) in cui si è obbligati ad agire, ma è, al contempo, anche la sfida cui si è chiamati a dare risposta. Una sfida epocale perché situata al margine estremo della modernità, quell'epoca che era iniziata con la neutralizzazione delle guerre civili di religione ad opera dello Stato moderno e che vede ora avanzare il rischio della *neutralizzazione dello stesso agente neutralizzante*. Rischio perché per Schmitt la neutralizzazione dello Stato (e con esso del politico), ovvero del soggetto a cui, nella modernità, è affidato il compito di contenere la conflittualità, non genera un cosmo irenico, pacificato nel nome della pura tecnicità. È proprio nell'epoca della tecnica, infatti, che si fa sempre più largo il pericolo della polemicità più inaspettata. Due volti della tecnica, quindi. Da un lato la pretesa di oggettiva neutralità, dall'altro il pericolo della polemicità assoluta cui, in realtà, essa sembra approdare.

Ma perché il conflitto riemerge proprio nel momento in cui sembrano esistere i mezzi tecnici per garantire una pacificazione e una spoliticizzazione totale? Insomma, perché per Schmitt «la tecnica come "destino" dell'immanenza»[4] fa problema? Perché non è in grado di garantire ordine? E - secondo ma probabilmente principale quesito - tale immanenza tecnica è effettivamente un destino? Vedremo come nella modernità agiscano due logiche. La prima, che possiamo definire (riprendendo il lessico dello stesso Schmitt) decisionista e neutralizzante, segna l'origine della stessa modernità ed è tesa al contenimento del conflitto. La seconda, invece, si genera con l'avanzare della tecnica nel percorso moderno e ne segna la crisi.

La prima descrive e ricostruisce la modernità a partire dal suo momento originante, ovvero la decisione che risolve i conflitti di religione neutralizzandoli. Momento che caratterizza la modernità come teologia politica dell'assenza: assenza di un fondamento di legittimità sostanziale e riproduzione meramente formale e strutturale della trascendenza come comando efficace. Va evidenziato che Schmitt dà una rappresentazione genealogica della modernità, per cui l'origine di questa ne diviene il modello per eccellenza, da riprodurre anche nella sua crisi. Stiamo parlando di quello che è per Schmitt il volto autentico della

[4] L'espressione «tecnica come "destino" dell'immanenza» è tratta da G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Gius. Laterza e Figli, Roma-Bari, 1996, p. 207

modernità, che corrisponde alla decisione come neutralizzazione del conflitto. Decisione che segna il momento da cui origina la modernità e che è, appunto, riproposta dal giurista tedesco anche nel Novecento per "frenare" la violenza conflittuale prodotta dalla tecnica nella società industriale di massa. A nostro avviso, la decisione è quindi in Schmitt sempre frenante, in quanto deve limitare i poteri indiretti produttori di conflitto. Ma nel fare ciò, come vedremo, essa produce anche un *quid pluris*: una nuova forma politica. La decisione è quindi in Schmitt in ogni caso al contempo frenante e dinamica.

La seconda logica è invece rappresentata, come detto, dalla crisi di questo modello, causata dall'avanzare del pensiero tecno-immanentista. L'interpretazione schmittiana della tecnica ne mette in luce l'ambivalenza di significati. Da un lato, essa è strumento ed è quindi liberamente utilizzabile da chiunque. Dall'altro, nella modernità compiuta, la tecnica si propone come *utopia* o, per meglio dire, servendoci di un termine che lo stesso Schmitt impiega, come "fede". La "fede nella tecnica" rappresenta la fiducia nel possibile raggiungimento della spoliticizzazione assoluta, intesa come liberazione totale dall'ostilità, affidandosi agli automatismi della stessa tecnica. Secondo tale fede la modernità si compirebbe dunque nella realizzazione di un mondo tecnicamente amministrato e per questo pacificato.

Nella ricostruzione schmittiana dei vari significati della tecnica, un ruolo chiave (che sarà indagato nel nostro lavoro) è giocato dal concetto di neutralità. Anch'esso, come molti dei concetti schmittiani, è dal carattere polisemico. Neutrale (in senso politico) è lo Stato che decide i conflitti che si producono nella società industriale di massa ergendosi come terzo al di sopra delle parti antagonistiche. Ma neutrale è anche la tecnica stessa, seppur di una neutralità differente da quella del decisore politico. Essa è neutrale in senso tecnico-strumentale, essendo uno strumento liberamente impiegabile da chicchessia, ma al contempo essa si propone anche come neutralità assoluta, ovvero come *destino* della modernità.

Tuttavia, e questo è un aspetto centrale che metteremo in risalto nel corso del nostro lavoro, tale pretesa di assoluta spoliticizzazione sarà per Schmitt sempre illusoria ed ingannevole. Dietro la presunta neutralità oggettiva della tecnica si celano in realtà poteri indiretti che si servono di tale pretesa per dissimulare la propria politicità. Eppure, tale politicità non scompare affatto. Essa viene al contrario riproposta surrettiziamente in forma moralizzata, producendo così un'intensificazione del conflitto tanto più violenta quanto più si tenta di negare il politico. La critica schmittiana alla tecnica è quindi, più che una critica

alla razionalità strumentale in sé, una critica alla dissimulazione del politico mediante la tecnica. Potremmo definire Schmitt un grande "maestro del sospetto" della tecnica e della sua pretesa di farsi destino oggettivo. Il dominio della tecnica per Schmitt non è mai anonimo in quanto è sempre il dominio di qualcuno che si serve di essa (o meglio si occulta richiamandosi ad essa) per dominare. Dietro la pretesa di oggettività tecnica si nascondono sempre forze che nel nome del proprio presunto pacifismo tecnocratico riproducono il conflitto esasperato. Ed è per questo motivo che il giurista di Plettenberg non rinuncerà mai ad immaginare delle forze politiche in grado di frenare la tecnica, anche quando, nel secondo dopoguerra, l'utopia tecnicista di un mondo amministrato sembrerà avverarsi.

Il pensiero di Schmitt rimane dunque sempre politico e ciò lo differenzia da altri critici della tecnica che egli, per tale motivo, deplora. La critica alle critiche impolitiche e improduttive della tecnica, ineffettive e per questo incapaci di "trascendere" realmente il proprio tempo, di fermarne le logiche intrinseche, è una costante degli scritti schmittiani già a partire dai primi anni Dieci. Sia gli irrazionalismi romantici che avversano la modernità nel nome di un ritorno ad un mondo naturale premoderno sia le filosofie che si pongono come critiche radicali della società della tecnica ma che, in conclusione, si risolvono unicamente in una accettazione passiva della propria epoca sono da Schmitt fortemente osteggiate. Dunque, sia critica alla pretesa della tecnica di porsi come neutralità oggettiva sia *critica alle critiche ineffettive della tecnica*: sono queste le due linee fondamentali che seguiremo nel corso di questo lavoro. La tesi principale che tenteremo di mostrare attraverso i testi di Schmitt è che dietro ogni determinismo fatalistico di natura tecnocratica si celino in realtà dei rapporti di potere dissimulati che nascondono la propria politicità "oggettivandosi". Questo è il motivo per cui il pensiero schmittiano rimane sempre un pensiero politico: rinunciare a immaginare forze politiche in grado di frenare tali poteri indiretti significherebbe consegnarsi al caos prodotto dalla loro ostilità.

Anticipate le tesi generali di questo lavoro, soffermiamoci ora sui temi trattati nei vari capitoli. Le linee di sviluppo di ogni capitolo sono segnate dal tentativo di mettere costantemente in risalto la politicità del pensiero di Schmitt. Sia nel suo carattere decostruttivo – la decostruzione della tecnica come destino oggettivo, dietro cui si celano in realtà poteri indiretti dissimulati – sia in quello costruttivo – la proposta per fuoriuscire dalla crisi generata da tali poteri. Proposta che è in Schmitt, lo ripetiamo, sempre politica.

Nel primo capitolo ricostruiremo il processo storico delineato dall'icastica affermazione schmittiana citata in apertura, che descrive l'origine del diritto moderno come un processo di autonomizzazione dalla sfera religiosa, fino a diagnosticarne l'(apparente) fine nell'oggettività amministrata della tecnica. Si esaminerà la politicità della decisione neutralizzante, che per Schmitt rappresenta il volto "autentico" della modernità, ma anche la politicità della stessa tecnica, che quindi per il giurista di Plettenberg non è nulla di sovraumano. Da queste premesse deriva la critica di Schmitt ai critici ineffettivi della tecnica: incapaci di cogliere il carattere di politicità (dissimulata) della tecnica e di predisporre una risposta efficace (e quindi politica) ad essa.

Nel secondo capitolo vedremo come Schmitt utilizzi Max Weber - semplificandone in realtà il pensiero - per analizzare il processo di razionalizzazione del diritto. Il diritto moderno, un sapere originariamente terzo e neutrale, diviene prima uno strumento tecnico a disposizione dei poteri indiretti, per poi trasformarsi, nel secondo dopoguerra, in un meccanismo tecnico-automatico. Ebbene, vedremo che Schmitt, restando fedele al suo impianto decostruttivo, non crederà mai alla presunta autonomia della tecnica: anche dietro la presunta società spoliticizzata del secondo dopoguerra si nascondono dei poteri diretti dissimulati.

Nel terzo capitolo, attraverso l'analisi del concetto di "totale", ricapitoleremo le tesi principali del nostro lavoro, riaffermando nuovamente la politicità del pensiero di Schmitt. La proposta politica schmittiana per fuoriuscire dalla *totalizzazione quantitativa* - ovvero dal dominio dei poteri indiretti nell'epoca della tecnica – rimane, ovviamente, di carattere politico, aspetto che differenzia Schmitt sia da Jünger che da Heidegger (le cui critiche della tecnica appaiono invece impolitiche). Questo aspetto, come vedremo, sarà mantenuto dal giurista anche nel dopoguerra nel dialogo con il suo allievo Ernst Forsthoff.

Nel quarto capitolo, a partire da un passo di Schmitt sulla cibernetica, in cui il giurista contesta la presunta neutralità delle macchine artificiali, ci chiederemo se la decisione umana sparisca nell'attuale società algoritmica e se gli stessi algoritmi siano veramente neutrali. Approfondiremo dunque come il pensiero di Schmitt possa ancora essere utile per riflettere criticamente sulla scienza algoritmica.

Capitolo I

I due volti della modernità: neutralizzazione e crisi nel pensiero di Carl Schmitt

Abbiamo aperto il nostro lavoro con la massima di Schmitt secondo cui la scienza giuridica si colloca tra teologia e tecnica. Partendo da essa è possibile ricostruire un vero e proprio itinerario storico che lega il diritto moderno alla sua origine – la teologia – e alla sua (presunta) fine – la tecnica. In questo primo capitolo tenteremo di fare ciò, focalizzandoci prima sulla nascita del diritto moderno come secolarizzazione del dato teologico e poi sulla tecnica come sfida all'ordine politico moderno. Analizzeremo quindi le linee principali che saranno poi riprese nel corso del lavoro.

Il paragrafo iniziale, di carattere introduttivo, tratteggia il processo di secolarizzazione che ha determinato la genesi dell'evo moderno ed è seguito da due ulteriori paragrafi che ricostruiscono – schmittianamente - la modernità come epoca teologico-politica, in cui l'abbandono della trascendenza sacrale si associa all'emersione della trascendenza formale come decisione sui conflitti. Decisione che segna la genesi della modernità, la quale si origina dalla neutralizzazione delle guerre civili di religione, e che viene riproposta da Schmitt nel Novecento per arginare i nuovi conflitti che sorgono nell'epoca della tecnica. Ma perché soffermarsi così a lungo sul tema della secolarizzazione e della fuoriuscita dal religioso? Perché, come abbiamo accennato, l'interpretazione dell'evo moderno ha in Schmitt carattere genealogico. Se nella pre-modernità la funzione di garanzia del vincolo sociale era assunta dalla religione, con la fine della *res publica christiana* tale funzione è affidata alla politica. Essa deve risolvere la conflittualità sociale (causata ora della stessa religione, che in passato era invece fattore di coesione) e garantire l'ordine. Ma tale funzione non si assopisce con la risoluzione della crisi originaria, viene anzi riproposta da Schmitt anche per frenare i nuovi conflitti sociali nati nella società di massa novecentesca.

Se nella prima parte del capitolo approfondiremo il "carattere politico" della modernità, nella seconda ci soffermeremo invece sull'analisi della tecnica. Vedremo come anche essa sia per Schmitt di natura politica. La tecnica non è nulla di oggettivo o di sovraumano: essa rappresenta l'ideologia attraverso cui i poteri indiretti si celano dissimulando la propria politicità. Anche la tecnica è dunque politica, seppur indirettamente. Questo è un aspetto fondamentale del pensiero di Schmitt. La critica di quest'ultimo alle critiche ineffettive

della tecnica deriva appunto dalla loro incapacità di comprendere la politicità indiretta della tecnica e di pensare strategie politiche per frenarla. In Schmitt non vi è dunque nessuna fuga in un passato romantico. La critica delle critiche ineffettive della tecnica e l'analisi della stessa tecnica (nel suo duplice volto di mezzo strumentale e ideologia della spoliticizzazione integrale) saranno dunque i temi fondamentali su cui ci soffermeremo nella seconda parte del capitolo.

I.I Dalla teologia…

I.I.1 L'uscita dalla religione: la teologia politica sostanziale e il processo di secolarizzazione

Abbiamo anticipato come per Schmitt la modernità sia un'epoca teologico-politica. Il concetto di teologia-politica non è però un'invenzione di Carl Schmitt, anche se a egli va il merito di averlo riformulato e introdotto nel dibattito novecentesco, aprendo le porte ad un confronto che continua ancora oggi. Le origini del concetto sono tuttavia molto antiche[5]. In epoca classica il termine teologia politica compare per la prima volta nell'opera *De Civitate Dei* di Agostino, il quale riprende una ripartizione avanzata in precedenza da Marco Terenzio Varrone. Per Agostino la teologia politica (da lui definita "teologia civile") è una sotto-ripartizione del concetto generale di teologia, che è suddivisibile – appunto - in civile, naturale e leggendaria[6]. Nel significato avanzato da Agostino la teologia politica rappresenta essenzialmente il culto pubblico della città, ovvero le pratiche attuate dai sacerdoti e dai politici per legittimare le istituzioni cittadine. Riprendendo le parole di Varrone, Agostino sostiene che «*il terzo genere*, egli [Varrone] dice, *è quello di cui i cittadini e soprattutto i sacerdoti devono conoscere la funzione. Gli spetta stabilire quali dèi si devono adorare pubblicamente, i riti e i sacrifici che si devono compiere secondo le rispettive competenze*»[7]. Teologia politica assume qui il significato che noi – modernamente – potremmo definire di religione civile.

Ma tale teologia politica è aspramente criticata da Agostino in quanto falsa e ingannevole. Non è difficile comprenderne il perché: la teologia politica era un concetto proprio del culto pubblico pagano e per questo è rifiutata da Agostino. Tale squalifica determinerà

[5] Sulle origini del concetto di teologia politica cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 13-29 e M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana Editrice, Brescia, 1990, pp. 180-182.

[6] Questa tripartizione non è però un'invenzione di Varrone, essendo ancora più risalente. Questi l'avrebbe infatti ripresa dal pontefice Quinto Muzio Scevola, il quale, per primo, introdusse nel mondo romano una suddivisione in precedenza proposta dalla scuola stoica e da Panezio.

[7] Sant'Agostino, *De civitate Dei*, trad it. *La città di Dio*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990, Libro VI, p. 425.

profondamente la storia dell'espressione che scomparve per tutta l'epoca medievale, riapparendo di rado solo a partire dal Seicento con Vico e Spinoza. Tuttavia, come è evidenziato ad esempio nell'opera *I due corpi del re* di Ernst Kantorowicz, ciò non significa che nel medioevo cristiano non vi fossero stretti rapporti tra religione e politica, tali da poter essere letti a partire da questo concetto[8]. La politica medievale, infatti, si giustificava proprio a partire dal credo cristiano: il potere era legittimo in quanto fondato sacralmente ed inserito nell'ordine del mondo creato da Dio. Il concetto fu – in ogni caso – ripreso nel Settecento da Rousseau e dal pensiero giacobino, i quali lo svilupparono in chiave fortemente pedagogica e progressiva. Esso riemerse ancora nel dibattito ottocentesco sia sul fronte controrivoluzionario sia su quello anarchico, per divenire infine un tema di riflessione centrale nel pensiero del Novecento. Quando Carl Schmitt riprende il concetto di teologia politica intende differenziarsi in modo sostanziale dalla classica ripartizione tripartita. Egli si richiama al dibattito ottocentesco, utilizzando però il concetto in modo inedito[9].

Per comprendere l'originalità dell'enunciato schmittiano ci può essere d'aiuto prendere a riferimento un'ulteriore classificazione avanzata da un allievo dello stesso Carl Schmitt: Ernst Wolfgang Böckenförde[10]. Quest'ultimo propone tre differenti accezioni del termine. La prima, definita teologia politica istituzionale, comprende le affermazioni di una credenza religiosa circa lo status, la legittimazione e la struttura dell'ordinamento politico. È evidente come in questa tipologia rientri la teologia civile pagana criticata da Agostino, ma anche le varie forme di legittimazione sacrale del potere avanzate nella storia del

[8] Il Medioevo era chiaramente un'epoca intrisa di teologia politica nel senso di teologia della politica, ovvero di legittimazione sacrale del potere. Questo anche se l'espressione era ormai obliata. Tale contraddizione è sottolineata da Scattola (M. Scattola, *Teologia politica*, cit., pp. 15-16) ed è palese nell'opera *I due corpi del re* di Ernst Kantorowicz. Cfr. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, trad. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi Editore, Torino, 2012. È da notare, a riprova di ciò che si è detto, come Kantorowicz utilizzi il termine teologia politica sebbene tale espressione non compaia mai nelle fonti medievali da lui utilizzate.

[9] I riferimenti di Schmitt sono ovviamente i controrivoluzionari cattolici, che, in seguito alla Rivoluzione francese, analizzarono i rapporti tra religione e categorie politiche per comprendere gli eventi storici ad essi contemporanei. Schmitt riprende tuttavia l'espressione "teologia politica" dall'anarchico Bakunin e, in particolare, dalla sua opera del 1871 M. Bakunin, *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale* (1871), trad. it. *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*, Novecento Grafico, Bergamo, 1960.

[10] E-W. Böckenförde, *Politische Theorie und politische theologie: Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen verhältnis,* trad. it. *Teoria politica e teologia politica. Osservazioni sul loro rapporto reciproco*, in Id., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 339 e ss. Classificazione in parte ripresa da A. Cavaliere "Teologia politica e governo liberale", *Politica e società*, 1 (2013), pp. 143-162. Altre possibili distinzioni sono avanzate da E. Castrucci, *Teologia politica e dottrina dello stato*, in *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, a cura di L. Lombardi Valitutti e G. Dilcher, Giuffrè, Milano, 1981, pp. 731-734; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 621-628; M. Scattola, *Teologia politica*, cit., pp. 7-11; C. Galli, *Teologia politica*, in Id., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020, pp. 57-102.

cristianesimo. La seconda è definita da Böckenförde come teologia politica appellativa, intendendo con essa quella particolare interpretazione della religione cristiana che predica un impegno attivo dei fedeli all'interno della sfera pubblica. Essa si è manifestata soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II, il quale ha ridefinito i rapporti tra teologia e politica, superando la storica diffidenza cattolica nei confronti della politica moderna in favore di una pratica cristiana che agisca concretamente nel mondo terreno. È da notare, sottolinea Böckenförde, come entrambi questi due significati siano teologicamente orientati in quanto si fondano su interpretazioni della rivelazione divina. Differente è il caso della terza tipologia di teologia politica, quella giuridica, la quale non tratta di enunciati teologici bensì esprime una teoria della conoscenza giuridica. Con essa si intende infatti il processo di trasposizione dei concetti teologici nella sfera giuridico-statale. «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»[11] è la celebre massima di Schmitt. È con questo significato, continua Böckenförde, che il giurista di Plettenberg introdusse il termine nel dibattito del Novecento consacrandolo nel suo significato classico.

Se ci serviamo della categorizzazione di Böckenförde, ci appare allora evidente come Schmitt non riproponga in alcun modo una forma di legittimazione sacrale del potere politico: la teologia politica schmittiana è dunque definibile – a nostro avviso - come "desostanzializzata". Ciò la differenzia dalla teologia politica premoderna, la quale era invece "sostanzialista". Per comprendere il significato di questa distinzione bisogna innanzitutto rimarcare che il potere politico premoderno si legittimava a partire da un contenuto di verità che era considerato come *ricevuto*, presupposto, non pienamente attingibile dalla conoscenza umana. Il potere era quindi trascendente nel senso che la sua fonte di legittimazione derivava da "un altro" di carattere religioso estrinseco rispetto alla volontà della collettività sociale. L'ordine politico era inserito in un ordine più generale di carattere "sostanziale" (una sostanza metafisica-religiosa) che governava il mondo e che per questo era considerato "naturale". Tale ordine politico-sociale non poteva essere modificato a proprio piacimento, bensì doveva rispettare quei dettami sacri ricevuti dagli antenati o da un'autorità trascendente, il cui volere non era completamente sondabile[12].

[11] C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità,* in Id. *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 61.

[12] Riprendiamo le parole di Paolo Grossi sul concetto di ordine così come teorizzato dal pensiero medievale: «Ordine. Con un termine e una nozione siffatti siamo al cuore della antropologia medievale. I fatti naturali e sociali, ormai protagonisti, non sono una alluvione di fenomeni malamente accatastati l'uno sull'altro, ma, trovando la propria fonte nella sapienza divina, sono inseriti in una armonia che tutti li compone. L'ordine è

Contraddire queste leggi immutabili del mondo avrebbe significato perdere irrimediabilmente la propria fonte di legittimità e destabilizzare l'ordine sociale. Tale frattura sarebbe stata qualcosa di inimmaginabile. In queste società il fondamento politico-sociale era "estraniato". In esse le regole e i costumi non dipendevano dagli uomini, ma da altre entità (gli Dei, gli Antenati, ecc.) che li avevano posti in un passato mitico e inattingibile. La comunità sociale rispettava fedelmente questo ordine naturale e lo considerava come immutabile: possiamo riassumere questo stato delle cose affermando che *l'esterno era la fonte* e *l'immutabile era la regola*. Il carattere interamente ricevuto dell'ordine comportava l'impossibilità per l'essere umano di rimettere in discussione razionalmente il mondo che gli è stato dato. Non vi era nessun rapporto con "l'azione istituente", se non attraverso la sua eterna e invariata ripetizione mediante il rito.

In questa situazione vi è però una prima trasformazione già a partire dalla nascita delle "religioni della trascendenza". La potenza della divinità aumenta ma ciò non riduce – anzi, al contrario, estende – per gli uomini lo spazio per l'organizzazione autonoma del proprio mondo. Il dio trascendente è infatti sia la sorgente sia il responsabile dell'universo, che egli forgia volontariamente attraverso l'atto della creazione: il fondamento è ora accessibile. L'ordine delle cose è stabilito da una volontà che è possibile, almeno parzialmente, decifrare ed interpretare.

È così preparato quel ribaltamento che porterà – nell'epoca moderna - alla riacquisizione in seno agli uomini di quel fondamento che era inizialmente estraniato. Ciò è stato possibile, in Europa, grazie ad una religione della trascendenza dai caratteri peculiari: il cristianesimo[13]. Esso rappresenta la religione della mediazione (e il che significa anche

---

precisamente quel tessuto di relazioni grazie al quale un coacervo di creature eterogenee si riconduce spontaneamente ad unità. Il primato ontologico della *totalitas* e della *multitudo*, cui porta ineluttabilmente la sopravvalutazione del sangue, della terra e della durata come fatti normativi fondamentali; la perfezione del collettivo come *totalitas* e come *multitudo* e la conseguente imperfezione del singolo, chiedono che *totalitas* e *multitudo* siano risolti in ordine; solo così la parte, l'*individuum*, potrà veder ridotta razionalmente la sua funzione. Tutto ha da essere ordinato: l'ordo universale, di cui qui si parla, non può non articolarsi, a livello sociale, in tanti *ordines* particolari, momenti *necessarii* di scansione della società medievale, nicchie necessarie in cui inserire e dar concretezza e funzionalità storica a quell'astrazione priva di senso che è l'individuo, il singolo» (P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 81-82). Anche il principe, dunque, non può porsi come creatore da zero dell'ordine, essendo invece il custode dell'ordine stesso: «sulla scorta di un preciso insegnamento aristotelico, si insiste sul principe come "custos iusti", custode di ciò che è giusto; è ovviamente patrimonio comune dei giuristi. Di questo *princeps-index* attributo (e funzione) essenziale e tipizzante non è una impensabile creazione del diritto, ma quanto l'ideario medievale esprime con il concetto di *iurisdictio.* […] Orbene, se v'è un concetto logicamente estraneo alla *iurisdictio* è la creazione del diritto: 'dire' il diritto significa presupporlo già creato e formato, significa esplicitarlo, renderlo manifesto, applicarlo, non crearlo» (Ivi, p. 130-131).

[13] Marcel Gauchet nel suo celebre lavoro *Il disincanto del mondo* definisce il cristianesimo come «la religione dell'uscita dalla religione». Essa, infatti, grazie alla sua peculiarità di essere una religione della

dell'interpretazione). Mediazione tra Cielo e Terra prima attraverso Cristo e quindi, successivamente, attraverso la gerarchia ecclesiastica, vicaria della sua figura. Ciò ha evidenti ripercussioni anche in ambito politico. Cristo - e quindi la Chiesa sua vicaria – sono i mediatori tra Cielo e Terra: questo significa che l'autorità politica non può più presentarsi come unico mediatore in terra del rapporto con il sacro[14], ma deve ora condividere questo ruolo con il potere spirituale. La storia europea si evolverà a partire dalle dinamiche interne che insorgeranno tra questi due poteri. Nella differenziazione tra potere politico e potere spirituale è preparato *in nuce* quel ribaltamento che porterà – nella modernità – alla piena autonomia dell'autorità secolare dalla sfera religiosa. È questo il processo di secolarizzazione[15], definito da Böckenförde in un noto saggio dal titolo *La*

---

mediazione, ha permesso il ribaltamento della "logica sostanzialista" iniziale. Si rimanda a quest'importante opera, da cui abbiamo ripreso l'analisi della storia del religioso come riappropriazione del fondamento inizialmente spossessato. Cfr. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion,* trad. it *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi Editore, Torino, 1992.

[14] Questa è la strada che è stata seguita dal cesaro-papismo bizantino. In Europa occidentale si è avuta invece una differenziazione repentina tra potere temporale e spirituale, anche se entrambi – almeno fino alla Riforma – rimarranno comunque inseriti nello stesso *ordo* cristiano.

[15] Va subito evidenziato che Schmitt non utilizza spesso tale termine, il quale nel corso della storia ha assunto una polisemia di significati tale da renderlo inevitabilmente un concetto ambiguo. Tale polisemia è dovuta soprattutto al fondamentale dibattito che si è aperto a partire dall'Ottocento attorno al suo significato. Con secolarizzazione si può intendere il trasporto di contenuti religiosi sul piano dell'immanenza moderna, ma anche il processo che ha portato all'emancipazione e all'autolegittimazione della modernità. Esso, infine, secondo una lettura reazionaria, può essere interpretato anche come processo di decadimento e degenerazione, conseguenza dell'abbandono della fede cristiana.

Per un approfondimento sul dibattito nato intorno al concetto di secolarizzazione cfr. H. Lübbe*, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, trad. it. *La secolarizzazione*. *Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna, 1970. Lübbe evidenzia come tale concetto avesse inizialmente un'accezione prettamente giuridica: l'espressione veniva utilizzata infatti semplicemente per rappresentare la sottrazione di un bene al potere ecclesiastico. A partire dall'Ottocento assunse però una forte carica polemica, venendo utilizzato sia scientificamente ma soprattutto politicamente.

In questo quadro l'interpretazione schmittiana assume dei contorni del tutto particolari. Per Schmitt, infatti, la trasposizione delle categorie teologiche nel campo giuridico implica un trasferimento strutturale e formale, ma non contenutistico. Contro la teoria schmittiana ha invece polemizzato Hans Blumenberg in H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Casa Editrice Marietti, Genova, 1992. Secondo Blumenberg, infatti, la correlazione tra concetti giuridici e concetti teologici è meramente di carattere linguistico. Essa rappresenta cioè la tendenza a prendere in prestito termini da epoche differenti e riutilizzarli svuotandoli del significato originario. Nell'età moderna per Blumenberg, non è possibile legittimare il potere sulla base di una verità ultima, ma solamente sull'autoaffermazione legittimante della ragione.

Alla critica di Blumenberg Schmitt dà risposta in C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, trad. it. *Teologia Politica. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè Editore, Milano, 1992. Il giurista controbatte affermando che in realtà la ricerca di Blumenberg non ha riguardato la legittimità dell'età moderna, ma la sua legalità. Mentre la legalità indica la conformità alla norma, la legittimità indaga invece i presupposti su cui si fonda il potere politico. Un sistema che vuole legittimarsi solo facendo rifermento a procedure legalistiche, cioè risolvendo la legittimità in legalità, non può far discendere la sua autorizzazione che da sé stesso. Il sistema quindi si creerebbe dal nulla sfociando in un perfetto nichilismo.

L'ultimo atto della disputa si ha con la risposta di Blumenberg nella seconda edizione de *La legittimità dell'età moderna*. In essa egli rivendica la formulazione di una nuova forma di legittimità, differente dal mero proceduralismo formale che gli è stato imputato, ma anche da una riproposizione della legittimità tradizionale. Quest'ultima, continua il filosofo, è in realtà ripresentata da Schmitt in modo occulto, ovvero *con altri mezzi*. Per Blumenberg la stessa categoria di teologia politica non è che una rielaborazione teologica

nascita dello Stato come processo di secolarizzazione come: «il distacco dell'ordinamento politico dalla sua determinazione e formazione spirituale-religiosa, la sua "mondanizzazione" nel senso dell'uscita da un mondo politico-religioso unitario e preesistente verso una finalità e legittimazione (politica) concepita in senso mondano, e infine la separazione dell'ordinamento politico dalla religione cristiana, e da ogni religione determinata, come proprio fondamento e fermento»[16]. L'ordine non è più *ricevuto* dall'alto, ma è frutto di una costruzione politica, è *posto* da una volontà. Il fondamento, che era in precedenza estraniato è ora nelle mani degli uomini. Utilizzando le parole di Schmitt potremmo dire che si ha la secolarizzazione del potere costituente, che nella modernità non è più un attributo di Dio bensì del popolo[17].

Ciò non significa che nella modernità non esista "contenuto", che essa sia irrimediabilmente nichilista, bensì che tale contenuto (i progetti politici moderni) è ora il risultato di una costruzione politica, non è più ricevuto da un'autorità trascendente. Questo è il motivo per cui la teologia politica moderna non è definibile più sostanzialista, bensì è invece desostanzializzata. La relazione tra trascendenza e immanenza, tuttavia, permane – sebbene rovesciata - anche nella modernità: quest'ultima non è infatti un'epoca completamente trasparente in cui sono dissolti i vincoli gerarchici e in cui la vita collettiva

---

della politica, e ciò dimostrerebbe le difficoltà di Schmitt di ripensare il diritto senza riferimenti tradizionali. La modernità è invece autoaffermazione della ragione. Autoaffermazione intesa però non in senso logico, ma radicale. L'epoca moderna è quindi in netta discontinuità con le epoche precedenti; cosa che, afferma Blumenberg, ad un teorico della teologia politica come Schmitt, che non riesce ad immaginare una politica moderna in chiave pienamente post-tradizionale, può sembrare paradossale. Ma in realtà il pensiero di Schmitt è ben più complesso dell'interpretazione che ne dà Blumenberg. L'analogia tra concetti teologici e concetti giuridici è un rapporto esclusivamente strutturale, non sostanziale. La ragione per Schmitt non è mai neutra, ma si raccoglie sempre intorno ad una *volontà* che la possa affermare positivamente. Per cui né una mera razionalità procedimentale né delle qualità contenutistiche e aprioristiche possono giustificare la ragione in modo autonomo; è necessario sempre porre il *soggetto* della ragione.
Si veda anche l'epistolario, di recente pubblicazione, tra Schmitt e Blumenberg: H. Blumenberg, C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, trad. it. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007. Sul dibattito tra i due si rimanda a A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione, Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli Editore, Torino, 2016, pp. 66-82.

[16] E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in Id., *Diritto e secolarizzazione, Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 34. Per un inquadramento sul tema della secolarizzazione nel pensiero di Böckenförde cfr. A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione,* cit.

[17] Schmitt sostiene infatti che nella concezione giuridica medievale titolare del potere costituente è Dio: «secondo la concezione medievale solo Dio ha una *potestas costituens*, per quanto di questa si possa parlare. La frase "ogni potere (o autorità) viene da Dio (*Non est enim potestas nisi a Deo*, Rom. 13, 1) significa il potere costituente di Dio» (C. Schmitt, *Verfassungslehre,* trad. it. *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè Editore, Milano, 1984, p. 112). In realtà Schmitt qui apporta una semplificazione: in età medievale non si può già parlare di potere costituente, il quale è un concetto propriamente moderno. Solo con la modernità si fa strada l'idea che l'ordine politico sia costruibile. Lo stesso concetto di volontà è un concetto tipicamente moderno. Nell'epoca premoderna il fondamento non è creato, ma ricevuto e lo stesso sovrano che dice il diritto – in realtà – non lo crea ma semplicemente rende manifesto un diritto già dato. Rimandiamo al già citato P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit.

si traduce in piena immanenza. Se nella pre-modernità il vincolo sociale era garantito mediante il rimando ad "un altro" sacro e trascendente (teologia politica sostanzialista), ora, nella modernità, la funzione di garantire il vincolo collettivo è affidata alla politica, che deve risolvere la conflittualità sociale e creare una nuova forma di ordine, assumendo quindi su di sé la funzione in precedenza svolta dalla religione (teologia politica moderna)[18]. Alla trascendenza sostanziale si sostituisce una trascendenza "formale" politico-artificiale.

Tuttavia va innanzitutto sottolineato – a scanso di equivoci - che il processo di secolarizzazione non è avvenuto con l'assenso della Chiesa. Anzi, al contrario, si è compiuto mediante varie rotture che hanno prodotto un inaspettato ribaltamento delle pretese egemoniche e teocratiche del potere spirituale. Questo punto è ben sottolineato da Böckenförde nel saggio precedentemente richiamato. Secondo quest'ultimo la storia europea ha conosciuto due "strappi" cruciali: la lotta per le investiture e le guerre di religione. La prima, avvenuta nell'XI secolo, ha prodotto una prima distinzione tra religioso e mondano. Precedentemente, la *res publica christiana* appariva come un'unità politica-religiosa in cui il cristianesimo era – come detto - la "sostanza" abbracciante tutti i settori della vita umana. L'imperatore e il papa non erano i rappresentanti – rispettivamente - dell'ordinamento mondano e dell'ordinamento religioso, ma erano entrambi inseriti nella stessa unità sostanziale e all'interno di essa erano titolari, tutt'al più, di uffici differenti. La distinzione tra potere temporale e potere spirituale era quindi al tempo ancora alquanto indeterminata. La prima separazione tra spirituale e mondano si ebbe, per l'appunto, con la lotta per le investiture, ovvero quando l'ufficio ecclesiastico rivendicò a sé l'attributo della sacralità relegando l'ufficio politico nell'ambito del mondano. La desacralizzazione dell'imperatore fu attuata dalla Chiesa per affermare la propria superiorità. Ma, come sostiene Böckenförde, «ciò che era stato inteso come una svalutazione, per bloccare le pretese di dominio dell'imperatore nel campo dell'*ecclesia*, diventò nell'ineluttabile dialettica dei processi storici, un'emancipazione»[19]. Se la «rivoluzione pontificia»[20] avviata

[18] Proviamo a leggere la categorizzazione di Böckenförde attraverso i nostri concetti di teologia politica sostanzialista e desostanzializzata. Appare evidente che la teologia politica istituzionale rientrerebbe nel catalogo delle teologie politiche sostanzialiste, mentre quella giuridica avanzata da Schmitt apparterebbe a quelle desostanzializzate. Caso particolare è rappresentato invece da quella appellativa. È vero che quest'ultima è basta su un'interpretazione della rivelazione divina, eppure - a nostro avviso – essa rappresenta comunque una forma di teologia politica desostanzializzata. La richiesta di un impegno attivo dei fedeli nella vita democratica non si propone più, infatti, di fondare sacralmente l'ordine politico, bensì si pone totalmente all'interno di una società secolarizzata. Al credente spetta ora il compito di creare dal basso – anche rifacendosi alla propria fede – quella fonte di legittimazione senza la quale la democrazia sarebbe destinata a perire.

[19] E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione,* cit., p. 38.

da papa Gregorio VII fu inizialmente un trionfo, in quanto permise al potere spirituale di subordinare a sé il potere politico, nel lungo periodo essa determinò l'autonomizzazione di quest'ultimo con il conseguente ribaltamento di questa gerarchia. Ma i tempi per il compimento di questo processo non erano ancora maturi. L'impero e le varie signorie europee erano ancora regni cristiani e la religione rimaneva il fondamento indiscusso dell'integrazione tra dominanti e dominati. La lotta per le investiture non aveva per il momento prodotto una laicizzazione del potere politico, bensì, al contrario, aveva rafforzato ancora di più la supremazia del potere religioso[21]. Come detto, la separazione tra sfera spirituale e sfera mondana fu un risultato indiretto e non voluto di questo processo. Ci volle ancora molto affinché il rovesciamento di questa gerarchia fosse possibile. Ciò avvenne solo in seguito ad una seconda terrificante crisi, rappresentata dalle guerre di religione.

Per Böckenförde, quindi, la lotta per le investiture segna una prima spaccatura nell'ordine medievale. Nella pretesa avanzata dal potere spirituale di garantirsi una forma di supremazia su quello politico vi sono *in nuce* le premesse per la successiva definitiva separazione, avvenuta – per rovescio – in seguito alle guerre civili di religione[22]. Fu la

---

[20] Il termine, utilizzato per descrivere il complesso delle trasformazioni intervenute nel mondo cristiano occidentale a partire dalla fine dell'undicesimo secolo, è ripreso da H. J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, trad it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1998. Il papato medievale ha svolto un importante funzione anticipatrice nel cammino che ha portato all'affermarsi del moderno esercizio della sovranità. La Chiesa medievale ha infatti rappresentato, mediante la propria opera di accentramento del potere e di organizzazione burocratica dello stesso, un vero e proprio "prototipo di Stato moderno" per gli altri Stati allora in via di formazione. Cfr. anche P. Prodi, *Il sovrano pontefice*, Il Mulino, Bologna, 1982, il quale si sofferma anche sullo sviluppo successivo della sovranità papale nella prima età moderna.

[21] A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione,* cit., p. 31.

[22] Su questo punto il pensiero di Schmitt sembra essere però più "radicale" rispetto a quello di Böckenförde. Se quest'ultimo, infatti, evidenzia maggiormente il ruolo svolto indirettamente dalla rivoluzione papale nel processo di secolarizzazione, il primo tende invece a rimarcare, sotto questo aspetto, l'autonomia del moderno dall'evo che lo precede. Schmitt, infatti, è ben consapevole delle differenziazioni insite nell'unità cristiana medievale tra *auctoritas* e *potestas*, tuttavia, interpreta l'origine della modernità essenzialmente come risposta alle sfide avanzate delle guerre civili di religione, soffermandosi in misura minore, ad esempio, sulla funzione svolta dalla prima spaccatura medievale nel processo di secolarizzazione. Per Schmitt sono le guerre di religione l'evento che segna irrimediabilmente tale processo, e lo Stato, in quanto ente capace di neutralizzare i conflitti religiosi e garantire una nuova forma di pacificazione, è l'attore determinante della modernità. Questa si origina dunque come taglio rispetto all'ordine cristiano premoderno, il quale, in seguito ai conflitti innescati dalla Riforma protestante, era sfociato nell'ostilità assoluta.
Schmitt riassume tale sviluppo storico con queste parole: «L'unità medievale di *imperium* e *sacerdotium*, propria dell'Europa occidentale e centrale, non è mai stata un accentramento di potere nelle mani di un unico uomo. Si era invece fondata fin dall'inizio sulla distinzione tra *potestas* e *auctoritas* quali principi d'ordine diversi ma facenti capo alla medesima unità complessiva. Papa e imperatore non erano quindi tra loro contrapposti in modo assoluto, ma solo quali *diversi ordines* in cui viveva l'ordinamento della *respublica christiana*. Il problema quivi insito del rapporto tra Chiesa e Impero era essenzialmente diverso da quello, successivo, del rapporto tra Chiesa e Stato, giacché *Stato* avrebbe significato il superamento delle guerre civili di religione, possibile solo a partire dal secolo XVI e ottenuto attraverso un processo di neutralizzazione». C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, trad. it. *Il*

Riforma protestante, il cui avvio coincise con l'affissione delle novantacinque tesi alla porta della chiesa del castello di Wittenberg da parte di Martin Lutero, a produrre la frantumazione dell'unità della *res publica christiana*. L'*ordo* cristiano-europeo, in precedenza unito nella comune credenza cristiana, era ora diviso in differenti professioni di fede, ognuna delle quali rivendicava di essere custode della verità. Tale situazione degenerò velocemente in ostilità estrema. Va tenuto presente, infatti, che nella società premoderna la religione era anche fonte di legittimazione del potere politico. La concezione della fede come fondamento del rapporto di fedeltà nei confronti del potere impediva la coesistenza di differenti credo religiosi nello stesso spazio politico[23]. Le guerre di religione non erano dunque solamente conflitti tra signorie riformate e signorie cattoliche, ma erano soprattutto guerre civili combattute all'interno di ciascun regno. Esse durarono più di un secolo e dopo decenni di conflitti sanguinosi e inconcludenti[24] apparve a tutti chiaro l'impossibilità di ricostruire l'antico ordine universale. Questi cruenti conflitti avevano prodotto un'irrimediabile spaccatura tra politico e religioso. Il potere politico, non potendo più fare affidamento su contenuti trascendenti – divenuti polemogeni in seguito alla Riforma – poteva legittimarsi ora solamente sulla base della propria capacità di garantire l'ordine e di spoliticizzare il conflitto ricorrendo all'effettività del proprio potere.

---

nomos della terra nel diritto internazionale dello "Ius publicum europaeum", Adelphi Edizioni, Milano, 1991, p. 45.

Sotto questo punto di vista Schmitt si differenzia anche da altre letture che vedono alcuni caratteri della modernità già presenti - anticipatamente - nell'epoca precedente. Si veda – a mo' di esempio – la recente tesi di Jürgen Habermas, secondo cui la dignità umana - che va connessa al concetto di diritti umani - si sarebbe sviluppata a partire dall'universalizzazione degli *status* particolaristici presenti nella società premoderna. Ma tale generalizzazione universale è stata possibile, per Habermas, solo grazie al processo di valorizzazione della persona umana avvenuto mediante l'«assimilazione filosofica di motivi e di figure di pensiero della tradizione giudaico-cristiana» (J. Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, trad. it *Il concetto di dignità umana e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*, in Id., *Questa Europa è in crisi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 21). Tale tesi "stempera" in parte l'autonomia della modernità, i cui caratteri fondamentali vengono rinvenuti – almeno parzialmente – nell'epoca ad essa precedente.

Meno "discontinuista" rispetto alla tesi schmittiana è anche quella avanzata da Paolo Prodi nei suoi lavori. Per quest'ultimo la storia occidentale si sviluppa intorno al dualismo potere sacro e potere politico. Tale dualismo, che «ha introdotto nella società europea la fibrillazione, la tensione che ha portato alla nascita della politica come progetto e ha generato il moderno Stato di diritto e la laicità» (P. Prodi, *Cristianesimo e potere*, Il Mulino, Bologna, 2012, p. 7), si sarebbe originato in seno alla storia del cristianesimo occidentale, con le sue frizioni tra ambito religioso, politico (e successivamente economico). Di Prodi si veda anche P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente,* Il Mulino, Bologna, 1992 e P. Prodi, *Una storia della giustizia, Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000.

[23] E. W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione,* cit., p. 41

[24] Berman stima, ad esempio, che durante le guerre di religione nella sola Germania la popolazione si sia ridotta di un terzo, passando da 12 milioni ad 8 milioni di abitanti. Cfr. H. J. Berman, *Law And Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, trad. it. *Diritto e rivoluzione II. L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 110.

La rottura prodotta dalle guerre di religione e la conseguente neutralizzazione statale è spiegata da Schmitt con queste parole: «in Francia, dalla guerra civile religiosa sorge l'idea del potere politico sovrano, il quale neutralizza tutti i contrasti teologico-ecclesiastici e secolarizza la vita, anche se la chiesa diviene chiesa di stato»[25]. Secondo Schmitt, dunque, la decisione sovrana, il cui inquadramento teorico prende piede in Francia durante le guerre civili di religione, neutralizza le contrapposizioni religiose, segnando una spoliticizzazione e quindi una desostanzializzazione dello spazio pubblico. La fede religiosa, un tempo fonte trascendente della legittimità politica e fondamento del vivere comune, è divenuta, in seguito alla spaccatura che ha prodotto le guerre civili, la causa stessa dell'impossibilità di un ordine pacificato. Il bene supremo diviene ora la pace e il male supremo la morte violenta, il conflitto. Tuttavia, nel quadro di una guerra civile in cui le parti in causa aspirano all'annientamento dell'avversario per affermare la propria verità, la pacificazione non è ottenibile per via consensuale ed argomentativa. È necessario qualcuno che si erga *al di sopra* delle parti in conflitto spoliticizzandole. La pace è ottenibile solamente attraverso un comando dall'alto, trascendente (trascendenza da intendere ora, però, solo in senso formale, non più sostanziale), che svuoti lo spazio politico conflittuale creando una *tabula rasa*. Ovviamente tale neutralizzazione del conflitto dall'alto implica anche un riconoscimento della decisione dal basso, da parte degli individui oggetto della decisione; tuttavia, su tale elemento "integrativo" Schmitt non è solito soffermarsi particolarmente[26].

Eppure, come sottolinea nel passo citato lo stesso giurista tedesco, la religione non scomparve dallo spazio pubblico con la chiusura delle guerre civili: all'epoca dei conflitti religiosi seguì infatti l'età confessionale con la sua massima *cuius regio, eius religio*. Ciononostante, la religione non rappresentava più una fonte presupposta di legittimità trascendente, bensì uno strumento politico nelle mani dei principi per assicurarsi l'obbedienza del popolo e per rafforzare la centralizzazione assolutistica. La confessionalizzazione, quindi, non smentisce il resoconto storico qui brevemente

[25] C. Schmitt, *Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit*, trad. it. S*ovranità dello Stato e libertà dei mari*, in Id., *L'unità del mondo e altri saggi*, Antonio Pellicani Editore, 1994, p. 217.

[26] Cfr. G. Preterossi*, Ciò che resta della democrazia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2015, pp. 70 e ss. Se la decisione politica, che neutralizza i conflitti e garantisce la pace, deve anche essere riconosciuta, ciò implica che la pace sia considerata dagli individui come un bene che merita di essere ricercato. L'efficacia della decisione che neutralizza le guerre di religione si poggia, quindi, almeno in parte, su individui che, stanchi delle dispute religiose, preferiscono mettere da parte le verità di fede per garantire la pacificazione sociale, attuando comportamenti che diano seguito alla decisione neutralizzante, consolidandola. Quello che Schmitt vede come un taglio capace di neutralizzare il conflitto attraverso una decisione pacificante dall'alto, più probabilmente va letto come un processo complesso, che contiene la decisione, ma anche soggettivazione e integrazione.

prospettato, ma è da inquadrare anch'essa come momento intermedio nel più generale processo di secolarizzazione[27].

L'idea di una decisione politica sovrana naturalizzatrice dei conflitti religiosi era apparsa già nei *politique* francesi di fine Cinquecento, ma il primo a teorizzare in modo sistematico un potere capace di costruire artificialmente l'ordine collettivo e di neutralizzare il conflitto fu Thomas Hobbes nella sua celebre opera il *Leviatano*[28]. Non sorprende allora che Schmitt abbia innalzato, durante tutto il suo percorso di ricerca, il filosofo di Malmesbury a suo principale referente intellettuale.

---

[27] M. Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, trad. it. *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, tr.it., Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 271-296. È da notare infatti la differenza tra l'epoca confessionale in cui lo Stato sottomette a sé la religione e la utilizza per estendere il dominio sui sudditi, e l'epoca successiva alla "rivoluzione papale" nella quale il potere politico deriva la propria legittimazione dalla sfera spirituale, secondo la celebre teoria medievale delle due spade. Nell'età confessionale la religione, nonostante svolga ancora un'importante funzione pubblica, è ormai semplicemente uno strumento politico nelle mani del sovrano, non più un'entità sostanziale ricevuta e non modificabile. Questa età va quindi inserita a pieno all'interno del processo di secolarizzazione.
Sul ruolo svolto – direttamente e indirettamente – dalla Riforma protestante nel processo di accentramento del potere in capo al sovrano cfr. H. J. Berman, *Diritto e rivoluzione II*, cit., pp. 57-122. Invece, per un approfondimento sul fenomeno generale della formazione dello Stato moderno e del concetto di sovranità si vedano D. Grimm, *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs,* trad. it. *Sovranità. Origine e futuro di un concetto chiave*, a cura di G. Preterossi e O. Malatesta, Editori Laterza, Roma-Bari, 2023; C. Galli, *Sovranità*, Il Mulino, Bologna, 2019; N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna, 1993; M. Luciani, *L'antisovrano e la crisi delle costituzioni*, in "Rivista di diritto costituzionale", 1996/1, pp. 124-188; G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità,* Bollati Boringhieri, Torino, 2000; A. Catania, *Lo Stato moderno. Sovranità e giuridicità*, Giappichelli Editore, Torino, 1996.

[28] T. Hobbes, *Leviathan*, trad. it. *Leviatano*, BUR Rizzoli, Milano, 2011. Sul pensiero di Hobbes, vista la vastità della letteratura che è impossibile qui riproporre, ci limitiamo a rimandare qui – per un'introduzione – solamente ai classici N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi Editore, Torino, 2004 e L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, trad. it. *La filosofia politica di Hobbes* in Id., *Che cos'è la filosofia politica, Scritti su Hobbes e altri saggi*, Argalìa Editore, Urbino, 1977. La nostra interpretazione del pensiero del filosofo inglese è ovviamente influenzata dalla lettura che ne dà Schmitt nel saggio del 1938 sul Leviatano, cui si rimanda. Cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols,* trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Sul Leviatano,* Il Mulino, Bologna, 2011.
Sull'interpretazione schmittiana di Hobbes si rinvia alla raccolta di recente pubblicazione E. Balibar, *Lo spettro del dio mortale. Hobbes, Schmitt e la sovranità*, Rogas Edizioni, Roma, 2022 e a S. Pietropaoli, *Dio, uomo, animale, macchina. L'ombra del* Leviatano *nel pensiero di Carl Schmitt*, in G. Frilli (a cura di), *Hobbes nel Novecento. Modernità, politica, filosofia*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli, 2021, pp. 41-73.
Si consiglia, inoltre, anche la visione del testo di Tito Magri *Contratto e convenzione* in cui l'autore prova a leggere il comportamento degli individui nello stato di natura hobbesiano attraverso una «teoria razionale degli obblighi imparziali». Gli uomini agirebbero sulla base della propria razionalità strumentale, ma così facendo il contratto che dovrebbe portarli fuori dallo stato di natura sfocerebbe in un vizio logico di circolarità. Sembrerebbe di nuovo dimostrarsi, quindi, l'impossibilità di accedere allo stato civile facendo affidamento solo sulla razionalità degli individui. Cfr. T. Magri*, Contratto e convenzione, Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume,* Feltrinelli Editore, Milano, 1994. Infine, si rimanda anche alla "teoria del riconoscimento sociologico" hobbesiano avanzata da Alessandro Pizzorno, il quale sottolinea come i rapporti tra gli individui hobbesiani nella società civile si basino su un costante bisogno di reciproco riconoscimento. Cfr. il capitolo *Hobbes. Non solo una teoria individualista dell'ordine sociale* in A. Pizzorno, *La maschera dei classici. Leggere i maestri della teoria sociale*, a cura di G. P. Cella, Editori Laterza, Roma-Bari, 2023, pp. 251-273.

Hobbes – come anticipato - espone il primo tentativo di costruire l'ordine politico moderno a partire unicamente dagli individui, prescindendo da ipoteche di carattere tradizionale e religioso. Nello stato di natura (un modello ipotetico mai esistito storicamente, ma che, tuttavia, può essere considerato una metafora delle guerre di religione) non è presente un'autorità data; esistono solamente individui atomizzati e isolati in perenne potenziale conflitto tra loro. Essi dispongono di un diritto a tutto (*ius in omnia*) che comporta la facoltà di lottare individualmente per garantirsi la sopravvivenza. Eppure, al contempo, le leggi di natura, innate in ogni essere umano, spingono gli individui alla pace. In particolare, dalla prima legge di natura, che prescrive di cercare la pace, Hobbes deriva la razionalità della rinuncia dello *ius in omnia* e della fuoriuscita dallo stato di natura, a patto però della reciprocità di tale rinuncia. Ma è proprio essa a mancare nello stato di natura. L'uomo che rinunciasse al proprio diritto a tutto senza la garanzia che anche gli altri individui convergano in ciò non farebbe che «consegnarsi al suo nemico, contro il diritto (che non può mai abbandonare) di difendere la propria vita e i propri mezzi per vivere». Ma, continua Hobbes, «in uno stato civile, dove c'è un potere istituito per costringere quelli che altrimenti violerebbero la loro fede, quel timore non è più ragionevole e per tale motivo, colui che, per il patto, deve adempiere per primo, è obbligato a fare così»[29]. L'obbligatorietà dei patti necessita di un potere che li faccia rispettare. Per superare l'*impasse* della genesi di un patto incapace di generarsi autonomamente (aporia che conduce in modo evidente ad un ragionamento circolare), Hobbes deve postulare l'esistenza di un potere politico terzo che sia, al contempo, presupposto e risultato del patto[30].

Nell'universo hobbesiano ormai disincantato, l'ordine non è dato bensì è l'esito da produrre. Non essendo possibile più fare affidamento su contenuti presupposti, l'edificio ordinamentale si può fondare unicamente sulla razionalità autonoma degli individui, i quali sono gli unici autori del patto che istituisce lo Stato. Se si aderisse ad una lettura bonificata di Hobbes, il passaggio dallo stato di natura allo stato civile potrebbe sembrare allora frutto di una logica limpida e priva di resti. Ma, come abbiamo visto, la situazione è ben più complessa. Il sovrano non si genera con il patto, ma in occasione di esso. La decisione degli individui per il patto implica «una decisione per la ragione che eccede la ragione stessa»[31]. Dall'impossibilità di fuoriuscire dallo stato di natura affidandosi ad una logica

[29]T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 142-143.
[30] G. Preterossi, *Autorità*, cit., pp. 55-65.
[31] Ivi, p. 61.

meramente cooperativa emerge il nesso indissociabile tra razionalismo moderno e artificio politico. Proprio nel momento in cui vengono meno le ipoteche di un mondo tradizionale, si manifesta come ineludibile l'effettività del potere politico. All'assenza di trascendenza sostanziale consegue la necessità di una trascendenza formale ordinativa: *«Auctoritas, non veritas facit legem»* è la massima centrale nel pensiero hobbesiano.

L'obbligazione che genera la sovranità non è dunque consensuale bensì unilaterale: gli uomini si spogliano dei propri poteri trasferendoli all'autorità politica, che incorpora tutti e rappresenta, con la sua volontà, la volontà di tutti. Tale procedimento rappresentativo è delineato da Hobbes nel XVII capitolo del *Leviatano*: «la sola via per erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini dall'aggressione straniera e dalle ingiurie reciproche […] è quella di conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza a un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità di voci, ad una volontà sola; ciò è come dire designare un uomo o un'assemblea di uomini a sostenere la parte della loro persona, e ognuno accettare e riconoscere se stesso come autore di tutto ciò che colui che sostiene la parte della loro persona, farà o di cui egli sarà causa, […] e sottomettere in ciò ogni loro volontà alla volontà di lui, ed ogni loro giudizio al giudizio di lui. Questo è più del consenso o della concordia; è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con un altro»[32]. Nella costruzione dell'ordine politico ruolo centrale è quindi assunto dal concetto di rappresentanza. Il sovrano si genera al momento della stipulazione del patto e ciò nondimeno a generarsi non è solo il potere politico, ma anche il popolo che, autorizzando la cessione dei propri poteri alla nuova autorità, decide di *riconoscersi* nella sua volontà. La *moltitudine* di individui isolati e atomizzati si unifica – divenendo *popolo* – nella persona del rappresentante, il quale, quindi, non è un mero rappresentante di interessi vincolato ad un mandante già esistente (secondo la concezione della rappresentanza cetuale medievale). Il popolo non esiste prima del patto autorizzativo, bensì si crea in conseguenza di esso. Il rappresentante hobbesiano crea l'unità politica «[dando] presenza reale in un costrutto o immagine – la persona artificiale del sovrano – all'unità assente della moltitudine di uomini»[33].

La decisione di uscire dallo stato di natura attraverso la formazione dello Stato è la prima e ultima decisone degli uomini, che in un atto di suprema libertà scelgono di cedere la loro

[32] T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 181.
[33] G. Frilli, *Il desiderio della ragione: Hegel e Hobbes,* Tesi di dottorato, Università degli studi di Firenze, 2015/2016, p. 241.

stessa libertà al sovrano, sottomettendosi così ad esso in cambio di un'esistenza pacifica. Il Leviatano ha quindi come suo fine quello di spoliticizzare l'arena in cui opera assumendo la decisone politica su di sé (attraverso la neutralizzazione del conflitto interno) e diventando l'unico attore capace di agire politicamente. Per utilizzare le parole di Hobbes si può dire che: «per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni. In esso consiste l'essenza dello stato che (se si vuole definirlo) *è una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la comune difesa*»[34].

Ricapitolando: con l'impossibilità di fondare l'ordine su verità ultime, le quali anzi sono diventate fattore polemogeno da disattivare, l'ordine stesso si legittimerà sulla propria capacità di rappresentare la unità politica e di neutralizzare il conflitto. Hobbes propone uno specifico modello di origine della modernità, centrato sulle guerre di religione come rottura radicale e anomica e sulla funzione pacificante dello Stato moderno come risposta a tale sfida. Come vedremo, l'interpretazione teologico-politica della modernità avanzata da Schmitt si ricollegherà a tale lettura genealogica, che è da egli assunta a paradigma della stessa epoca moderna.

I.I.2 Che cos'è il diritto? La *teologia politica* giuridica: tra la sociologia weberiana e la fede nella rivelazione

Questa breve ricapitolazione del processo di secolarizzazione ci permette di comprendere meglio la massima con cui Schmitt apre il terzo capitolo di *Teologia politica*. Afferma il giurista tedesco: «tutti i concetti più pregnanti della dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»[35]. Questa relazione tra concetti teologici e concetti giuridici va intesa, secondo Schmitt, sulla base di una duplice lettura. Innanzitutto, come sviluppo storico, ovvero come passaggio di concetti dalla teologia alla dottrina dello Stato. Un caso, ad esempio, è il Dio onnipotente divenuto l'onnipotente legislatore. Ma più rilevante è soprattutto la loro corrispondenza strutturale, la cui conoscenza è necessaria per comprendere quella che Schmitt definisce la sociologia dei concetti giuridici. Tale simmetria strutturale è lampante nell'analogia tra miracolo e stato d'eccezione: «lo stato

[34] T. Hobbes, *Leviatano,* cit., p. 182.
[35] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61

d'eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»[36]. Non si tratta qui né di una legittimazione sacrale della politica né di un trapasso di contenuti tra questi due ambiti. Si tratta invece di una analogia formale[37] tra la logica della teologia e la logica della giurisprudenza.

Come il Dio della teologia, signore del mondo, interviene nel creato attraverso il miracolo, così il sovrano interviene sullo stato di eccezione attraverso la decisione. Tuttavia, mentre il mondo della teologia è un cosmo di per sé già ordinato, in quanto regno delle leggi di natura istituite dallo stesso Dio; il sovrano, al contrario, agisce in una condizione di anomia che sarà ordinata proprio grazie al suo comando. L'analogia schmittiana prevede, quindi, una continuità strutturale ed una discontinuità sostanziale. Discontinuità in quanto lo spazio in cui la politica moderna si trova ad agire è desostanzializzato, privo cioè di una forma di trascendenza sostanziale fondativa. Lo si ripete, dunque. In Schmitt l'analogia tra teologia e politica non configura una legittimazione sacrale della politica, e questo perché sulla base dell'interpretazione che egli dà del processo di secolarizzazione tale legittimazione è ormai impraticabile. Anzi, come abbiamo mostrato in precedenza, la legittimazione religiosa del potere politico, nel momento in cui le verità religiose si sono pluralizzate in seguito alla Riforma, non è la soluzione, bensì la radice del problema all'origine dell'età moderna. Questa è l'epoca dello svuotamento, dell'assenza di presupposti ordinativi sostanzialistici, i quali alle soglie della modernità si sono tramutati in "portatori" di conflittualità radicale. Conflittualità che esige una neutralizzazione. Si giunge così all'elemento di continuità strutturale: la decisione come trascendenza formale, imposizione monistica che produce l'ordine pacificando il conflitto[38] (ovvero, come vedremo, sospendendo la legalità positivistica nel nome di uno *ius* terzo capace di garantire l'ordine). In questo senso, allora, la sovranità moderna è l'analogo della religione in quanto è il surrogato di quest'ultima. Il compito di assicurare la coesione sociale un tempo svolto dalla religione, è ora assunto dal potere politico mondano il quale deve ora garantire una nuova forma di coesione sociale post-sacrale, trovando legittimazione nell'effettività del

[36] *Ibidem*

[37] Sull'analogia tra teologia e giurisprudenza come formale-strutturale concorda, ad esempio, Emanuele Castrucci. Cfr. E. Castrucci, *Teologia politica. Un frammento di reinterpretazione*, in "Filosofia politica", 1996, n. 2, pp. 181-199. Per un'analisi del concetto di analogia si rimanda anche a V. Rosito, *La teologia politica contemporanea. Paradigmi, autori, prospettive*, Edizioni Studium, Roma, 2015, pp. 9 e ss.

[38] Sulla modernità come epoca, al contempo, dell'assenza del fondamento e della coeva necessità della coazione all'ordine cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, 1996, pp. 331 e ss. e C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, 2008, pp. 51 e ss.

proprio artificio[39]. La politica moderna è caricata della funzione in precedenza svolta dalla religione. Né, dunque, riproposizione neotradizionalista della sostanza legittimante religiosa, ma neppure laicizzazione e mera separazione liberale tra religione e politica.

Come si è visto, i termini di tale analogia, ovvero teologia e giurisprudenza, sono intesi in senso specifico, sebbene Schmitt li utilizzi senza ulteriori precisazioni. Esiste una "vera" teologia, quella teistica del Dio personale e trascendente che interviene nel mondo, come esiste una "vera" giurisprudenza, ovvero la scienza del diritto sviluppatasi con lo Stato moderno e comprensiva del caso di eccezione[40]. È rinvenibile già a quest'altezza una particolare ambiguità nel procedere di Schmitt. Da una parte, la sua teologia politica si propone come un'indagine scientifica e metodologicamente rigorosa delle categorie giuridiche moderne, dall'altra, la sua trattazione appare sin dalle prime battute non essere meramente descrittiva, bensì imbevuta di assunti assiologici[41]. Il processo di secolarizzazione appare infatti come un processo degenerativo.

La scientificità della teologia politica è data dal metodo sociologico proposto dallo stesso Schmitt: «qualcosa di completamente diverso è la sociologia dei concetti giuridici che qui viene proposta e che nei confronti di un concetto come quello di sovranità mira soltanto ad un risultato scientifico»[42]. Su questo punto riprendiamo le parole di Merio Scattola, il quale ha definito la teoria schmittiana «una dottrina comprendente», con un chiaro rimando all'influsso che Weber avrebbe esercitato su Schmitt, aggiungendo però subito dopo che «tuttavia essa introduce a sua volta un forte momento valutativo e volontaristico. Il processo di secolarizzazione viene infatti presentato come un movimento di decadimento»[43].

Anche Scattola sottolinea dunque la contraddizione tra scientificità e compresenza di principi assiologici. A nostro avviso, va comunque evidenziata la pretesa di scientificità dell'indagine schmittiana intorno ai concetti giuridici, tenuto in ogni caso conto del carattere specifico che Schmitt attribuisce a tale analisi[44]. Per quest'ultimo i concetti

[39] G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2022, p. 9
[40] G. Preterossi*, Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., p. 192.
[41] Anche Kervegan, ad esempio, ritiene che il concetto di "teologia politica" sia, da un lato, fortemente polemico, ma dall'altro volto a sviluppare un'indagine scientifica. Cfr. J. F. Kervegan, *Que faire de Carl Schmitt?,* trad. it. *Che fare di Carl Schmitt?*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2016, pp. 70-71.
[42] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 68.
[43] M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 166.
[44] Non bisogna ovviamente cadere nell'errore di considerare la scientificità che lo stesso Schmitt rivendica come una forma di positivismo o scientismo. Tali metodi sono disprezzati dal giurista in quanto confluenti nella spoliticizzazione liberale. Prendiamo, a mo' di esempio, la critica di Schmitt al «neopositivista *Ernst Topisch*» contenuta in *Teologia politica II* del 1970. Qui il giurista di Plettenberg rimprovera a Topisch di

giuridici sono sempre concetti polemici, per cui essi vanno in ogni caso determinati a partire dalla propria situazione concreta. Bisogna tener presente, infatti, che Schmitt rifugge da qualsiasi analisi di carattere normativo e astratto: con "scienza" egli intende semplicemente il proprio metodo, ovvero la propria *sociologia dei concetti giuridici.* E tale pretesa di scientificità vale quindi anche per il movimento di decadimento che subisce il processo di secolarizzazione, il quale in Schmitt è sempre analizzato riconducendolo alla comparazione analogica tipica della propria sociologia. Ovviamente questa non è immune dai presupposti assiologici che influenzano sottotraccia il pensiero di Schmitt, i quali, ad esempio, porteranno quest'ultimo a non comprendere gli aspetti integrativi che si svilupperanno in seno alla società novecentesca, ma ciò non deve portare ad immaginare uno sfondo moralistico o irrazionalistico alla base della lettura che Schmitt dà della modernità.

Ma in cosa consiste questa sociologia dei concetti giuridici? Essa, spiega Schmitt, porta alla ribalta «l'analogia tra concetti teologici e giuridici», in quanto «presuppone un'ideologia conseguente e radicale»[45]. Non bisogna però incorrere nell'errore di pensare tale sociologia come una filosofia della storia spiritualista in contrasto con una materialista. A tal proposito Schmitt riprende un'affermazione pronunciata da Max Weber in una sua nota critica ad un libro di Rudolf Stammler sul "superamento" della concezione materialistica della storia: «che cioè ad una filosofia della storia radicalmente materialistica si possa contrapporre irrefutabilmente una filosofia della storia radicalmente spiritualistica»[46]. Ed infatti, continua Schmitt, gli autori controrivoluzionari di inizio

---

aver "neutralizzato" la trattazione prettamente teologica di Erik Peterson – il riferimento è all'opera E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana Editrice, Brescia, 1983, in cui Peterson ritiene di aver dimostrato l'impossibilità di ogni teologia politica – avendola "annacquata" in una «generica scienza positivistica delle norme»: «egli neutralizza e ciò qui significa: deteologizza - la richiesta specifica di un teologo cristiano e si diffonde in comunicazioni molto interessanti sul rapporto generale fra cosmo e potere presso gli antichi cinesi ed indiani, gli assiri e i persiani. Così giunge ad un risultato che elude la scottante questione politico-teologica: "*Il problema della Trinità infine rende a suo modo impossibile proprio la disgregazione sociologica dell'idea di Dio e ne impedisce l'abuso nella legittimazione di uno Stato universale cesaropapista, e tuttavia non consente nessuna derivazione e spiegazione delle norme sociali"*. Questa osservazione è di una totale confusione. Per un verso egli sembra dia ragione a Peterson; per un altro fa valere una riserva e non si sbaglia sul fatto che la vittoria - da Peterson esposta in modo così esemplare - del dogma della Trinità sul monoteismo ariano stesso era "certamente di eminente portata politica" (p. 26). Tutto infine si perde nel normativismo, parlandosi improvvisamente, invece che di *nomos*, di *norme* e nemmeno di dogmi e concetti, i cui ordinamenti storicamente concreti si strutturano concettualmente per giungere a decisioni legittime, interpretare queste stesse decisioni e tenere in pugno il controllo dell'esecuzione» C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, trad. it. *Teologia Politica. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè Editore, Milano, 1992, pp. 31-32.

[45] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 66.

[46] *Ibidem.* Qui Schmitt si riferisce al saggio M. Weber, *R. Stammler "Überwindung" der materialistichen Geschichtsauffassung*, trad. it. *Rudolf Stammler e il "superamento" della concezione materialistica della*

Ottocento spiegarono i mutamenti politici avvenuti in seguito alla Rivoluzione francese facendoli derivare dalla filosofia illuminista. Solo in contrapposizione a questa lettura spiritualista, i rivoluzionari lessero le trasformazioni del pensiero sulla base dei mutamenti economici e sociali. Ma un'interpretazione materialista della realtà, non permette una lettura autonoma dell'elemento ideologico, in quanto «vede dappertutto solo "riflessi", "rispecchiamenti", "travestimenti" dei rapporti economici»[47]. Proprio nel tentativo di esporre una visione razionalista della storia, il materialismo marxista sfocia nell'irrazionalismo, in quanto vede ogni pensiero come emanazione di processi vitali. Entrambe le interpretazioni, quella spiritualista e quella economicista, cadono secondo Schmitt nello stesso errore: cercando di accertare un nesso originario, esse contrappongono le due sfere – materiale e ideale –, per poi risolvere tale contrapposizione riducendo una nell'altra: «un procedimento che, applicato con caratteri di necessità metodologica, finisce per trasformarsi in caricatura»[48].

È interessante notare come Schmitt riprenda, nella sua argomentazione, la critica di Weber al materialismo e allo spiritualismo (utilizzando anche espressioni e termini ripresi direttamente da quest'ultimo). Si tratta di una critica che proviene da un saggio fondamentale per la definizione della metodologia weberiana. Nella sua recensione all'opera di Stammler, infatti, Weber propone la distinzione metodologica tra prospettiva dottrinale del diritto – la quale, dirà il sociologo in *Economia e società*, «si chiede cosa valga idealmente in quanto diritto. […] Quale senso normativo – dovrebbe spettare in maniera logicamente corretta a un costrutto linguistico che appaia quale norma giuridica»[49] - e prospettiva sociologica – che invece «si chiede che cosa accade effettivamente in virtù del fatto che sussiste la possibilità che individui che partecipano all'agire comunitario […] trattino nella pratica determinati ordinamenti come validi, ossia orientino in base ad essi il

storia, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico sociali,* Edizioni di Comunità, Torino, 2001, pp. 279-364. Per un'analisi sull' "idea di scienza giuridica" che emerge dai saggi metodologici weberiani cfr. R. Marra, *Essere e dover essere nel modello weberiano di scienza giuridica*, in "SocietàMutamentoPolitica", 2014, vol. 5, n. 9, pp. 199-213 e G. Ferrari, *Note in margine alla trattazione weberiana del "normativo",* in "Studi di Sociologia", XX, 1982, n. 1, pp. 41-53.

[47] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 66. Si noti come gli stessi termini – "rispecchiamento", "riflesso" – utilizzati qui da Schmitt siano in realtà ripresi dalla critica di Weber a Stammler.

[48] Ivi, p. 67. Nei suoi diari, sul razionalismo che si tramuta in irrazionalismo Schmitt dirà: «nel 1840 tutta la "critica" tedesca raggiunge il suo punto critico e trapassa in puro positivismo. Bruno Bauer è il prototipo di questo processo. In sostanza il criticismo coincide con la sensazione profonda di essere stati ingannati. Esso scopre falsificazioni ovunque; in particolare nel quarto capitolo del Vangelo di Giovanni. Così l'Ebreo diventa simbolo originario di inganno e falsificazione. Il nocciolo di tutto il sospetto ideologico metafisico-antimetafisico. […] Questo timore (di essere ingannati) si trasforma a sua volta in una fonte di autoinganno, conseguenza e punizione del fatto di corazzarsi nel proprio io» C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951,* trad. it. *Glossario*, Giuffrè Editore, Milano, 2001, p. 270 (20.10.48).

[49] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Recht*, trad. it *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito*, Vol. III: *Diritto*, Donzelli Editore, Roma, 2016, pp. 17.

loro agire»[50] . Tale richiamo a Weber non è un caso. Bisogna ricordare che i primi tre capitoli di *Teologia politica* furono pubblicati in una raccolta in memoria proprio di Max Weber[51]. L'inquadramento editoriale dell'opera, a nostro avviso, non rappresenta semplicemente una circostanza occasionale, ma costituisce, invece, l'opportunità per Schmitt di misurarsi con il metodo sociologico weberiano[52].

Tuttavia, ciò non significa che tale metodo sia condiviso da Schmitt. Anzi, in *Teologia politica* la distinzione tra *dover essere* normativo ed *essere* sociologico è soggetta più volte ad aspra critica; anche se - vi è da dire – ad essere stigmatizzato non è tanto Weber, bensì, soprattutto, Hans Kelsen, che tale distinzione epistemologica ha assunto e radicalizzato[53]. Scrive Schmitt che «la trattazione più approfondita del concetto di sovranità compiuta negli ultimi anni cerca invece una soluzione più semplice, introducendo una disgiunzione fra sociologia e giurisprudenza e qualificando così, mediante un'alternativa semplicistica,

---

[50] *Ibidem.*

[51] I primi tre capitoli di *Teologia politica*, infatti, furono inizialmente pubblicati con il titolo di *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie* nel volume in ricordo di Weber: M. Palyi (ed.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, vol. II. München-Leipzig 1922. L'ultimo capitolo, invece, *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution*, fu pubblicato autonomamente nella rivista "Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie", 16 (1922), pp. 121-131, per essere poi inserito in *Teologia politica* e, successivamente, anche nell'opera C. Schmitt, *Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation*, trad. it. *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva Paneuropea*, Adelphi Edizioni, Milano, 1996.

[52] Questo aspetto è stato sottolineato anche da G. L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, Acta humaniora, Weinheim, 1991, pp. 225 e ss.

[53] Il debito di Kelsen nei confronti delle tesi metodologiche weberiane è ravvisato, ad esempio, da Realino Marra: «Difficilmente la "dottrina pura" del diritto di Hans Kelsen, e a seguire tutte le concezioni sull'autonomia della scienza giuridica che nel secolo passato hanno ripreso, rielaborato, aggiornato l'impostazione kelseniana, sarebbero concepibili senza le pagine weberiane. A parte gli elementi che è possibile inferire dalle date (la prima opera kelseniana, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* è del 1911), inducono ad una valutazione di questo tipo sia l'esplicito richiamo di Kelsen all'argomentazione weberiana, sia la circostanza per cui la critica kelseniana a Eugen Ehrlich è pubblicata nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* di Weber, Jaffé e Sombart, utilizzando nella polemica anche il punto di vista weberiano» R. Marra, *Essere e dover essere nel modello weberiano di scienza giuridica*, cit., pp. 199-200. Dello stesso autore, per un confronto tra Weber e Kelsen, si veda anche R. Marra, *Scienza giuridica e sociologia. Kelsen e Weber a confronto*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XLVI, 2016, n. 1, pp. 81-106.
Concorda sul debito di Kelsen nei confronti delle tesi metodologiche weberiane anche Bobbio, il quale inoltre sostiene che Kelsen condivide con Weber la distinzione tra dover essere ed essere, ma anche che il primo supera il sociologo di Erfurt sostenendo il primato del punto di vista giuridico su quello sociologico: «pur nella diversità dell'oggetto di analisi da parte di Weber sociologo e di Kelsen giurista, e pur nella differenza di terminologia, Weber e Kelsen concordano su un punto molto importante, cioè sulla distinzione dei due punti di vista, del sociologo e del giurista, e rispettivamente delle due sfere, la sfera dell'essere e quella del dover essere, su cui si collocano le due scienze: distinzione che è negata o non riconosciuta dai maggiori sponenti della giurisprudenza sociologica. […] Senonché, l'accordo finisce qui. Kelsen non si ferma a Weber. Va oltre. Non si limita ad affermare l'esistenza dei due punti di vista contro i sociologi che la negano, ma rispetto ai sociologi, a differenza di Weber, rovescia completamente il rapporto fra i due punti di vista, sostenendo il primato la priorità del punto di vista giuridico su quello sociologico. E questa tesi egli sostiene proprio in polemica diretta contro Weber (anche se vale naturalmente non solo contro Weber ma contro tutti i sociologi del diritto che presumono di fare a meno della teoria del diritto così com'è stata ricostruita dalla teoria normativa). N. Bobbio, *Max Weber e Hans Kelsen*, in Id., *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992, pp. 158-177

qualcosa come puramente sociologico o puramente giuridico. Kelsen ha seguito questa via nei suoi scritti *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* e *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*. Tutti gli elementi sociologici vengono esclusi dal concetto giuridico ed in tal modo viene costruito, con incontaminata purezza, un sistema di riferimenti a norme e ad una norma fondamentale finale e unitaria. L'antica contrapposizione fra essere e dovere, fra considerazione causale e normativa viene trasposta, con la maggior conseguenzialità e rigore possibili, come avevano già fatto Jellinek e Kristiakowski, ma con la medesima indimostrata auto-evidenza, nel contrasto fra sociologia e giurisprudenza»[54].

Kelsen scinde dunque *dover essere* ed *essere*, relegando quest'ultimo al di fuori della considerazione giuridica e proponendo una scienza del diritto pura, non contaminata dalla realtà empirica. Tuttavia, per Schmitt, il sistema cui approda Kelsen sfocia nella tautologia. Il giurista neokantiano rimuove ogni possibile aporia che potrebbe contraddire la sua sistematica, rimanendo così impantanato in una dogmatica puramente formale e astratta (dice Schmitt: una metodologia che opera con il concetto di causa propria delle scienze naturali[55]), che finisce però per relegare lo stesso Kelsen «all'anticamera della giurisprudenza»[56].

---

[54] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 44-45. I testi di Kelsen citati da Schmitt sono H. Kelsen *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Volkerrechts*, trad. it., *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, Giuffrè Editore, Milano, 1989 e H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, trad. it. *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato. Studio critico sul rapporto tra Stato e diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997.

[55] Kelsen ha per Schmitt il merito di aver trattato già prima della pubblicazione di *Teologia politica* delle analogie tra teologia e giurisprudenza: «Kelsen ha il merito di aver trattato già nel 1920, con il suo particolare accento, della parentela logica di teologia e giurisprudenza» (ivi, p. 64).
Un primo collegamento tra le categorie giuridiche ed il pensiero religioso è ritracciato da Kelsen già nel 1913 all'interno del suo saggio *L'illecito dello Stato* (cfr. H. Kelsen, *Über Staatsunrecht*, trad. it. *L'illecito dello Stato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988). In quest'opera il giurista sviscera, in particolare, il principio della dottrina del diritto ottocentesca secondo cui l'intero contenuto dell'ordinamento giuridico è il prodotto della volontà dello Stato-persona. L'idea che l'intero ordinamento rappresenti il prodotto della volontà di uno Stato-persona esprime la compiutezza di un sistema che si ritiene privo di contraddizioni. Ma questa rappresentazione, obietta Kelsen, soddisfa in realtà un'esigenza spirituale analoga a quella che porta a postulare il concetto di Dio. Osserva infatti Kelsen che la stessa tendenza insita nel pensiero giuridico a personificare l'ordinamento è riscontrabile anche nella teologia nel momento in cui gli uomini immaginano un unico Dio che governa l'universo.
Le intuizioni avanzate nel saggio del 1913 sono poi riprese ed approfondite negli anni successivi. Sono due in particolare le opere in cui Kelsen sviluppa maggiormente la correlazione tra diritto e religione: la prima è *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato* del 1920 e la seconda è il saggio dal titolo paradigmatico *Dio e Stato* del 1922 (cfr. H. Kelsen, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello* Stato, cit. e H. Kelsen, *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, trad. it. *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988). Come si può notare, il giurista di Praga anticipa gli stessi temi che solo qualche anno più tardi saranno trattati anche da Carl Schmitt. Il rapporto di Kelsen con la teologia è ambivalente: egli è infatti, da un lato, comprende la relazione che esiste tra strutture logiche della teologia e della dottrina dello Stato, ma, dall'altro, cerca di superare in ogni modo questo legame che rende spuria la dottrina del diritto.

Schmitt rifiuta quindi il normativismo formalistico di Kelsen, prefiggendosi di indagare gli aspetti "impuri" della scienza giuridica, in cui il diritto si contamina con la realtà empirica: «sarebbe una grossa trasposizione della disgiunzione schematica fra sociologia e scienza del diritto voler affermare che l'eccezione non ha alcun significato giuridico ed è, di conseguenza, "sociologica". L'eccezione è ciò che non è riconducibile; essa si sottrae all'ipotesi generale, ma nello stesso tempo rende palese in assoluta purezza un elemento formale specificamente giuridico: la decisione. Nella sua forma assoluta il caso d'eccezione si verifica solo allorché si deve creare la situazione nella quale possano avere efficacia norme giuridiche. […] La norma ha bisogno di una situazione media omogenea.

In *Il concetto sociologico e concetto giuridico dello Stato* afferma che: «il concetto dello Stato uno-unico della dottrina del diritto corrisponde perciò sopra tutto e in particolare al concetto del Dio uno-unico della teologia giudaico-cristiana» (p. 231). Questa intrinseca relazione per Kelsen si palesa sia nei problemi che teologia e diritto devono affrontare, sia negli esiti che le due discipline predispongono per la risoluzione di questi stessi problemi. In particolare, la questione più urgente è rappresentata dal rapporto tra Dio e natura, che nella dottrina dello Stato diviene il rapporto tra Stato e diritto. Infatti, come Dio è un'entità trascendente che si trova al di fuori e al di sopra del mondo, così lo Stato è a sua volta un'entità trascendente che si trova al di fuori e al di sopra del diritto. Entrambi ottengono una qualificazione in negativo rispetto alla natura e al diritto: cioè di fronte alla limitatezza della natura e ai condizionamenti del diritto sono entrambi onnipotenti. Ma, oltre alle affinità, questi concetti condividono anche le medesime difficoltà. Il problema che si trova dinanzi Kelsen è infatti quello di conciliare Stato e Dio, che sono due essenze trascendenti, con il diritto e la natura. Insomma, la contraddizione che la religione cristiana è tenuta a risolvere è di far coesistere un Dio che è sopramondano ma che al tempo stesso non può esistere senza una relazione positiva con il mondo. Ma questa antinomia è comune anche alla dottrina del diritto. Essa, infatti, afferma analogamente che lo Stato è indipendente e sovraordinato rispetto al diritto, e, al contempo, che il diritto è essenziale per lo Stato, per cui «noi non possiamo raffigurarci lo Stato senza il diritto e il diritto senza lo Stato» (p. 236).
A questo problema sia la teologia che il diritto rispondono con la medesima soluzione. Nella teologia il Dio sopramondano si immette nel mondo attraverso il dogma della incarnazione, mentre nel diritto lo Stato si auto-obbliga al rispetto dell'ordinamento. Ma una vera e propria soluzione alle contraddizioni della teoria dell'auto-obbligazione dello Stato non esiste, proprio come non vi è una soluzione efficace alle contraddizioni del dogma sulle due nature di Dio.
L'obiettivo ultimo di Kelsen è di liberarsi della presenza di rimandi teologici e politici nella dottrina del diritto al fine di creare un sistema compiutamente scientifico. Una vera scienza del diritto, infatti, può aversi solo rinunciando a una visione teologica del diritto, cioè rifiutando quel dualismo di sistema che è tipico della teologia. Ma il superamento di questo modello teologico della scienza giuridica è possibile solo rovesciando le condizioni teologiche di questo discorso, vale a dire attraverso il capovolgimento del quadro religioso monoteistico che è il fondamento grazie al quale è immaginabile l'ipostatizzazione di Dio in un essere sovrannaturale e quella dello Stato in un ente sovragiuridico. Kelsen in pratica propone, da un lato, un radicale panteismo in cui l'assorbimento del concetto di Dio nella natura permette il formarsi finalmente di una vera scienza naturalistica libera da ogni metafisica, e, dall'altro, la riduzione del concetto extragiuridico di Stato nel diritto, permettendo così la nascita di una vera scienza del diritto purificata da ogni giusnaturalismo travestito da politica o sociologia.
Ora, in *Teologia politica*, se, da un lato, Kelsen è apprezzato da Schmitt in quanto per primo ha compreso le analogie tra teologia e scienza del diritto, dall'altro, è attaccato da quest'ultimo in quanto il suo modello giuridico, culminante nell'identificazione tra diritto e Stato, procede con un'impostazione tipica delle scienze naturali. Il proposito di Kelsen consisterebbe infatti nell'eliminazione di qualsiasi possibile eccezione – considerata come arbitrio – al fine di raggiungere un'obiettività assoluta, «la validità assoluta di ogni tipo di leggi» (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 65). In realtà, questa critica a Kelsen ci pare ingenerosa: il giurista di Praga ha infatti sempre distinto le scienze naturali, con il loro principio di causalità, dalla scienza del diritto, la quale si basa invece sul principio ipotetico di imputazione. Cfr. A. Catania, *Manuale di teoria generale del diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 135 e ss. Sulle posizioni kelseniane in tema di religione si rinvia a F. Riccobono*, Kelsen e la religione,* in "Rivista di filosofia del diritto", II, 2013, Numero speciale, pp. 121-136.

[56] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 47.

Questa normalità di fatto non è semplicemente un "presupposto esterno" che il giurista può ignorare; essa riguarda invece la sua efficacia immanente. Non esiste nessuna norma che sia applicabile ad un caos»[57].

Schmitt intende dunque superare la distinzione normativistica tra dover essere ed essere. Anche l'elemento concreto dell'eccezione, il caso estremo che è al di fuori e che precede la regolazione normativa, è infatti un concetto giuridico che deve essere studiato dalla scienza del diritto. Anzi, per il giurista tedesco, proprio l'eccezione rappresenta un elemento "fondamentale" della dottrina giuridica poiché spiega la genesi del diritto – da produrre *ex novo* o per Schmitt, soprattutto, da ristabilire (contro un diritto ridotto a mero positivismo). Il diritto nella modernità desostanzializzata, non può essere presupposto bensì *deve essere* il frutto di un atto volontaristico di trascendenza del sovrano (che diviene tale proprio grazie a tale gesto): quest'ultimo neutralizza il caos creando la *situazione normale* necessaria per la vigenza della norma. Il diritto per Schmitt non è presupponibile ma "deve essere realizzato"[58].

Con la propria sociologia dei concetti giuridici Schmitt intende quindi distanziarsi dalle impostazioni normativistiche che depurano il diritto da ogni rimando empirico. Ma ciò non significa che per Schmitt il diritto debba diventare un'ancella della sociologia o che la sua indagine sociologica sui concetti giuridici sia tale nel senso della sociologia del diritto di Max Weber. Anzi, al contrario, egli si discosta fermamente anche da quest'ultimo. Weber, sostiene Schmitt, cerca di comprendere determinate idee e ideologie sulla base delle persone, indagate sociologicamente, che le professano. Per cui, ad esempio, per cogliere il fenomeno giuridico è necessario sottoporre ad esame i tipi di persone che si occupano professionalmente della creazione del diritto. Ma tale modello, continua Schmitt, seppur rappresenta un modo di fare sociologico, non è ancora sociologia dei concetti giuridici nel modo in cui la intende lo stesso Schmitt: «questo è certamente un problema sociologico, ma non nel senso della sociologia dei concetti»[59]. La metodologia weberiana, infatti, indagando la prospettiva soggettiva di coloro che praticano il diritto, corre il rischio di

[57] Ivi, p. 39.
[58] Sostiene Tommaso Gazzolo: «se pertanto è vero che Schmitt tenta di "reinscrivere la violenza in un contesto giuridico", di includere nel diritto ciò che è esterno ad esso, questa inclusione costituisce – è questo che va qui sottolineato – non soltanto il modo attraverso cui la violenza viene resa un momento del diritto, ma, soprattutto, il movimento mediante cui il diritto realizza sé stesso. […] Soltanto nel momento in cui viene sospeso, negato sul piano dell'essere, il diritto si lascia vedere come ciò che deve-essere, come idea, come ciò che esso è. Ed è a quel punto, e solo attraverso questo passaggio, che la forza, la decisione, la violenza sarà orientata da questa idea normativa nel suo farsi» T. Gazzolo, *La teologia politica come teoria del diritto*, in "Jus- online", 2023, n. 1, p. 109.
[59] Ivi, p. 67.

scadere in una forma di mero psicologismo: «se questo metodo viene applicato a fenomeni spirituali, esso conduce a spiegazioni derivanti dal *milieu* o quella ingegnosa "psicologia" che è nota come sociologia dei tipi particolari: del burocrate, dell'avvocato, del professore di ruolo e così via»[60].

Ma se la sociologia dei concetti giuridici di Schmitt non è, ovviamente, qualificabile come normativa nel senso kelseniano e nemmeno sociologica nel senso weberiano, resta da rispondere al quesito su cosa essa effettivamente sia. La risposta che il giurista dà a questa domanda è assolutamente inedita, in quanto si distanzia dalle prospettive precedentemente criticate per assumere un punto di vista originale e radicale. Tale sociologia non è né una filosofia spiritualista né una materialista, ma non è neanche una teoria normativistica o una meramente empirico-sociologica. Essa consiste, sostiene Schmitt, nella comparazione tra concetti giuridici, di cui va rintracciata la configurazione ultima e sistematica (configurazione che, come abbiamo visto, è paradigmatica nel concetto di sovranità), e l'elaborazione concettuale della struttura sociale di una determinata epoca. Non si tratta qui di una comparazione tra un'entità spirituale ed una materiale, come avviene nel pensiero materialista o spiritualista, ma tra «due entità spirituali, e tuttavia sostanziali» [61]. La sociologia dei concetti giuridici consiste quindi, secondo Schmitt, nella relazione di coincidenza tra la conformazione giuridica di un'epoca e la rappresentazione dei concetti metafisici della stessa: «presupposto di questo tipo di sociologia dei concetti giuridici è dunque una concettualità radicale, cioè una consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia. Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica. La sociologia del concetto di sovranità consiste proprio nella determinazione di un'identità del genere. [...] La metafisica è l'espressione più intensiva e chiara di un'epoca»[62].

Teologia politica si presenta dunque, a nostro avviso, innanzitutto come *un'opera "sul metodo".* Con essa Schmitt avanza la propria concezione radicale del diritto, la quale – differenziandosi così dai metodi riduzionistici del normativismo o della sociologica empirica - poggia il suo sguardo sul concetto limite di sovranità, luogo in cui, per il giurista, si "realizza il diritto" (ovvero, come vedremo, si afferma un diritto effettivamente terzo contro la trasformazione del diritto in positivizzazione legalistica). Radicalità del

[60] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 68.
[61] Ivi, p. 68
[62] Ivi, p. 69

diritto che è quindi comprensibile, per Schmitt, solo nella sua comparazione analogica con l'espressione metafisica di una determinata epoca (rimando analogico ad "un altro" che permette a Schmitt di difendere l'autonomia del *suo* diritto dai riduzionismi immanentistici – sia del normativismo che della sociologia, ma anche del materialismo o del mero spiritualismo - da lui criticati). Solamente le concezioni filosofiche capaci di pensare la trascendenza riescono infatti a sviluppare una concezione realmente sistematica del diritto e a comprendere la radicalità del concetto-limite di sovranità.

L'espressione paradigmatica di tale analogia tra metafisica e giurisprudenza è data dalla metafisica seicentesca, in cui ad un razionalismo non meccanicista, ancora intriso di personalismo, corrisponde una dottrina dello Stato monarchico-assolutista. Il sovrano occupa all'interno della giurisprudenza l'analoga posizione di Dio nel sistema cartesiano del mondo. Il razionalismo di Cartesio, e in generale della metafisica seicentesca, è ben conscio della necessità di un centro di imputazione che chiuda il sistema delle leggi naturali. Dio è ancora inserito nel creato, anzi è il grande architetto che ha costruito il mondo e che ora lo regge. Allo stesso modo la giurisprudenza valorizza la figura del sovrano come limite estremo del diritto: «questa è una delle ragioni per cui Hobbes, nonostante nominalismo e scienze naturali, nonostante la sua riduzione dell'individuo ad atomo, rimane tuttavia personalista e postula un'istanza ultima, concreta, decisiva e proietta anche il suo Stato, il Leviatano, nel mitologico, facendolo diventare una persona mostruosa»[63]. L'analogo di Cartesio nel campo della metafisica è Thomas Hobbes nella teoria dello Stato. Entrambi sono esponenti di un pensiero trascendente in quanto personalistico. Ma la situazione cambia velocemente già a partire dalla filosofia illuminista.

L'illuminismo espunge l'elemento personalistico dalle scienze naturali. «Ora la macchina si muove da sé»[64]. Senza eccezioni. Allo stesso modo il sovrano viene rimosso dalla teoria dello Stato. La sovranità perde il proprio carattere decisionista e personalista e si avvia lungo un processo di progressiva immanentizzazione. Se la monarchia assoluta aveva neutralizzato le guerre religiose, fondando così l'unità politica, le forme politiche successive, che sostituiscono la sovranità del popolo alla sovranità del monarca, non possiedono più tale carattere decisionistico. Eppure, il processo di completa immanentizzazione non è ancora compiuto. Nelle teorie democratiche americane ottocentesche, ad esempio, il popolo si fa carico ancora di una forma di trascendimento,

[63] Ivi, p. 70
[64] *Ibidem*

seppur minimale: «Tocqueville affermava ancora, nella sua descrizione della democrazia americana, che nel pensiero democratico il popolo sovrasta l'intera vita dello Stato allo stesso modo in cui Dio sovrasta il mondo»[65]. Ciononostante, il XIX secolo si avvia ad essere ormai dominato da concezioni immanentistiche. Tutte le identità che ricorrono nella teoria dello Stato, come ad esempio la tesi democratica di identità tra governante o governato o la teoria kelseniana di identità tra Stato e ordinamento giuridico, derivano da tali concezioni. La trascendenza dell'origine sembra irrimediabilmente sfociata in completo immanentismo. Scrive Schmitt: «La linea principale dello sviluppo consiste senza dubbio nel fatto che, nella massa degli uomini colti, vengono meno tutte le concezioni della trascendenza e acquistano evidenza un più o meno chiaro panteismo immanentistico oppure un'indifferenza nei confronti di ogni metafisica. […] Gli hegeliani di sinistra tedeschi furono particolarmente consapevoli di ciò; che l'umanità dovesse subentrare a Dio è stato da loro sostenuto in modo non meno deciso che da Proudhon»[66].

Dunque, per Schmitt, nell'avanzare dell'epoca moderna l'originaria trascendenza subisce un processo di progressiva degenerazione che sembra sfociare in una immanenza anomica. Tuttavia, prima di addentrarci nell'analisi della crisi della modernità, riteniamo sia necessario precisare ulteriormente tale concetto di trascendenza. Vogliamo infatti sgomberare il campo da possibili ambiguità che pure sembrano presenti nell'opera schmittiana. La sensazione è che Schmitt giochi equivocamente raffigurando la trascendenza a volte come personalismo decisionistico, altre volte come riproposizione di un contenuto teologico[67]. È inoltre da chiarire anche il tema della metafisica, che egli espone in endiadi con la teologia. Che relazione esiste tra i due concetti? La modernità ha per Schmitt una metafisica propria, è assenza di metafisica o mera riproposizione del precedente argomento teologico?

Dati questi dubbi, non è un caso, allora, che siano state proposte differenti interpretazioni del concetto di trascendenza all'interno del pensiero di Schmitt. Un esempio rilevante è offerto da Heinrich Meier, secondo cui il giurista di Plettenberg sarebbe un teorico della

[65] Ivi, p. 71. Schmitt si richiama qui ad una massima di Jefferson citata da Tocqueville: «La voce del popolo è voce di Dio». Massima che sarà poi ripresa in *Dottrina della Costituzione* (Cfr. C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 312). Può apparire sorprendente la svalutazione che Schmitt compie di alcuni concetti fondamentali – ad esempio, quelli di popolo, nazione, volontà generale – in *Teologia politica*, se si tiene conto della loro riconsiderazione nelle opere successive (ci riferiamo soprattutto a *Dottrina della Costituzione*). È da sottolineare, però, la natura di *pamphlet* polemico di *Teologia politica*, in cui la specificità di tali concetti è sacrificata per assicurare una maggiore linearità a quel processo degenerativo che qui Schmitt vuole evidenziare.

[66] Ivi, p. 72.

[67] Elemento di ambiguità colto anche da G. Preterossi*, Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., p. 202.

"pretenziosa decisione morale", la quale dipenderebbe dalla fede nella rivelazione[68]. Schmitt viene quindi presentato, secondo questa lettura, come un pensatore confessionale. Per Meier, infatti, la teologia politica schmittiana ha come presupposto la verità di fede della religione cattolica, la quale, a sua volta, impone una decisione, un *aut-aut* a cui nessuno può sfuggire. L'ostilità è quindi inscritta nella fede nella rivelazione. Afferma Meier: «la teologia politica vive e muore con la fede nella rivelazione, giacché ha come presupposto la verità rivelata, cioè una verità di fede. Essa perciò non può fare a meno di riconoscere sin dall'inizio in chi non crede il suo nemico, contrastando il quale essa difende ciò che le è proprio»[69]. La decisione politica troverebbe così nella verità rivelata il suo fondamento teorico. La necessità politica di distinguere tra un amico ed un nemico sarebbe infatti legata alla dottrina del peccato originale, ovvero alla frase contenuta in Genesi III, 15: *voglio porre ostilità fra il tuo seme e il suo seme*. Questa frase sarebbe «il fondamento su cui è costruita la Teologia politica di Schmitt»[70].

La dottrina del peccato originale ha ad oggetto le antitesi tra Dio e Satana, obbedienza e disobbedienza. Ma obbedienza a che cosa? A Dio, il quale richiede osservanza incondizionata. Secondo Meier, le opinioni diffuse che ritengono che Schmitt, per giustificare il pessimismo nell'umano, invece di riprendere il dogma del peccato originale, avrebbe potuto richiamarsi alle antropologie filosofiche a lui coeve, non colgono il segno. La pericolosità e la malvagità insite nell'uomo derivano infatti proprio dal mancato rispetto del messaggio cristiano. È Dio che vieta, con il primo comandamento biblico, di mangiare dall'albero della conoscenza. Con tale divieto è stabilita l'alternativa tra vivere nell'obbedienza e nel messaggio cristiano, e disobbedire, vivendo così nella ribellione e nel nichilismo. Tutti gli eventi successivi non saranno che riproposizioni storicamente nuove di questa decisione originaria.

---

[68] H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, trad. it. *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2017, p. 23. L'interpretazione cattolica del pensiero di Schmitt era stata già avanzata da Meier in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, trad. it. *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2011. Un'ulteriore interpretazione del pensiero di Schmitt che evidenzia i suoi presupposti teologici senza però sfociare in una lettura confessionale è proposta da G. Scotto, *Il segreto katechontico del politico. Sulla dialettica della secolarizzazione*, in M. Croce - A. Salvatore (a cura di), *Teologia politica cent'anni dopo*, Quodlibet, Macerata, 2022, pp. 79 e ss. Sul rapporto di Schmitt con il cattolicesimo si vedano anche gli ormai classici P. Tommissen, *Carl Schmitt e il renouveau cattolico nella Germania degli anni Venti*, "Storia e politica", XIV, 1975, n. 4, pp. 381 e ss.; C. Galli, *Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt*, in R. Racinaro (a cura di), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1987, pp. 13 e ss.; R. Esposito, *Cattolicesimo e Modernità in Carl Schmitt*, in R. Racinaro (a cura di), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, cit., pp. 119 e ss.

[69] H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, cit., p. 119.

[70] Ivi, p. 40.

Appare evidente allora, stando a Meier, come per Schmitt la necessità della decisione si fondi sulla verità della fede. A tal proposito il giurista tedesco parla di "nucleo metafisico di ogni politica"[71]. C'è da capire, però, come questo nucleo metafisico, ovvero – secondo la ricostruzione di Meier – teologico, si rapporti con l'elemento politico. Il fatto che esista una pluralità di posizioni teologiche o metafisiche differenti non fonda ancora un rapporto politico. La svolta si ha quando una di queste fedi accampa per sé la pretesa di essere frutto della rivelazione di una divinità che pretende obbedienza. Dinanzi a ciò ogni posizione diviene o ortodossa o eretica. Si può o obbedire o disubbidire alla rivelazione. Il credo religioso non diviene quindi politico, poiché lo è già da principio[72]. Il nemico è chi non si piega alla sovranità di Dio: il ribelle, l'eretico. E l'eresia è tipica dell'epoca della tecnica; un'epoca in cui gli uomini rinnegano la fede per sostituirla con la volontà di costruire un paradiso in terra. Schmitt si oppone quindi, secondo Meier, a quegli utopisti che disconoscono il messaggio di Dio sulla terra, abbandonandosi «alla fede "secondo cui tutto nel mondo sarebbe una faccenda completamente umana"»[73].

L'interpretazione proposta da Heinrich Meier ha sicuramente aspetti interessanti. Quest'ultimo ha infatti il merito di aver sottolineato l'importanza che la critica della tecnica ricopre nel pensiero di Schmitt. Meier coglie, inoltre, come quest'ultimo intenda la tecnica nel suo doppio versante, sia immanenza amministrativa sia credo parareligioso[74]. Ma a parte ciò, la lettura di uno Schmitt pensatore confessionale non ci convince. Certamente, infatti, Schmitt era un uomo di fede; tuttavia, il credo cattolico rimane in lui sempre sullo sfondo, come presupposto implicito della sua teoria, mai realmente palesato[75].

---

[71] Ivi, p. 126.
[72] Ivi, p. 128-129.
[73] Ivi, p. 27.
[74] Meier avvalora la sua tesi secondo cui la religione della tecnica sarebbe per Schmitt una forma di eresia che non si subordina al dogma cristiano, riprendendo un'opera giovanile del giurista: *L'aurora boreale*. Cfr. C. Schmitt, *Theodor Däublers „Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, trad. it. *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995. E in effetti questo testo appare influenzato da una forma di cattolicesimo ancora fortemente antimoderno. Tuttavia, a nostro avviso, tale lettura cattolica pare già superata negli anni Venti e – comunque – non ci convince una lettura eccessivamente lineare di Schmitt che lega, senza tagli, *L'aurora boreale* alla critica della tecnica di Schmitt maturo degli anni Venti e Trenta.
[75] Come sostiene Kervégan, infatti, «la sua confessione cattolica non implica che egli adotti nella sua opera scientifica un punto di vista *teologico*: d'altronde si può essere cristiani senza essere teologi. Viceversa, bisognerebbe poter dimostrare che il contenuto dell'opera, ossia la concezione schmittiana del diritto (ad esempio, considerando un periodo precedente il 1933, il decisionismo), è radicato in principi teologici; ma ciò mi pare un'operazione assai rischiosa, tanto più che Schmitt non cessa di ricordare, specialmente in *Il nomos della terra*, ciò che lo oppone ai "teologi"». J. F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?*, cit., p. 89. Detto questo, appare innegabile che esista uno sfondo teologico alla base di alcune categorie schmittiana (ad esempio il tema della problematicità dell'umano in Schmitt è da ricondurre alla secolarizzazione della dottrina del peccato originale), ma, come detto, tale pensiero cattolico rimane, per l'appunto, sullo sfondo, mai riproposto da Schmitt apertamente, ma sempre tradotto in forma laica.

D'altronde lo stesso Schmitt è ben consapevole dell'impossibilità di riproporre *tout court* una legittimazione religiosa dell'obbligazione politica. E questo proprio a causa di quel processo di secolarizzazione di cui le guerre civili di religione rappresentano la tappa fondamentale[76].

Nel momento in cui la fede diviene il motivo di disputa, appare impensabile una riproposizione della stessa come fondamento dell'unità politica, a meno che non si pensi di utilizzare la religione come arma di una guerra confessionale. Ma ciò significherebbe fare di Carl Schmitt un teorico della guerra civile, ciò che sicuramente Schmitt non è. Al contrario, egli è un teorico – seppur inconsueto - dell'ordine. Inconsueto perché per Schmitt l'ordine non è un elemento già dato e pacifico, ma va costruito attraverso il ricorso a un carico di "violenza controllata" (il potere politico) necessaria per porre fine o evitare l'incorrere della violenza inusitata. Per Schmitt la guerra civile è il male che va evitato ad ogni costo. Ed è per questo che egli si mantiene sempre cauto nell'inserire contenuti nella sua teoria: i contenuti infatti possono facilmente divenire polemogeni, fonte di discordia. Date queste premesse, sarebbe allora contraddittorio per Schmitt affidarsi proprio alla religione, ovvero al contenuto probabilmente più suscettibile di divenire matrice di conflitti, come fondamento dell'obbedienza. L'argomentazione schmittiana non procede quindi a partire da verità di fede, ma dall'analisi concreta della condizione politica moderna. Quella di Schmitt è allora una *moderna critica della modernità*: egli, infatti, sebbene sia un acceso critico delle illusioni illuministe e delle autorappresentazioni della stessa modernità, rimane un pensatore moderno in quanto è in quest'ultima che colloca il suo pensiero; ponendosi ai bordi di essa, volgendosi sull'abisso, destrutturandone le categorie e mostrandone i presupposti taciuti ed omessi, ma evitando sempre lamenti romantici e fughe in un passato ormai superato.

I.I.3 Lo sviluppo del processo di neutralizzazione: la ricerca di una neutralità (politica)

Appurato dunque che Schmitt rigetta riproposizioni di contenuto religioso premoderno come fondamento dell'ordine politico, resta da capire il significato che egli attribuisce al concetto di metafisica. La sociologia schmittiana dei concetti giuridici, come abbiamo

[76] Indubbiamente, l'interpretazione del pensiero di Schmitt dipende molto dall'importanza che si assegna alla frattura determinata dai conflitti religiosi nel suo pensiero: se tale frattura assume un ruolo centrale appare arduo proporre un'interpretazione cattolica del pensiero del giurista tedesco. E non è un caso – allora – che Meier tenda a sottovalutare proprio questo punto, relegando in secondo piano la spaccatura prodotta in seno alla *res publica christiana* dalle guerre di religione.

assodato, pone in comparazione la struttura dei concetti giuridici – in primo luogo il concetto di sovranità – con quelli metafisici di una determinata epoca. All'alba della modernità (prima del processo degenerativo che porterà alla piena immanenza), quindi, sono presenti due forme di trascendenza. Alla trascendenza strutturale, delineata dal concetto di sovranità dello Stato monarchico-assolutista, corrisponde una seconda forma di trascendenza metafisica, rappresentata – usando le parole dello stesso Schmitt - dalla «generale coscienza degli uomini dell'Europa occidentale»[77]. Ma qual è il rapporto che sussiste tra questi due elementi? E soprattutto qual è e come si struttura il contenuto del «quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo»[78]?

In *Teologia politica* Schmitt abbozza delle prime risposte a tali domande, ma è nella conferenza tenuta a Barcellona nel 1929 su *L'epoca delle spoliticizzazioni e delle neutralizzazioni*, pubblicata lo stesso anno nella rivista *Europäische Revue* e inserita poi in *Il concetto di politico*[79], che egli approfondisce precipuamente questi temi. Nella conferenza del '29 Schmitt ricostruisce «lo sviluppo dello spirito europeo»[80] nel corso della modernità, tracciando la successione delle configurazioni che tale spirito ha assunto nel corso degli ultimi quattro secoli. La modernità ha conosciuto infatti la successione di varie sfere spirituali, che vanno dal teologico al metafisico, da questo al morale-umanitario, per poi passare all'economico ed arrivare infine alla tecnica. Queste sfere sono denominate da Schmitt "centri di riferimento" – *Zentralgebiet* – ed indicano l'ambito culturale e spirituale «intorno a cui si raccoglie il consenso omogeneo di un'epoca»[81]. Il centro di riferimento rappresenta dunque l'elemento metafisico dell'analogia teologico-politica. Metafisica che è da intendere qui però *in senso moderno*: essa non è quindi una sostanza data e inattingibile, e tuttavia non è neanche un elemento di carattere normativo: «tutti i concetti della vita spirituale, ivi compreso il concetto di spirito, sono in sé pluralistici e possono essere compresi solo dall'esistenza politica concreta. […] Tutti i presupposti essenziali della sfera spirituale dell'uomo sono esistenziali e non normativi»[82]. Ciò significa che l'omogeneità del centro di riferimento, intorno a cui si convoglia il consenso di un'epoca, non è un dato presupposto, ma è frutto di una decisione politica - Schmitt utilizza il termine "neutralizzazione" –, che rimuovendo il conflitto garantisce una

[77] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 69.
[78] *Ibidem*
[79] C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, trad. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 167 e ss.
[80] Ivi, p. 168.
[81] G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., p. 207.
[82] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni,* cit., p. 172.

forma di pacificazione. Nella modernità anche la metafisica è il risultato di una costruzione. Neutralizzazione e spoliticizzazione sono i termini essenziali per comprendere questo processo. La neutralizzazione è l'azione politica, la spoliticizzazione è l'effetto di tale azione[83].

La storia europea moderna, sostiene Schmitt, è guidata dal desiderio di raggiungere una sfera neutrale, libera dal conflitto: «alla base di questo straordinario rivolgimento si trova il motivo elementarmente semplice, decisivo per secoli: precisamente l'aspirazione ad una sfera neutrale. […] A me sembra che l'essenziale consista invece nel fatto che viene abbandonato il centro di riferimento fino a quel momento in vigore, cioè la teologia, poiché è campo di lotta, e si cercò un nuovo terreno neutrale. Quello che fino allora era il centro di riferimento viene dunque neutralizzato nel senso che cessa di essere il centro e si spera di trovare, sul terreno del nuovo centro di riferimento, quel minimo di accordo e di premesse comuni che permettano sicurezza, evidenza, comprensione e pace»[84]. La neutralità non è dettata in Schmitt né da un consenso spontaneo né da un'oggettività tecnica. Essa è invece risultato di un'azione che risolve i conflitti sorti nell'ambito spirituale precedentemente omogeneo, permettendo l'instaurazione dell'ordine. La neutralità è quindi politicamente determinata: è l'effetto di un gesto neutralizzante ad opera di un terzo, il quale con la propria presa di posizione si erge al di sopra delle parti e garantisce la creazione dell'ordine (oggettivo perché portato da una volontà che lo rende tale; lo ripetiamo: non oggettivo in senso tecnico). È impossibile schierarsi in modo assoluto per la neutralità, in quanto essa è sempre concreta, orientata. Il processo di neutralizzazione all'altezza storica del passaggio dal teologico al metafisico sembra confermare ciò. Tuttavia, come vedremo, con il passaggio al centro di riferimento tecnico si farà strada un'altra forma di neutralità, la quale si reputa assolutamente oggettiva e imparziale.

Secondo la nostra ricostruzione, dunque, è il soggetto politico, ovvero lo Stato moderno, ad essere il principale attore della neutralizzazione. È lo Stato, infatti, che neutralizza i conflitti, spoliticizzandoli e garantendo le condizioni per la formazione di un nuovo campo neutro e pacificato. Nella relazione tra elemento metafisico e trascendenza strutturale, il

[83] G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, cit., p. 71.
La modernità, secondo questa lettura, è quindi infondata, nel senso che essa non ha più una fondazione sostanzialistica premoderna. Ma ciò non significa che essa sia priva di contenuto. È la decisione volontaristica che fonda il "contenuto moderno", il quale non è più inattingibile ma è ora il prodotto - dal basso - di un'autorappresentazione della comunità collettiva (che si trascende). Nella modernità, quindi, anche i presupposti metafisici - che sono dati come assunti inconsciamente - sono in realtà frutto di un atto di volontà che li pone.
[84] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni,* cit., p. 176

primo sembra dunque conseguenza dell'azione della seconda. Lo Stato neutralizza il centro di riferimento precedente, ormai divenuto teatro di conflittualità politica, garantendo una forma di consenso omogeneo (non presupposto ma punto di arrivo di un'attività politica), ponendo così le condizioni per la creazione di un ordinamento spoliticizzato. La neutralità del centro di riferimento è il prodotto dell'azione di un soggetto politico – lo Stato sovrano –, il quale trascendente le parti in conflitto, ponendosi nei loro confronti come terzo neutrale, e in questo modo le spoliticizza. Possiamo dire che la neutralità del centro di riferimento ha il suo corrispettivo nella neutralità dell'agente neutralizzante[85].

Ebbene, quanto si è detto può valere per le prime forme di neutralizzazione, le quali corrispondono ancora al modello classico della teologia politica, ovvero alla corrispondenza tra verticalità metafisica e verticalità della decisione neutralizzante. Tuttavia, come si è visto, nel progredire della modernità la metafisica subisce un processo di progressiva degenerazione che culmina nella completa immanentizzazione della tecnica. Se l'analogia tra visioni ultime e concetti politico-giuridici persiste, ciò significa allora che la struttura giuridica deve subire un analogo processo di immanentizzazione. Ed infatti già in *Teologia politica* Schmitt sosteneva che «dal punto di vista di questo tipo di considerazione inerente alla storia delle idee, lo sviluppo della dottrina dello Stato del XIX secolo mostra due momenti caratteristici: l'accantonamento di tutte le concezioni teistiche e trascendenti e la costruzione di un nuovo concetto di legittimità. Il concetto tradizionale di legittimità perde manifestamente ogni evidenza. […] Dal 1848 la dottrina del diritto pubblico diviene positiva nascondendo di solito dietro questa parola il suo imbarazzo»[86]. L'immanentizzazione delle categorie giuridiche sfocia in un positivismo tecnico e nella neutralizzazione dello stesso Stato, ovvero del potere che nella modernità era stato l'agente della neutralizzazione[87].

---

[85] Ma la neutralizzazione sembra essere, a nostro avviso, anche un passaggio. Lo Stato da un lato assume e ripropone dei contenuti del centro di riferimento precedente, dall'altro, dovendone smussare la carica polemica, apre la strada per la migrazione in un nuovo campo. Esso, ad esempio, neutralizza i conflitti sorti nell'ambito teologico, ma nel fare ciò non può ovviamente espungere totalmente la religione dallo spazio pubblico. Quest'ultima permane seppur svuotata dei contenuti polemici ed è sottoposta al potere politico, come espresso nella massima *cujus regio ejus religio*. Ciò permetterà il passaggio dal Dio cristiano, oggetto dei conflitti religiosi, al Dio metafisico-razionalista cui è dovuta una fede solamente nel foro esteriore.
Sul rapporto tra neutralizzazione e centro di riferimento cfr. G. Preterossi*, Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., pp. 208-212 (sulla neutralizzazione come passaggio, in particolare, p. 211) e il capitolo *Genealogia della spoliticizzazione* presente in G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, cit., p. 70-83.
[86] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 73
[87] Così scrive Schmitt nella conferenza del 1929: «nel XIX secolo prima il monarca, poi lo Stato diventato entità neutrali, e nella dottrina liberale del *pouvoir neutre* e dello *Stato neutrale* giunge a compimento un capitolo di teologia politica nel quale il processo di neutralizzazione trova le sue formule classiche perché ormai ha raggiunto anche il suo punto decisivo, il potere politico» C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni*

Ma proprio nel momento in cui la neutralità assoluta - embrionale nel centro di riferimento economico e totalmente dispiegata in quello tecnico - sembra abbracciare anche il potere politico, Schmitt ripropone la decisione in grande stile. Di fronte ai rivoluzionari immanentisti, prosegue il giurista, Donoso Cortés perviene allo stesso risultato cui era giunto secoli prima Thomas Hobbes: la dittatura[88]. Eppure, tale conclusione sembra contraddire quel paradigma analogico proposto dallo stesso Schmitt, il quale delinea una coincidenza tra la metafisica di un'epoca e le categorie giuridiche-politiche della stessa. Per afferrare questa contraddizione, a nostro avviso, va innanzitutto compresa l'immagine che Schmitt ha della modernità. Quest'ultima può essere pensata come un'istantanea. La modernità è compiutamente racchiusa nel gesto ordinante che produce la neutralizzazione dei conflitti religiosi. Questo gesto iniziale costituisce il modello nitido dell'ordine moderno: un ordine pacifico risultato di una costruzione volontaristica che pone fine ai conflitti antagonistici. Ma quest'istantanea sbiadisce velocemente. Nell'avanzare dell'evo moderno riappaiono nuove *potestates indirectae* che reintroducono il conflitto nell'ordine precedentemente pacificato, fino ad arrivare, nell'epoca della tecnica, al rischio della *neutralizzazione della stessa neutralizzazione* e del dilagare del caos prodotto da "poteri selvaggi" ormai totalmente dispiegati. La proposta schmittiana consiste nella riproposizione di tale gesto, anche quando le condizioni sembrano mutate. Se nella sua analisi i conflitti ideologici novecenteschi tendono a sovrapporsi alle guerre civili di religione che hanno inaugurato la modernità, allora anche la proposta politica non deve essere molto dissimile da quella lì adoperata: un potere politico che si erga al di sopra delle parti neutralizzando i conflitti e che trovi legittimazione nella propria effettività. Ecco perché non ci convincono le letture che fanno di Schmitt un irrazionalista oppure un controrivoluzionario. Nel momento della piena crisi del moderno, egli non auspica un ritorno romantico al premoderno o improbabili mitologie redentrici, bensì un ritorno all'origine della stessa modernità. Un ritorno al modello iniziale nitido capace di garantire un'effettiva pacificazione degli antagonismi.

Non è un caso allora che Schmitt, nella crisi di Weimar, per garantire quell'"unità neutrale" messa in pericolo dalla conflittualità dei particolarismi sorti nella società industriale di massa, ricorra al concetto hobbesiano di rappresentazione. È ancora la decisione politico-rappresentativa a dover frenare la potenza conflittuale della tecnica.

---

e delle spoliticizzazioni, cit., p. 177. In realtà, come sarà evidente nell'opera dei primi anni Trenta *Il custode della Costituzione*, lo Stato ottocentesco mantiene ancora un grado di politicità. Il rischio di una completa neutralizzazione si avrà solo con il fenomeno della totalizzazione, tipico dell'età della tecnica del Novecento.

[88] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 73.

Per comprendere appieno le modalità con cui egli tenta di neutralizzare i conflitti della società tecnologica-industriale è opportuno, a nostro avviso, riprendere il primo corollario a *Il concetto di 'politico'*, in cui sono specificati i diversi significati che il concetto di neutralità può assumere[89]. Questo corollario fu proposto per la prima volta nell'opera *Il custode della costituzione*[90] nel 1931, per poi essere inserito l'anno successivo nel saggio sul politico, in appendice allo scritto sulle neutralizzazioni e spoliticizzazioni. In esso Schmitt chiarisce – per l'appunto - i molteplici significati del concetto di neutralità. È operata innanzitutto una suddivisione tra significati negativi e positivi: i primi sono intesi ad eliminare la decisione politica e confluiscono – in generale – nella neutralità tecnico-strumentale. Tratteremo più approfonditamente di essi nei prossimi paragrafi dedicati alla tecnica. Qui ci interessa maggiormente analizzare i significati positivi di neutralità, ovvero quelle forme di neutralità che conducono ad una decisione.

Le prime due forme di neutralità positiva riguardano la neutralità del giudice che «decide sulla base di una legge riconosciuta» e dell'esperto «nella misura in cui egli non è rappresentante di interessi o esponente di un sistema pluralistico»[91]. Queste due forme di neutralità sono tali in quanto non politiche: sostiene, ad esempio, Schmitt riguardo la neutralità del giudice che «questa neutralità conduce sì ad una decisione ma non a una decisione politica». Ciò è possibile perché la politicità è presupposta nella "decisione per la neutralità" compiuta dallo Stato, il quale, spoliticizzando il proprio spazio interno, apre un campo neutro in cui queste figure possono agire "obiettivamente". Quella dello Stato è una particolare forma di neutralità in quanto deve combinare terzietà e politicità, anzi – per meglio dire – produce la terzietà a partire da un'azione politica. La neutralità politica dello Stato rappresenta il terzo significato positivo di neutralità, ovvero la «neutralità come espressione di un'unità e totalità comprendente gli opposti raggruppamenti e che perciò relativizza tutte le contrapposizioni»[92].

È interessante notare innanzitutto che Schmitt accosta in questa definizione i termini di neutralità, unità e totalità. Lo Stato, afferma il giurista tedesco, non rappresenta una parte, un interesse particolaristico: se così fosse esso non apparirebbe più come terzo e verrebbe degradato a particolare. La neutralità e la terzietà dello Stato sono date dal fatto che esso

[89] C. Schmitt, *Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innerpolitischen Neutralität des Staates*, trad. it. *Rassegna dei diversi significati e funzioni del concetto di neutralità politica interna dello Stato,* in Id., *Le categorie del 'politico'*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 187 e ss.
[90] C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, trad. it. *Il custode della costituzione*, Giuffrè Editore, Milano, 1981.
[91] C. Schmitt, *Rassegna dei diversi significati e funzioni del concetto di neutralità...*, cit., p. 191.
[92] *Ibidem.*

rappresenta l'unità. La totalità, dice Schmitt[93]. E tuttavia questa neutralità non può essere per Schmitt presupposta, assunta come già data, bensì essa si delinea come un risultato da conseguire. E il motivo di ciò è facilmente intuibile: venuta meno l'età degli universalismi premoderni, trascendenti e ricevuti, nella modernità la trascendenza deve essere prodotta. Il tutto, l'universale, non può essere più presupposto, ma deve anzi essere prodotto attraverso un'opera di trascendimento. Nella modernità è la parte che si fa tutto; un particolare che si fa universale (determinato). La forma politica, come detto, è quindi il risultato di una *azione per la forma*.

Non ogni decisione è però capace di produrre forma politica: essa deve ergersi al di sopra delle parti rappresentando l'intero contro gli interessi particolari. In questa opera di trascendimento in vista di *"un fine frenante"* (la garanzia dell'unità politica come freno agli antagonismi di parte) è ravvisabile una qualche "forma di mediazione razionalizzante" della decisione (da non intendere, ovviamente in senso normativo, in quanto la decisione schmittiana non rappresenta in nessun caso l'attuazione di una norma superiore). Tale decisione non può essere totalmente libera, ma deve perseguire, appunto, uno scopo: l'unità politica (oppure, utilizzando le categorie di *Teologia politica*, potremmo dire "la situazione normale". Tra normalità e unità politica esiste a nostro avviso un rapporto di equivalenza).

Eppure, tale razionalizzazione – realisticamente - non può mai essere integrale. La forma politica resta in Schmitt sempre pervasa dal momento di violenza originario. Non è un caso, allora, che egli inserisca come ultimo significato di neutralità attiva, accanto alla neutralità del giudice, del tecnico e dello Stato, quello «dello straniero al di fuori dello Stato, che, in caso di necessità, come terzo, provoca la decisione e quindi la neutralità. Questa è l'obbiettività del protettore nei confronti dello Stato posto sotto il suo protettorato e dei suoi contrasti interni; del conquistatore nei confronti dei diversi gruppi in una colonia; dell'inglese nei confronti degli indù e dei maomettani in India; di Pilato ("quid est veritas?") nei confronti dei conflitti religiosi dei Giudei»[94].

Qui la prosa schmittiana si fa inquietante: neutrale non è solo lo Stato che decide per l'unità ma - potenzialmente – anche il dominatore straniero nei confronti dei popoli

[93] Unità e totalità possono essere qui considerati come sinonimi. Schmitt si riferisce alla "totalità qualitativa" dello Stato garante dell'unità politica contrapposta alla "totalità quantitativa", ovvero agli interessi di parte che agitano la società industriale novecentesca. Nel pensiero di Schmitt neutralità e totalità vanno connessi al concetto di unità.

[94] C. Schmitt, *Rassegna dei diversi significati e funzioni del concetto di neutralità...*, cit., p. 191.

sottomessi. Anche quest'ultimo è infatti neutrale, in quanto, essendo straniero, è estraneo alle dispute interne dei popoli colonizzati ed ha come fine soltanto la loro pacificazione (da intendere però come sottomissione pacifica). È evidente che Schmitt quando parla di neutralità ha in mente la neutralità dello Stato moderno; tuttavia, quest'ultimo significato ci ricorda il nesso – probabilmente indissolubile e mai completamente razionalizzabile - che lega il diritto con il suo volto oscuro, quello della violenza.

Ma vi è di più. Proprio questo elemento di violenza – di *Gewalt* – è necessario perché è esso che crea quella situazione pacifica (la situazione di normalità) su cui si fonda la legalità. Quest'ultima per Schmitt non si fonda da sola, non è autopoietica, ma necessita sempre di un'autorità (di una *forza che si istituzionalizza*) che la fondi e la sorregga garantendo la sua neutralità e terzietà. Per Schmitt l'origine del diritto è politica. Elidere questo elemento politico significherebbe trasformare il diritto in mero mezzo tecnico e consegnarlo nelle mani delle parti come arma per conseguire i propri interessi.

Il pensiero di Schmitt ci offre dunque un importante contributo nell'analisi del modo di operare della ragione politica moderna, permettendoci di compiere sia una critica "decostruttiva" sia una "costruttiva". Decostruttiva in quanto, attraverso Schmitt, è possibile decostruire la ragione politica moderna cogliendone l'origine a-razionale. Ciò è evidente, ad esempio, nella critica a Kelsen presente in *Teologia politica*: anche il razionalismo astratto, ci dice Schmitt, non è un cristallo chiuso in sé, completamente trasparente, ma deve fare i conti con un resto di opacità (violenta) non totalmente razionalizzabile. Come detto, l'origine della ragione risiede nella non ragione[95].

Costruttiva perché ci fornisce le categorie per comprendere come si costruisce l'ordine moderno, ovvero come si crea l'ordine a partire dall'assenza di ordine. Il problema di Schmitt non è solo di produrre un vincolo collettivo, ma soprattutto di costruire tale vincolo in una società che appare frammentata e conflittuale. L'azione di edificazione dell'ordine politico non può poggiarsi su presupposti omogeneizzanti da cui ricavare qualche forma di integrazione sociale (presupposti su cui, secondo Schmitt, in una società

[95] Riprendiamo, su questo punto le parole di Carlo Galli, secondo cui « teologia politica si oppone tanto alla piena laicizzazione (all'oblio della questione del rapporto fra politica e religione) quanto alla secolarizzazione (alla traduzione lineare della religione in politica), portando alla luce un resto - l'opacità non razionale, l'immediatezza, che comporta in sé la coazione alla mediazione, alla forma, a pensare metafisicamente e a organizzare la politica come rapporto di comando- obbedienza che precede, eccede, orienta e indetermina la ragione politica moderna; un'origine - variamente intesa come eccezione e mancanza oppure come sovrabbondanza, come fondamento o come abisso, come sostanza o come conflitto a cui la politica moderna, nei suoi sviluppi e nelle sue categorie, non si è potuta mai sottrarre, benché abbia creduto di emanciparsene o di dimenticarsene. E probabilmente non può sottrarsi, per quanti sforzi faccia». (C. Galli, *Teologia politica,* cit., p. 59*).*

complessa e dilaniata dal conflitto non è più possibile appoggiarsi)[96]: l'unità va costruita mettendo in forma proprio quella società teatro ormai di spinte irrazionalistiche e contradditorie.

Riprendiamo la definizione di neutralità politica: qui il giurista di Plettenberg sostiene che «questa è la neutralità della decisione statale nei contrasti interni allo Stato, contro lo spezzettamento e la suddivisione dello Stato in partiti ed interessi particolari, quando la decisione fa valere l'interesse della totalità dello Stato»[97]. La decisione è quindi neutrale perché afferma la totalità – cioè l'unità politica – contro le parti disgregatrici. Schmitt utilizza qui il concetto di unità politica in modo evidentemente polemico. Concetto che – lo ripetiamo – non ha in Schmitt carattere sostanzialistico[98].

Per capire cosa intende Schmitt con unità politica è utile, a nostro avviso, richiamare la definizione di "costituzione positiva" proposta in *Dottrina della costituzione* del 1928. Qui Schmitt sostiene che la costituzione nasce da un atto del potere costituente, il quale «costituisce la forma e la specie dell'unità politica, la cui esistenza è presupposta»[99]. Prendendo in esame questa definizione, sembrerebbe esserci una contraddizione con quanto abbiamo affermato in precedenza: egli sostiene ora che il potere costituente stabilisce unicamente la forma dell'unità politica, la quale è dunque da presupporre come

[96] Parlando di integrazione ci riferiamo ovviamente alla teoria di R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, trad. it. *Costituzione e diritto costituzionale*, Giuffrè Editore, Milano, 1988. Schmitt, seppur sempre con la massima deferenza, è tuttavia critico della teoria dell'integrazione di Smend. Sostiene infatti che «la dottrina dell'integrazione dello Stato di Rudolf Smend mi sembra corrispondere, con riserva di approfondimento ulteriore, ad una situazione politica nella quale non è più la società che viene integrata in uno Stato preesistente (come la borghesia tedesca Stato monarchico del XIX secolo), ma è essa che deve integrare sé stessa nello Stato. Che questa situazione richieda lo Stato totale, risulta nel modo più chiaro dall'osservazione di Smend ad un'affermazione di H. Trescher, in cui della dottrina della visione dei poteri di Hegel viene detto che essa significa "la penetrazione più vitale *di tutte* le sfere sociali da parte dello Stato allo scopo generale di guadagnare alla totalità dello Stato tutte le forze vitali del corpo del popolo". Smend osserva che questo è proprio il concetto di integrazione del suo libro sulla costituzione. In realtà è lo Stato totale, che non conosce più nulla di assolutamente 'non-politico', che deve allontanare le spoliticizzazioni del XIX secolo e particolarmente deve por termine all'assioma dell'economia libera dallo Stato (non politica) e dello Stato che non si occupa dell'economia» (C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* trad. it. *Il concetto di politico*, in Id. *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 107-108). Se per Smend esiste ancora un *ethos* di razionalità della società civile che permette un'integrazione di quest'ultima nello Stato, per Schmitt questo stesso *ethos* appare, nella società conflittuale di massa novecentesca, irrimediabilmente perduto. L'integrazione che Smend dà per scontata rappresenta invece il problema insolubile di Schmitt, il quale, dinanzi ad una società in preda alla conflittualità irrazionale e per questo incapace di integrarsi autonomamente, propone una decisione politica che spoliticizzi la società garantendo quel minimo di "omogeneità" sulla cui base possono, quindi, svilupparsi poi forme di integrazione.

[97] C. Schmitt, *Rassegna dei diversi significati e funzioni del concetto di neutralità...*, cit., p. 191.

[98] Sull'interpretazione del concetto di unità politica come concetto formale (nel senso dell'irrilevanza dei contenuti) cfr. G. Azzariti, *Critica della democrazia identitaria*, Laterza Editore, Roma-Bari, 2005. Per un'introduzione generale al pensiero gius-pubblicistico di Schmitt si rimanda a E. Castrucci, *Introduzione alla filosofia del diritto pubblico di Carl Schmitt*, Giappichelli Editore, Torino, 1991.

[99] C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 39

un "contenuto" già esistente. Quindi Schmitt da un lato presuppone l'unità politica, ma dall'altro afferma la necessità di una decisione del potere costituente che le dia forma, che *la rappresenti*. Il giurista di Plettenberg cade evidentemente in un vizio di circolarità tautologica: l'unità politica esiste già prima della decisione che la rappresenterà dandole forma, tuttavia, essa – in questo "stato prepolitico" – è ancora muta, vuota, sprovvista appunto di forma. Per ottenere la parola necessita di qualcuno che la faccia apparire sulla scena.

Tuttavia, se è pur vero che egli cerca di mantenere separati i due momenti, fondazione dell'unità politica e produzione della sua forma (in un passo di *Dottrina della costituzione* la fondazione dello Stato e – conseguentemente - dell'unità politica è affidata a un contratto sociale originario, mentre la sua forma politica è rimessa alla decisione costituente successiva), è da sottolineare come tali momenti – alla fine – tendano inevitabilmente a sovrapporsi e a fondersi. Lo stesso Schmitt, infatti, arriva a sostenere che «lo Stato ha, come dice Hobbes, "la sua unità nella persona del sovrano"; esso è "*united in the Person of one Sovereign*". La rappresentanza produce anzi l'unità del popolo, ma è sempre solo un'unità politica di un popolo nella situazione politica prodotta»[100]. Qui, in una sorta di radicalizzazione neo-hobbesiana, Schmitt sostiene che l'unità non è presupposta ma è prodotta attraverso il meccanismo della *Repräsentation*: la rappresentazione. Siamo dinanzi ad un concetto cardine del pensiero schmittiano. «Rappresentare – sostiene Schmitt – significa rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente»[101]. L'unità del popolo si crea – pubblicamente – nel momento in cui quest'ultimo è rappresentato dalla persona del rappresentante. Prima di tale "dialettica" non esiste nessun popolo; esiste al massimo una moltitudine di individui tra loro slegati e atomizzati. Essi verranno unificati monisticamente soltanto dal rappresentante, il quale – con la propria persona – renderà presente pubblicamente (e quindi porterà ad esistenza politica) il popolo[102].

[100] Ivi, p. 283.
[101] Ivi, p. 277.
[102] La tesi qui proposta è, a nostro avviso, avvalorata anche dalla lettura di *Cattolicesimo romano e forma politica*, saggio del 1923 in cui Schmitt già contrapponeva l'elemento rappresentativo tipico della chiesa cattolica all'incapacità di forma della tecnica moderna: «il potere politico del cattolicesimo non si fonda né su mezzi di potenza economica né su mezzi militari. Indipendentemente da questi la Chiesa possiede quel *pathos* dell'autorità nella sua piena purezza. Anche la Chiesa è una "persona giuridica", ma diversa da una società per azioni. Questa, il tipico prodotto dell'epoca della produzione, è un sistema di computo, ma la Chiesa è la concreta rappresentazione personale di una personalità concreta. Tutti quelli che l'hanno conosciuta hanno sempre ammesso che è la depositaria, in grande stile, dello spirito giuridico, e la vera erede della giurisprudenza romana. Nella sua capacità di forma giuridica sta uno dei suoi segreti sociologici. Ma la forza di attuare questa forma, come ogni altra, la Chiesa la possiede solo in quanto ha la forza della

Tuttavia, resta da capire perché Schmitt si aggrovigli in queste aporie legate al concetto di unità politica. Il motivo, a nostro avviso, risulta già evidente dalla lettura del significato di neutralità politica presente nel corollario di *Il concetto di 'politico'*: l'unità è infatti utilizzata da Schmitt *polemicamente* contro le "decisioni di parte" interessate a spezzettarla. Come si vedrà quando tratteremo delle opere dei primi anni Trenta in cui sarà avanzata più propriamente una proposta di politica del diritto (ci riferiamo a *Il custode della costituzione*[103] e *Legittimità e legalità*[104]), l'unità politica è per Schmitt ancora incorporata nello Stato, tanto è vero che il suo unico rappresentante possibile è rinvenuto nel Presidente del *Reich* (in cui Schmitt vede un "monarca repubblicano" legittimato

---

rappresentazione. La Chiesa rappresenta la *civitas humana*, rappresenta in ogni attimo il rapporto storico con l'incarnazione e con il sacrificio in croce di Cristo, rappresenta Cristo stesso in forma personale, il Dio che si è fatto uomo nella realtà storica. Nel rappresentare sta la sua superiorità su di un'epoca di pensiero economico» (C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form,* trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna, 2010, pp. 37-38).

Sulla nozione di rappresentazione si veda l'opera di Leibholz, autore contemporaneo di Schmitt, cfr. G. Leibholz, *Die Repräsentation in der Demokratie*, trad. it. *La rappresentazione nella democrazia*, a cura di Simona Forti, Giuffrè Editore, Milano, 1989. Sulla storia del concetto si rimanda a B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999 e H. Hofmann*, Repräsentation. Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert* trad. it. *Rappresentanza-Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè Editore, Milano, 2007. Si tengano inoltre presenti i lavori G. Duso*, La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli Edizioni, Milano, 2003, G. Duso*, Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 2012, 41, pp. 9-47, P. Pasquino, *La rappresentanza politica. Progetto per una ricerca*, in "Quaderni piacentini", 12, 1984, pp. 69-86 e G. Miglio, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*, in Id., *Le regolarità della politica II. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*, Giuffrè Editore, Milano, 1988, pp. 971-998.

Sulle aporie della concezione schmittiana dell'unità politica cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., pp. 9 e ss. e G. Bisogni, *Weimar e l'unità politica dello Stato, Saggio su Rudolf Smend, Hermann Heller e Carl Schmitt,* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2005, p. 145 e ss. Infine, sul nesso *terzietà-politicità-neutralità efficace* cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., pp. 53 e ss. e, per uno sguardo più proiettato sul diritto internazionale, cfr. P. P. Portinaro, *Il terzo. Una figura del politico*, FrancoAngeli Editore, Milano, 1986.

La nostra analisi ci permette di confrontarci anche con la tesi di Löwith secondo cui Schmitt riproporrebbe una forma di romanticismo politico. Secondo Löwith, infatti, il decisionismo di Schmitt ricadrebbe nello stesso occasionalismo che il giurista di Plettenberg imputa romanticismo. La decisione schmittiana sarebbe infatti priva di qualsiasi fondamento, indifferente a qualsiasi contenuto, «campata in aria perché non sostenuta da altro che da se stessa» K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, tr. it., Editori Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 133. Ora, è vero che la decisione schmittiana è priva di qualsiasi contenuto, essendo "politicamente formale"; tuttavia, come abbiamo tentato di mostrare, per Schmitt non ogni decisione è legittima. La decisione è tale, infatti, solo se è rappresentativa (ed è tale, ad esempio, quella del Presidente ma non quella dei partiti, in quanto per Schmitt essi non rappresentano l'unità politica, ma solo interessi di parte). Scrive Schmitt: «non qualsivoglia organo è rappresentante. Solo chi governa partecipa alla rappresentanza. Il governo si distingue dall'amministrazione e dalla cura degli affari, perché rappresenta e concretizza il principio spirituale dell'esistenza politica. Secondo Lorenz von Stein (*Verwaltungslehre*, p. 92), il governo fissa "i principi"; esso agisce "in nome delle idee dello Stato". Per questa specie di esistenza spirituale esso si distingue tanto da un mandatario impiegato quanto anche, d'altro canto, da un violento oppressore. Il fatto che il governo di una comunità ordinata sia qualcosa di diverso dal potere di un pirata non può essere compreso con i concetti di giustizia, utilità sociale e altri normativismi, giacché a tutti questi normativismi può accondiscendere anche il predone. La diversità consiste invece nel fatto che ogni vero governo rappresenta l'unità politica di un popolo – non il popolo nella sua esistenza naturale» (C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 280).

[103] C. Schmitt, *Il custode della costituzione,* cit.

[104] C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, trad. it. *Legalità e legittimità*, Il Mulino, Bologna, 2018.

plebiscitariamente). Tuttavia, non è ben chiaro, a nostro avviso, perché a rappresentare l'unità debba essere per forza il Presidente e non, ad esempio, i nuovi partiti nati nel seno della società industriale (proposta che sarà accolta da Costantino Mortati, secondo cui sono i partiti politici ad essere i veri rappresentanti della società e portatori della costituzione materiale)[105]. La risposta a tale quesito è da rinvenire innanzitutto nei presupposti ideologici dello stesso Schmitt, il quale rimane legato alla tradizione stato-centrica ottocentesca e che per questo appare restio ad aprirsi alle nuove istanze che sorgono nella nuova società civile tecnico-industriale. In essa, egli vede dilagare unicamente interessi di parte incapaci di essere rappresentativi (di generare forma politica) e che producono – al contrario - antagonismi distruttivi. Essi possono essere neutralizzati, quindi, solamente "dall'alto".

Resta però – infine - da dare risposta ad una domanda: perché per Schmitt nella modernità risorgono nuovi conflitti che appaiono difficilmente arginabili? Siamo di fronte a quello che abbiamo definito la seconda logica della modernità. La prima, quella che per Schmitt è la logica autentica della *Neuzeit*, è rappresentata dalla decisione come neutralizzazione del conflitto. Decisione che segna il momento originante della modernità e che è riproposta da Schmitt nel Novecento per frenare la violenza prodotta nella società tecnico-industriale. Secondo la nostra lettura la decisione come "freno", che sarà poi ampiamente tematizzata dal giurista tedesco nel secondo dopoguerra, è quindi già presente *in nuce* negli scritti degli anni Venti sotto forma di neutralizzazione. La seconda raffigura la crisi di tale rappresentazione della modernità e trova il suo compimento nella tecnica, la quale è veicolo di violenza incontrollata e per tale motivo va arginata politicamente.

Dal nostro punto di vista la decisione schmittiana è quindi sempre un freno, in quanto deve appunto frenare la potenza incontrollata e conflittuale della tecnica. Ma essa non si limita solamente a questo ruolo di contenimento: nel fare ciò produce forma politica unificando una collettività che prima della sua azione non esisteva. La decisione è quindi in Schmitt sempre un *freno dinamico o produttivo*. Per tale motivo non ci convincono le tesi che vedono nella decisione schmittiana unicamente l'azione di un soggetto calcolante e dominatore: insomma, che vedono in essa una mera riproposizione della *volontà di potenza*

[105] In Mortati *la parte che si fa tutto* è il partito politico, da lui definito per l'appunto «parte totale», nel senso di «parte capace di farsi interprete e di attuare l'interesse generale dell'intera collettività» (C. Mortati, *Concetto e funzione dei partiti politici*, in "Nomos", 2015, n. 2, p. 5). Sul partito come "soggetto portatore" della costituzione materiale cfr. C. Mortati, *La costituzione in senso materiale*, Giuffrè Editore, Milano, 1998, pp. 73 e ss. Per una ricostruzione del partito come "parte totale" tra Ottocento e Novecento cfr. M. Gregorio, *Parte totale. Le teorie costituzionali del partito politico in Italia tra Otto e Novecento*, Giuffrè Editore, Milano, 2013.

manipolante della tecnica (si ricordi che Schmitt utilizza tale espressione per riferirsi alla tecnica, e non al proprio pensiero. Come annota nel Glossario: «causalità = calcolabilità = volontà di potenza»[106]). Ci riferiamo, ad esempio, a Jacques Derrida che in *Politiche dell'amicizia* rileva nel pensiero schmittiano un'inclinazione verso un tipo di razionalità fondamentalmente simile a quella della tecnica[107]. Il soggetto decidente schmittiano sarebbe per Derrida infatti «un soggetto classico libero e volontario, dunque un soggetto al quale non accade mai nulla»[108], per il quale «la sua permanenza calcolabile fanno di ogni decisione un accidente che lascia indifferente il soggetto»[109]. Esso, secondo questa lettura, apparirebbe come una monade autonoma che pone davanti a sé l'esistente oggettivizzandolo e dunque manipolandolo. Ora, se è vero che la decisione schmittiana è sempre manipolativa, in quanto interviene nella realtà per modificarla in vista dei propri fini, non dobbiamo però dimenticare che essa non è assoluta e sganciata da ogni limite – pura volontà di potenza -, essendo appunto sempre indirizzata a frenare l'ostilità inusitata prodotta dal pensiero tecno-immanentista.

Dopo aver analizzato la decisione come neutralizzazione in Schmitt, non ci resta che chiarire, quindi, che significato assume il concetto di "tecnica" nel suo pensiero, e perché essa segna la crisi della modernità.

I.II …alla tecnica

I.II.1 La critica della "critica del tempo": Carl Schmitt, Walter Rathenau e la "Cultura della crisi"

I.II.1.1 La critica alle critiche della tecnica nel giovane Schmitt: da *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo* a *Schattenrisse*

Siamo dunque arrivati alla tecnica, l'ultimo dei centri di riferimento. Tuttavia, prima di addentrarci nell'analisi della tecnica come formulata nel saggio *L'epoca delle*

[106] C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 48 (14.10.1947).
[107] La critica di Derrida al pensiero di Schmitt, il quale rappresenterebbe un'inclinazione verso un tipo di razionalità fondamentalmente simile a quella tecnica, è analizzata in H. H. Herrera, *Schmitt vs. Derrida. The Distinction between the Juridical and the Technical Rationality*, in "Telos", 2019, n. 187. Di Herrera si veda anche l'opera H. H. Herrera, *Carl Schmitt between Technological Rationality and Theology. The Position and Meaning of His Legal Thought, State University of New York Press*, New York, 2020. In essa egli riscostruisce il pensiero di Schmitt a partire dalla massima secondo cui il diritto si colloca tra la teologia e la tecnica. Lo scritto, quindi, tenta di distanziare Schmitt dall'interpretazione di Derrida, che vede nel giurista di Plettenberg un'inclinazione verso una forma di razionalità tecnica o manipolativa, e da quella di Meier, che invece ne fa un teologo politico. Herrera pone invece in risalto l'autonomia del pensiero schmittiano, che è in realtà prettamente giuridico.
[108] J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995, p. 86.
[109] *Ibidem.*

neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni, riteniamo sia necessario approfondire - preliminarmente - lo sviluppo di questo tema nel pensiero di Schmitt a partire dai suoi primi scritti. La critica della tecnica, infatti, è già presente nelle opere degli anni Dieci, arrivando poi a maturazione negli anni Venti del Novecento ed accompagnando la sua riflessione sino ai suoi ultimi saggi di diritto internazionale. È nostra intenzione, in particolare, approfondire in questo paragrafo i rapporti tra Schmitt e le coeve critiche della tecnica. Alcuni interpreti hanno tentato di cogliere i punti di contatto tra quest'ultimo e le correnti irrazionalistiche che si andarono diffondendo nei primi decenni dello scorso secolo[110]. Ora, è innegabile che tra Schmitt e il pensiero della cosiddetta "cultura della crisi" vi siano delle convergenze. Si pensi, ad esempio, alla comune critica della tecnica e

[110] Si veda, ad esempio, il saggio di M. Staglieno, *Spengler, Thomas Mann, Carl Schmitt*, in S. Zecchi (a cura di), *Estetica. Sul destino*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 281-300. In questo scritto Schmitt è accostato a Spengler e al primo Mann (prima della sua "conversione" alla democrazia), e tutti e tre sono considerati rappresentanti di un pensiero antilluministico e irrazionalistico. In particolare, sono prese in esame tre opere scritte tra il 1918 e il 1919: *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler, *Considerazioni di un impolitico* di Mann e *Romanticismo politico* di Schmitt. Esse, sostiene Staglieno, nella crisi economica e politica successiva alla sconfitta militare «ebbero una funzione detonante. O, quanto meno, contribuirono ad accentuare il clima, l'epocale *Zeitgeist*, in cui maturò la crisi della Repubblica di Weimar. Ebbero la funzione di non trascurabili catalizzatori (spesso senza volerlo, specie nel caso di Mann) degli avvenimenti che portarono al nazionalsocialismo. Non è infatti difficile rinvenire, strumentalizzate da Hitler e da Rosenberg nel confuso coacervo "ideologico" del Terzo Reich, "formule" e preposizioni che pur sempre vennero trattate (e banalizzate) dalle suddette tre loro opere» (Ivi, p. 282).
Dello stesso avviso è Armin Mohler che inserisce Schmitt nel cosmo della Rivoluzione conservatrice, movimento politico-culturale che include quell'eterogeneo mondo che tra fine Ottocento e inizio Novecento (fino al termine di Weimar) lottò contro le idee della Rivoluzione , senza però voler ritornare *all'Ancien Régime*. Cfr. A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918 – 1932. Ein Handbuch*, trad. it. *La Rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida*, Akropolis, Napoli, 1990. In A. Mohler, *Carl Schmitt und die "Konvervative Revolution*", H. Quaritsch (a cura di), *Complexio Oppositorum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, pp. 129-151, Mohler torna sul rapporto di Schmitt e la rivoluzione conservatrice sostenendo la piena appartenenza del giurista al movimento. Appartenenza che si paleserebbe nello scritto del 1934 *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* in cui Schmitt critica il normativismo astratto sostenendo, invece, che il diritto non vige nel positivismo legalistico ma nell'ordine concreto della vita e nelle istituzioni sovrapersonali della realtà storico-sociale, le quali precedono la lacerazione dualistica tra essere e dover essere. Ebbene, continua Mohler, tale pensiero corrisponde esattamente a ciò che conferisce alla Rivoluzione conservatrice la propria unicità: la rivolta contro le astrazioni e la volontà il volgersi verso il particolare, il quale non richiede di essere giustificato attraverso il riferimento a forme di generalità astratta. Una particolare connessione con la Rivoluzione conservatrice è inoltre ravvisata de Mohler nel fatto che Schmitt ha anticipato molti temi che saranno poi trattati del pensiero postmoderno, che lo stesso Mohler legge come una propaggine della Rivoluzione conservatrice.
Condivide la tesi di Mohler anche Stefan Breuer, il quale – anche egli – inserisce Schmitt nel novero dei pensatori della Rivoluzione conservatrice. Cfr. S. Bauer*, Anatomie der konservativen Revolution,* trad. it. *La Rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destro nella Germania di Weimar*, Donzelli Editore, Roma, 1995.
Si veda, infine, anche il lavoro di Jeffrey Herf: J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, trad. it. *Modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna, 1984, che inserisce Schmitt in quel movimento culturale, da lui definito "modernismo reazionario", che si sviluppa a Weimar – finendo poi per aderire al nazional-socialismo - e che, in realtà, non ripudia la tecnica ma anzi l'abbraccia combinandola però con un *ethos* antirazionale e antimoderno.
In questo paragrafo tratteremo principalmente dei rapporti e – soprattutto – della critica di Schmitt a questi pensatori, limitandoci però ai suoi scritti giovanili e soffermandoci quindi su un lasso di tempo che termina, all'incirca, con la fine degli anni Dieci. Tratteremo successivamente i rapporti di Schmitt con la generazione successiva della Rivoluzione conservatrice, quella che operò negli anni di Weimar, soffermandoci, in particolare, sui rapporti tra quest'ultimo e il suo amico Ernst Jünger.

alle affinità riguardanti la critica del liberalismo individualistico tipico della società borghese. Tuttavia, ciò non deve condurci a facili quanto affrettati parallelismi; d'altronde fu lo stesso Schmitt a prendere sempre le distanze da questi intellettuali. In particolare, come vedremo egli criticherà spesso – soprattutto negli scritti giovanili – il pensiero di Walter Rathenau, da lui stesso considerato come modello dell'inefficace "critica del tempo".

Prendiamo ad esempio *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*[111], monografia giuridica pubblicata nel 1914. Essa si apre con una domanda classica della filosofia del diritto, ossia cosa differenzia il diritto dello Stato dalla violenza dell'assassino. Per rispondere a tale quesito, evitando di equiparare i due fenomeni, Schmitt deve distinguere tra l'essere - il mondo dei fatti - e il dover-essere - il mondo del diritto. Quest'ultimo rappresenta un sistema normativo e non può essere derivato dai fatti. Sono evidenti qui dei richiami neokantiani[112], tuttavia ciò che separa Schmitt da questa scuola è l'idea che il diritto non debba permanere come mero trascendentale, ma che anzi sia necessario realizzarlo nella realtà effettiva. L'ente che realizza il diritto è lo Stato, il quale, nell'atto di trasformare l'idea di diritto in realtà (attraverso un atto di decisione sovrana, precisa

[111] C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, trad. It. *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, Il Mulino, Bologna, 2013. Per un approfondimento su quest'opera si rimanda a F. Lijoi, *Sul valore dell'individuo e la critica dello Stato nel giovane Schmitt*, in "Iride", 2015, n. 2, pp. 383-392.

[112] Dopotutto Schmitt in quegli anni studiava a Strasburgo, una delle sedi del neokantismo sud-occidentale. Sostiene Bendersky «dopo due semestri trascorsi a Berlino Schmitt si trasferì a Monaco, e poi a Strasburgo. Questo pendolarismo era comune per i laureandi tedeschi, anche se la preferenza che Schmitt mostrerà per il sudovest resterà sempre indicativa di questa sua predisposizione renana. Non a caso la sua scelta cadde inizialmente su Strasburgo, che analogamente ad Heidelberg e Friburgo, era il centro del pensiero antipositivista e neokantiano, corrente questa che era di gran lunga più compatibile con la predisposizione spirituale di Schmitt, di quanto potesse essere invece il pensiero materialista e positivista della fine dell'Ottocento. Rettore dell'università di Strasburgo era allora Wilhelm Windelband, un esponente della filosofia neokantiana che ben rappresentava quel forte atteggiamento antipositivista che fioriva ormai nei più svariati campi, dalla storia alle scienze, e a cui anche la giurisprudenza non sfuggiva. Non sappiamo se Schmitt fosse stato attratto da Strasburgo proprio per questo motivo. Indubbiamente tale istituzione deve aver avuto una profonda influenza sulla sua evoluzione intellettuale, visto che il suo atteggiamento sarà sempre decisamente antipositivista in materia di diritto». Cfr. J. W. Bendersky, *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, trad it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, Il Mulino, Bologna, 1989, pp. 35-36.
Ovviamente non bisogna incorrere nella semplificazione di considerare il giovane Schmitt un neokantiano. Sul punto condividiamo le parole di Galli, il quale sostiene che «questo dualismo ha fatto parlare di una fase neokantiana del pensiero di Schmitt; e, certo, a quest'altezza egli ha grande attenzione verso il neokantismo; eppure, egli non intende fare del diritto astratto un trascendentale della prassi giuridica, e utilizza, radicalizzandolo, quel dualismo per porre come strategico il compito concreto della *Rechtsverwirklichung* (Schmitt rifiuta anche, con argomentazioni simili alle critiche di Kant della prova ontologica dell'esistenza di Dio, il nesso, che il neokantismo invece prevede, fra diritto e morale). E infatti egli stesso, nella Premessa a un suo testo-chiave come *La dittatura* (1921), indica nella realizzazione del diritto, contrapposta al diritto astratto, il vero obiettivo di questo libro, di cui dà una sorta di interpretazione autentica rispetto alle molte e contraddittorie recensioni e letture che vi avevano visto ora un'impronta formalistica kelseniana, ora una ripresa acritica di giusnaturalismo, ora una ripresa della filosofia di Rickert» C. Galli, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, cit., p. 7.

Schmitt[113]), inserisce anche l'individuo all'interno della giuridicità. Lo Stato non è quindi un'istanza interindividuale, ma sopraindividuale. Il singolo, nella sua datità empirica, non è il principio da cui si costruisce lo Stato, bensì è esso stesso una costruzione giuridico-statuale. Tali aspetti sono sottolineati già nell'introduzione dell'opera, in cui Schmitt precisa che «il diritto come norma non deve essere giustificato a partire da fatti» e che «l'individuo, come singolo essere empirico, scompare, per essere ricompreso dal diritto e dallo Stato come compito di realizzare il diritto»[114].

È evidente già in questi passi la volontà di Schmitt di discostarsi da un'interpretazione meramente individualistica e liberale del rapporto individuo-diritto-Stato. Queste asserzioni sono seguite da un duro attacco allo "spirito del tempo" *mainstream,* il quale ritiene di vivere in un tempo «scettico, nemico dell'autorità e del tutto individualistico»[115]. L'interpretazione *mainstream* dell'epoca è secondo Schmitt erronea: «l'epoca della macchina, dell'organizzazione, l'epoca meccanicistica, come l'ha definita Walther Rathenau nella sua *Zur Kritik der Zeit* - un libro così attuale che quella successiva alla sua pubblicazione potrebbe esser definita l'epoca della "critica del tempo" -, l'epoca che rivela ciò che le manca mediante gli oggetti della sua nostalgia e della propria esaltazione fantastica, l'epoca la cui cultura - quando è effettuale - culmina in un'idea di "impresa" che si estende fino all'ambito della vita spirituale, dell'arte e della scienza, l'epoca dell'economia monetaria, della tecnica, dell'arte della regìa, della mediazione assoluta e della calcolabilità generalizzata che si estende persino alle produzioni letterarie, - quest'epoca può esser detta individualistica soltanto *per antiphrasin*, […] lì non domina, anche se si critica ancora così tanto, uno spirito nemico dell'autorità, ma la totale arrendevolezza del buon gusto».[116] Il tempo presente, checché ne dicano i letterati fintamente critici della società borghese, non è per Schmitt è individualistico. Ma ciò non deve essere considerato un difetto: «il nostro tempo non è individualistico, ma non per questo deve essere un piccolo tempo. Vi sono stati grandi tempi esplicitamente anti-individualistici»[117].

Va notato innanzitutto l'obiettivo della critica di Schmitt: l'*intellighenzia* borghese del tempo che dà una falsa rappresentazione della società moderna. Esponente in sommo grado dell'uomo moderno scettico e positivista è, per Schmitt, Walter Rathenau, economista e

[113] Ivi, p. 76.
[114] Ivi, p. 22.
[115] *Ibidem.*
[116] Ivi, pp. 23-24.
[117] Ivi, p. 24.

politico tedesco che nel 1912 pubblica *Zur Kritik der Zeit*[118], un'opera di vasto successo in cui l'epoca industriale contemporanea viene criticata in quanto meccanicistica e carente di spirito. Tuttavia, per Schmitt l'epoca attuale non è un'epoca individualistica, almeno nel senso empiristico in cui la intende Rathenau. Già il parlare di individualità significa infatti presupporre un piano che trascende la mera empiria. L'individuo come concetto universale e assoluto può essere compreso solo se inserito in una rete di norme, fuoriuscendo quindi dall'effettualità in cui invece rimane rinchiuso il pensiero positivista e relativista. Ciò sembra essere stato colto, ad esempio, dal mondo dell'arte: «piuttosto, proprio oggi sembra farsi strada una nuova grandezza in numerose correnti contemporanee che astraggono da ogni accidentalità empirica e già trovano espressione nell'arte e nell'estetica, nella misura in cui prendono le distanze dai modelli del Rinascimento rivolgendosi a una diversa concezione del mondo»[119]. Chi vuole comprendere veramente l'individuo - ripetiamo - non può arrestarsi ad una mera conoscenza empirica. Tale metodo empiristico va criticato per raggiungere una vera comprensione dell'individualità, ottenibile solo da un punto di vista normativo: «l'unità che risiede nell'individualità e che ne costituisce il valore può essere sempre solo un legame ideale, ottenuto dal punto di vista normativo»[120].

In quest'opera del 1914 sono già presenti tutti i temi che saranno sviluppati da Schmitt negli anni immediatamente successivi (l'aspra critica al pensiero di Rathenau e ai suoi falsi dualismi, l'apprezzamento per le correnti artistiche di inizio secolo, la ricerca di una "forma di trascendenza", la quale in questi suoi primi scritti è però ancora fortemente influenzata dalla sua fede cattolica[121]) per essere poi sistematizzati in *Romanticismo politico*, la sua prima vera opera matura. Nelle prossime pagine cercheremo di ricostruire questo percorso.

Partiamo dalla critica a Rathenau, il quale fu un importante obiettivo polemico di Schmitt nei primi anni della sua produzione scientifica. Quest'ultimo entra in contatto con l'opera di Rathenau già in uno dei suoi primi lavori, una recensione del 1912 a *Zur Kritik der Zeit*[122]. In questa recensione Schmitt sostiene che sono possibili due differenti critiche del

[118] W. Rathenau, *Die Mechanisierung der Welt*, in *Zur Kritik der* Zeit, trad. it. La *meccanizzazione del mondo*, in T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismark e Weimar*, Feltrinelli Editore, Milano, 1979, pp. 174-201
[119] C. Schmitt, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, cit., p. 24.
[120] Ivi, p. 25.
[121] La formula «diritto naturale senza naturalismo», centrale nell'economia dell'opera, è, secondo Carlo Galli, espressione proprio dell'influenza cattolica sul pensiero del giovane Schmitt. Cfr. C. Galli, *Presentazione*, in C. Schmitt, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo,* cit., p. 9.
[122] C. Schmitt, *Kritik der Zeit*, in „Die Rheinlande", XXII, 1912, p. 323-324.

proprio tempo storico. La prima è compiuta sulla base di valori assoluti, la seconda invece respinge ogni valore eterno in quanto avalutativa e scientifica. Se il prototipo del primo tipo di critica del tempo è rappresentato dal *Tao te Ching* di Lao Tzu, il prototipo del secondo è invece *Il capitale* di Marx. Ma, per Schmitt, questa seconda forma di critica è in sé stessa contraddittoria: la raffigurazione del tempo che essa vuole criticare dipende infatti dalla critica stessa. Si nota già in questi passi la necessità per il giovane giurista tedesco di un trascendimento del piano dell'effettività attraverso il rimando ad "un altro" ideale che non può essere garantito dalle critiche relativistiche. Queste non riescono infatti a fuoriuscire dal tempo che vorrebbero criticare e per questo risultano inefficaci. Schmitt riscontra tale insufficienza anche nell'opera di Rathenau. Quest'ultimo interpreta l'epoca presente come meccanicistica: «l'epoca della macchina, della divisione del lavoro, dell'accumulazione del lavoro, dello sviluppo dei traffici, dell'organizzazione, del capitalismo»[123]. Tale meccanicismo è il prodotto del rapido sviluppo della tecnica moderna, la quale ha trasformato irrimediabilmente la società europea comportando la perdita degli antichi valori della cultura tedesca, dissoltisi dinanzi all'avanzare inarrestabile della razionalità strumentale: «l'epoca meccanicistica è l'epoca della realizzazione degli scopi *[Zweckhaftigkeit]*, il concetto di meccanizzazione è costituito da questo rapporto con lo scopo. Il nostro tempo ha solamente scopi, non anima […] Alla fine, questa rimane l'essenza dell'epoca meccanicistica, l'assenza di anima. E la critica di Rathenau conduce a ciò: che a noi manca l'anima»[124]. Tuttavia, questa analisi non convince pienamente Schmitt, in quanto – essendo essa una critica relativistica –non riesce a rendersi veramente autonoma dal tempo che vorrebbe criticare: la società presente è qualificata solamente in senso negativo, attraverso il rimando a ciò che le manca, ovvero l'anima. Eppure, ciò non produce una vera critica ma solamente un lamento sui tempi presenti: «e molte delle affermazioni commoventi dette sulla mancanza di anima e sulla nostalgia del nostro tempo non appaiono come critica, bensì come lamento»[125].

Nella sua recensione Schmitt si richiama chiaramente alla critica della tecnica di Rathenau. Ma in cosa consiste, più nello specifico, questa critica? Per Rathenau lo sviluppo della moderna società tecnicizzata è un effetto diretto dell'aumento della popolazione. Per adeguarsi a tale aumento, i popoli europei hanno dovuto accrescere notevolmente il grado

---

Per un'analisi di questa recensione si veda anche M. Nicoletti, *Alle radici della "teologia politica" di Carl Schmitt: gli scritti giovanili (1910-1917)*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", X, 1984, p. 27.

[123] C. Schmitt, *Kritik der Zeit,* cit., p. 324 (traduzione nostra).

[124] *Ibidem*

[125] *Ibidem*

di efficienza dei processi produttivi attraverso il potenziamento della divisione e dell'accumulazione del lavoro. Alla base della «meccanizzazione del mondo»[126] vi è quindi l'aumento dell'efficienza produttiva (implementata attraverso la tecnica e l'organizzazione), la quale è a sua volta indotta dall'aumento della crescita della densità demografica. Ma per Rathenau l'elemento cruciale che caratterizza questo processo è l'autonomizzazione del processo stesso. Se in passato - per chi si riteneva avverso ai cambiamenti - era ancora possibile, ritirandosi al di fuori della società, estraniarsi dal mondo civile, oramai tale fuga appare impossibile. Nell'epoca presente ognuno ha bisogno di protezione e non può che trovarla all'interno di un'organizzazione sociale che diviene sempre più ramificata e sistematica. L'apparato tecnico proprio della *Mechanisierung* rinchiude sempre di più l'uomo moderno all'interno delle proprie maglie, soffocando anche i più flebili miraggi di autonomia individuale. Afferma Rathenau: «l'aumento della popolazione ha impresso le prime vibrazioni a questa ruota gigantesca; ora essa gira, accrescendo spontaneamente e ininterrottamente la sua massa e la sua velocità»; ed ancora: «la produzione meccanizzata si è eretta a scopo autonomo»[127]. È qui presente uno stilema, quello dell'autonomizzazione della macchina, che riscuoterà grande successo nelle riflessioni novecentesche sulla tecnica[128].

È interessante notare che per Rathenau tale processo di progressiva "meccanizzazione" universale pervade anche lo Stato. Questo fenomeno viene affrontato ricorrendo ad una vera e propria teoria della secolarizzazione. L'organizzazione statuale, sostiene Rathenau, si fonda su due principi contrapposti, quello mistico e quello meccanico. La forma mistica dello Stato risiedeva nella sua connessione con la religione come fonte di legittimazione, ma tale rapporto è venuto meno con la garanzia del principio di tolleranza, il quale ha portato al riconoscimento del diritto di professare in libertà la propria fede. Lo Stato ha smesso così di fondarsi sulla religione per radicarsi nella sfera dell'utile. Con questo cruciale passaggio è stato segnato il passo decisivo verso la sua progressiva meccanizzazione. Anche lo Stato attuale, conclude Rathenau, «soggiace e obbedisce al principio della meccanizzazione. […] Si può lasciare da parte, ma non si può fare a meno di tener conto del fatto che lo Stato, nella sua struttura, è diventato il modello di tutte le

[126] W. Rathenau, *La meccanizzazione del mondo*, cit., p. 174.
[127] Ivi, pp. 181-182.
[128] Cfr. M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza Editori, Roma-Bari, 2000; in cui l'Autrice ricostruisce gli itinerari fondamentali delle critiche della tecnica nel corso del Novecento.

organizzazioni meccanicistiche, e che non c'è un solo giorno della sua vita dispendiosa in cui esso possa fare a meno degli strumenti monetari dell'economia meccanizzata»[129].

Abbiamo precedentemente visto, attraverso le parole di Schmitt, come Rathenau contrapponga alla meccanizzazione l'anima, la *Seele*. In realtà la polarità tra macchina e anima non ha in Rathenau contorni così antitetici come vorrebbe far credere Schmitt. Egli, infatti, cerca di far avanzare insieme i due concetti: l'accettazione della razionalizzazione appare possibile per Rathenau anche senza contraddire i vecchi valori della *Kultur* germanica. Soprattutto nei saggi scritti al termine della Prima guerra mondiale[130], egli propone una sorta di teoria dello sviluppo della meccanizzazione in cui la mancanza di *Seele* è interpretata come una fase provvisoria nel processo che porta alla costituzione di una nuova *Kultur*. Quest'ultima dovrà sprigionarsi all'interno dello stesso capitalismo avanzato, producendo un'élite capace di essere al contempo burocrazia tecnica e guida spirituale[131].

Schmitt, invece, tende a sottolineare maggiormente la contrapposizione tra *Mechanisierung* e *Seele*, che pur è ovviamente presente in Rathenau, enfatizzando così la

---

[129] W. Rathenau, *La meccanizzazione del mondo*, cit., p. 185.

[130] Si veda ad esempio W. Rathenau, *Höhepunkt des Kapitalismus*, trad. it. *L'apice del capitalismo*, in M. Cacciari, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, De Donato Editore, Bari, 1979, pp. 169-195.

[131] Sull'ambiguità del pensiero di Rathenau tra razionalizzazione meccanicistica e anima, cfr. M. Cacciari, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, cit., pp. 5-84 e T. Maldonado, *Le due anime della cultura di Weimar*, in L. Villari (a cura di), *Weimar. Lotte sociali e sistema democratico nella Germania degli anni Venti*, Il Mulino, Bologna, 1978, pp. 153-164. Per un'introduzione al pensiero di Rathenau si veda anche R. Racinaro, *La sintesi e le forme. Saggio su Walther Rathenau*, in W. Rathenau, *Lo Stato nuovo e altri saggi*, Liguori Editore, Napoli, 1980. Sull'ambiguità sopra accennata Racinaro sostiene che «ciò che è chiaro fin d'ora, tuttavia, è il fatto che è impossibile ridurre la problematica di Rathenau a una semplice critica della *Zivilisation*. Nelle sue pagine, piuttosto, è possibile scorgere, ad un tempo, la descrizione disincantata di quei fenomeni economici e sociali, dalle trasformazioni della produzione all'aumento della popolazione, dalle applicazioni produttive della tecnica alla nascita delle metropoli moderne che caratterizzano lo sviluppo capitalistico a cavallo fra Ottocento e Novecento, e la percezione, non meno disincantata, dei rischi che a questo processo si connettono. […] Il problema che si pone, allora, è come sia possibile, accettando il terreno della *Zivilisation*, evitarne - o, quantomeno, mitigarne -alcuni esiti, che appaiono particolarmente dirompenti. E tale compito può essere affrontato facendo operare fino in fondo il principio della polarità: quel principio, cioè, che è in grado di mostrare tutte le differenziazioni del mondo moderno» (p. XXIII-XXIV). Per cui «a ben guardare, dunque, la teoria della polarità deve servire non a costituire blocchi contrapposti di fenomeni, bensì, piuttosto, a scoprire le possibilità di trapasso reciproche, che caratterizzano il mondo moderno inquanto mondo dell'*Ausgleich*, del livellamento» (p. XXVI).
La "parzialità" dell'interpretazione schmittiana di Rathenau è evidente nell'ambivalenza della sua lettura del pensiero del finanziere tedesco. Si veda, ad esempio, l'opera *Il concetto di politico*. Se infatti, nei saggi che abbiamo preso qui in considerazione, Rathenau è descritto come un pensatore che intende riproporre la *Seele* in opposizione alla *Mechanisierung*, nell'opera sul politico - al contrario - egli diviene il rappresentante del pensiero della razionalizzazione, colui che nell'avanzare dello sviluppo economico l'inevitabile "oblio" del politico. Scrive Schmitt: «sotto questa impronta è nata l'espressione molto citata di Walther Rathenau, secondo cui oggi il destino non è più la politica, bensì l'economia. Sarebbe più corretto dire che, ora come prima, il destino continua ad essere rappresentato dalla politica, ma che nel frattempo è solo accaduto che l'economia è diventata qualcosa di 'politico' e perciò anche essa "destino"» (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 164).

vicinanza di quest'ultimo al pensiero della "cultura della crisi", corrente intellettuale sorta nella Germania di fine Ottocento e di inizio Novecento. Questa corrente – che non aveva un carattere unitario, ma in cui possono essere inseriti, a titolo di esempio, Oswald Spengler con il suo *Il tramonto dell'Occidente* oppure il Thomas Mann delle *Considerazioni di un impolitico*[132] - si presentava come un impasto di relativismo storicista, filosofie della vita e la ripresa di alcuni temi nietzschiani. In particolare, fu ripresa da Nietzsche l'opposizione avanzata tra dionisiaco e apollineo, la quale venne riconvertita in una sequenza infinita (e spesso più rozza) di nuove antitesi: cultura-civilizzazione, comunità-società, spirito-anima, spirito-natura, macchina-anima, ecc. Il motore dello sviluppo di questo *Kulturpessimismus* fu senza dubbio il disagio causato dalla crisi della società borghese guglielmina, oltre che, sul versante filosofico, dalla dissoluzione del sistema hegeliano dinanzi all'avanzata del positivismo scientista. Per non cedere alla piatta adesione ai fatti e non potendo più fare affidamento sulla sintesi della ragione, questi intellettuali ripiegarono sulla dimensione del mito e dell'irrazionale. I toni apocalittici con cui veniva letta la crisi della società liberale ebbero l'effetto di esasperare ancora di più la sensazione di trovarsi alla fine dei tempi e intensificarono la fuga dalla ragione. La perdita di fiducia nell'idea di progresso, l'avanzare della società di massa, la standardizzazione dell'essere umano, l'autonomizzazione della tecnica, che da strumento creato dall'uomo sembrava rivolgersi ora contro lo stesso uomo: tutti questi elementi apparivano ai teorici della *Kulturkritik* come sintomi del declino inevitabile (se non della catastrofe) della società europea [133].

---

[132] Cfr. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, trad it. Il *tramonto dell'Occidente. Lineamenti di morfologia di una Storia mondiale*, Guanda Editore, Parma, 1991 e T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, De Donato Editore, Bari, 1967.

[133] Sulla "cultura della crisi" cfr. F. Volpi, *Il Nichilismo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 53-62; M. Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Loescher Editore, Torino, 1982; T. Maldonado, *Introduzione*, in T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura*, cit., pp. 9-21; L. Strauss, *German Nihilism*, trad. it. *Il nichilismo tedesco*, in R. Esposito-C.Galli-V.Vitiello, *Nichilismo e politica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 111-138. Si veda anche la vasta bibliografia presente nel capitolo intitolato *Società di massa e declino dell'idea di progresso: l'antitesi* Kultur-Zivilisation *e meccanizzazione-vita nella cultura tedesca tra le due guerre* in G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, pp. 235-278. Sulla dissoluzione della mediazione hegeliana cfr. K. Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999; Id., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi Editore, Torino 2000. Infine, sulla crisi del concetto di progresso si veda G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1984 e P. Rossi, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna, 1995.

Si veda anche il lavoro di Mohler sugli autori antimoderni di inizio Novecento, da lui decritti rifacendosi al "concetto-ombrello" di Rivoluzione conservatrice. Cfr. A. Mohler, *La Rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932*, cit. Secondo quest'ultimo, con Rivoluzione conservatrice può intendersi quel movimento politico-intellettuale che si sviluppa in Europa - e soprattutto in Germania, dove esso assume la massima

La critica della "critica del tempo" si accompagna in Schmitt ad una più generale insoddisfazione per la cultura *mainstream* di inizio Novecento. Ciò è evidente in *Schattenrisse*, operetta satirica pubblicata nel 1913 con lo pseudonimo di Johannes Negelinus. In essa Schmitt satireggia alcuni esponenti della cultura tedesca ed europea del suo tempo. Tra questi vi è, ad esempio, Thomas Mann, il quale è rappresentato come uno scrittore arrivista il cui unico scopo è ottenere il successo del pubblico. Mann, che si presenta come un autore geniale, «il più grande artista vivente in Germania», è in realtà semplicemente un uomo banale che ha raggiunto il successo più per capacità editoriali che artistiche.

L'ironia di Schmitt ricade anche su Walter Rathenau, del quale Schmitt immagina lo studio. Questo è descritto come ricolmo di opere d'arte moderna: ogni angolo dello studio di Rathenau è abbellito fino allo sfinimento da opere firmate dai più noti artisti del tempo; eppure, nonostante ciò, esso difetta di buon gusto. L'arte, lascia intendere Schmitt, è utilizzata da Rathenau solamente come accessorio decorativo dei suoi affari, come un abbellimento dell'epoca meccanicistica. Ancora una volta, nonostante il tentativo del finanziere tedesco di trascendere l'epoca (questa volta attraverso l'arte), egli resta impantanato in essa. Medesima sorte tocca a Friederich Nietzsche, il cui pensiero è ripreso in un capitolo intitolato *Mein Bruder*. Qui è intavolato un finto dialogo epistolare tra Wilhelm Pannitzki (dietro cui si cela Rudolf Pannwitz, autore di rozzi saggi nietzschiani)

---

violenza - a partire dall'Ottocento e chi si propone di avversare le conquiste della Rivoluzione francese senza però rivendicare un ritorno *all'Ancien Régime*: «alla Rivoluzione Conservatrice appartiene in effetti, come già dimostra il nesso paradossale tra i due termini, solo chi combatte i presupposti del secolo del progresso, ma nello stesso tempo non vuole ricostruire un qualsiasi "Ancien Régime"» (A. Mohler, *La Rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932*, cit., p. 18). Tratto peculiare della Rivoluzione conservatrice è la critica della visione unidirezionale della storia in favore del concetto di "eterno ritorno", ripreso dalla filosofia di Nietzsche.

Breuer, invece, critica la centralità che Mohler assegna al concetto di eterno ritorno all'interno della Rivoluzione conservatrice, sostenendo che tale movimento è maggiormente caratterizzato dal culto del capo e della personalità, dal nazionalismo e da un rapporto ambivalente con la tecnica. La ragione dello sviluppo, secondo Breuer, soprattutto in Germania, della Rivoluzione conservatrice è dato dal fatto che la borghesia tedesca era storicamente una classe arretrata politicamente. Mentre in altri paesi, come ad esempio la Francia, essa entrò più rapidamente sulla scena politica e per questo riuscì a adattarsi meglio alla democratizzazione di massa, in Germania, la borghesia acquisì una propria coscienza politica solo nel momento in cui questa «società di massa era già pronta a prendere il potere, con un programma di tassazione progressiva, di protezione giuridica del lavoro, di normalizzazione della giornata lavorativa e di libertà di circolazione» (S. Breuer. *La rivoluzione conservatrice*, cit., p. 9). Per essa, la modernizzazione di fine Ottocento rappresentò dunque uno *choc*, al quale rispose abbracciando posizioni reattive.

I lavori di Mohler e Breuer sono sicuramente molto interessanti, tuttavia, a nostro avviso l'utilizzo dello stesso concetto di Rivoluzione conservatrice ci lascia qualche perplessità. L'uso di un concetto-ombrello troppo ampio, in cui vengono inseriti anche autori tra loro molto diversi, può infatti determinare il rischio di raccogliere tutti questi pensatori in un unico "calderone", andando a sfumare le ampie differenze che pure tra loro sussistono.

Per un inquadramento storico dell'*élite* intellettuale tedesca, soprattutto con riferimento alla guerra e alla successiva repubblica di Weimar, cfr. L. Canfora*, Intellettuali in Germania. Tra reazione e rivoluzione*, De Donato Editore, Bari, 1979.

ed Elisabeth Förster-Nietzsche, sorella del filosofo. Nel testo è posta in risalto – con toni molto sarcastici - la relazione tra la filosofia dei Nietzsche e la tecnica aeronautica dei dirigibili Zeppelin. Qui Schmitt vuole evidentemente stabilire una connessione tra Nietzsche e la tecnica, sottolineando – anche in quest'ultimo – l'incapacità di trascendere l'immanenza dell'epoca meccanicistica[134].

È infatti questa la critica che Schmitt muove alla *Kulturkritik* nietzschiana di inizio secolo: l'incapacità di trascendere l'immanenza del proprio tempo[135]. Le antitesi irrazionalistiche

[134] J. Negelinus (pseudonimo di C. Schmitt – F. Eisler) *Schattenrisse*, in Ingeborg Villinger, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne: Text, Kommentar und Analyse der „Schattenrisse" des Johannes Negelinus*, Akademie Verlag GmbH, Berlino, 1995, pp. 12-15 (per Rathenau); 17-21 (per Nietzsche); 48-52 (per Mann). Cfr. anche S. Nienhaus*, Carl Schmitt tra poeti e letterati*, in C. Schmitt, *Aurora boreale,* cit., pp. 38-45 per un approfondimento di questa critica schmittiana a Rathenau e Mann; ed invece C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 158-159 e C. Galli, *Nietzsche e Schmitt,* in Id*. Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020, p. 131-132 per un approfondimento della critica a Nietzsche.

[135] La critica che Schmitt muove a Nietzsche è di essere interno – immanente – alle logiche della modernità liberale. Il suo pensiero è il principale veicolo di quella *Kulturkritik* decadente e fintamente critica che Schmitt in realtà disprezza. Come afferma Carlo Galli, Nietzsche «non è in grado di superare la soggettività moderna e la sua patologia, di cui può essere al massimo un diagnosta ma non un terapeuta, perché si colloca dal punto di vista sbagliato, cioè ancora dal punto di vista di una modernità che critica se stessa. È il suo essere interno al Moderno che lo porta inevitabilmente a rifugiarsi in posizioni che si vogliono alternative ma che in realtà non sono che antitesi romantiche come mostra la divinizzazione del corpo di derivazione nietzschiana, contrapposta al meccanicismo della società». Ed ancora: «la teatralità e la tragicità di Nietzsche, la sua volontà di potenza, non sono altro che manifestazioni di impotenza davanti all'epoca della tecnica, di cui fa parte e a cui soggiace» (C. Galli, *Nietzsche e Schmitt*, cit., p. 135). Lo ripetiamo: Schmitt vede in Nietzsche il filosofo della completa immanenza, dell'assoluta presenza. Ciò è rinvenibile non solo in uno scritto giovanile come *Schattenrisse*, ma anche nel più maturo *Romanticismo politico*. Qui, nella premessa del 1924 Nietzsche è accostato a Byron e Baudelaire: «i tre grandi sacerdoti, e contemporaneamente le tre vittime sacrificali, di questo sacerdozio privato» (C. Schmitt*, Politische Romantik*, trad. it. *Romanticismo politico*, Il Mulino, Bologna, 2021, p. 60). Il filosofo tedesco è dunque ascritto al romanticismo e al suo culto della soggettività privata, la quale – per Schmitt – è incapace di produrre ordine e di frenare le logiche entropiche della modernità, cui invece è immanente. Si veda, inoltre, la pagina del *Glossario* in cui è sostenuto che la «volontà di potenza è volontà di un aldiquà compiuto» (C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 224).
La pensa in altro modo John McCormick, per il quale – invece – la critica alla tecnica di Schmitt sarebbe debitrice di Nietzsche (filtrato attraverso Weber). Secondo McCormick, Schmitt avrebbe ripreso da Nietzsche l'immagine della tecnica come Anticristo presente nell'opera *Aurora boreale* del 1916. In essa Schmitt sostiene che così come l'Anticristo sembra offrire la salvezza e la pace eterna, per poi in realtà portare distruzione e disperazione, così la tecnica promette un paradiso in terra, per poi recare solo impoverimento e devastazione. Tuttavia, la figura dell'Anticristo non deve rappresentare per forza qualcosa da temere: questa stessa figura mitica sembra essere abbastanza potente da resistere e persino trionfare sulla razionalità tecnico-economica. L'intenzione di Schmitt è di utilizzare l'immaginario mitico contro lo stesso mito della tecnica. È qui evidente – sostiene McCormick – il retroterra nietzschiano del giurista di Plettenberg. Per Nietzsche, infatti, la tecnica è un mito che ispira contro-miti. Tuttavia, se quest'ultimo identifica il mito della scienza con il cristianesimo e ricorre al mito dell'Anticristo come risposta, Schmitt chiama Anticristo lo stesso mito della tecnica e ricorre, almeno provvisoriamente, al cattolicesimo romano come risposta ad essa. Tale mito può costruirsi solo attraverso la contrapposizione ad un "nemico mitico", che Schmitt – secondo McCormick – rinviene nell'Unione Sovietica, la quale ha unito la razionalità tecnico-economica del comunismo con la forza irrazionale dell'anarchismo slavo. Cfr. J.P. McCormick*, Carl Schmitt's critique of liberalism. Against politics as technology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 83 e ss. Si vedano anche J.P. McCormick, *Dangers of mythologizing technology and politics Nietzsche, Schmitt and the Antichrist*, in "Philosophy and social criticism, 1995, vol. 21, n. 4, pp. 55-92 e J.P. McCormick, *Introduction to Schmitt's "The Age of Neutralizations and Depoliticizations",* in "Telos", 1993, Vol. 96/1, pp. 119-129.
Anche se le opere di McCormick presentano sicuramente degli spunti interessanti, riteniamo, tuttavia, di non condividere la sua tesi della "trascendenza mito-poietica" e dei legami schmittiani con Nietzsche.

di questi intellettuali (cultura-civilizzazione, meccanismo-anima), infatti, ad avviso di Schmitt, non sono realmente critiche dell'epoca bensì sono ad essa immanenti. L'irrazionalismo, che si propone di avversare strenuamente la modernità in nome del ritorno ad un mondo premoderno naturale e spirituale, non si oppone realmente ad essa. Non è in grado di superarla, di trascenderla, di fermare le sue logiche disgreganti: è politicamente inefficace.

I.II.1.2 L'ineffettività delle critiche del tempo: da *Aurora boreale* a *Romanticismo politico*

Il pensiero per antitesi è dunque interno a quel mondo liberale che vorrebbe criticare. Esso è inefficace, cioè incapace di direzionare e frenare le dinamiche entropiche proprie della modernità. Questi due temi, l'ineffettività e l'appartenenza della *Kulturkritik* alla modernità liberale, sono presenti già *in nuce* nel pensiero di Schmitt degli anni Dieci, ma saranno sistematizzati in modo compiuto solamente nell'opera del 1919 *Romanticismo politico*. Tale scritto rappresenta una critica del soggetto romantico: quest'ultimo, per dare libero sfogo alla propria soggettività, formula delle antitesi infinite, le quali sono poi ricondotte in un terzo superiore e sono così rese inoperose. Le antitesi romantiche sono un prodotto dell'elaborazione estetica e privata del soggetto borghese, un suo modo di accompagnamento passivo della storia. Il pensatore romantico è vittima di una realtà che rappresenta l'*occasio* per i propri giochi estetici, ma che egli è – tuttavia - incapace di direzionare a causa della propria passività, divenendo così un mero accompagnatore delle forze storiche dominanti.

La critica dell'ineffettività politica è già presente – come visto - nelle opere degli anni Dieci. L'obiettivo polemico di queste opere è innanzitutto Walther Rathenau, il quale è

Innanzitutto perché, a nostro avviso, come abbiamo sottolineato, Schmitt vede in Nietzsche un teorico dell'immanenza, un critico ineffettuale della società della tecnica. Quando riflette su Nietzsche, Schmitt pensa per prima cosa ai teorici della crisi di inizio secolo, che ha davanti agli occhi. Da essi vuole distanziarsi e Nietzsche rimane, in qualche modo, "risucchiato" dalla critica a quest'ultimi. In secondo luogo, inoltre, non ci convince neanche la tesi che vede in Schmitt un pensatore mitopoietico. Non bisogna dimenticare, infatti, che la trascendenza di cui il giurista tedesco parla è una trascendenza imperativo-formale, il cui scopo è quello di neutralizzare i conflitti sviluppatisi nell'età della tecnica. Non vi è in Schmitt nessuna intenzione di riproporre contenuti o di esaltare la volontà di potenza. Su questo punto concordiamo, ad esempio, con Preterossi, il quale sostiene che «sarebbe sbagliato vedere in Schmitt concessioni a una elaborazione mitopoietica: bisogna sempre distinguere tra quelle che sono le sue idiosincrasie ideologiche, gli umori viscerali, e l'analisi diagnostica. Il mito che egli ritiene necessario è puramente funzionale e non ha alcuna legittimità contenutistica: un mito disincantato, non una "nuova religione". È solo il sostituto necessario nell'epoca delle "democrazie di massa" del di scorso di legittimazione monarchico-statualistico». Cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt tra filosofia della tecnica e diritto politico*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 1998, n. 27, pp.509-516. Si veda, inoltre, anche A. Mohler, *Carl Schmitt und die "Konvervative Revolution*", cit., p. 131, che sottolinea come Schmitt nei suoi scritti tenda a discostarsi dal pensiero di Nietzsche.

presentato come un pensatore inefficace ed interno alla stessa modernità che vorrebbe criticare. Tuttavia, se in *Romanticismo politico* il soggetto romantico sarà giudicato inefficace perché incapace di prendere una decisione che intervenga concretamente sull'epoca, nei primi scritti giovanili l'inefficacia appare - prima di tutto – come il risultato di una critica relativistica incapace di conformarsi ad una vera forma di trascendenza "assoluta". È evidente che siamo qui dinanzi ad una trascendenza diversa da quella teorizzata negli scritti degli anni Venti: quella formulata negli scritti giovanili non è infatti ancora la "trascendenza formale" del sovrano che decide ergendosi al di sopra delle parti conflittuali, ma appare ancora connotata da un cattolicesimo dai tratti antimoderni. Sarà solo a partire da *Romanticismo politico* che inizierà quel processo che porterà Schmitt ad abbandonare queste ingombranti ipoteche cattoliche e a teorizzare una forma di trascendenza (questa volta, come detto, politica-formale) in grado di contenere le derive della propria epoca[136]. Approfondiremo ora l'opera *Aurora boreale*, scritta da Schmitt nel 1916 come commento al poema *Das Nordlicht* (L'aurora boreale) del poeta triestino Theodor Däubler. È in essa, infatti, che Schmitt avanza la più articolata critica giovanile della tecnica sulla base di valori assoluti. Dopodiché ci addentreremo in *Romanticismo politico*.

Schmitt definisce il poema di Däubler come «la poesia dell'Occidente», esso infatti «è più di un libro del tempo: il libro dell'eternità. Fa da contrappeso all'epoca meccanicistica non è il frutto della sua epoca»[137]. Si nota già in queste prime battute la volontà di Schmitt di distanziare l'opera di Däubler dalle inefficaci critiche del tempo: il poema däubleriano è la vera negazione del tempo presente, l'unica critica capace di trascendere realmente l'epoca meccanicistica della tecnica. Quest'ultima è così descritta da Schmitt: «l'epoca si è autodefinita capitalista, meccanicista, relativista, epoca delle comunicazioni, della tecnica e dell'organizzazione. Di fatto sembra che l'"industria" sia la sua firma, l'industria quale mezzo grandiosamente efficiente per raggiungere un qualsiasi miserabile o insensato scopo, l'industria, che annienta a tal punto il singolo che questi non sente nemmeno il suo annullamento. […] Gli uomini sono diventati poveri diavoli; "sanno tutto e non credono a niente". Si interessano di tutto e non si appassionano a nulla»[138]. La condanna per il livellamento prodotto dalla tecnica si accompagna ancora, come negli scritti precedenti, al

[136] Carlo Galli evidenzia l'influenza che probabilmente ha avuto Weber in questo processo. Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 185. Si veda anche il lavoro di McCormick, il quale tende però ad anticipare l'influsso di Weber su Schmitt già negli scritti giovanili degli anni Dieci. Cfr. J. P. McCormick, *Carl Schmitt's critique of liberalism*, cit., p. 31-82. Torneremo sul punto nella nota n. 145.
[137] C. Schmitt, *Aurora boreale*, cit., pp. 87-89
[138] Ivi, p. 87.

biasimo per le ineffettive critiche del tempo, le quali con i propri falsi dualismi rimangono interne all'epoca che vorrebbero negare: «chi intuiva il significato morale dell'epoca sapendosi anche figlio del proprio tempo non poteva che diventare dualista. Un intelligente critico del tempo scoprì l'opposizione fra meccanica ed anima. Ma conosceva così bene la realtà della vita umana che la povera anima si era ritrovata nella sua disperazione. Così ci sarebbe rimasta solo una via: dichiarare senza mezzi termini – con lo storico Marcione – il mondo quale opera del demonio, in cui eternamente la mancanza di spirito trionferà sullo spirito. Qui va ricercata la radice della paura in "un universo fallito per sempre" […]. Per noi non ci sarebbe scampo, dovremmo cercare di salvare almeno l'anima. Un orrore escatologico aveva afferrato molte persone prima che gli orrori della guerra mondiale diventassero realtà. Ma gli scettici, la cui razionalità era estranea ad ogni apocalisse e il cui spirito non era piccolo abbastanza per operare insieme agli altri, si lamentavano perché all'epoca mancava l'anima»[139].

Come si vede, Schmitt raffigura qui attraverso toni gnostici, quasi apocalittici, l'epoca presente, la quale appare come una landa desolata e irrimediabilmente abbandonata dallo spirito. Esiste effettivamente un dualismo tra la realtà materiale insopportabile e lo spirito che l'ha abbandonata. Ma questo scenario apocalittico non è colto dal pensiero scettico della "critica del tempo", il quale, ribadisce Schmitt, è incapace di criticare efficacemente l'epoca. L'unica vera critica capace di trascendere realmente l'età della tecnica, negandola nelle sue fondamenta relativistiche, è l'opera di Däubler: «*Ecce saeculum*. In esso è nato il *Nordlicht* di Däubler. È tanto profondo quanto l'epoca è fasulla, tanto grande quanto l'epoca è piccola tanto pieno di spirito divino quanto l'epoca ne è vuota […]. E non rappresenta neanche una consapevole opposizione, come un'invettiva tertulliana o una predica di Rousseau per un ritorno alla natura, e neanche una "critica" del tempo alla maniera di Rathenau. Essa rappresenta la polarità di un mondo senza spirito e senza arte incarnata in una grande opera. Essa porta in sé tutto l'equilibrio spirituale in un mondo abbandonato dallo spirito»[140].

Il *Nordlicht*, dunque, per Schmitt nega realmente l'epoca in quanto è in grado di opporle quello spirito di cui essa è costitutivamente priva. Ma questa riproposizione dello spirito in opposizione alla materia non ricade forse nelle stesse antitesi di quella *Kulturkritik* tanto criticate? L'autore si mantiene abbastanza ambiguo su questo punto, basti pensare ai passi dell'opera in cui sono tessute le lodi del pensiero romantico e della figura dell'ellisse

[139] Ivi, p. 89.
[140] Ivi, p. 89-90

(abbondantemente utilizzata nella letteratura romantica), la quale è definita come espressione «dell'universale dualismo del mondo visibile che ritorna attraverso innumerevoli opposizioni: uomo e donna, tempo e spazio, verticale e orizzontale, aritmetica e geometria, elettricità e magnetismo»[141]. Nell'opera di Däubler domina, sostiene Schmitt, un'istanza interpretativa romantica, unita però ad uno spiccato senso della forma tipico della cultura latina[142]. I dualismi tanto criticati e sbattuti fuori dalla porta sembrano rientrare ora dalla finestra. Eppure, ciò non è del tutto vero: la grandezza di Däubler sta infatti nel trascendere il piano dell'immanenza e delle antitesi irrazionalistiche che in essa si muovono. Questo punto è messo ben in risalto nell'opera: «è difficile immaginare qualcuno che abbia potuto provare più profondamente il dualismo, la conseguenza dell'autolacerazione del nostro presente, o che qualcuno si sia spaventato in maniera così elementare di fronte alla sua mostruosità come il poeta che ha evocato quella gelida notte che precede l'apparizione dell'aurora boreale. Ma egli non si ferma al dualismo. L'orribile notte è necessaria per spingere la luce terrena verso lo spirito. Lo spirito vince sul dubbio; l'ultima negazione produce il superamento di ogni relatività, la trascendenza»[143]. Il lungo migrare dell'umanità, tema principale del poema di Däubler, si conclude quindi nell'aurora boreale in cui confluiscono tutte le contraddizioni. Essa è simbolo della trascendenza dello spirito che si eleva al di sopra dell'immanenza e dei falsi dualismi. È questa però una particolare forma di trascendenza. Come sottolineato in precedenza, siamo ancora ben lontani, infatti, da quella trascendenza politica puramente formale degli anni Venti che agisce neutralizzando il disordine e ponendosi come terzo neutrale al di sopra delle parti. La trascendenza teorizzata in *Aurora boreale* è un'apertura che potremmo definire mistico-religiosa[144].

---

[141] Ivi, p. 54

[142] Gli influssi del romanticismo nell'opera di Däubler sono specificati più volte nel testo di Schmitt: «nel *Nordlicht* domina spregiudicata e intatta l'istanza interpretativa romantica. In particolare l'elisse è oggetto di numerose riflessioni e dimostrazioni» (ivi, p. 55); ma anche «nella conformazione artistica del *Nordlicht* domina una non comune originalità e libertà dalla tradizione. Da un punto di vista contenutistico, però, le radici dell'opera affondano nel Romanticismo» (ivi, p. 56). Sul connubio di romanticismo e forma latina: «è estremamente sorprendente che un senso così forte della forma non turbi l'autenticità di questo poeta. Infatti, accanto al senso della forma di una mente in cui sono vivi interi secoli di cultura latina, agisce un'irriducibile forza della fantasia, capace quasi di dar vita al mito» (p. 61).

[143] Ivi, p. 93.

[144] L'elemento (forse meglio *imprinting*) religioso è chiaramente sotteso all'interpretazione di Schmitt dell'opera di Däubler, come lo stesso giurista sottolineerà qualche decennio dopo: «il senso del simbolo dell'aurora boreale, nella sua specificità in rapporto alla filosofia della storia, mi rimase a lungo celato. In uno scritto dei miei verdi anni (1916) ne avevo dato un'interpretazione cristiana, e Däubler, nella sua sconfinata generosità, l'aveva accolta senza contraddirla» (C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 51). Sarà solo successivamente, cioè grazie alla lettura di un saggio di Proudhon sul destino della Terra, in cui quest'ultima – raffreddandosi - conduce gli uomini a sublimarsi in spirito, che Schmitt comprenderà il vero significato del simbolo dell'aurora boreale: «riconoscevo ora l'origine del concetto däubleriano di spirito, che

Se sull'elemento romantico si è già detto, su quello religioso invece è interessante riprendere le parole pronunciate da Schmitt qualche decennio dopo: «il senso del simbolo dell'aurora boreale, nella sua specificità in rapporto alla filosofia della storia, mi rese a lungo celato. In uno scritto dei miei verdi anni (1916) ne avevo dato un'interpretazione cristiana, e Däubler, nella sua sconfinata generosità, l'aveva accolta senza contraddirla»[145]. L'interpretazione che Schmitt dà di Däubler è quindi, almeno nel 1916, di matrice religiosa: il poeta triestino è capace di negare realmente l'epoca, trascendendola, in quanto si rifà a valori assoluti. Ciò lo differenzia dai critici del tempo, i quali, con le proprie antitesi relativistiche, rimangono intrappolati nell'epoca che vorrebbero criticare.

Tale differenza è sottolineata anche da Carlo Galli, il quale, dopo aver evidenziato le incongruenze di Schmitt e gli ammiccamenti al romanticismo, segnala come quest'ultimo ricerchi in Däubler «una soluzione espressiva e formativa, anche se lontana da quella che fornirà negli scritti giuridico-politici»[146]. Questa trascendenza è definita da Galli come «forma 'gloriosa' o 'estetica'» ed anche come «trasfigurazione»[147]. Siamo di fronte, usando sempre le parole di Galli, ad una trascendenza cattolica trionfalistica, che ben si distanzia sia dalla trascendenza giuridico-politica degli anni Venti sia dal recupero di un contenuto minimo religioso dello Schmitt ormai anziano.

Come abbiamo anticipato, con *Romanticismo politico* Schmitt prende però congedo dalla "trascendenza estetica-religiosa" degli anni Dieci. Essa è un'opera fondamentale nell'evoluzione del suo pensiero, in quanto è il primo di un trittico di testi (*La dittatura, Teologia politica* e *Cattolicesimo romano e forma politica*) che lo porteranno alla teorizzazione della forma politica efficace. Nell'opera del 1919 Schmitt, in particolare, si sofferma sulla critica delle forme politiche inefficaci: ad essere criticati sono i "vecchi" romanticismi di inizio Ottocento, tuttavia, è evidente che sottintesa vi sia anche una critica

---

si alimenta a fonti metafisico-germaniche, a cisterne esoterico-mediterranee e a correnti del golfo prometeico-atlantiche» (Ivi, p. 53). Questa consapevolezza della preminenza di elementi mistico-esoterici nell'opera di Däubler porterà il giurista tedesco, secondo l'interpretazione che egli stesso dà dell'evoluzione del proprio pensiero negli anni Quaranta, ad allontanarsi da Däubler per avvicinarsi al poeta cristiano Konrad Weiss.

L'elemento cattolico va a nostro avviso intrecciato con quello "mistico-espressionista", ben presente nell'opera del 1916 anche se, come abbiamo visto, lo Schmitt degli anni Quaranta tenterà di ridimensionarlo per tentare di tracciare una linea di continuità che va dalla sua interpretazione cristiana giovanile di Däubler ai suoi rapporti successivi con Weiss. Nell'estetica di Däubler è presente tanto la forma del pensatore latino quanto l'immediatezza del mistico tedesco.

[145] Ivi, p. 51.

[146] Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 232.

[147] *Ibidem.*

ai "nuovi" romanticismi di inizio Novecento[148]. Con la scrittura di quest'opera Schmitt intende distanziarsi probabilmente, oltre che dai "critici della crisi", principali referenti polemici di quegli anni, anche dalla *Schwabinger Bohème*, circolo letterario cui Schmitt fu introdotto negli anni di Monaco e in cui conobbe lo stesso Däubler[149], e da Toller e

[148] Come afferma Carlo Galli: «Schmitt non colloca il romanticismo al passato né al futuro, ma a un lungo presente, l'epoca moderna, che vale tanto per le generazioni romantiche sette-ottocentesche quanto per il "sub-romanticismo" irrazionalistico dei suoi tempi». Cfr. C. Galli, *Presentazione*, in C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., p. 16.
Nella critica all'irrazionalismo "mistico-estetico-spiritualistico" coevo vi è – secondo Carlo Galli – «un'evidente convergenza di Schmitt con Weber, che negli stessi anni denunciava i "letterati" romantici come "la *clacque* delle potenze emergenti". Anche Weber è infatti consapevole del rischio che, per reazione alla difficoltà di abitare lo spazio moderno della secolarizzazione e del disincanto, i ceti socialmente meno privilegiati - e in particolare i piccolo-borghesi - elaborino ideologie di salvezza fondate su di un 'sapere' non oggettivo e realistico, ma su "chiacchiere" appunto "intellettualistiche" e pseudoreligiose o pseudospiritualistiche; e questa attitudine - che è una vera fuga dal mondo e dalle sue durezze, e che oltre ad essere lontana dalla sensibilità della stessa Chiesa cattolica, è concettualmente l'opposto dell'ascesi intramondana protestante - si dimostra, politicamente, mero irrazionalismo irresponsabile e inefficace, rivelando in ciò la frustrazione, l'incapacità e l'immaturità di vasti strati dell'intellettualità tedesca, e più in generale la debolezza politica della borghesia» (C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 211). Weber ebbe sicuramente un influsso nella scrittura di *Romanticismo politico*, come conferma lo stesso Schmitt in un incontro privato con Angelo Bolaffi: «la mia prima opera importante che fu stampata, la *Politische Romantik*, è il frutto di un lavoro di seminario fatto sotto la guida di Max Weber. A Monaco egli aveva un *Seminar* per dottorandi, c'era anche Winckelmann» (A. Bolaffi*, Storia di un incontro*, in "Il centauro", n. 5, 1982, p. 192).
[149] Il legame sviluppatosi negli anni del soggiorno di Schmitt a Monaco (1915-1921) tra quest'ultimo e «il mondo bohemien di Schwabing» è stato posto in risalto da Ellen Kennedy. Quest'ultima sottolinea - in particolare - l'influenza che la "generazione del 1914", la quale aveva visto la propria vita stravolta dalla distruzione della guerra e che ora desiderava ribellarsi contro quel mondo borghese che dinanzi alla guerra si stava frantumando, ebbe sullo sviluppo del pensiero schmittiano. Fu questa la generazione delle avanguardie, dell'espressionismo, del cubismo e del modernismo. In questi circoli artistici Schmitt fu introdotto da Franz Blei e in essi trovò nuove importanti amicizie, le quali vanno lette «anche come desiderio di ricerca di persone affini spiritualmente in cui sperava di individuare una via uscita alla confusione del tempo» (S. Nienhaus*, Carl Schmitt tra poeti e letterati*, in Carl Schmitt, *Aurora boreale,* cit., p.7), e di cui la più importante fu sicuramente quella con Theodor Däubler. Secondo Kennedy, Schmitt inserisce la *Nordlicht* nella tradizione della filosofia romantica e rinviene in essa ciò che mancava in Rathenau: "l'idea di spirito". L'opera di Däubler rappresenterebbe quindi lo spirito in opposizione all'epoca meccanicistica, secondo un paradigma che sembrerebbe dunque a riprodurre lo schema tipico della *Kultukritik.* (Sotto questo punto di vista, Kennedy tende a sottolineare maggiormente la vicinanza di Schmitt alle correnti irrazionalistiche del tempo rispetto alla nostra analisi*)*. Questo schema, secondo Kennedy, rimane centrale nell'opera dello Schmitt successivo ed arriva fino alla sua teorizzazione del concetto di politico. Lo scritto del 1927 sul politico, infatti, negando la posizione "non seria" del liberalismo, a cui invece Schmitt oppone il politico identificato con l'etico, ripropone la critica espressionista di Däubler alla modernità ed appare quindi come un esempio del movimento culturale espressionista degli anni Dieci.
Ora, è innegabile che Schmitt abbia partecipato a queste cerchie negli anni della sua giovinezza. È lo stesso giurista a rivelarlo – distanziandosene – in una pagina del suo diario nel 1947: «che sapore disgustoso l'*Africana* di T. Däubler, come se si fosse finiti in un baraccone diretto da un D'Annunzio da quattro soldi. È dunque vero che egli appartiene a quell'ambiente terrificante in cui rimasi impantanato dal 1912 al 1919» (C. Schmitt, *Glossarium*, cit., p. 41 / 8.10.1947). Tuttavia, come dimostra questo stesso passo, ciò non deve condurci a "sovrastimare" il peso di questi legami nel pensiero successivo di Schmitt, se si considera, ad esempio, che già nel 1919 con la pubblicazione di *Romanticismo politico* Schmitt prende congedo dalla *Schwabinger Bohème (*Carlo Galli in, *Presentazione* di C. Schmitt*, Romanticismo politico*, cit., p*. 14-15*; il quale sostiene che *Romanticismo Politico* è la prima opera matura di Schmitt, in cui quest'ultimo prende le distanze dalla *Schwabinger Bohème*).
Le tesi di Ellen Kennedy sono espresse in E. Kennedy, *Politischer Expressionismus. Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt*, in H. Quaritsch (a cura di), *Comlpexio Oppositorum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, pp. 233-265. Si veda anche E. Kennedy, *Carl Schmitt und Hugo Ball: ein Beitrag zum Thema «Politischer Expressionismus»*, in „Zeitschrift für Politik", XXXV, n. 2, 1988, pp. 143-162. La tesi espressa in questo secondo saggio è criticata da Schickel, curatore

Mühsam, poeti a capo della prima fase della Repubblica dei Consigli bavaresi, i quali emanavano editti pacifisti con cui annunciavano la trasformazione del mondo «in un campo di fiori» ma che sarebbero stati di lì a poco spazzati via dai rivoluzioni bolscevichi bavaresi[150]. In generale, possiamo dire che *Romanticismo politico* rappresenta una critica all'ineffettività politica della modernità soggettivistica e liberale, in cui Schmitt ricomprende sia il liberalismo propriamente detto, incapace di produrre una forma politica, sia le critiche al liberalismo della cultura media del tempo, che da esso vorrebbero distanziarsi ma che in realtà risultano ad esso immanenti.

Nell'analisi del romanticismo Schmitt non si concentra sulle figure oggetto della letteratura romantica. Queste possono essere le più disparate in quanto tutto può essere oggetto di liricizzazione romantica: dal medioevo alla Rivoluzione francese, dal feudalesimo a Napoleone. È possibile, infatti, un romanticismo della restaurazione, ma anche uno della rivoluzione, un romanticismo conservatore ma anche uno socialista, e ciò a causa del rapporto occasionalistico del soggetto romantico con il mondo esteriore. Per capire questo passaggio va evidenziato il rapporto tra romanticismo e secolarizzazione. In epoca premoderna il centro dell'universo era il Dio trascendente, suprema fonte di legittimità e al contempo garante della realtà. Con lo sviluppo della modernità l'autorità religiosa venne sostituita da nuove entità mondane, la storia e l'umanità, le quali presero il posto che in precedenza era stato della divinità diventandone dei surrogati: «la politica è divenuta così una faccenda religiosa»[151], dice Schmitt. L'umanità era il demiurgo delle forze rivoluzionarie mentre la storia era quello delle forze restauratrici. Fino a quando queste entità rimasero manifestamente evidenti ed oggettive per gli uomini del proprio tempo il soggetto poteva avere ancora un rapporto stabile con la realtà: il singolo era inserito infatti in una trama sovra-individuale a partire dal quale era possibile spiegare il mondo. La situazione cambiò quando l'umanità e la storia persero di efficacia e ad esse si sostituì il soggetto singolo, divenuto ora creatore libero e assoluto della realtà. Con il passaggio dal Dio trascendente al soggetto si andò dunque perdendo, sostiene Schmitt, un rapporto

---

della lunga intervista radiofonica su Hugo Ball tenuta da Schmitt nel 1970. Cfr. C. Schmitt, *Gespräch über Hugo Ball*, trad. it. *Colloquio su Hugo Ball*, in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste, Nera Pozzi Editore*, Vicenza, 2005, pp. 97-149. La tesi della continuità tra il saggio su Däubler e gli scritti degli anni Venti è stata parzialmente rivista da Kennedy successivamente, attraverso la sottolineatura della frattura rappresentata nel pensiero di Schmitt da *Romanticismo politico*. Cfr. E. Kennedy, *Costitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham and London, 2004, pp. 38-53.

[150] I principali obiettivi critici di *Romanticismo politico – Zeitkritik*, *Schwabinger Bohème* e rivoluzionari bavaresi – sono indicati da C. Galli, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., pp. 15-16 e C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 209-210.

[151] C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., p. 115.

oggettivo ed effettivo con la realtà stessa. Il soggetto borghese, infatti, non concepisce più il mondo come una concatenazione di fenomeni spiegabili causalmente e per questo oggettivamente conoscibili, in quanto esso sostituisce il concetto di *causa* con quello di *occasio*: il romanticismo è «occasionalismo soggettivizzato»[152]. Questo soggetto, abbandonato a sé stesso nella sua sfera privata, non è capace di produrre forma (non ha «capacità rappresentativa»[153], afferma Schmitt) e per questo non è in grado di cogliere efficacemente la realtà. Per il genio romantico tutto è possibile, il mondo diviene una sequenza di infinite possibilità ed occasioni, e tuttavia la sua mediazione con il mondo esteriore sfocia in mera passività. Per questi la realtà è solamente un'occasione per la propria produttività romantica: «ogni fatto concreto può essere l'*occasio* di un effetto imprevedibile»[154], secondo un rapporto a-razionale slegato da ogni oggettività. Schmitt spiega il fenomeno romantico riprendo le parole di Novalis, secondo cui «tutti i casi della nostra vita sono i materiali per fare ciò che vogliamo: ogni cosa è il primo anello di una catena infinita»[155].

È evidente, dunque, la mancanza di interesse del romantico nell'intervenire concretamente nello stato effettivo delle cose. Il mondo non deve essere trasformato, esso è motivo di interesse solamente nel momento in cui può essere l'inizio di un romanzo. Ora, non potendo stabilire un vero rapporto con il mondo concreto, i romantici devono passare in continuazione da una realtà all'altra, identificandosi, ad esempio, o con lo Stato o con il popolo o con la Chiesa, ma giocando sempre queste realtà l'una contro l'altra, senza mai operare una vera decisione. Queste opposizioni servono unicamente a rifiutare lo stato presente delle cose. Come sostiene sul punto lo stesso Schmitt: «le affermazioni e le negazioni, per quanto siano enfatizzate negli esercizi romantici di critica letteraria, storica o politica, non possono essere considerate come manifestazioni di una decisione chiara e sicura, ma soltanto come antitesi e contrapposizioni»[156]. Queste antitesi che il mondo romantico produce – vivente contro morto, organico contro meccanico, autentico contro inganno, ecc. – non rappresentano quindi una presa di posizione in grado di produrre una forma, ma sono unicamente atteggiamenti di accompagnamento "poetici" ed ineffettivi del divenire storico, ed infatti vengono facilmente riconciliati dal romantico in un "terzo superiore" soggettivo e immaginario.

[152] Ivi, p. 57.
[153] Ivi, p. 54
[154] Ivi, p. 143.
[155] *Ibidem.*
[156] Ivi, p. 160

Il romanticismo, dunque, con le proprie antitesi soggettive e fantastiche, è incapace di comprendere efficacemente la realtà, di darle forma. Eppure Schmitt per "compensare" tale incapacità non intende riproporre una forma di oggettività fondativa: la sua non è una critica premoderna alla soggettività moderna. L'efficacia cui egli aspira è il prodotto di una volontà che fuoriesca dal «sacerdozio privato» in cui è rinchiuso l'individualismo romantico e che quindi si decida per la forma, per la rappresentazione. Schmitt immagina un'"altra modernità", differente da quella liberale. Le critiche irrazionalistiche romantiche con il loro rifiuto del presente in nome di una differente realtà – però solamente immaginata - non solo sono ineffettive, ma sono anche interne a quella stessa modernità che vorrebbero respingere. L'irrazionalismo – sembra dirci Schmitt - è solamente uno dei possibili modi di essere della modernità liberale[157].

I.II.1.3 La critica delle critiche della tecnica in *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*

Questa lunga analisi degli scritti giovanili, dalla recensione a *Zur Kritik der Zeit* di Rathenau a *Romanticismo politico*, ci permette di tornare al saggio *L'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni* con ulteriori strumenti per comprendere la critica schmittiana della tecnica e – soprattutto – "la critica alle altre critiche della tecnica". Come abbiamo visto, Schmitt esprime un giudizio fortemente negativo nei confronti del pensiero delle antitesi proprio dei teorici della *Kulturkritik* del primo Novecento. Questi ultimi, infatti, sono del tutto inefficaci in quanto contigui a quel pensiero tecno-liberale che vorrebbero criticare. Ma tale "critica alle critiche della tecnica" non è stata per Schmitt solo un tratto giovanile, essa ritorna anche nel saggio del 1929. In questo scritto egli afferma che: «la generazione tedesca che ci ha preceduto era dominata da un senso di declino della civiltà che si manifestò già prima della prima guerra mondiale e non ebbe bisogno di attendere il crollo del 1918 e il *Der Untergang des Abendlandes* di Spengler. In Ernst Troeltsch, Max Weber, Walther Rathenau si riscontrano numerose manifestazioni di una simile disposizione d'animo. La potenza irresistibile della tecnica apparve qui come dominio della mancanza di spirito sullo spirito, o come meccanica, forse permeata di spirito, ma senza anima»[158]. Schmitt si riferisce qui chiaramente a quegli intellettuali di inizio secolo legati alla cultura della crisi e al *Kulturpessimismus* di cui abbiamo piamente discusso nelle pagine precedenti. È da notare che oltre al nome, ormai ricorrente, di

[157] Galli sul punto afferma che «Schmitt non ama definire 'irrazionalistico' il romanticismo perché non crede che esso sia l'opposto della 'ragione', perché anzi lo interpreta come "una mera opposizione-successione epigonale al razionalismo". […] È il razionalismo moderno, nel suo esito romantico, a essere irrazionale, e a esserlo passivamente». C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 202.
[158] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 180.

Rathenau egli inserisce tra questi intellettuali anche Max Weber. È questo un accostamento particolare. È vero, infatti, che in Weber sono presenti dei rimandi ad una critica antitetica del tempo (si pensi alla contrapposizione tra lo spirito e la gabbia d'acciaio della tecnica), e sappiamo che Schmitt era a conoscenza di questi passi. Eppure, non ci pare che il pensiero di Weber sia riassumibile in questa contrapposizione: posto che alcuni motivi nietzschiani sono presenti nel sociologo tedesco[159], quest'ultimo rimane il teorico della razionalizzazione e del disincantamento del mondo, fenomeni che sono da Weber, seppur conscio delle aporie, in fin dei conti accettati (essi non vanno quindi rifiutati ma governati: è questo il motivo per il quale Weber recupera il carisma per evitare che la razionalizzazione si trasformi in una gabbia d'acciaio). Va aggiunto inoltre che, come vedremo nel prossimo capitolo, Schmitt citerà il nome di Weber anche in altri scritti, considerandolo, appunto, il teorico che ha compreso la razionalizzazione tecnico-formale del diritto. Siamo dinanzi a una semplificazione di Schmitt (tra l'altro parallela a quella compiuta nei confronti di Rathenau, inserito anche quest'ultimo, forse troppo frettolosamente tra gli irrazionalisti di inizio secolo) che probabilmente è funzionale alla volontà di dissociarsi indistintamente dai pensatori della generazione precedente.

Questa generazione, sostiene Schmitt, «si lamenta di un'epoca della tecnica che è senza anima, nella quale l'anima è abbandonata e impotente»[160]. Tale timore era legittimo in quanto scaturiva dal presentimento delle conseguenze che avrebbe causato la fine del

[159] In realtà Weber, seppur riprende alcuni aspetti del pensiero negativo (confrontandosi soprattutto con Nietzsche) attraverso cui la pervasività della razionalità strumentale, non propone mai un rifiuto della modernità sulla base dell'opposizione *Kultur-Zivilisation*. Una chiara citazione a Nietzsche – e in particolare agli "ultimi uomini" dello Zarathustra – si ha nelle pagine finali dell'*Etica protestante*: «nessuno sa ancora chi nell'avvenire vivrà in questa gabbia e se alla fine di questo enorme svolgimento sorgeranno nuovi profeti od una rinascita di antichi pensieri ed ideali o, qualora non avvenga né l'una cosa né l'altra, se avrà luogo una specie di impietramento nella meccanizzazione, che pretenda di ornarsi di un'importanza che essa stessa nella sua febbrilità si attribuisce. Allora in ogni caso per gli ultimi uomini di questa evoluzione della civiltà potrà essere vera la parola: "Specialisti senza intelligenza, gaudenti senza cuore: questo nulla si immagina di esser salito ad un grado di umanità, non mai prima raggiunto"» (M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni Editore, Firenze, 1965, p. 306). Un'ulteriore critica della tecnica come gabbia d'acciaio si ha in Parlamento e governo (testo conosciuto sicuramente da Schmitt perché da questi citato): «una macchina inanimata è spirito coagulato. Soltanto questa sua natura le conferisce la potenza di costringere gli uomini al suo servizio e di determinare in maniera così dominante il ritmo quotidiano della loro vita lavorativa, come effettivamente avviene nella fabbrica. Spirito coagulato è pure quella macchina vivente che è rappresentata dall'organizzazione burocratica […]. In unione con la macchina inanimata essa è al lavoro per produrre la gabbia di quella servitù del futuro nella quale forse un giorno gli uomini saranno costretti ad ubbidire impotenti, come i fellah nello stato dell'antico Egitto, qualora per essi un'amministrazione e un'assistenza valide sul piano puramente tecnico, e cioè organizzate razionalmente mediante funzionari, costituiscano il valore ultimo ed esclusivo che deve decidere sul modo di dirigere i loro affari». M. Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*, trad. it. *Parlamento e governo. Per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 36. Su Weber e il pensiero negativo cfr. F. Ferraresi, *Max Weber e il nichilismo compiuto*, in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello, *Nichilismo e politica*, cit., pp.186-202.

[160] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 180.

processo di neutralizzazione. Lo spirito europeo, terminato il suo tragitto lungo i vari centri di riferimento, era giunto al nulla spirituale, all'immanenza culturale dell'epoca della tecnica. Alla trascendenza dei precedenti centri culturali si era sostituita ora, continua Schmitt, «una volgare religione di massa che attendeva dall'apparente neutralità della tecnica il paradiso umano»[161]. Egli si riferisce qui sia al socialismo che alla tecnocrazia liberale, ideologie che esprimono la volontà di utilizzare la tecnica per costruire in terra un paradiso pacificato e tecnicamente amministrato. Ma a terrorizzare gli intellettuali di inizio secolo era soprattutto la massificazione causata dall'inarrestabile avanzare della tecnica: «perciò crebbe il terrore per le nuove classi e masse che sorgevano sulla tabula rasa creata dall'inarrestabile diffusione della tecnica»[162]. La loro critica nei confronti della nuova società di massa, continua Schmitt, era dunque il prodotto del panico causato dalla paura di perdere il proprio *status quo*, minacciato dall'avanzare delle masse, e non il frutto di «una tranquilla conoscenza dei processi spirituali e della loro dinamica»[163]. Come si vede in questi passi, la critica che qui Schmitt avanza ai pensatori pessimisti di inizio secolo ha un carattere quasi sociologico: questi autori avrebbero basato le proprie teorie più a partire dal timore di essere declassati socialmente che da una vera e propria conoscenza scientifica dei processi spirituali. Conoscenza che Schmitt ritiene invece di aver raggiunto attraverso la propria teoria della secolarizzazione e della successione dei centri di riferimento.

Nel saggio del 29 Schmitt rigetta quindi per l'ennesima volta la critica dualistica del tempo. Scrive: «Una vita che non abbia di fronte a sé nient'altro che la morte non è più vita ma impotenza ed abulia. Colui che non conosce altro nemico che la morte e che non scorge nel suo nemico nient'altro che semplice meccanica è più vicino alla morte che alla vita, e la tranquilla antitesi di organico e meccanico è, in sé stessa, qualcosa di meramente meccanico. Un raggruppamento che vede dalla sua parte solo spirito e vita e dall'altra solo morte e meccanica non significa altro che rinuncia alla lotta ed ha solo il valore di un lamento romantico»[164]. La critica del tempo è dunque, sostiene Schmitt, non solo totalmente inefficace, «un lamento romantico» incapace di frenare le spinte disgreganti della modernità (compito che invece egli intende assumere), ma non è neanche rappresentativa della stessa tecnica. Quest'ultima non è mera morte meccanica cui contrapporre la vita o spirito. Ma se la tecnica non è questo, non ci resta - ora – che scoprire cosa essa in realtà sia per il giurista tedesco.

[161] *Ibidem.*
[162] *Ibidem.*
[163] Ivi, p. 181
[164] Ivi, p. 182-183.

I.II.2 Tecnica come neutralità strumentale e spoliticizzazione integrale: crisi della modernità e *Weltbürgerkrieg*

I.II.2.1 "La tecnica è strumento ed arma": tecnica, diritto e neutralità strumentale

Per Schmitt, dunque, la tecnica non va intesa come macchina mancante di spirito cui contrapporre l'anima. Egli ha rimarcato costantemente la propria distanza dai pensatori della *Kulturkritik*. Tuttavia, se la tecnica non è il polo inanimato all'interno dell'antitesi tra macchina e anima, che cos'è[165]?

Per dare una risposta a questa domanda dobbiamo ritornare al saggio sulle neutralizzazioni e le spoliticizzazioni, soffermandoci, in particolare, sull'ultimo dei centri di riferimento: la tecnica, appunto. Nell'introdurre quest'ultimo *Zentragebiet* Schmitt sostiene che: «l'evidenza della fede, oggi così diffusa, nella tecnica dipende solo dal fatto che si poté credere di aver trovato nella tecnica il terreno assolutamente e definitivamente neutrale. Infatti, apparentemente non vi è nulla di più neutrale della tecnica. Essa serve a tutti, allo stesso modo come la radio deve essere impiegata per le notizie di ogni tipo e di ogni contenuto o come la posta compie le sue spedizioni senza riguardo al contenuto e dalla tecnica dell'azienda postale non può derivare nessun criterio valido per la valutazione e il giudizio sul contenuto della spedizione richiesta. […] Ma la neutralità della tecnica è qualcosa di diverso dalla neutralità degli altri centri di riferimento venuti ora alla ribalta. La tecnica è sempre soltanto uno strumento ed arma e proprio per il fatto che serve a tutti non è neutrale. Dall'immanenza del dato tecnico non deriva nessuna decisione umana e spirituale unica, men che meno quella nel senso della neutralità. Ogni tipo di civiltà ogni popolo e ogni religione, ogni guerra ed ogni pace può servirsi come arma della tecnica»[166]. Questo passo può apparire a prima vista enigmatico. Schmitt sembra infatti ingarbugliarsi in una serie di contraddizioni che rendono oscure queste poche righe. Inizialmente egli sostiene che la fede nella tecnica deriva dalla neutralità assoluta che la stessa tecnica

[165] Oltre agli altri testi che saranno citati nell'intero nostro lavoro, per un'introduzione generale su tecnica e tecnocrazia rimandiamo a L. Gallino, *Tecnica*, in Id., *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino, 1978, pp. 712-716; L. Gallino, *Tecnologia*, in Id., *Dizionario di sociologia*, cit., pp. 722-728; F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik*, trad. it. *La perfezione della tecnica*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 2000; R. Mayntz, *Tecnica e Tecnologia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma, 1998; P.P. Portinaro, *Tecnocrazia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, cit.; P. P. Portinaro, *Aristocrazie artificiali, governo dei custodi, elitismo, tecnocrazia*, in "Filosofia politica", IX, 1995, n. 3, pp. 389-406; J. Meynaud, *Tecnocratie et politique*, trad. it., *Tecnocrazia e politica*, Cappelli Editore, Rocca San Casciano, 1965; W. Brian Arthur, *The Nature of Technology. What It Is and How It Evolve?*, trad. it. *La natura della tecnologia. Che cos'è e conte evolve*, Codice Edizioni, Torino, 2011. Rimandiamo infine anche al saggio di Lübbe inserito come nota dallo stesso Schmitt nell'edizione de *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* del 1963 alla definizione di tecnica come strumento. Cfr. H. Lübbe, *Zur Politischen Theorie der Technokratie*, in „Der Staat", 1962, n. 1, pp. 19-38.

[166] Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 177-178.

sembra – apparentemente – prospettare. Successivamente tale neutralità viene definita come differente rispetto a quella dei precedenti centri di riferimento, e tuttavia, subito dopo, la stessa tecnica è qualificata addirittura come non neutrale[167].

Le difficoltà nella comprensione di questo testo derivano dalla pluralità di significati che Schmitt assegna al concetto di neutralità. Abbiamo già visto nei paragrafi precedenti come egli attribuisca al concetto un significato positivo in relazione ai primi centri di riferimento. Questi originano da una decisione dello Stato che neutralizza i conflitti sorti nel *Zentralgebiet*, garantendo una forma di consenso omogeneo. La neutralità è il prodotto di una azione politica; è qui neutrale sia il centro di riferimento pacificato sia l'agente della neutralizzazione: lo Stato. Tale neutralizzazione è un'azione compiuta da una volontà *particolare* che, tuttavia, facendo valere l'interesse dell'unità politica contro quelli di parte, si eleva – nell'atto della decisione - a *terzo* (al di sopra delle stesse parti). La volontà neutralizzante rappresenta "l'unità del tutto" contro le volontà particolari, le quali producono invece lo spezzettamento dell'unità politica in fazioni conflittuali.

Orbene, come è facilmente intuibile, la neutralità della tecnica diverge sensibilmente dalla neutralità politica dei primi centri di riferimento. La tecnica è definita da Schmitt nel passo che abbiamo riportato come «strumento ed arma». Essa rappresenta un mezzo creato dall'uomo e a disposizione di quest'ultimo. Chiunque può utilizzare la tecnica per il raggiungimento dei propri fini, indipendentemente da quali essi siano. È questa una concezione prettamente strumentale della tecnica: essa è neutra perché può essere utilizzata indistintamente da una qualsiasi delle parti in campo. Possiamo facilmente notare la differenza tra questa neutralità e quella dei precedenti centri di riferimento. Questi erano il prodotto di una decisione che neutralizzava i particolarismi antagonistici e permetteva la formazione di un campo pacifico e libero dal conflitto: neutrale, appunto. La tecnica,

[167] Tuttavia, va sottolineato, riprendendo l'analisi proposta dallo stesso Schmitt nella premessa a *Il concetto di politico* nel 1963, che la mancanza di chiarezza non deriva da una confusione analitica di quest'ultimo. È la crisi dello *ius publicum europaeum* a generare la perdita di univocità delle categorie giuridiche. Se il modello della statualità moderna aveva prodotto una serie di chiare distinzioni tra interno-esterno, pace-guerra, neutralità-non neutralità, nella crisi di tale modello questi stessi concetti perdono di nitidezza, per divenire meri mezzi strumentali. Medesima sorte tocca dunque anche al concetto di neutralità. Riprendendo le parole dello stesso Schmitt: «la classicità consiste nella possibilità di distinzioni chiare e univoche. Interno ed esterno, guerra e pace; durante la guerra, militare e civile, neutralità o non neutralità: tutto ciò è chiaramente distinto e non può essere intenzionalmente confuso. […] Chi demolisce le distinzioni classiche e le limitazioni, costituite su di esse, della guerra tra Stati deve sapere cosa fa. Rivoluzionari di professione come Lenin e Mao-Tze-Tung lo sapevano. Alcuni giuristi professionisti lo ignorano; essi non notano come i concetti classici tradizionali della guerra limitata vengono usati come armi della guerra rivoluzionaria, armi di cui ci si serve strumentalmente, senza impegno e senza obbligo di reciprocità» C. Schmitt, *Premessa* (1963) a *Il concetto di politico*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp 91-93.

invece, è indifferente nei confronti di chi la utilizza: la sua non è una neutralità politica bensì strumentale.

Per comprendere meglio la neutralità di natura tecnica, riteniamo sia utile ritornare ancora al primo corollario di *Il concetto di politico*, in cui sono ricostruiti i diversi significati del concetto di neutralità. Schmitt suddivide tali significati in positivi e negativi. Tra i significati positivi vi è quello di neutralità come espressione di un'unità politica. Ne abbiamo già discusso: è il caso dello Stato che neutralizza i conflitti sorti in un centro di riferimento non più pacifico, elevandosi al di sopra delle parti e garantendo così l'unità politica.

Per quanto riguarda la neutralità in senso negativo, Schmitt propone invece quattro significati differenti[168]. A noi interessa in particolare il secondo, che definisce la neutralità

[168] Schmitt ritiene che esistano quattro significati negativi (intesi cioè ad eliminare la decisione politica) del concetto di neutralità. Come vedremo, con il secondo significato Schmitt si riferisce al concetto di neutralità come strumento tecnico. In relazione al primo, invece, la neutralità si configura come non intervento, indifferenza, "lasseir passer". Tale accezione ha avuto notevole importanza nel superamento dei conflitti religiosi, sostiene Schmitt. Esempio di tale neutralità è rappresentata dalla massima di Federico II: «Je suis neutre entre Rome et Genève». Secondo questo significato neutralità è da intendersi come *tolleranza passiva*: «questo principio deve condurre ad una neutralità generale nei confronti di tutte le possibili concezioni e problematiche e ad una assoluta equiparazione delle medesime, per cui, ad esempio, il credente non può essere protetto in misura maggiore dell'ateo, o colui che è ispirato da sentimenti nazionali più del nemico o di chi disprezza la nazione. Da ciò consegue l'assoluta libertà di ogni tipo di propaganda» (C. Schmitt, *Rassegna dei diversi significati e funzioni del concetto di neutralità…*, cit., p. 187).
È da chiedersi se questa forma di tolleranza e mediazione sia la stessa della neutralizzazione hobbesiana. A noi sembra che questa neutralità differisca da quella hobbesiana, anche se entrambe, almeno nel Seicento, tendono a sovrapposi e – come vedremo – nel Novecento approderanno allo stesso risultato: l'indifferenza della strumentalità tecnica. Questa idea di neutralità politica come tolleranza e mediazione fu proposta, secondo Schmitt, – per la prima volta - da Jean Bodin come risposta alle guerre civili di religione. Egli vide nella tolleranza la possibilità di creare un terreno di intesa in cui sottrarsi alle dispute teologiche. Tuttavia, nel giurista francese, la tolleranza non è ancora totale indifferenza contenutistica; essa è intesa innanzitutto come tolleranza tra le varie confessioni, all'interno della comune cornice della cristianità. Ma nel corso della modernità essa si tramuterà in completa indifferenza di contenuto: il cristianesimo diviene allora una delle varie religioni monoteistiche e può essere scambiato con l'ebraismo, l'islamismo e, infine, con una generica dottrina sociale. La tolleranza termina nel relativismo assoluto. Questo processo è chiarito efficacemente dalla parabola dei tre anelli, tra loro perfettamente imitabili in modo che non sia possibile comprendere quale sia vero e quale no. Tale parabola è presente esotericamente nell'opera *Colloquium Heptaplomeres* di Bodin, ma soltanto nel XVIII secolo con Lessing si fa essoterica e quindi generalmente diffusa. A partire da questo momento la tolleranza diviene totale indifferenza. Sostiene Schmitt in un suo scritto su Hobbes degli anni Sessanta: «la logica interna di un siffatto processo di neutralizzazione è evidente. A ogni ulteriore gradino essa accresce la propria irresistibilità, fino a quando non è pervenuta alla neutralità apparentemente assoluta della tecnica scatenata. Se si possono imitare tre anelli in modo così completamente ingannevole che l'anello autentico diventa superfluo e scompare dalla circolazione, neppure con la migliore volontà si può allora comprendere perché si devono imitare e mettere in corso solo tre anelli e non anche, gradualmente, trenta o trecento. Infine, come contenuto della fede religiosa resta soltanto un po' di filosofia dei valori» (C. Schmitt, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, trad. it. *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in Id*., Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 152-153).
L'esito di questo processo, dunque, conduce inevitabilmente – come nel caso della neutralizzazione - alla tecnica: «la neutralizzazione, culminante nella tecnicizzazione generale, può quindi collegarsi con la tolleranza, e l'una può trapassare con facilità nell'altra» (C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Sul Leviatano*, cit., p. 79). Per cui, la

«nel senso di concezioni strumentali dello Stato, per le quali lo Stato è un mezzo tecnico che deve funzionare in modo concretamente prevedibile e deve offrire a tutti le medesime possibilità di utilizzazione»[169]. Secondo questa accezione ad essere neutrale è il mezzo tecnico, che funziona sempre allo stesso modo indipendentemente dallo scopo per cui è utilizzato. Lo strumento tecnico è infatti utilizzabile da chiunque, a patto che ci si attenga alle regole immanenti del suo funzionamento. È da notare che anche lo Stato, seguendo tale lettura, potrebbe essere considerato come un mezzo: «alla base delle concezioni strumentali dello Stato stanno di solito espressioni come: l'*apparato* giurisdizionale e amministrativo statale, la "*macchina* di governo", lo Stato come *azienda* burocratica, la macchina legislativa e così via»[170]. Se ciò fosse vero, lo Stato e il suo diritto diventerebbero un mero strumento. Il giurista di Plettenberg paragona questo tipo di Stato tecnicizzato a un telefono o un telegrafo.

Il tema della tecnicizzazione è affrontato da Schmitt prendendo a riferimento differenti ambiti. Nei suoi scritti tocca, ad esempio, il tema della manipolazione dell'opinione pubblica attraverso i nuovi mezzi di comunicazione di massa, come cinema e radio; inoltre, soprattutto agli inizi degli anni Trenta, si occupa delle trasformazioni dell'economia in seguito all'incremento dell'intervento pubblico dello Stato; non va trascurata, in aggiunta, la sua riflessione, negli scritti successivi alla Seconda guerra mondiale, intorno ai nuovi armamentari militari e al loro impiego bellico[171]. Il tema al centro del corollario che

---

tolleranza liberale, ci spiega Schmitt, seppur inizialmente non rappresentava una forma di indifferenza agnostica, si traduce nella tarda modernità nella mera indifferenza e passività della strumentalità tecnica. Questi due significati di neutralità non sono quindi così dissimili. Il destino del liberalismo sembra dunque condurre a un positivismo giuridico incapace di distinguere tra amico e nemico, indifferente a qualsiasi contenuto e utilizzabile indistintamente da chiunque. E inoltre, a nostro avviso, vanno ricollegati al concetto di neutralità come funzionalizzazione tecnica del diritto anche gli ultimi due significati. Ci riferiamo alla «neutralità nel senso di uguali "chances" nella formazione della volontà statale» e alla «neutralità nel senso di parità, cioè di identica ammissione di tutti i gruppi e di tutte le tendenze esistenti, alle medesime condizioni e con la medesima considerazione quanto al godimento dei vantaggi o delle altre prestazioni statali». Con questi due tipi di neutralità Schmitt intende quelle forme di "positivismo liberale" che rendono l'ordinamento statuale liberamente modificabile per qualsiasi scopo, lasciando campo libero, quindi, anche a chi si voglia servire del diritto contro lo stesso ordinamento giuridico-costituzionale vigente.

[169] C. Schmitt, *Rassegna dei diversi significati e funzioni del concetto di neutralità…*, cit., p. 188.

[170] *Ibidem.*

[171] Accenni alla manipolazione dell'opinione pubblica sono presenti in varie opere di Schmitt. Si veda la conferenza sulle neutralizzazioni e le spoliticizzazioni, in cui il giurista sostiene che «oggi le scoperte tecniche sono strumenti di un tremendo dominio di massa; della radio è proprio il monopolio radiofonico, del film la censura filmica» (C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 179); ma anche questo passo del saggio del 1923 sul parlamentarismo, in cui Schmitt dimostra di conoscere le letteratura più recente, che in quegli anni stava iniziando ad indagare il fenomeno: «il favore delle masse viene raggiunto attraverso un apparato propagandistico i cui maggiori effetti si basano su un appello agli interessi e alle passioni più immediate. L'argomentare in senso proprio, che è caratteristico dell'autentica discussione, scompare. Al suo posto, nelle trattative dei partiti entra il calcolo risoluto degli interessi e delle occasioni di potere, nel trattamento delle masse la suggestione persuasiva dei manifesti oppure - come Walter Lippmann dice in un libro americano molto intelligente, ma troppo legato al fattore psicologico, *Public*

abbiamo citato è invece il fenomeno della tecnicizzazione del diritto. Questa tematica, a nostro avviso, riveste un ruolo cruciale nella riflessione schmittiana. Il pericolo principale

---

Opinion (London, 1922) - il "simbolo". La letteratura riguardante la psicologia, la tecnica e la critica dell'opinione pubblica oggi è molto vasta. E, quindi, si può certo dare per scontato che oggi non si tratta più di convincere l'avversario di una giustezza o verità, bensì di guadagnare la maggioranza e, con essa, dominare» (C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, trad. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli Editore, Torino, 2004, pp. 8-9). Per un'introduzione alle prime indagini sociologiche di inizio Novecento sull'opinione pubblica cfr. M. Sorice, *Sociologia dei media. Un'introduzione critica*, Carrocci Editore, Roma 2020. Cfr. anche G. Gurisatti, *Dalla macchina di produzione alla macchina di comunicazione. Appunti sulla macchinazione tecnica tra Konservative Revolution e Kulturkritik*, in "Filosofia politica", 2018/3, 445-460, il quale sottolinea come Schmitt – a differenza di altri intellettuali critici della tecnica come Spengler e Heidegger, i quali assumono come centrale la macchina di produzione considerando solo marginalmente la macchina di comunicazione – intuisce le trasformazioni tecniche della società di massa e l'importanza che i nuovi mezzi di comunicazione vanno assumendo.

Per quanto riguarda la tecnica bellica, non bisogna dimenticare che per Schmitt l'avvento di nuovi armamenti permette lo svilupparsi di nuovi spazi bellici e quindi anche di nuove forme (intensive) di guerra. Si veda, ad esempio, l'avvento della guerra aerea (a fianco di quella terrestre e marittima) con lo sviluppo della tecnica aereonautica e il conseguente aumento dell'ostilità connesso allo "sconfinamento" del conflitto che essa provoca. Il potenziamento della tecnica bellica di annientamento è, sotto questo punto di vista, per Schmitt, legato inevitabilmente all'intensificarsi della discriminazione del nemico. Scrive il giurista: «se le armi sono impari, allora cade il concetto di guerra reciproca, le cui parti si situano sullo stesso piano. […] Chi è superiore vedrà invece nella propria superiorità sul piano delle armi una prova della sua *justa causa* e dichiarerà il nemico criminale, dal momento che il concetto di *justus hostis* non è più realizzabile. La discriminazione del nemico quale criminale e la contemporanea implicazione della *justa causa* vanno di pari passo con il potenziamento dei mezzi di annientamento e con lo sradicamento spaziale del teatro di guerra. Il potenziamento dei mezzi tecnici di annientamento spalanca l'abisso di una discriminazione giuridica e morale altrettanto distruttiva. […] Ricordiamoci di una sentenza hegeliana: l'umanità, nel passaggio dal feudalesimo all'assolutismo, aveva bisogno della polvere da sparo, ed eccola apparire. Forse che anche i mezzi moderni di annientamento sono apparsi perché l'umanità moderna ne aveva bisogno? E di che cosa l'umanità aveva bisogno allorché comparvero questi mezzi di annientamento? In ogni caso c'era bisogno di una guerra giusta per giustificare l'impiego di tali mezzi di annientamento» (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 429-431). Sull'impatto della tecnica aereodinamica nella trasformazione e intensificazione della guerra cfr. E. C. Sferrazza Papa*, Nuovi spazi, nuove armi, vecchi nemici Carl Schmitt e la critica filosofica del potere aereo*, in "Jura Gentium", XIII, 2016, 1, pp. 37-62. Si rimanda anche alla *Teoria del partigiano* e alle osservazioni di Schmitt riguardo la trasformazione della figura del combattente irregolare connessa allo sviluppo tecnologico. Con il miglioramento della tecnica bellica, afferma il giurista, il partigiano può migliorare la sua mobilità e la sua efficacia. Per questo combattente si aprono nuovi spazi – forse anche extra-planetari - prima inimmaginabili: «i celebri astronauti o cosmonauti, finora impiegati solo come stelle propagandistiche dei mass media – stampa, radio, televisione -, avranno allora l'occasione di tramutarsi in cosmopirati, e forse persino in cosmopartigiani» C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, trad. it *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto di politico*, Adelphi Edizioni, Milano, 2005, p. 112. Per un'analisi incentrata sulla questione della tecnica nella riflessione schmittiana sul diritto internazionale e sulla geopolitica cfr. A. S. Spadoni, *Nomos e tecnica. Ragion strategica e pensiero giuridico-filosofico nell'Ordinamento dei grandi spazi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2005 e C. Resta, *Stato mondiale o* Nomos *della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia, 2009.

Infine, sulla riflessione schmittiana riguardo l'interventismo dello Stato in economia si veda, ad esempio, il saggio *Stato forte ed economia sana*. In questo scritto Schmitt si propone di utilizzare volontaristicamente lo Stato per spoliticizzare la società civile, creando sfere (economiche) libere dall'interventismo statale. Questo saggio è interessante anche perché esso rappresenta un singolare punto di incontro tra Schmitt e il pensiero economico ordoliberista che in quegli anni si andava formando. Cfr. C. Schmitt, *Starker Staat und gesunde Wirtschaft*, trad. it. *Stato forte ed economia sana*, in „Filosofia Politica", 2019, n. 1, pp. 7-22. Sull'interventismo statale in economia si rimanda, in generale, agli scritti schmittiani di inizio anni Trenta sulla totalizzazione, in cui questo tema è ampiamente ripreso. Ritorneremo su questo argomento in seguito. Su Schmitt e gli ordoliberisti cfr. il numero di Filosofia dedicato all'ordoliberalismo: Filosofia politica, *Ordoliberalismo*, 2019, n. 1. La riflessione schmittiana sull'economia è trattata ampiamente anche in A. Predieri, *Carl Schmitt. Un nazista senza coraggio*, Tomo I, La Nuova Italia Editrice, Scandicci, 1998.

che egli teme, da giurista, è infatti che il diritto venga ridotto a mero strumento che può essere fatto valere dalle parti politiche sorte nella società industriale, utilizzabile quindi non più per creare una forma pacifica di ordine, bensì come arma da brandire all'interno del conflitto sociale.

Nell'analisi del fenomeno della tecnicizzazione del diritto Schmitt si rifà spesso alla similitudine tra Stato e fabbrica (o azienda). Essa è presente non solo nel corollario sulla neutralità, ma anche in altre opere schmittiane, ricorrendo assiduamente a partire da *Teologia politica*. Già nel 1922, infatti, egli scriveva che «oggi non vi è più nulla di moderno della lotta contro la politica. Finanzieri americani, tecnici industriali, socialisti marxisti e rivoluzionari anarco-sindacalisti si uniscono nel richiedere che venga messo da parte il dominio non obiettivo della politica sull'obiettività della vita economica. […] Lo Stato moderno sembra davvero essere diventato ciò che Max Weber vide in esso: una grande fabbrica»[172]. Il paragone tra Stato e fabbrica è quindi ripreso da Max Weber, che in *Parlamento e governo* del 1917 sosteneva, appunto, che «lo Stato moderno è un'"impresa" al pari di una grande fabbrica»[173]. Analizzeremo più nel dettaglio i rapporti tra Schmitt e Weber nel prossimo capitolo, mostrando come Schmitt veda Weber come il teorico della razionalizzazione e funzionalizzazione del diritto a meccanismo tecnico. Qui ci limitiamo a precisare che il diritto, ridotto a mero mezzo, diviene, nella lettura disincantata di Schmitt, uno strumento utilizzabile da chiunque per i propri interessi. Se fino ai primi anni Trenta, la tecnicizzazione riguarderà soltanto la legge, utilizzata a proprio piacimento dalle varie maggioranze parlamentari che si susseguono in un parlamento frantumato; dopo Weimar tale fenomeno interesserà anche lo Stato. Quest'ultimo, da agente politico della neutralizzazione, sarà esso stesso "neutralizzato", divenendo un mero strumento nelle mani delle forze politiche sorte nella società industriale di massa.

Schmitt definisce dunque la tecnica come strumento ed arma: alla strumentalità si lega, quindi, anche il carattere della conflittualità. Essa non rappresenta semplicemente uno strumento, bensì è un'arma che può essere utilizzata aggressivamente contro i propri avversari. E questa sorte tocca anche al diritto, che da sapere terzo viene ridotto a strumento a disposizione delle parti. Siamo dinanzi ad un vero e proprio ribaltamento della funzione che il diritto dello *ius publicum europaeum* aveva svolto nel corso della modernità. Se infatti lo Stato moderno era nato come agente capace di neutralizzare i particolarismi conflittuali che negavano una forma pacifica di ordine, esso, ridotto a puro

[172] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 84-85.
[173] M. Weber, *Parlamento e governo,* cit., p. 24.

mezzo tecnicizzato, diviene al contrario ora uno strumento nelle mani degli stessi *poteri indiretti* in conflitto nella *Weltbürgerkrieg* novecentesca. Schmitt ha una visione completamente disincantata della tecnica: non crede in alcun modo alle capacità palingenetiche che essa sembrerebbe fornire. Anzi, al contrario, una buona parte della sua produzione scientifica è diretta proprio allo smascheramento delle illusioni pacifiste ed ireniche legate alla tecnica stessa, dietro le quali si nasconde – in realtà – una forma di conflittualità ancora più esasperata. Ma essa non rappresenterebbe di per sé un problema se le forze che la adoperano non producessero disordine: ciò che inquieta Schmitt non è infatti il potere che la tecnica assume di per sé nella modernità compiuta, bensì l'utilizzo di quest'ultima come arma nel conflitto in cui è precipitata la società europea nel corso del Novecento[174].

I.II.2.2 La tecnica come "religione del tecnicismo": la fede nella tecnica e la neutralità assoluta

Eppure, tornando al passo di Schmitt che abbiamo citato all'inizio di questo paragrafo, si può notare come la tecnica – almeno inizialmente - non sia affatto descritta come un amplificatore di conflittualità. Nell'*incipit* della citazione, infatti, egli sostiene che «l'evidenza della fede, oggi così diffusa nella tecnica dipende solo dal fatto che si poté credere di avere trovato nella tecnica il terreno assolutamente e definitivamente neutrale». Sono due gli elementi che, a nostro avviso, vanno sottolineati in questo passo: innanzitutto Schmitt parla qui di fede nella tecnica, utilizzando una terminologia che rimanda quasi ad elemento pseudo-religioso (potremmo osare teologico-politico) insito nella tecnica stessa; in secondo luogo, la tecnica è definita come definitivamente neutrale. Siamo qui dinanzi ad un ulteriore significato di neutralità: per questa fede la tecnica non è neutrale né in senso politico né in senso strumentale.

Ma che cos'è allora questa neutralità definitiva? È lo stesso Schmitt a spiegarlo: «apparentemente non vi è nulla di più neutrale della tecnica. […] Nei confronti delle questioni teologiche, metafisiche, morali ed anche economiche, intorno alle quali si può discutere all'infinito, i problemi puramente tecnici hanno qualcosa di serenamente concreto; essi conoscono soluzioni plausibili ed è comprendibile che se si pensasse di

[174] Con riguardo al nesso tecnica-strumento-arma, Schmitt nei suoi diari dirà che: «il destino della tecnica (cioè degli uomini che vi si sottomettono) scaturisce dal fatto che per suo tramite tutto diviene arma, cessando poi di essere tale, per trasformarsi in puro mezzo di distruzione - non più un mezzo per misurare le proprie forze, com'è l'arma, bensì un mezzo per distruggere ciò che merita di essere distrutto» C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 77 (28.11.47).

salvarsi dalla problematicità inestricabile di tutte le altre sfere, ricorrendo al tecnicismo. Su questo punto sembrano potersi unire rapidamente tutti i popoli e le nazioni, tutte le classi e le confessioni, tutte le età e i sessi, poiché tutti si servono con la medesima ovvietà dei vantaggi e delle comodità del comfort tecnico. […] La sfera della tecnica sembrava essere una sfera di pace, di comprensione e di riconciliazione. Il nesso, altrimenti inspiegabile, di fede pacifista e tecnicista si spiega in base a questa tendenza alla neutralizzazione alla quale si è dedicato lo spirito europeo nel XVII secolo, perseguendola, come mosso da un destino, fino ai nostri giorni»[175].

Per chiarire questo passo dobbiamo operare una distinzione in seno all'interpretazione schmittiana della tecnica, e quindi anche del concetto di neutralità ad essa legata. Secondo Schmitt esistono due significati di tecnica[176]. Il primo – come visto - intende quest'ultima come strumento ed arma: la tecnica è puro mezzo e per questo è neutrale. Essa è infatti utilizzabile indistintamente da chiunque, a patto che si rispettino le sue legalità immanenti. Ma a questo significato Schmitt ne affianca un altro: la tecnica è definibile anche come fede nella tecnica, nel senso della fiducia nel raggiungimento di una spoliticizzazione assoluta grazie al progressivo e inarrestabile sviluppo della tecnica stessa. Gli uomini che credono in questa fede, definita da Schmitt anche «la religione del tecnicismo»[177], ritengono quindi possibile raggiungere una completa spoliticizzazione – ovvero una liberazione totale dall'ostilità - affidandosi agli automatismi del progresso tecnico. Se infatti le questioni teologiche, metafisiche, morali o economiche possono essere causa di controversie e conflitti, nulla appare più oggettivo ed imparziale della tecnica, grazie alla quale «tutti i problemi si risolvono da sé»[178]. Non è un caso allora, continua Schmitt, che i popoli europei ritengano di aver trovato in essa l'ambito definitivo, finalmente libero dal conflitto. Dinanzi alla parzialità della politica, la tecnica appare come qualcosa di oggettivo, "assolutamente neutrale" appunto. Ecco, dunque, il terzo significato del concetto di neutralità. In questo caso essa assume il significato di spoliticizzazione totale, liberazione integrale dal conflitto.

Schmitt ripropone qui un *topos* tipico della riflessione novecentesca sulla tecnica: il rischio della sua possibile autonomizzazione, ovvero, detto in altri termini, della sua

[175] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 178
[176] Sul duplice significato del concetto di tecnica – come strumento e come fede tecnicista - cfr. anche G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli, 1999, pp. 328 e ss.; il quale concorda con la nostra tesi.
[177] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 181.
[178] Ivi, p. 172.

trasformazione da mezzo a fine[179]. La scelta di affidarsi all'oggettività della tecnica – secondo questo motivo ricorrente – diverrebbe allora l'ultima scelta attuabile dall'uomo, dopo la quale qualsiasi possibilità di trascendimento verrebbe inghiottita dall'immanenza delle legalità oggettive della razionalità strumentale. La tecnica, quindi, se ciò dovesse realizzarsi, si tramuterebbe in destino. E anche Schmitt, in alcuni punti, sembra suffragare tale ipotesi, sostenendo che essa rappresenta «una tendenza precisa» ed anche – appunto - «un destino»[180]. Peraltro, non è detto che ciò sia un male. Anzi, come ci spiega lo stesso Schmitt, la fede nella tecnica è dovuta proprio alla sua capacità di risoluzione automatica e pacifica delle controversie. Perché affidarsi alla mediazione politica dei conflitti, quando questi possono essere pacificamente risolti dalle leggi oggettive e neutrali della tecnica? Su tali basi si piega anche il nesso che lega la fede tecnicista a quella pacifista: con l'avanzare del progresso tecnico si è ritenuto infatti possibile raggiungere la completa eliminazione del conflitto e la conseguente unione pacifica dell'umanità. D'altronde perché dovrebbero esserci ancora contrapposizioni tra gli uomini se la tecnica permette una neutralizzazione – e quindi una pacificazione – assoluta? Eppure Schmitt non confiderà mai in questa pacificazione assoluta. Anzi, nell'epoca della società industriale di massa il conflitto si ripropone in forme ancora più inaspettate e aggressive. Ma perché Schmitt non crede nella capacità neutralizzanti della tecnica? E perché questa, invece di spoliticizzare, riproduce il conflitto in guise ancora più radicali?

Per rispondere a queste domande dobbiamo ritornare ai due significati di tecnica in precedenza descritti. La tecnica è innanzitutto per Schmitt uno strumento, potendo essere utilizzata per qualsiasi fine. Ciò significa che essa può essere impiegata sia per finalità pacifiche sia conflittuali, sia per progetti progressisti sia conservatori: «la decisione intorno alla libertà e schiavitù non risiede nella tecnica in quanto tecnica. Questa può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione, alla centralizzazione e alla decentralizzazione»[181]. Non è detto quindi che dal progresso tecnico derivi anche una forma di progresso civile. L'idea di legare indissolubilmente tecnica e pacifismo non ha nulla di razionale: «se ancor oggi molti uomini si attendono dal perfezionamento tecnico anche un progresso morale-umanitario, ciò dipende dal fatto che essi collegano, in maniera del tutto magica, tecnica e morale presupponendo inoltre in tal modo, sempre

[179] Sull'autonomizzazione della tecnica rimandiamo al già citato M. Nacci, *Pensare la tecnica*, cit., pp. 25 e ss. Tra l'altro, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, tale paura era già presente nel pensiero di Rathenau: cfr. il paragrafo intitolato *La critica della "critica del tempo": Carl Schmitt, Walter Rathenau e la "Cultura della crisi".*
[180] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., pp. 172-178.
[181] Ivi, p. 179.

ingenuamente, che la grandiosa strumentazione della tecnica odierna verrà impiegata nel senso che essi intendono, e cioè, in termini sociologici, che essi stessi diventano i padroni di queste armi terrificanti e potranno pretendere l'immenso potere che da essi dipende. Ma la tecnica resta, se così possiamo dire, culturalmente cieca»[182]. È necessario dunque mantenere ben separate le due configurazioni. La tecnica è di per sé semplicemente un mezzo, né giusto né ingiusto, né pacifico né violento. La convinzione che essa conduca necessariamente al raggiungimento della piena pacificazione è invece solo apparente e non è insita nella tecnica stessa. Essa è un frutto della religione del tecnicismo.

Va sottolineato che negli anni Venti e Trenta questa pacificazione assoluta è ancora considerata da Schmitt un'ipotesi irrealizzabile, una costruzione ideologica e ingannevole figlia, appunto, del pensiero tecnicista. Nel secondo dopoguerra, tuttavia, secondo alcuni autori, tale ipotesi sembrerà realizzarsi: dinanzi all'inarrestabile progresso tecnico ed economico verificatosi nel cosiddetto "trentennio glorioso" keynesiano, l'amministrazione e conseguente pacificazione tecnica della società sembrerà diventare un dato di fatto. È questo il momento in cui verranno formulate diverse teorie sulla fine della storia[183]. Quest'ultima, infatti, appare essere giunta al termine in un mondo unificato e pacificato nel nome della tecnica. Va rimarcato, tuttavia, come vedremo, che Schmitt non crederà mai in questa spoliticizzazione integrale: anche in una società apparentemente amministrata tecnicamente la politicità non scompare, anzi riappare in forma ancora più incontrollate. La fede nella tecnica è destinata per Schmitt a rimanere, anche nel secondo dopoguerra, un'ideologia.

Essa, spiega infatti il giurista nel saggio sulle neutralizzazioni, è un'ideologia delle masse sorta come conseguenza dell'enorme suggestione che il rapido sviluppo tecnologico produsse negli uomini di fine Ottocento[184]. Schmitt la definisce una «metafisica attivistica»

[182] Ivi, p. 178-179.

[183] Pensiamo, ad esempio, alle teorie di Gehlen e Kojève, autori con cui Schmitt dialogherà nel secondo dopoguerra. Torneremo su questo punto nei prossimi capitoli.

[184] Sostiene Schmitt: «Sotto l'enorme suggestione di sempre nuove, sconvolgenti scoperte e conquiste, sorge una religione del progresso tecnico, per la quale tutti gli altri problemi si risolvono da sé, appunto per mezzo del progresso tecnico. Questa fede appariva evidente e ovvia alle grandi masse dei paesi industrializzati: essa in tal modo saltarono tutte le fasi intermedie che sono caratteristiche del pensiero dell'élites-guida e per esse la religione della fede nel miracolo e nell'aldilà si trasformò, senza passaggi intermedi, in una religione del miracolo tecnico, dell'azione umana e del dominio della natura. In tal modo una religiosità magica trapassa in un tecnicismo altrettanto magico. Il XX secolo appare così, fin dall'inizio, come il secolo non solo della tecnica ma anche di una fede religiosa nella tecnica. Esso è stato spesso indicato come il secolo della tecnica, ma in tal modo la sua situazione d'insieme viene caratterizzata solo di sfuggita e resta perciò aperta la questione del significato dello strapotere del tecnicismo» (C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 172). La religione del tecnicismo è dunque una religione delle masse. È questa un'ulteriore differenza tra la tecnica e i precedenti centri di riferimento, i quali rappresentavano l'ambito

ed una «fede di massa in un attivismo antireligioso dall'aldiquà»[185]. È evidente che qui il giurista si riferisce alle moderne ideologie del progresso; tuttavia, resta da chiarire in cosa consistano queste ideologie e, soprattutto (e questa è la domanda decisiva), perché la loro pretesa di spoliticizzazione assoluta è illusoria.

Per rispondere a tali domande dobbiamo rivolgersi all'opera *Il concetto di politico*[186], di cui il saggio sulle neutralizzazioni e spoliticizzazioni costituisce un'appendice. In questo testo Schmitt ripropone, in un passo a nostro avviso molto interessante, il tema della possibile spoliticizzazione tecnica del mondo. Egli scrive che: «se uno Stato mondiale comprendesse il mondo intero e l'intera umanità, esso non sarebbe più un'unità politica e potrebbe essere chiamato Stato solo per modo di dire. Se l'intera umanità e il mondo intero venissero riuniti di fatto sulla base di un'unità solo economica e tecnico-commerciale, ciò non costituirebbe più un'unità sociale. […] Se poi essa volesse costituire un'unità

---

culturale e spirituale intorno a cui si raccoglieva il consenso delle élite-guida di una determinata epoca. Schmitt comprende che la sfida decisiva del Novecento è rappresentata dalle masse, il cui ingresso nella storia è dovuto agli effetti dell'industrializzazione (e alla loro organizzazione nel movimento operaio, tema che Schmitt sottovaluta), e che ora vanno organizzate in una nuova forma di ordinamento.
La storia europea moderna è comprensibile – nelle sue prime fasi - solo soffermandosi sulle idee delle élite, con le masse popolari che inscenano un ruolo puramente passivo e di cui va valutata, al massimo, «la disponibilità delle grandi masse a lasciarsi influenzare da determinate suggestioni» (Ivi, p. 170). Discorso differente va fatto per la religione della tecnica, la quale è descritta da Schmitt come secolarizzazione di istanze religiose, trapassate dalla sfera sacra all'ideologia del progresso tecnico: «questa fede appariva evidente e ovvia alle grandi masse dei paesi industrializzati: esse in tal modo saltarono tutte le fasi intermedie che sono caratteristiche del pensiero delle élites-guida e per esse la religione della fede nel miracolo e nell'aldilà si trasformò, senza passaggi intermedi, in una religione del miracolo tecnico, dell'azione umana e del dominio della natura. In tal modo una religiosità magica trapassa in un tecnicismo altrettanto magico» (Ivi, p. 172). Egli sembra qui anticipare la tesi che sarà formulata successivamente da Karl Löwith. Ci riferiamo ovviamente a K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History,* trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici alla filosofia della storia*, Il saggiatore, Milano, 2015. In quest'opera Löwith sostiene che le moderne filosofie della storia rappresentano la secolarizzazione del portato escatologico della fede cristiana. Va tuttavia precisato che quando Schmitt, a partire dagli anni Quaranta, si approccerà a questa tesi di Löwith tenderà sempre a slegare la sua teologia politica (nel secondo dopoguerra letta come Katéchon) dalle moderne filosofie della storia. Per Schmitt, infatti, il messaggio cristiano non è riconducibile alle filosofie escatologiche-secolarizzate, bensì unicamente alla forza frenante del Katéchon. Egli sostiene che «ciò che abbiamo diagnosticato, in Oriente e in Occidente, come filosofie della Storia, non è un'interpretazione religiosa della Storia, ma tipicamente filosofica, nel senso che la parola "filosofia" acquista nell'illuminismo in contrasto soprattutto con ogni cognizione religiosa della Storia. […] "Filosofia della Storia" si contrappone qui a "Teologia della Storia"» (C. Schmitt, *Die Einheit der Welt* trad. it. *L'unità del mondo*, in Id. *L'unità del mondo e altri saggi*, Antonio Pellicani Editore, Roma, 1994). Cfr. anche C. Schmitt, C. Schmitt, *Drei Möglichkeiten eines christliche Geschichtbildes*, trad. it. *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, in Id., *Un giurista davanti a sé stesso*, cit., pp. 249-254. Sul raffronto tra Schmitt e Löwith si veda G. Imbriano, *Il destino della modernità. Carl Schmitt e Karl Löwith sul problema della secolarizzazione*, in "Filosofia politica", 2022, n. 2, pp. 253-272.

[185] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., pp. 172-178.

[186] C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id. *Le categorie del politico*, cit., p. 87 e ss. Per un approfondimento di quest'opera si veda, tra i tanti, G. Preterossi, *L'ovvia verità del 'politico'. Diritto e ostilità in Carl Schmitt*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, XXXVIII, 2009, pp. 43-74; P.P. Portinaro, *La crisi dello Ius publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982, pp. 217-257; S. Pietropaoli, *Schmitt*, Carrocci Editore, Roma, 2012, pp. 78-87.

culturale, filosofica o in qualche modo "superiore", e nello stesso tempo incondizionatamente non politica, essa si ridurrebbe ad una comunità di consumo e di produzione alla ricerca di un punto di indifferenza tra le polarità di etica e dell'economia. Essa allora non conoscerebbe né lo Stato né il regno né l'impero né la repubblica né monarchia né aristocrazia né democrazia, né protezione né ubbidienza, ma avrebbe perduto completamente ogni carattere politico. È però facile chiedersi a quali uomini toccherebbe il terribile potere che è legato ad una centralizzazione economica e tecnica estesa a tutto il mondo. Non si può certo rispondere a questa domanda sollevando la speranza che in tal caso tutto "andrebbe da sé", che le cose "si amministrerebbero da sé" e che sarebbe superfluo un governo di uomini sopra altri uomini, poiché allora gli uomini sarebbero assolutamente "liberi": infatti ciò che ci si chiede è proprio *per che cosa* essi diventano liberi»[187]. Anche in un mondo tecnicamente unificato, sostiene dunque Schmitt, bisognerebbe comunque chiedersi *per che cosa* (e soprattutto *per chi*, potremmo aggiungere noi) gli uomini sono liberi. Il dubbio che egli sembra insinuare è che la tecnica non sia effettivamente neutrale, che tale pretesa di oggettività celi in realtà dei rapporti di potere dissimulati. E sono proprio tali poteri dissimulati che Schmitt vuole portare alla luce.

Questo lavoro demistificatorio va inserito nel quadro più generale dell'opera sul concetto di politico, la quale è, secondo noi, primariamente – come sosteneva anche Leo Strauss in una nota recensione[188] - una critica al liberalismo. Scopo di Schmitt è portare ad evidenza

[187] C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, p. 142-143.

[188] Sostiene infatti Leo Strauss nella sua recensione a *Il concetto di 'politico'* che «la tesi fondamentale di Schmitt è condizionata in tutto e per tutto dalla polemica contro il liberalismo, va cioè intesa esclusivamente in senso polemico e la si può comprendere solamente "a partire dalla concreta esistenza politica" (L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, „Der Begriff des Politischen",* trad. it. *Note su "Il concetto di politico" di Carl Schmitt*, in H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss Per una critica della Teologia politica,* Edizioni Cantagalli, Siena, 2011, p. 98). E continua Strauss: «il compito di Schmitt è determinato dal fallimento del liberalismo, che per lui rappresenta un dato di fatto. Il liberalismo ha fallito perché con la sua negazione del politico non ha però eliminato quest'ultimo dal mondo, ma lo ha solo occultato, col risultato che adesso si fa politica per mezzo di un modo di parlare antipolitico. Il liberalismo, quindi, non ha ucciso il politico, ma ha ucciso soltanto la sua comprensione, ha ucciso cioè la sincerità riguardo al politico» (*ibidem*). Per quest'ultimo, quindi, - e su questo noi concordiamo – l'opera di Schmitt va letta come una critica al liberalismo. Essa è uno scritto polemico, la cui tesi è che il liberalismo non ha eliminato il politico dal mondo, ma l'ha soltanto celato. Per cui, per dissipare questo obnubilamento della realtà, continua Strauss, per Schmitt bisogna rimettere in evidenza «il politico nella sua essenza» (ibidem), in modo – potremmo dire noi – da svelare "il politico del liberalismo". Schmitt, infatti, secondo Strauss, «alla negazione del politico contrappone la posizione del politico» (ivi, p. 107). Il politico è quindi contrapposto alle minacce che aspirano al suo superamento (che si avrà se antropologicamente, in futuro, l'uomo dovesse non essere più pericoloso: «il politico è minacciato se è minacciata la pericolosità dell'uomo» (ivi, 112)). Dunque, - e su questo concordiamo meno – tale affermazione del politico è per Strauss una scelta morale, che Schmitt contrappone al pacifismo liberale. Tuttavia, a nostro avviso, l'intento di Schmitt non è di affermare moralmente e soggettivamente il politico, ma di demistificare il pacifismo liberale e la sua violenza "impoliticamente politica". Per questo non concordiamo con Strauss quando egli afferma che «questo ideale

la logica del politico, "smascherarla" anche quando è negata, dimostrando come essa sia ineludibile perfino quando, come nel caso del liberalismo, essa è respinta. Non pensare il politico, per Schmitt, non lo elimina dal mondo, ma anzi rimuove quei freni che permettono la limitazione e l'organizzazione della sua polemicità. Approfondiamo questo punto.

La definizione del concetto di politico come distinzione tra amico e nemico non è pensata da Schmitt come una teoria normativa della politica. Egli non ambisce a legittimare teoricamente il conflitto e la guerra, bensì a descrivere realisticamente la realtà. Ma tale "realtà del politico", sostiene il giurista tedesco, è presente anche (se non soprattutto) in quelle dottrine dello Stato che la ignorano, ovvero nelle teorie del liberalismo individualista. Ciò potrebbe sembrare una contraddizione se si tiene conto, ad esempio, della massima pronunciata dallo stesso Schmitt secondo cui «non vi è una politica liberale in sé, bensì solo sempre una critica liberale della politica»[189]. Il liberalismo, infatti, non propone una propria ed autonoma teoria del potere e dello Stato, bensì è interessato unicamente alla limitazione del potere di quest'ultimo. La sfiducia nello Stato (ma, più in generale, in qualsiasi forma di politica) deriva dal suo spiccato individualismo, che lo porta a non accettare di buon grado che forze politiche possano intervenire in modo eterodiretto sulla vita e sulla proprietà del singolo; lo Stato è accettato, al massimo, in quanto garante delle libertà individuali. La negazione liberale del politico, continua Schmitt, produce tutta una serie di concetti «smilitarizzati e spoliticizzati»[190]. Qui il termine di spoliticizzazione non indica l'effetto di una neutralizzazione, ovvero il risultato di un'azione politica che liquidando il conflitto garantisce una forma di pacificazione sociale. Questo era il significato attribuito al termine nel saggio *L'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni*. Ebbene, ad esso ora Schmitt ne affianca un altro, che è desumibile dal titolo stesso dell'ultimo paragrafo dell'opera sul concetto di politico da cui questa citazione

---

[la negazione del politico] non viene in fin dei conti mai rifiutato, ma piuttosto detestato da Schmitt perché utopistico» (ivi, p. 115). In realtà, a nostro avviso, Schmitt non respinge il pacifismo perché lo detesta, bensì perché esso è violentemente aggressivo. Il problema del pacifismo è che esso negando il politico lo ripropone in forme ancora più incontrollate. Il mondo tecnicamente unificato non è rigettato da Schmitt perché "poco serio" – come pensa Strauss -, ma perché sarebbe il risultato di una guerra mondiale disumana combattuta per attuarlo. Il saggio sul politico è finalizzato, quindi, secondo la nostra interpretazione, più ad una critica realistica del liberalismo che ad una riaffermazione morale del politico.
Sulla recensione di Strauss cfr. H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss*, cit. Per un approfondimento sulla critica di Schmitt al liberalismo si rimanda invece a E. Parise, *La difficile critica del liberalismo*, Liguori Editore, Napoli, 1995; S. Forti, *Liberalismo, partiti ed unità politica nell'interpretazione di Carl Schmitt*, in "Il Mulino", XXXIV, 1985, n. 4, pp. 538-361; J.P. McCormick*, Carl Schmitt's critique of liberalism,* cit., M. Kaufmann, *La critica di Schmitt al pensiero liberale*, in "Diritto e cultura", V, 1995, n. 1, pp. 139-169.

[189] Ivi, p. 156.

[190] Ivi, p. 157.

è tratta: «*Spoliticizzazione attraverso la polarità di etica ed economia*»[191]. Con spoliticizzazione si intende qui depoliticizzazione totale, superamento del politico. Tale spoliticizzazione assoluta avanza su due piani: la morale e l'economia. Ed infatti i concetti spoliticizzati che il liberalismo propone si muovono sempre tra questi due piani: il concetto politico di *lotta* diviene, ad esempio, sul piano economico *concorrenza* e sul piano morale *discussione*; lo *Stato* diventa società e «precisamente, sul piano etico-spirituale, si trasforma in una concezione ideologico-umanitaria dell'*umanità*»[192], mentre sul lato tecnico-economico un *sistema unitario di produzione e di scambio*; il *popolo* diviene, sul piano morale, *pubblico culturalmente interessato* e, sul piano economico, in parte *personale di lavoro* e in parte *massa di consumatori*; infine *dominio e potere* divengono, nel polo etico *programma* e *suggestione di massa* e, nel polo economico, *controlli*.

Ebbene, ma cos'è tale spoliticizzazione liberale se non la spoliticizzazione assoluta ottenuta mediante la tecnica cui ambisce la fede nel tecnicismo? Scopo del liberalismo – sostiene Schmitt - è «estirpare lo Stato e la politica e spoliticizzare il mondo»[193], e tale obiettivo irenico appare realizzabile affidandosi alla pacifica immanenza dei meccanismi tecno-economici, i quali – nella propria concretezza – si mostrano effettivamente liberi da dispute politiche. All'ineluttabile sviluppo della tecnica e dell'economia il liberalismo lega l'aspirazione al superamento del conflitto in nome di un'universale e pacifica unificazione dell'umanità. In una società tecnicamente unificata, in cui regnano i principi individualistici liberali, la politica non avrebbe più ragione di esistere; essa rappresenterebbe soltanto un inutile e non oggettivo portato di violenza ingiustificata. È per questo motivo, continua Schmitt, che «fin dall'inizio il pensiero liberale sollevò contro Stato e politica l'accusa di violenza». Ed è per lo stesso motivo che tale pensiero cercò di annichilire «il 'politico' come sfera della "violenza conquistatrice"»[194]. Eppure, queste affermazioni di Schmitt non possono lasciare indifferenti. Il liberalismo, descritto in precedenza come una teoria che nega il politico e la violenza, sembra ripropone ora una forma di violenza proprio nei confronti del politico. Nella lotta del liberalismo tecnico-morale contro la politica, quest'ultima viene svalutata e ridotta a mera brutalità, mentre il primo è valorizzato moralisticamente come fronte avanzato del progresso pacifico-

[191] Purtroppo, nella versione italiana de *Il concetto di 'politico'* non sono stati tradotti i titoli dei paragrafi, dei quali è stata resa soltanto la numerazione. Il titolo dell'ottavo capitolo che abbiamo qui riportato è stato preso dall'originale tedesco, il quale recita «*Entpolitisierung durch die Polarität von Ethik und Oekonomie*».
[192] C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, p. 158
[193] Ivi, p. 164.
[194] Ivi, p. 159-160.

umanitario. Ma ora, contro un nemico svalutato moralmente, scatenare il massimo dell'aggressività non può che apparire come giusto e legittimo.

È questa, dunque, sostiene Schmitt, la logica del liberalismo, il quale rappresenta un pensiero che potremmo definire *impoliticamente politico*. Esso non pensa il politico, lo nega, eppure lo agisce. Il liberalismo rappresenta una forma di *politicità indiretta*. Ecco l'intento demistificatorio di Schmitt: rivelare l'opacizzazione del pensiero tecno-liberale, evidenziando la carica politica che si cela dietro la sua presunta neutralità. «Un dominio sugli uomini fondato su basi economiche deve apparire come un terribile inganno proprio se resta non politico, poiché in tal caso si spoglia di ogni responsabilità ed evidenza politica»[195]. La spoliticizzazione tecno-liberale non è quindi politicamente neutrale; anzi, afferma Schmitt, proprio questa presunta oggettività rappresenta in realtà un'arma ideologica da utilizzare politicamente[196]. La stessa fede della tecnica che vorrebbe spoliticizzare il mondo non fa che riproporre quel politico che vorrebbe superare. Su questo punto la critica di Schmitt è mordace. Anche un'opposizione pacifista alla guerra, nel momento in cui volesse fare davvero sul serio, dovrebbe prendere in ipotesi la possibilità di una guerra contro la guerra, andando a confermare così la logica del politico. Non si esce da tale logica, e chi cerca di farlo non può che riproporla consequenzialmente[197].

E tuttavia l'obiettivo di Schmitt non è soltanto disvelare la politicità che il liberalismo presenta inconsapevolmente, bensì – soprattutto - evidenziare come tale politicità sia in realtà tanto più aggressiva quanto più è velata. L'esasperazione dell'aggressività del liberalismo deriva dall'offuscamento delle categorie politiche che esso realizza attraverso il ricorso alla morale. Secondo Schmitt, infatti, il liberalismo non agisce politicamente in modo diretto, bensì, al contrario, indirettamente[198] attraverso il ricorso ad una critica

---

[195] Ivi., p. 163.

[196] Sostiene Schmitt: «il concetto di scambio non esclude assolutamente, sul piano concettuale, che uno dei contraenti subisca un danno e che un sistema di contratti reciproci possa alla fine trasformarsi in un sistema del più crudo sfruttamento ed oppressione. Se gli sfruttati e gli oppressi in una situazione del genere ricorrono alla difesa, non possono ovviamente fare ciò con strumenti economici. E quindi facilmente comprensibile che i titolari del potere economico bollino come violenza e violazione e cerchino di impedire ogni tentativo di un mutamento "extraeconomico" della loro posizione di potere (Ivi, p. 163-164).

[197] G. Preterossi, *L'ovvia verità del 'politico'*, cit., p. 59.
Scriverà Schmitt nel suo diario: «ogni potere è trascendente; il trascendente è il potere; ogni tentativo di sottrarsi al potere è un tentativo di prendere il potere; ogni movimento che si prefigge di impedire o di limitare un potere sfocia in una presa di potere. È insensato ed è molto pericoloso opporsi a un mito politico» C. Schmitt, *Glossario,* cit., p. 252 (19.7.48)

[198] Schmitt definisce il significato di "potere indiretto", con riguardo ai poteri nati in seno alla società e che si servono dello Stato, nel saggio sul Leviatano del 1938: «"Indiretto" significa qui che non agisce a proprio rischio ma che anzi - per citare la felice espressione di Jacob Burckhardt - agisce "per mezzo di autorità

morale per antitesi: esso si pone, da un lato, come il bene e il giusto, mentre, dall'altro, riconduce il suo avversario, il politico, al campo del male e dell'ingiusto. Nel fare ciò esso, quindi, maschera la propria politicità, ponendosi come apolitico, promotore di una critica razionale e oggettiva delle cose. Ma tale impoliticità è tanto più politica proprio perché è agita moralmente: il nemico diviene allora nemico assoluto, degradato eticamente, ed il conflitto diviene - a sua volta - totale, non più delimitabile. Questo è un punto centrale nell'analisi di Schmitt e rappresenta il motivo per cui la spoliticizzazione totale promossa dalla religione del tecnicismo rappresenta un problema. Essa non solo non realizza la spoliticizzazione cui ambisce, ma, al contrario, produce un'intensificazione del conflitto tanto più intensa quanto più nega il politico.

Con riguardo alle guerre che ambiscono al superamento del politico, Schmitt sostiene – per l'appunto - che esse «squalificano il nemico anche sotto il profilo morale come sotto tutti gli altri profili e lo trasformano in un mostro disumano che non può essere solo sconfitto ma dev'essere definitivamente *distrutto, cioè non deve essere più soltanto un nemico da ricacciare nei confini*»[199]. Egli tornerà su questo passo con una nota aggiunta all'edizione del 1963, volta a chiarirne il significato. In essa egli sostiene che «questo passo è decisivo per il concetto di nemico impiegato nel mio saggio. Da esso risulta con chiarezza che tale concetto ha il suo significato non nell'eliminazione del nemico, ma nella misurazione della sua forza, nella difesa da esso e nella conquista di un confine comune. Vi è però anche un concetto assoluto di nemico, che viene rifiutato in quanto inumano»[200]. Schmitt si riferisce qui alla delimitazione del conflitto compiuta all'origine della modernità dallo Stato, il quale aveva posto fine alle guerre di religione neutralizzando le contrapposizioni e garantendo così una forma di pacificazione interna. In questo modello - il cui prototipo per eccellenza è, secondo Schmitt, il *Leviatano* di Thomas Hobbes – la conflittualità politica era espunta verso l'esterno, nell'ambito internazionale, dove le relazioni tra gli Stati

---

secolari che [aveva] precedentemente maltrattato e umiliato". Appartiene all'essenza di un potere indiretto offuscare la inequivoca convergenza di comando statale e rischio politico, di potere e responsabilità, di protezione e obbedienza: così, grazie all'irresponsabilità di un dominio soltanto indiretto - ma non per questo meno intenso - si ottengono tutti i vantaggi del potere politico e se ne evitano i rischi. Questo tipico metodo indiretto *à deux mains* permise ai poteri indiretti di presentare la propria azione come qualcosa di diverso dalla politica, cioè come religione, cultura, economia o come una faccenda privata, e tuttavia di sfruttare a proprio tornaconto tutti i vantaggi della statualità. Così i poteri indiretti poterono lottare contro il Leviatano e al contempo se ne poterono servire, finché non ebbero distrutto la grande macchina» (C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., pp. 116-117).

[199] C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 120.
Sul concetto di guerra "discriminante" cfr. anche C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, trad. it. *Il concetto discriminatorio di guerra*, a cura di S. Pietropaoli, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008.

[200] C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 120 n. 25.

europei avvenivano in un vero e proprio "stato di natura". Il conflitto, espunto dall'interno, era riproposto all'esterno sotto forma di guerre interstatali. Eppure, tali conflitti non erano privi di regole: il riconoscimento tra Stati permetteva infatti la limitazione della guerra e la relativizzazione dell'ostilità. Pace interna e conflitto esterno regolato giuridicamente: era questo il frutto dell'ordine statuale moderno secondo Carl Schmitt.

Tuttavia, con la diffusione in seno alla modernità di forme di ostilità assoluta questo ordine politico entra inevitabilmente in crisi. Ciononostante, almeno fino agli inizi degli anni Trenta, Schmitt ritiene ancora possibile garantire una forma di limitazione dell'ostilità: egli, attraverso un gesto neo-hobbesiano, ripropone infatti la neutralizzazione politica come strumento per disattivare il conflitto. Proprio nel momento in cui i paradigmi politico-giuridici moderni sembrano entrare irrimediabilmente in crisi Schmitt rilancia l'ipotesi di un ritorno al gesto ordinante originario. Ma da cosa è causata questa crisi? Dal conflitto esasperato e incontrollato sorto nell'epoca della tecnica, la cui causa è da ravvisare in quelle "ideologie spoliticizzanti" che acuiscono l'inimicizia disumanizzando l'avversario. Va sottolineato che in Schmitt la crisi della modernità non è causata dalla perdita di una sostanza iniziale o dalla svalutazione di valori comuni, bensì dalla riproposizione di *contenuti politicamente irresponsabili*. È ciò che causa il conflitto nell'epoca della tecnica. Il problema non è rappresentato quindi dalla perdita di una sostanza originaria, ma dallo sviluppo di nuove forme di "sostanza moderna", ovvero di contenuti polemogeni che appaiono sempre più difficilmente arginabili con gli strumenti classici dello *jus publicum europeaum*.

I.II.2.3 Genesi e sviluppo storico della fede nella tecnica

In *Il concetto di politico*, Schmitt avanza una vera e propria ricostruzione storica della nascita di queste ideologie in seno alla modernità. Tale genesi è da ricondurre alla connessione di morale e filosofia della storia operata dall'illuminismo. Quest'ultimo, nel Settecento, costruì la propria immagine della storia sulla base di un modello lineare e progressivo: lo sviluppo storico tende al crescente progresso dell'umanità, il quale consiste innanzitutto nel perfezionamento morale e intellettuale dell'umanità stessa. Secondo Schmitt, la critica illuminista «si muoveva fra *due punti* e andava dal fanatismo alla libertà e alla maturità spirituale, dal dogma alla critica, dalla superstizione al rischiaramento,

dall'oscurità alla luce»[201]. È evidente come tale filosofia della storia non faccia che esasperare la portata polemica della critica morale: se la storia è letta come un processo lineare che tende al progresso dell'umanità, chi si oppone a tale processo non può che diventare un nemico della stessa umanità.

Ma questa forma di «antitesi a due stadi» tipica dell'illuminismo fu rimpiazzata nel primo Ottocento da nuovi tipi di «costruzioni a tre gradi», il cui esempio paradigmatico – continua Schmitt - è dato dalla dialettica di Hegel. Le costruzioni a tre gradi garantivano una maggiore tendenza al compromesso e per questo motivo erano più conformi all'epoca della restaurazione. Terminano questo breve periodo storico le antitesi a due stadi tornarono immediatamente a prevalere: «perciò, subito dopo l'epoca della tranquillità, della stanchezza e dei tentativi di restaurazione, riprese la lotta e di nuovo trionfò la semplice contrapposizione a due elementi. Perfino in Germania dove non ebbero assolutamente nessun intento bellicoso, nella seconda metà dell'Ottocento, dualità come signoria e corporazione (in O. Gierke) o comunità e società (in F. Tönnies) hanno soppiantato lo schema a tre stadi di Hegel»[202].

Schmitt cita qui l'antitesi tra comunità e società. Tale distinzione è stata teorizzata inizialmente da Tönnies, ma è divenuta presto uno slogan dei pensatori della cultura della crisi, i quali si opponevano alla società della tecnica caldeggiando il ritorno ad una forma di comunità premoderna. Questa critica, come abbiamo visto, è – a detta di Schmitt - ineffettiva, incapace di intervenire attivamente sulla realtà: un mero lamento romantico. E proprio a causa della sua ineffettività la critica del tempo è destinata a cadere vittima della politicizzazione moralistica compiuta dal pensiero liberale. Nell'edizione del 1963 Schmitt tornerà ancora su questo punto aggiungendo una nota in cui sostiene che: «il destino dell'antitesi comunità-società è ampiamente esemplare degli effetti del pensiero valutativo applicato a qualsiasi oggetto pensabile. Nell'esplicazione della logica del pensiero in valori — che è sempre anche una logica del pensiero in non-valori —, ciò significa, per il nostro tema, che l'amico viene registrato come "valore", il nemico al contrario come "non valore": la distruzione del nemico appare anzi come un valore positivo, secondo il ben noto modello della "distruzione della vita indegna di essere vissuta"»[203].

Il pensiero per antitesi è tipico, dunque, sia della critica del tempo sia della religione del tecnicismo. Ciò non deve sorprendere: come abbiamo già visto, infatti, la critica del tempo

[201] Ivi, p. 160.
[202] *Ibidem.*
[203] *Ibidem*, n. 59.

rientra all'interno di quella modernità liberale che essa vorrebbe criticare ma da cui non riesce a fuoriuscire. Essa è interna al liberalismo e per questo ne riproduce gli stilemi. Il soggettivismo moderno può dunque sfociare, da un lato, nella *Kritik der Zeit*, ovvero nella modernità che critica improduttivamente sé stessa, e, dall'altro, nell'intensificazione moralistica dell'ostilità. Ebbene, sostiene qui Schmitt, alla fine anche la critica romantica espressa nell'opposizione tra comunità e società è trascinata all'interno della logica per valori, diventando il polo negativo di una antitesi binaria di natura moralistica[204].

[204] Schmitt tornerà decenni più tardi, negli anni Sessanta, sulla valorizzazione moralistica dell'antitesi tra società e comunità nel saggio, citato in nota nell'edizione del *Il concetto di 'politico'* del 1963, C. Schmitt. *Der Gegensalz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtung zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen,* trad. it. *L'opposizione tra comunità e società come esempio di una distinzione binaria. Considerazioni sulla struttura e sul destino di simili antitesi*, in R. Badii, *Il Rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, Edizioni Albo Versorio, Milano, 2009.
In questo scritto egli svincola la distinzione comunità-società, teorizzata a fine Ottocento da Ferdinand Tönnies nel libro *Gemeinschaft und Gesellschaft*, dalle correnti irrazionalistiche di inizio secolo. Infatti, secondo Schmitt, nella concezione originaria di Tönnies questa distinzione non era affatto un'opposizione escludente, ma anzi veniva collocata all'interno dello Stato, secondo il sistema tipico della filosofia hegeliana dominante all'epoca. Tuttavia, ben presto, questa contrapposizione fu trascinata nel pensiero per antitesi che si andava sviluppando, in contrapposizione allo schema a tre elementi tipico della filosofia precedente, in conseguenza dell'avanzare del positivismo scientifico. Questo, infatti, a partire falla metà del XIX, produsse una tabula rasa che obbligò al ricorso ad antitesi semplificanti: «qui, in questo spazio difensivo, determinato in maniera puramente negativa, infinitamente ambiguo, si raccolse per tale ragione un conglomerato eterogeneo di miti autentici ed inautentici e di posizioni, a cui corrispondevano incessantemente molte opposizioni binarie, come sentimento contro ragione, cuore contro testa e alla fine – in conformità ad un'epoca impressionistica – persino caldo contro freddo. […] Si vede in quali imprevedibili concatenazioni di opposizioni binarie doveva andare a finire la distinzione tra comunità e società» (p. 106).
La prima edizione del libro di Tönnies apparve nel 1987, ma la forza delle antitesi in esso inserite si sprigionò solo nei decenni successivi, ovvero a partire dal 1900, quando il rapido sviluppo industriale, che in Germania cadde all'inizio del secolo, portò alla nascita di nuovi contro-movimenti che a questo sviluppo si opponevano, e la cui parola d'ordine fu, per l'appunto, tra le altre, quella di comunità. Schmitt cita, a mo' di esempio, il *Wandervogel*, movimento romantico giovanile nato agli inizi del Novecento che proponeva il ritorno alla natura contro l'inarrestabile sviluppo della razionalizzazione tecnico-industriale. Sul versante teorico-intellettuale invece ad essere richiamato è ancora Rathenau, uno dei precursori di quel movimento intellettuale che sfocerà nella cosiddetta Rivoluzione conservatrice: «in Germania, tra il 1900 e il 1933, la distinzione tra comunità e società appare in ogni stadio come espressione di un movimento antagonista contro l'inarrestabile sviluppo industriale, che fu deplorato e combattuto come meccanizzazione e razionalizzazione. Qui devono essere menzionati soprattutto due documenti originali e sorprendenti di questa antitetica, perché entrambi parlano con grande forza dell'anima degli uomini, che è minacciata dall'intellettualizzazione o dalla meccanizzazione. Cito in primo luogo un lavoro sistematico in tre volumi, che è apparso verso la fine di questo periodo e il cui titolo proclama l'opposizione con tagliente incisività: Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-1932) (*Lo spirito come avversario dell'anima*). Di contro, il libro di Rathenau *Zur Kritik der Zeit*, dell'anno 1911, appartiene all'inizio dell'epoca. Qui un dirigente d'economia e d'industria, che prese parte in modo determinante all'acceleramento dell'industrializzazione, deplora con parole commosse la progressiva disanimazione (*Entseelung*); egli riconosce il proprio tempo come un'epoca meccanicistica, a cui manca l'anima. Soltanto pochi riconobbero allora che questo non era affatto una critica del tempo, ma soltanto un lamento» (ivi, p. 107-108).
Per cui, ci dice in questo saggio Schmitt, il pensiero irrazionalistico, che vorrebbe confutare la modernità tecnico-liberale opponendole un mondo premoderno, non solo è incapace effettivamente di trascendere la stessa modernità liberale, ma è addirittura "risucchiato" nelle sue logiche, finendo per diventare il mero polo negativo (il disvalore) di un'opposizione valutativa per antitesi.
"Il pensiero per antitesi romantico e irrazionalistico" appare come un prodotto della modernità. Infatti, spiega Schmitt, esso nasce come risposta allo sviluppo industriale e al nichilismo prodotto dall'avanzare del positivismo tecnico e scientifico nella seconda metà dell'Ottocento. E per questo motivo tale pensiero non

Schmitt usa non casualmente il termine "valore" in questa nota: è qui presente un chiaro riferimento al pensiero per valori, il quale sarà aspramente criticato dallo stesso giurista nella famosa opera del secondo dopoguerra *La tirannia dei valori*[205]. Riferimento che è ulteriormente avvalorato dal rimando, in questa stessa nota, al saggio del 1960 *L'opposizione tra comunità e società come esempio di distinzione binaria*, in cui il giurista

può che essere inghiottito dalla logica per valori, che di quel nichilismo è figlia: «la comunità e la crescita organica, gli ordinamenti rurali e da ultimo perfino la stessa anima umana erano minacciati dallo sviluppo industriale, divenuto sempre più irresistibile e sempre più aggressivo. Gli ideologi del progresso industriale interpretarono la comunità come irrazionale e romantica; gli attivisti e gli acceleratori politici vi fiutarono piuttosto la reazione e il sabotaggio. Ma i veri rappresentanti e promotori del progresso industriale, la tecnica e la scienza naturale, dunque i veri aggressori stessi, rimasero neutrali in una maniera apertamente inumana. […] Questo era il positivismo scientifico, la cui scientificità era subentrata alla teologia e alla metafisica. Ma anche altre scienze, come l'etica, la scienza giuridica e l'estetica, finirono sotto il funzionalismo di una concatenazione di eventi calcolabile e causale. Gli uomini dovettero spaventarsi davanti a questa tabula rasa del progresso tecnico-industriale, a questo nichilismo, che si rivelava essere l'altra faccia del positivismo scientifico. Sotto i diversi movimenti di protesta contro un simile nichilismo, il termine e il concetto di valore apparvero come un rifugio della libertà e della dignità umane» (ivi, p. 108).
D'altronde, che il romanticismo non possa possedere nessuna propria teoria politica, risultando così politicamente inefficace in quanto esso è, in fondo, solamente un'espressione del pensiero liberale, è espresso dallo stesso Schmitt in una nota de *Il concetto di 'politico'*: «il romanticismo tedesco dal 1800 al 1830 è un liberalismo tradizionale e feudale: cioè, in termini sociologici, è un movimento borghese moderno, nel quale la borghesia non è ancora abbastanza forte per accantonare il peso politico ancora sussistente della tradizione feudale e quindi cerca di stabilire con essa un legame dello stesso tipo di quello che più tardi stringerà con il nazionalismo essenzialmente democratico e con il socialismo. Dal liberalismo coerentemente borghese non è possibile ricavare nessuna precisa teoria politica. Questa è la ragione di fondo per cui il romanticismo non può avere alcuna teoria politica, ma si adegua sempre alle energie politiche dominanti. Gli storici che, come Georg von Below, vogliono vedere sempre soltanto un romanticismo "conservatore", sono costretti ad ignorare le evidenze più palesi. I tre grandi esponenti letterari di un parlamentarismo tipicamente liberale sono tre tipici romantici; Burke, Chateaubriand e Benjamin Constant» C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 155 n. 57.
Si veda anche Bobbio che inserisce la distinzione comunità-società teorizzata da Tönnies tra le "grandi dicotomie". Con questo lemma Bobbio indica quelle forme di classificazione, proprie dei metodi d'indagine delle scienze sociali e giuridiche, che appaiono come «reciprocamente esclusive e congiuntamente esaustive» (p. 145). Caratteristica delle grandi dicotomie è che esse possono essere impiegate per un «uso storico» - cioè per contraddistinguere momenti necessari dello sviluppo storico – e per un «uso assiologico» - ovvero per dividere l'universo in questione in due parti, una positiva e l'altra negativa, da contrapporre inevitabilmente. E questo, continua Bobbio, è stato proprio il caso della dicotomia società-comunità, impiegata sia storicamente per interpretare il progresso storico come passaggio dalla comunità alla società sia per assiologicamente per esaltare o svalutare tale sviluppo. Cfr. N. Bobbio, *La grande dicotomia*, in Id., *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977, pp. 145-163.
[205] C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, trad. it. *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Adelphi Edizioni, Milano, 2008. Si noti la citazione di Schmitt, nella medesima nota, al saggio C. Schmitt, *L'opposizione tra comunità e società come esempio di distinzione binaria,* cit. In questo scritto, come abbiamo visto, egli illustra come l'antitesi comunità-società vanga attratta dal pensiero per valori. Il motivo per il quale probabilmente Schmitt cita solo questo scritto e non anche la ben più famosa opera sulla tirannia dei valori è dato dal fatto che quest'ultima nel 1963 circolava soltanto in un'edizione fuori commercio, essendo stata commercializzata solo nel 1967. Per un approfondimento della critica schmittiana ai valori cfr. P. Becchi, *La critica schmittiana alla filosofia dei valori e il dibattito giusfilosofico italiano nell'immediato dopoguerra*, in "Filosofia politica", XXXIII, 2009, n. 2, pp. 256-266; F. Volpi, *Autonomia dei valori*, in C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., pp. 69-107; G. Duso, *Tirannia dei valori e forma politica in C. Schmitt*, in "Il centauro", 1981, pp. 157-165; T. Gazzolo, *"Valore" e "limite" in Carl Schmitt. Per una lettura della "Tirannia dei valori"*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XL, 2010, n. 2, pp. 417-442. Quest'ultimo saggio ha, in particolare, il merito di aver sottolineato il rapporto tra valore e il rovesciamento del limite.

tedesco, ricostruendo la storia di tale opposizione, disvela appunto come anche essa sia stata "risucchiata" nella logica (estremamente aggressiva) dei valori.

Il valore, sostiene Schmitt in questi saggi degli anni Sessanta, è un surrogato positivistico del metafisico. Di fronte alla *tabula rasa* prodotta dal progresso tecnico-industriale gli uomini dovettero spaventarsi: «contro un simile nichilismo, il termine e il concetto di valore apparvero come un rifugio della libertà e della dignità umane»[206]. Il concetto di valore va riconnesso quindi alla rapida industrializzazione sviluppatasi in Europa a partire dal secondo Ottocento, la quale ha trasformato tale concetto in una categoria essenzialmente economica. La logica per valori, continua Schmitt, è riconnessa inevitabilmente ad una forma di soggettivismo. Ciò è evidente in Max Weber, secondo cui è il singolo individuo nel proprio totale arbitrio a porre soggettivamente i propri valori[207]. Ma tale posizione è in Weber anche un "punto di attacco": alla *Verwertung* si accompagna sempre la tendenza a imporre il proprio valore, svalutando e distruggendo consequenzialmente il disvalore altrui. Il soggettivistico politeismo dei valori è dunque, per sua natura intrinseca, fortemente aggressivo. Per tale motivo la libertà nel porre i valori non può che condurre a un conflitto tra differenti visioni del mondo, a una guerra di tutti contro tutti che ricorda lo stato di natura hobbesiano. Per sfuggire a questo incubo soggettivistico, sostiene Schmitt nel saggio *La tirannia dei valori*, Max Scheler teorizzò un sistema materiale e oggettivo di valori, che andava da quello più basso, l'utile, al più alto, il sacro. Ma l'oggettivazione della logica per valori non frenò l'aggressività dell'ostilità, anzi la esasperò: essere oggettivamente dalla parte del valore superiore accresce infatti l'arroganza e fornisce nuovi strumenti nella lotta nei confronti del valore considerato inferiore. E come può concludersi questa battaglia se non nell'annientamento di ciò che è considerato un disvalore? Schmitt cita a proposito una frase di Scheler, «il gran maestro della teoria oggettiva dei valori»: «la negazione di un valore negativo è un valore positivo»[208]. Il destino di questa logica è dunque quello di trasformare «la nostra terra in un inferno, ma l'inferno in un paradiso di valori»[209].

---

[206] C. Schmitt, *L'opposizione tra comunità e società…*, cit., p. 108. Schmitt riprende la caratterizzazione del valore come surrogato positivistico del metafisico, connettendo quindi nichilismo e filosofia dei valori, dall'opera di Heidegger. Questa è una delle pochissime citazioni di Heidegger che compare nelle opere schmittiane. Cfr. C. Schmitt, *L'opposizione tra comunità e società…*, cit., p. 110 e C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 49.

[207] Un tentativo di confronto tra Weber e Schmitt a partire dalla teoria dei valori è avanzato da A. Cerella, *Encounters at the end of the world: Max Weber, Carl Schmitt and the Tyranny of Values*, in "Journal for Cultural Research", 2016, n. 3, pp. 266–285.

[208] C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 64.

[209] *Ibidem*.

È da notare come un precedente richiamo a Max Scheler sia già presente nel saggio sulle neutralizzazioni e spoliticizzazioni del 1929. Ciò d'altronde fornisce un'ulteriore dimostrazione di come la riflessione di Schmitt intorno al tema della tecnica e della moralizzazione del conflitto sia stata una vera e propria costante del suo pensiero. Nell'opera del 1929, Scheler è chiamato in causa in connessione alla presunta pacificazione totale prodotta dalla tecnica: «qui sembra dunque sussistere il terreno di quel compromesso generale di cui si è fatto preconizzatore Max Scheler in un saggio del 1927. Ogni battaglia e ogni mischia della contesa confessionale, nazionale e sociale viene qui livellata, su un terreno pienamente neutrale. La sfera della tecnica sembrava essere una sfera di pace, di comprensione e di riconciliazione»[210]. Tuttavia, come abbiamo visto, questa integrale pacificazione prodotta dalla tecnica è solo apparente. Essa in realtà si capovolge in una lotta irrefrenabile e assoluta. Medesima sorte è dunque destinato a subire il compromesso generale tra valori teorizzato da Scheler.

Ritorniamo al saggio sul concetto di politico. Qui Schmitt sostiene che «l'esempio più significativo e storicamente importante» del pensiero per antitesi a due stadi è dato dalla contrapposizione tra borghesia e proletariato formulata da Karl Marx. Questa antitesi «intende concentrare in un'unica battaglia finale contro l'ultimo nemico dell'umanità tutte le battaglie della storia universale, nella misura in cui riunisce insieme tutte le borghesie del mondo in una sola e tutti i proletariati in uno solo e in tal modo raggiunge una potente forma di raggruppamento in base alla distinzione amico-nemico»[211]. La convinzione socialista della giustezza della propria battaglia deriva dall'aver seguito il suo avversario liberale-borghese sul terreno dell'economia. Ciò fu necessario in seguito alla «vittoria della "società industriale"» che si verificò nel corso dell'Ottocento.

Il giudizio di Schmitt sul marxismo è ambivalente[212]. La sua lettura del marxismo è filtrata attraverso il pensiero di György Lukàcs, il quale traccia una linea di continuità tra Hegel e Marx[213]. Del medesimo avviso è dunque anche Schmitt, che nello scritto *La condizione*

[210] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 178.
[211] C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 161.
[212] Per un approfondimento su Schmitt e il marxismo cfr. R. Badii, *Il rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, Edizioni AlboVersorio, Milano, 2009, pp. 58-64; J. E. Dotti, *From Karl to Carl: Schmitt as a Reader of Marx*, trad. it. *Da Karl a Carl: Schmitt lettore di Marx*, in C. Mouffe (a cura di) *La sfida di Carl Schmitt,* NovaEuropa Edizioni, Milano, 2019, pp. 151-192; M. Tronti, *Marx e Schmitt: un problema storico-teorico*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1981, pp. 25-40.
[213] Per ciò che riguarda il rapporto tra Marx ed Hegel, scrive Schmitt: «per la dittatura nata da un razionalismo immediato, assolutamente certo di se stesso, esisteva già una tradizione: la dittatura pedagogica dell'illuminismo, il giacobinismo filosofico, la tirannia dell'intelletto, un'unità formale scaturente dallo spirito razionalistico e classicistico, la "alleanza della filosofia con la sciabola". Con la disfatta di Napoleone questa

apparve esaurita e, con il risveglio del senso storico, anche teoreticamente e moralmente superata. Tuttavia, nella configurazione della filosofia della storia continuò a sopravvivere la possibilità di una dittatura razionalistica e rimase vitale come idea politica. Ne fu portatore il socialismo marxista radicale, la cui evidenza metafisica ultima si colloca sulla base della logica della storia di Hegel. […] La scientificità del socialismo marxista riposa sul principio della filosofia hegeliana della storia. Non per mostrare che Marx è dipendente da Hegel e per aumentare i dibattiti aperti su questo, ma per determinare il nòcciolo dell'argomentazione marxista e il suo concetto specifico della dittatura si deve necessariamente prendere le mosse dal messo con la dialettica della storia di Hegel». Cfr. C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, cit., p. 74 e 78. Per Schmitt, dunque, la teoria marxista riprende il modello dialettico della storia di Hegel. Il concetto moderno di dittatura non rappresenta un'invenzione del marxismo. Esso era proprio anche del razionalismo illuministico settecentesco. Con la sconfitta di Napoleone, dice Schmitt, tale concetto apparve tuttavia ormai superato. Esso fu riproposto però dal socialismo marxista ricollegandolo alla filosofia hegeliana della storia.

Il tema del rapporto Marx-Hegel è ulteriormente approfondito da Schmitt nello scritto *Marx und Hegel*, tratto da una trasmissione radiofonica del 1931. Cfr. C. Schmitt, *Marx und Hegel*, trad. ing. *Marx and Hegel*, in "Historical Materialism", 2014, n. 4, pp. 388-393. Qui Schmitt sostiene che Marx critica Hegel e la sua teorizzazione della monarchia prussiana come Stato autonomo al di sopra della società civile. Il giovane Marx aveva infatti già capito che lo Stato stava perdendo il monopolio del politico, con quest'ultimo che si spostava nella società civile. Ma tale critica, continua Schmitt, avveniva in forza di una logica specificamente hegeliana: «Marx, naturalmente, appare come il rivoluzionario radicale. Eppure era proprio il metodo e la dialettica hegeliana che Marx utilizzava. Sapeva che, al di là di tutti i servizi resi alla politica del tempo, la filosofia e il metodo dialettico di Hegel non consentivano alcuna stasi o riposo e, in questo senso, erano e rimanevano il pezzo di filosofia più rivoluzionario che l'umanità avesse prodotto» (ivi, p. 389, traduzione nostra). Marx riprende l'idea hegeliana dello sviluppo storico-filosofico in direzione della libertà. Questo sviluppo – continua Schmitt - non è né un progresso morale-pedagogico né tecnico-naturalistico. Esso è un progresso concreto e immanente, che avviene essenzialmente nella coscienza dell'umanità e il cui scopo è portare alla libertà di quest'ultima. Il marxismo, grazie al suo rimando alla dialettica hegeliana, non cala dall'alto leggi positive attraverso cui cerca di spiegare il mondo: «non si tratta di una cognizione naturale-scientifica e positiva, né di una cognizione naturale-storica. Le necessità o le leggi delle verità così conosciute non sono le necessità e le regolarità dei processi fisici o chimici. Il razionalismo di questo sistema scientifico […] vuole costruire da sé la storia dell'umanità, cogliere l'epoca e il momento presente, e quindi rendere l'umanità padrona del proprio destino» (ivi, 391).

L'ambiguità con cui Schmitt legge il marxismo si specchia anche nell'interpretazione che egli dà di Hegel. Da un lato, egli critica la visione (immanentistica) dialettico-hegeliana della storia, ma dall'altro interpreta lo stesso Hegel anche come "filosofo del politico" (e quindi della trascendenza). In particolare, una critica al processo dialettico della storia è presente già nell'opera satirica giovanile *I Buribunki.* In essa è avanzava una critica canzonatoria alla concezione hegeliana della storia, nella quale, secondo Schmitt, il *logos* dello Spirito, la mediazione della mediazione, si tramuta, in realtà, nel suo opposto: l'irrazionalità. Cfr. C. Schmitt, *Die Buribunken*, trad. it. *I Buribunki. Un saggio di filosofia della storia*, in „L'informazione bibliografica", XXII, 1996, prima parte in n. 3 pp. 366-377, seconda parte in n. 4 pp. 555-563. Ma si prenda anche l'opera *La dittatura*, dove, in una nota, Schmitt sostiene che «nella filosofia hegeliana c'è posto per una dittatura nella misura in cui essa può costituire, quanto al suo contenuto, la missione storica della "personalità storica universale" (Napoleone); tuttavia lo stato di cose che il dittatore ha il compito di eliminare è esso stesso, in quanto negazione, un momento del processo immanente dell'autosviluppo dello Spirito. Di qui non può dunque ricavarsi un chiaro concetto di dittatura. Più interessante appare la concezione di filosofi politici cattolici come Donoso Cortés, Gorres e Bonald, per i quali la centralizzazione operata dall'assolutismo e dal giacobinismo - e dunque lo Stato moderno, che ad essi appare essenzialmente come dittatura - è un'opera del razionalismo, che a sua volta può essere superata soltanto da una dittatura di segno opposto» (C. Schmitt, *La dittatura*, cit., p. 262-263). Qui Schmitt sembra accusare Hegel di essere un "filosofo dell'immanenza". Tesi tra l'altro ribadita in *Teologia politica*: «nella mi sura in cui la filosofia dell'immanenza, che ha trovato la sua architettura più compiuta nella filosofia di Hegel, mantiene il concetto di Dio, essa introduce Dio nel mondo e fa derivare il diritto e lo Stato dall'immanenza dell'obbiettivo. Nei radicali estremisti divenne ben presto dominante un conseguente ateismo. Gli hegeliani di sinistra tedeschi furono particolarmente consapevoli di ciò» (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 72). La visione hegeliana della storia sfocia in puro immanentismo.

Ma in realtà, per Schmitt, il problema non è Hegel in sé, ma il suo utilizzo – e in particolare del suo metodo dialettico – da parte delle forze rivoluzionarie nate dalla società industriale. Hegel è letto sempre con un occhio rivolto a Mosca, venendo associato – tramite Lukàcs – a Marx e a Lenin. Ciò è evidente in un passo de *Il concetto di 'politico'*: «Hegel si muoveva verso Mosca, attraverso Karl Marx e Lenin. Là il suo metodo dialettico provò la sua forza concreta in un nuovo concetto concreto di nemico, quello del nemico di classe, e

storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo sostiene che la scientificità del marxismo deriva dal modo «in cui Marx conserva l'idea dell'evoluzione dialettica della storia dell'umanità»[214]. Tale connessione con la dialettica hegeliana permette al marxismo di differenziarsi dal pensiero tecnocratico liberale, il quale si esaurisce in una pura e semplice «tecnicità intesa nel mero senso delle scienze esatte naturali»[215], e di esibire invece una propria cosciente teoria politica. Il marxismo, infatti, a differenza del liberalismo, sembra essere – almeno parzialmente - consapevole del politico. Esso è infatti in grado di riconoscere il proprio nemico politico concreto, la borghesia, e – soprattutto – sembra anche capace di produrre forma politica, come dimostra l'esempio dell'Unione Sovietica.

Riguardo quest'ultima, Schmitt scrive nel saggio sulle neutralizzazioni e spoliticizzazioni che: «si vive sempre sotto lo sguardo del fratello più radicale che ci costringe a portare fino alla fine la conclusione pratica. Prescindendo del tutto da prognosi di politica interna od estera è possibile certo affermare che in terra russa si è fatto sul serio con l'antireligione del tecnicismo e che là è nato uno Stato il più statale, ed il più intensamente statale, di qualsiasi altro Stato del principe più assoluto: come Filippo II, Luigi XIV o Federico il Grande»[216]. L'Unione Sovietica è descritta da Schmitt come lo Stato più intensamente statale che si sia mai visto, più statale degli Stati assoluti. L'unione di religione del tecnicismo e Stato ha prodotto una forma politica che non solo è consapevole della propria politicità, ma che addirittura l'ha radicalizzata in modo esponenziale. La svolta marxista-

---

lo stesso metodo dialettico si mutò, come tutto il resto — legalità e illegalità, lo Stato, ed anche il compromesso con l'avversario — in un'"arma" di questa lotta. Questa attualità di Hegel è particolarmente viva in Georg Lukàcs» (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 147-148). Hegel e il suo metodo sono dunque diventati – così come la legge e il concetto di legalità – armi da utilizzare nella *Weltbürgerkrieg* novecentesca. La polemica contro l'interpretazione marxista di Hegel è rinvenibile anche nel tributo sciritto in onore di Hans Freyer: C. Schmitt, *Die andere Hegel-Linie – Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, in "Christ und Welt", 30 (1957), pp. 1-2. Qui Schmitt cerca di distaccare Hegel dalla linea interpretativa che porta a Lenin e Stalin, "avvicinandolo" invece all'interpretazione katechontica che ne da Freyer.
E tuttavia, per Schmitt Hegel è anche un "filosofo del politico". Egli ha infatti compreso il "salto politico", il passaggio – attraverso un'eccedenza - dal quantitativo al qualitativo: «anche la massima di Hegel della conversione dalla quantità in qualità può essere compresa solo come pensiero politico» (ivi, p. 144). Hegel è inoltre colui che ha immaginato lo Stato all'apice dello *ius publicum europaeum*, teorizzando quella distinzione tra Stato e società ormai disintegrata nella società di massa del Novecento. Sotto questo punto di vista, possiamo dire che, negli anni di Weimar, Schmitt si propone proprio di ricreare volontaristicamente, attraverso una massiccia dose di decisionismo artificialistico, quello "Stato hegeliano" teorizzato dallo stesso Hegel e dai suoi epigoni (Stein, Gneist). Ciò è possibile, secondo Schmitt, mediante una decisione del Presidente del *Reich* che spoliticizzi la società e ristabilisca il primato dello Stato. Tramontata questa possibilità, nei primi anni Quaranta, Hegel sarà di nuovo ripreso da Schmitt, questa volta però come fattore *katechontico* – insieme a Savigny –, da opporre alla funzionalizzazione tecnica del diritto. Cfr. C. Schmitt, *Die lage der Europäischen rechtswissenschaft*, trad. it. *La condizione della scienza giuridica europea*, Antonio Pellicani Editore, Roma, 1996. Sul rapporto Hegel-Schmitt si rimanda infine, per un approfondimento, a G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., pp. 66 e ss.

[214] C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, cit., p. 77

[215] Ivi, p. 75.

[216] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 168.

leninista rappresenta per Schmitt un'eresia nata in seno alla modernità, una sfida radicale, cui bisogna dare una risposta politica all'altezza dei tempi. Lo Stato bolscevico, da un lato, assume i frutti più avanzati della modernità europea (compresi i concetti giudico-politici della *Staatslehere*) - «la loro vitalità è abbastanza forte da potersi impadronire, come di armi, delle nostre conoscenze e della nostra tecnica»[217] -, ma dall'altro ne travia la loro logica intrinseca. Il nuovo Stato russo, infatti, frantuma quel modello bilanciato che si esprimeva nell'equilibrio dello *ius publicum europaeum* (pacificazione interna e misurazione del conflitto esterno). Anzi di quel modello ne rappresenta l'eversione interna, la rottura degli argini. Il prodotto della razionalità giuridica europea, lo Stato moderno, è utilizzato ora contro lo stesso Stato, per abbatterlo: la politicizzazione estrema della forma politica è assunta in vista del superamento dello stesso concetto di forma (e ricordiamolo, in Schmitt, tale pretesa significa l'inasprimento estremo dell'ostilità). L'unione di religione del tecnicismo e Stato è, dunque, in fin dei conti, funzionale all'utilizzo delle categorie politico-giuridiche dello *ius publicum europaeum* da parte delle potenze indirette per esasperare la conflittualità della *Weltbürgerkrieg*[218].

È per tali ragioni che, nonostante Schmitt sembri a volte ritenere il marxismo una dottrina politicamente efficace, la considera – in ultima analisi – una teoria impolitica. Ciò è evidente già nel passo di *Il concetto di politico* che stiamo commentando. È qui sostenuto che la forza d'urto del marxismo è data dal fatto che quest'ultimo ha seguito il suo avversario liberale-borghese sul terreno economico, sfidandolo «sul suo stesso terreno e le sue stesse armi»[219]. Il marxismo e il liberalismo sono, dunque, in qualche modo assimilati da Schmitt: entrambi sono accomunati dalla comune fede nella spoliticizzazione tecnica del mondo. Entrambi confidano in una religione del tecnicismo che con la pretesa di pacificazione assoluta non fa che esasperare il conflitto rendendolo assoluto.

Sostiene Schmitt in *Cattolicesimo romano e forma politica* che «il grande imprenditore non ha ideale diverso da quello di Lenin, e cioè una "Terra elettrificata"; sono soltanto in disaccordo sul metodo per attuare l'elettrificazione. Finanzieri americani e bolscevichi russo si trovano uniti nella lotta per il pensiero economico, cioè contro i politici e i giuristi»[220]. È lampante la semplificazione della massima di Lenin che qui Schmitt opera:

[217] Ivi, p. 167.
[218] Sul bolscevismo come traviamento della modernità, autonegazione interna alla stessa "tradizione moderna" cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., pp. 204-206.
[219] C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 161.
[220] C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 28. Analogo giudizio sarà espresso da Schmitt nel saggio *L'unità del mondo*, scritto dopo la Seconda guerra mondiale: «però le

lo slogan leniniano "soviet più elettrificazione" è ridotto dal giurista tedesco alla mera elettrificazione. L'intento è ovviamente quello di assimilare marxismo-leninismo e liberalismo, atteggiamento che non erano insolito in alcuni pensatori (soprattutto di destra) di inizio Novecento e che accomuna, ad esempio, Schmitt, ai fratelli Jünger[221].

Entrambe quindi, marxismo e liberalismo, sono ideologie tecniciste volte a superare il politico. Il marxismo, continua qui Schmitt, ha semplicemente assunto, rielaborandola alla luce della concezione hegeliano-dialettica della storia, la visione lineare del tempo di matrice liberale-illuminista dominante nell'Ottocento. Quest'ultima era la filosofia della "vittoriosa società industriale", la cui data di nascita può farsi risalire al 1814, anno in cui l'Inghilterra trionfò sull'imperialismo di Napoleone. «La sua più semplice e chiara teoria – sostiene Schmitt - è costituita dalla concezione della storia di H. Spencer che vede la storia dell'umanità come uno sviluppo dalla società feudale-militare a quella commerciale-industriale; il suo primo, ma già compiuto documento è infine la trattazione sullo "spirito della violenza conquistatrice", sull'*Esprit de conquéte*, pubblicata nel 1814 da Benjamin Constant, che inaugurò l'intera spiritualità liberale dell'Ottocento»[222]. È nell'Ottocento che si produce quel legame tra filosofia della storia illuministico-liberale e sviluppo tecno-economico che è alla base della religione del tecnicismo: «fu qui decisiva la fusione della fede nel progresso, di tipo ancora morale-umanitario ed intellettuale e quindi "spirituale", del Settecento, con lo sviluppo tecnico-industriale-economico del XIX secolo»[223].

Peraltro, questa fede tecno-liberale sembra aver disperso ormai la sua concretezza storica. Nata in opposizione allo Stato assolutistico, una volta sgominato il suo avversario essa

---

masse non si preoccupano né dubitano. Rimangono con sicurezza nel loro ideale di un mondo tecnicizzato. Questo è lo stesso ideale proclamato da Lenin quando postulava l'unità della terra elettrificata. Così, la fede degli antagonismi mondiali coincide in un punto, e non v'è niente di strano, dato che nasce dalla stessa fonte, cioè la filosofia della Storia dei secoli XVIII e XIX. Oriente e Occidente sono oggi separati da una cortina di ferro, però le onde elettriche di un'unica filosofia attraversano la cortina e danno vita ad una specie di comunicazione invisibile, sommamente pericolosa» (C. Schmitt, *L'unità del mondo*, in Id. *L'unità del mondo e altri saggi*, cit., p. 312).

[221] Si prenda ad esempio Ernst Jünger che in *L'operaio* equipara il borghese all'proletario, cui oppone l'operaio, inteso come nuovo tipo di umano: «il proletariato, in tal senso, è massa vecchio stile, così come la sua fisionomia individuale è quella del borghese senza colletto rigido. Esso incarna un concetto economico-umanitario molto dilatabile, ma non una costruzione organica, e quindi non è un simbolo della forma» E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, trad. it. *L'operaio. Dominio e forma*, Longaresi Editore, Milano, 1981, p. 113. Ma considerazioni simili sono presenti anche negli scritti di Friedrich Georg Jünger, fratello di Ernst, quando sostiene che «non fa perciò nessuna differenza, se l'apparato tecnico si trovi nelle mani del capitalista o del proletario, o se sia guidato direttamente dallo Stato» G. F. Jünger, *La perfezione della tecnica*, cit., p. 29. Oppure quando considera le teorie socialiste immanenti alla tecnica: «le teorie socialiste seguono la prassi tecnica e corrono sui suoi binari con sempre maggiore precisione per identificarsi infine le une con l'altra. […] Il socialismo non è altro che quel comportamento collettivo che viene richiesto dall'operaio in una società dominata dal lavoro meccanico» (ivi, p. 98).

[222] C. Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., p. 161.

[223] *Ibidem.*

avrebbe perso il suo significato concreto. Eppure, nonostante ciò, l'atmosfera culturale novecentesca è rimasta ancora imbevuta di questa concezione della storia propria del secolo precedente. Essa, come detto, mira all'estinzione dello Stato e al dissolvimento del politico nell'economico, ma, in realtà, aumenta il rischio di intensificare il conflitto: il nemico del pacifismo diviene infatti nemico dell'umanità e la guerra contro di esso è «l'ultima guerra dell'umanità»[224].

Si comprende ora più chiaramente perché la tecnica sia per Schmitt il sommo pericolo. Innanzitutto, va sottolineato che a rappresentare un problema non è la tecnica in quanto tale, cioè intesa come strumento, bensì la fede nella tecnica. Con essa Schmitt intende quelle ideologie che fanno politica indirettamente, non assumendo su di sé la responsabilità del nesso protezione-obbedienza, ma – al contrario – esasperando e radicalizzando l'ostilità.

Negli anni Venti e nei primi anni Trenta Schmitt ritiene ancora possibile la neutralizzazione dei conflitti sorti nella società industriale. Quest'ultima è interpretata sovrapponendo ad essa le guerre di religione seicentesche e riproponendo - hobbesianamente – la trascendenza del potere sovrano per mettere a tacere le ostilità. I conflitti ideologici novecenteschi e quelli religiosi seicenteschi appaiono al giurista di Plettengerg come immagini speculari e sovrapponibili, per cui anche la risposta sembra la medesima: il ritorno al gesto politico originario per frenare la crisi della modernità. Hobbes, a questa altezza, è utilizzato «come strumento per forzare la crisi e uscire dall'impasse istituzionale»[225] in cui è sprofondata la Repubblica di Weimar. Tuttavia, con la tragica fine di quest'ultima e con il fallimento del tentativo di porsi come *Kronjurist* del regime nazista, Schmitt confiderà sempre meno nella possibilità di una neutralizzazione politica dei conflitti sorti nell'epoca della tecnica. Hobbes è di nuovo ripreso, ma questa volta per comprendere – retrospettivamente – le cause del dissolvimento dello *ius publicum europaeum*[226]. Esso è utilizzato da Schmitt – attraverso un gioco di specchi – per testare la tenuta del proprio pensiero e, in generale, della stessa modernità. Salvare o abbandonare Hobbes significa non solo salvare o abbandonare il proprio pensiero, ma anche l'intera epoca moderna. È questo il motivo per il quale Schmitt tornerà a riflettere su Hobbes negli anni Trenta.

[224] Ivi, p. 165.
[225] G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 30.
[226] *Ibidem.*

È interessante notare che in questo lavorio, Schmitt ripenserà anche la genesi di quei poteri indiretti la cui proliferazione è la causa della crisi della modernità. Se in *Il concetto di politico* la loro origine è fatta risalire alla connessione tra filosofia della storia illuminista e sviluppo dell'economia capitalista avvenuta nel secolo XIX, l'epoca della "vittoria della società industriale", nel saggio del 1938 *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*[227] questa data è anticipata alla genesi modernità stessa. Già nel Leviatano erano presenti i "germi" che avrebbero condotto inevitabilmente alla sua futura dissoluzione. L'azione naturalizzatrice esercitata dallo Stato moderno alla sua origine, sostiene Schmitt, non è stata integrale in quanto non ha prodotto una monopolizzazione totale delle questioni religiose. Per fuoriuscire dalle guerre civili lo Stato assoluto ha dovuto infatti garantire un'«irriducibile riserva individualistica»[228] nel foro interno. Il sovrano esige obbedienza incondizionata nel foro esterno, nello spazio pubblico, pretendendo che i sudditi rispettino le sue volontà anche in materia di fede e miracoli, ma nella sfera privata, nel proprio cuore, ogni singolo individuo può dissentire nei confronti della verità di fede stabilita dall'autorità, a patto però di non diffondere pubblicamente la propria verità e di continuare a rispettare le prescrizioni imposte dallo Stato, anche qualora esse siano contrarie alle proprie convinzioni confessionali.

Questa privatizzazione della fede ha aperto però le porte alla distinzione tra foro interno e foro esterno e – conseguentemente – allo sviluppo del primo diritto moderno: la libertà di coscienza. Il motivo di questa riserva è facilmente intuibile. Se il conflitto che ha sconvolto l'Europa per più di un secolo tra Cinquecento e Seicento è di matrice religiosa sarebbe stato assurdo pensare di porre fine ad esso imponendo ai sudditi un'unica fede "nel loro cuore", ciò non avrebbe fatto che esacerbare ancora di più la conflittualità. L'affermazione del sovrano riguardo la fede non può più essere una verità religiosa e quindi assoluta, bensì puramente convenzionale. Essa è necessaria innanzitutto per garantire l'ordine e ad evitare lo scontro tra le differenti fedi. Per cui lo scopo dell'autorità politica è ora non più quello di piegare i fedeli a riconoscere un'unica verità, ma di ottenere l'obbedienza pubblica da parte degli stessi sudditi. È possibile, perciò, anche un'obbedienza esteriore senza consenso, l'importante è che vengano rispettati i comandi del sovrano e che non si attenti alla pace.

Ora, in Hobbes la possibilità di dissentire era considerata una situazione del tutto eccezionale. Il ribaltamento si ebbe solamente con Spinoza, che Schmitt definisce - con un disgustoso epiteto antisemita - «il primo ebreo liberale». Egli rovesciò l'interno in esterno

[227] C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes,* cit.
[228] Ivi, p. 93.

aprendo le porte a quei poteri indiretti che nel prosieguo della modernità invaderanno lo spazio pubblico arrivando addirittura a dilaniare le carni dello stesso Leviatano. Quest'ultimo sarà frantumato e le sue spoglie saranno utilizzate a proprio piacimento dalle *potestates indirectae* nate nel suo stesso grembo. La riserva individualistica sorta nel foro interno si espanderà fino a conquistare la sfera pubblica, dove nasceranno quei poteri sociali indiretti che rivolgeranno la propria violenza contro quello stesso Stato che ne aveva permesso la genesi[229]. Quest'ultimo, da agente neutralizzatore dei conflitti, diverrà un mero mezzo utilizzabile dalle parti come arma da impiegare negli stessi conflitti.

Eppure Schmitt tenta in ogni modo di salvare Hobbes. La colpa, nel saggio del 1938, è infatti addebitata a Spinoza: «l'inglese, con la riserva di quel tipo, cercava di non porsi

[229] Il passo sul «germe mortifero» del Leviatano è stato ulteriormente sviluppato dallo storico Reinhart Koselleck, il quale ha tentato di spiegare il periodo storico che va dalle guerre di religione allo scoppio della Rivoluzione francese attraverso il ribaltamento, verso l'esterno, della riserva individualistica concessa dal sovrano assoluto nel foro interno. Cfr. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der Bürgerlichen Welt*, trad it. *Critica illuminista e crisi della società borghes*e, Il Mulino, Bologna, 1972.
Koselleck si sofferma, in particolare, su tre momenti storici fondamentali. Innanzitutto, la fine delle guerre civili di religione connessa alla neutralizzazione ad opera dello Stato assoluto. Tuttavia tale neutralizzazione non è stata integrale. Riprendendo la riflessione di Schmitt, lo storico mostra come la liberà di coscienza concessa inizialmente nel foro esterno si sia man mano espansa fino ad espandersi esternamente sotto forma di opinione pubblica illuminista. È questo il secondo momento. Ora, quest'opzione pubblica, che va espandendosi sempre di più, svolge una critica morale contro lo Stato che è - a prima vista - pacifica, ma che in realtà mira alla conquista del potere politico. Tale critica, legittimata attraverso una filosofia progressiva della storia che pone moralisticamente la borghesia sul versante della giustizia contro la violenza dello Stato, produce la crisi dell'assolutismo che termina nella guerra civile e nella rivoluzione. I poteri indiretti moderni si cibano delle carni di quello Stato che aveva permesso la loro stessa nascita. La conclusione di Koselleck riprende quindi la stessa conclusione di Schmitt. Per un'analisi del pensiero di Koselleck cfr. G. Imbriano, *Le due modernità, Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Roma, 2016.
La ricostruzione di Schmitt e Koselleck sulla genesi "politica" del primigenio diritto alla libertà di coscienza e sulla successiva espansione (sempre politica) dei diritti può essere accostata (almeno sulla negazione del giusnaturalismo) alla tesi di Bobbio sul rifiuto di una fondazione assoluta dei diritti moderni. Secondo Bobbio i diritti, infatti, non hanno un fondamento giusnaturalistico (valido per sempre), ma sono il prodotto dell'evoluzione storico-politica: «oggi sappiamo che anche i diritti cosiddetti umani sono il prodotto non della natura ma della civiltà umana; in quanto diritti storici sono mutevoli, cioè suscettibili di trasformazione e di allargamento. Basta guardare agli scritti dei primi giusnaturalisti per rendersi conto di quanto la lista dei diritti si sia allungata» N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1997.
L'opera di Koselleck va letta insieme al "libro gemello" pubblicato da Habermas in quegli stessi anni. Anche quest'ultimo, riprendendo l'analisi di Koselleck, tratta nel suo lavoro della nascita della moderna opinione pubblica, anche se – rispetto allo storico di scuola schmittiana – tende a minimizzare il ruolo dello Stato nella genesi dell'Illuminismo, dando uno sguardo più sociologico al fenomeno. Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica, Editori Laterza*, Roma-Bari, 2005.
Si rimanda inoltre agli studi di Roman Schnur, allievo di Schmitt. Schnhr in *Individualismo e assolutismo* mostra, ad esempio, come lo Stato assolutista non vada inteso come una struttura anti-indivisualista. Al contrario, la protezione da esso garantita ai suoi sudditi contro le violenze proprie delle guerre di religione ha permesso il primo sviluppo dell'individualismo moderno. Cfr. R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus*, trad. it. *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Giuffrè Editore, Milano, 1979. In un'opera successiva, *Rivoluzione e guerra civile*, Schnur mostra invece – soprattutto nel primo saggio *Idea della pace mondiale e guerra civile mondiale 1791/92* - come in alcuni autori vicini alla Rivoluzione francese la teorizzazione di teorie della pace mondiale si tramutò velocemente in guerra totale. Ciò fu possibile perché i rivoluzionari propugnavano un pensiero utopistico (e moralistico) che trasformò la guerra limitata, tipica dello *jus publicum europaum*, in una crociata. Cfr. R. Schnur, *Revolution und Weltbürgerkrieg*, trad. it. *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè Editore, Milano, 1986.

fuori dalla fede del suo popolo, ma al contrario di rimanervi dentro. Il filosofo ebreo, invece, accede dall'esterno a una religione di Stato e quindi dall'esterno introduce anche la riserva»[230]. E tuttavia, Schmitt non è stato mai così vicino ad abbandonare il filosofo inglese. Il destino del Leviatano appare infatti già segnato *ab origine:* «questa riserva risultò il germe mortifero che ha distrutto dall'interno il potente Leviatano e che ha abbattuto il Dio mortale»[231]. Se inizialmente la crisi della modernità poteva apparire come un processo sviluppatosi successivamente producendone il deragliamento, ora tale crisi sembra essere già racchiusa già nella sua genesi. L'esito della modernità è allora già implicato nella sua origine[232].

[230] C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes,* cit., p. 96.
[231] Ivi, p. 94.
[232] G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 48.

Capitolo II

«Lo Stato come grande fabbrica». La neutralizzazione della neutralizzazione e la spoliticizzazione integrale.

Schmitt definisce la tecnica come «strumento ed arma»[233]. Questa è la definizione di tecnica in senso strumentale, cui va connessa quella di tecnica come «religione del tecnicismo». Con quest'ultima accezione Schmitt indica quelle ideologie moderne che dietro l'illusione di creare un mondo pacificato e tecnicamente amministrato celano la riproposizione dell'ostilità assoluta. Abbiamo visto come la decostruzione della pretesa della tecnica di farsi destino oggettivo, dietro la quale si nascondono in realtà poteri indiretti che utilizzano tale pretesa per dissimulare la propria politicità, abbia un ruolo centrale nel pensiero di Schmitt. Dietro il pensiero tecnocratico e determinista, che vede nel progresso tecnico la via d'accesso a un mondo pacificato e amministrato, si celano infatti dei rapporti di potere dissimulati che nascondono la propria politicità "oggettivandosi", e facendo ciò inaspriscono moralisticamente la propria carica di violenza.

Lo ripetiamo, la tecnica come "destino dell'immanenza" è ideologia, tanto più pericolosa quanto più nega la propria politicità. La risposta politica che Schmitt avanza, dunque, dinanzi all'intensificazione del conflitto provocata dalla tecnica è la decisione neutralizzante, mediante cui spoliticizzare "dall'alto" i conflitti e garantire l'unità politica.

Nel corso della nostra ricerca abbiamo inoltre osservato come Schmitt inserisca tra gli strumenti tecnici anche il diritto. Ciò è dovuto al processo di funzionalizzazione che esso subisce e che determina – appunto – la sua trasformazione in un mezzo neutrale (in senso tecnico) liberamente utilizzabile dalle parti in conflitto. Tale processo, almeno inizialmente, produrrà la tecnicizzazione soltanto del concetto di legge, rendendo così il parlamento – l'organo preposto all'emanazione delle leggi – un luogo di sopraffazione, in cui i partiti aspirano all'ottenimento della maggioranza per impiegarla contro la minoranza parlamentare. A quest'altezza però Schmitt ritiene ancora possibile arrestare questo fenomeno degenerativo appellandosi alla legittimità plebiscitaria del Presidente del *Reich,* il quale - in connessione con la burocrazia statale – può garantire una rilegittimazione del diritto mediante l'appello all'unità politica. Sono questi gli ultimi anni della Repubblica di

[233] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, p. 178.

Weimar, in cui, per l'appunto, Schmitt intende adoperare la trascendenza del potere sovrano-statale per neutralizzare i conflitti sorti in seno alla società industriale (e rappresentati in un parlamento ormai frammentato e litigioso). È il potere sovrano-statale che deve dunque neutralizzare la tecnica e spoliticizzare la società.

Ma ben presto anche lo Stato subirà tale irreversibile precesso di tecnicizzazione. Si avvererà allora la profezia che era stata a suo tempo pronunciata da Max Weber: «lo Stato moderno sembra esser diventato davvero ciò che Max Weber vide in esso: una grande fabbrica»[234]. Ci siamo già imbattuti in questa previsione. Schmitt la utilizza sia in *Teologia politica* sia nella rassegna sui significati negativi del concetto di neutralità. Ma essa compare anche in altri scritti degli anni Venti e Trenta[235]. Con questa immagine, che va letta insieme a un'altra massima weberiana secondo cui «la forma oggi più corrente di legittimità e la credenza nella legalità», anche essa ripetutamente ribadita, Schmitt intende illustrare la trasformazione del diritto in «un mezzo tecnico che deve funzionare in modo concretamente prevedibile e che deve offrire a tutti le medesime possibilità di utilizzazione»[236]. Con la trasformazione integrale del diritto moderno in tecnica si avrà dunque anche la *neutralizzazione dello stesso agente neutralizzante*. La terzietà politica di tale agente – lo Stato – verrebbe meno ed esso diverrebbe un mero strumento utilizzabile liberamente dalle parti politiche. Tale processo è appunto esemplificato dalla massima di Weber per il quale lo Stato, nella modernità compiuta dell'età industriale, appare come una "grande fabbrica", ovvero come un apparato tecnico-burocratico dal carattere impersonale.

Il richiamo costante a queste massime ci mostra quindi come Schmitt si sia interrogato a lungo sul tema della trasformazione del diritto in positivismo legalistico, e che nel fare ciò esso abbia preso a riferimento soprattutto le opere di Max Weber. Quello di Weber è un nome che ritorna assiduamente nei testi schmittiani e che abbiamo infatti già incrociato in precedenza nel nostro lavoro.

In questo capitolo intendiamo approfondire il tema del rapporto tra Schmitt e Weber, rispondendo prima di tutto alla "domanda habermasiana" se Schmitt sia stato effettivamente un allievo di Weber, e, in secondo luogo, analizzeremo il ruolo (soprattutto

[234] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 84.
[235] L'immagine dello Stato come grande azienda o fabbrica è utilizzata, ad esempio, da Schmitt negli anni Venti e Trenta in *Teologia politica*, cit., p. 84-85, ma anche in *Rassegna dei diversi significati e funzioni del concetto di neutralità…*, cit., p. 188 («lo Stato come *azienda* burocratica»), in *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, cit., p. 34 e in *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 105.
[236] C. Schmitt, *Rassegna dei diversi significati e funzioni del concetto di neutralità…*, cit., p. 188.

di referente polemico) che – a nostro avviso – Weber ha avuto nell'elaborazione schmittiana della tecnicizzazione del diritto[237]. Anticipiamo che Schmitt vede in Weber il teorico della secolarizzazione spoliticizzante di matrice liberale e per tale motivo lo utilizza come referente polemico. Ma così facendo il giurista di Plettenberg opera, a nostro avviso, una semplificazione del pensiero di Weber, il quale era ben consapevole della necessità di un "governo" politico della tecnicizzazione per evitare che questa si trasformasse in una *gabbia d'acciaio*. Weber tenta infatti un difficile compromesso tra razionalizzazione strumentale e carisma, con quest'ultimo destinato a contrastare il processo di pietrificazione causato dalla burocratizzazione. Schmitt, invece, interpreta Weber principalmente come teorico della razionalizzazione formale, semplificando evidentemente il suo pensiero.

Ricapitolando, in questo capitolo vedremo come per Schmitt anche il soggetto che avrebbe dovuto frenare la tecnica - lo Stato rilegittimato artificialmente - sembrerà cadere nel processo di tecnicizzazione. Tuttavia, a partire dal secondo dopoguerra, ciò non produrrà l'estensione incontrollata del conflitto quanto, piuttosto, una forma di spoliticizzazione integrale di natura tecnico-amministrata. Sembrerà allora realizzarsi effettivamente la spoliticizzazione assoluta promessa dalla tecnica come destino della modernità. Dopo il secondo conflitto mondiale, infatti, la conflittualità politica regredisce dinanzi alla pacificazione prodotta dal nuovo Stato sociale sorto dalle ceneri della guerra. Se infatti negli anni Venti la spoliticizzazione integrale era ancora - solamente - una congettura della religione della tecnica, un'arma ideologica utilizzata per occultare determinate forme di dominio, nel secondo dopoguerra questa spoliticizzazione definitiva appare diventare realtà.

Eppure Schmitt, e probabilmente in ciò consiste la sua forza, continuerà a decostruire la presunta oggettività della società tecnologica. Per il giurista di Plettenberg la tecnica rappresenta sempre una forma di dominio indiretto e dissimulato. Anche dietro la supposta spoliticizzazione integrale della razionalità strumentale si nascondono infatti rapporti di potere dissimulati. Il politico non scompare affatto, ed anzi rischia di ripresentarsi

[237] Per un approfondimento su Weber ci limitiamo a rimandare, oltre agli altri testi in seguito citati, ai classici W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1979, trad. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Il Mulino, Bologna, 1987 (sulla sociologia del diritto e del potere pp. 149-249); F. Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza Editori, Roma-Bari, 1997 e G. Duso (a cura di), *Weber: razionalità e politica*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1980. Sul rapporto Weber-Schmitt invece cfr. P. P. Portinaro, *Max Weber e Carl Schmitt*, in "Sociologia del diritto", 1981, n.1, pp. 155-182.

nuovamente in forme incontrollate. Per tale motivo Schmitt tornerà a riflettere su Hobbes, per ripensare il concetto di neutralizzazione come freno dell'ostilità e per tentare di sottrarlo al nichilismo compito della tecnica.

Divideremo quindi il capitolo in due parti. Nella prima ci soffermeremo sul rapporto di Schmitt con Weber, chiedendoci se il giurista di Plettenberg sia effettivamente il legittimo allievo di quest'ultimo. Nel fare ciò evidenzieremo le congruenze e le differenze tra i due autori. Nella seconda parte, invece, analizzeremo il processo di tecnicizzazione del diritto che, secondo una linea di lettura che va da Weber a Gehlen, lo porterà a diventare uno strumento tecno-automatico.

II.I Schmitt "legittimo allievo" di Weber?

II.I.1 La teoria della legittimazione plebiscitaria del presidente: Schmitt allievo di Weber?

Ricostruire i rapporti intellettuali tra questi due autori – Schmitt e Weber – non è affatto semplice. Sappiamo infatti che Schmitt partecipò ai *Dozenten Seminar*[238] di Weber e che le opere di quest'ultimo sono frequentemente citate negli scritti schmittiani (si prenda a mo' di esempio il saggio *Legalità e Legittimità* del 1932, il cui stesso titolo rappresenta un esplicito richiamo a Weber). Le difficoltà interpretative dipendono però, da un lato, dal fatto che il richiamo a Weber non avviene quasi mai esplicitamente, essendo spesso sotteso ed implicito e, dall'altro, dal fatto che Weber appare sia come un autore da cui Schmitt prende alcune delle sue tesi fondamentali sia – soprattutto - come uno degli obiettivi principali della sua polemica[239]. Questa apparente ambivalenza nella lettura schmittiana di Weber ha portato, in passato, una parte della critica ad accentuare (a nostro avviso sopravvalutandolo) il primo aspetto e a ritenere Schmitt un vero e proprio allievo del sociologo di Erfurt. Ci riferiamo alla tesi proposta da Jürgen Habermas nel *XV Congresso tedesco di sociologia* del 1964. Qui Habermas sostenne che «Weber, durante la prima

[238] È lo stesso Schmitt a riferirlo nell'intervista rilasciata a Fulco Lanchester: «deve anche sapere che durante i miei studi ho partecipato al "Dozenten Seminar" di Max Weber, che era molto severo. Il Seminario era fatto molto bene, ma poteva accadere che dopo un'ora che ci si era intrattenuti con lui, Weber decidesse di sbatterti fuori. Non è capitato a me, ma gliel'ho visto fare con una studentessa molto carina che gli aveva risposto in maniera non pertinente». C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste a cura di Giorgio Agamben*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2012, p. 163. La frequentazione da parte di Schmitt dei seminari tenuti da Weber a Monaco è confermata anche da J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, cit., p. 64.

[239] L'ambivalenza del rapporto di Schmitt con Weber – sia referente intellettuale sia soprattutto obiettivo polemico – è sostenuta anche da Chaterine Colliot-Thélène, una delle principali interpreti francesi di Weber. Cfr. C. Colliot-Thélène, *Carl Schmitt versus Max Weber. Juridical Rationality and Economic Rationality*, trad. it. *Carl Schmitt versus Max Weber. Razionalità giuridica e razionalità economica*, in C. Mouffe (a cura di), *La sfida di Carl Schmitt*, cit., p. 227.

guerra mondiale ha sviluppato l'immagine di una democrazia dittatoriale cesariana, sulla base di un imperialismo nazionalistico. Questo tardo liberalismo militante ha avuto conseguenze nel periodo di Weimar, che non dobbiamo addebitare a Weber ma a noi: tuttavia non possiamo, ignorare che Carl Schmitt era un legittimo discepolo di Max Weber»[240]. Habermas traccia quindi un filo rosso che lega la proposta weberiana dell'elezione diretta del Presidente del *Reich* formulata nel biennio 1918-19 alla teoria schmittiana del Presidente come rappresentante dell'unità del popolo tedesco. Schmitt opererebbe, dunque, in diretta continuità con Weber. Si noti che, negli anni Sessanta, questa tesi non poteva passare inosservata. Siamo infatti ancora negli anni in cui Schmitt subiva un forte ostracismo a causa della sua adesione al nazismo: tracciare una linea di continuità tra Schmitt e Weber significava per l'opinione pubblica del tempo far ricadere, in qualche modo, le colpe della storia tedesca tra le due guerre anche su quest'ultimo (e ciò appare in realtà anche il messaggio che Habermas vuole lasciar passare sottotraccia). È per tale motivo che questa tesi al tempo fu spesso criticata. Tracce di questo dibattito si trovano nell'opera di Wolfgang J. Mommsen dal titolo *Max Weber e la politica tedesca*[241], in cui

[240] O. Stammer (redattore), *Max Weber und die Soziologie heute*, trad. it. *Max Weber e la sociologia oggi*, Edizioni Jaka Book, Milano, 1967, p. 107.
L'accostamento Weber-Schmitt era stato già avanzato nel 1940 da Löwith. Quest'ultimo aveva anticipato la tesi di Habermas sostenendo una possibile continuità tra i due autori: Weber, sostiene Löwith in questo saggio, con la sua teoria della "democrazia cesaristica con apparato" avrebbe infatti spianato la strada allo "Stato autoritario e dittatoriale del Führer" propugnato da Schmitt. Cfr. K. Löwith, *Max Weber und Carl Schmitt*, trad. it. *Max Weber e Carl Schmitt*, in "MicroMega", 1987, n. 2, pp. 197-205.
La tesi di Habermas appare confermata dallo stesso Schmitt, il quale in un incontro privato con Angelo Bolaffi sostenne – come quest'ultimo riporta – che «la mia prima opera importante che fu stampata, la *Politische Romantik*, è il frutto di un lavoro di seminario fatto sotto la guida di Max Weber. A Monaco egli aveva un *Seminar* per dottorandi, c'era anche Winckelmann. Io mi considero l'unico vero allievo di Weber: Winckelmann era molto diligente, buono a correggere le bozze e a riordinare le carte di Weber. Weber era un uomo molto malato, dal carattere impossibile: è sempre rimasto un "grande" borghese. Per lui, a differenza di Rathenau, economia pianificata significava, o aveva un senso solo come *Kriegswirtschaft*, altrimenti era sinonimo di economia fallimentare, di bancarotta. E poi gli sfuggiva l'elemento teologico della politica: con l'ascesi che è una forma incredibile di accumulazione di energia (e non una sublimazione come dice Freud) si diventa ricchi. Ma egli non ha mai pensato a quale potere rappresentano nella chiesa cattolica il corpo di "funzionari a vita" che sono i sacerdoti» (A. Bolaffi*, Storia di un incontro*, cit., p. 192). Anche qui è, in realtà, presente tutta l'ambivalenza del rapporto di Schmitt con Weber. Da un lato, infatti, sostiene di essere il suo unico vero allievo, ma dall'altro, subito dopo, critica l'impostazione del pensiero politico del sociologo di Erfurt, incapace di cogliere l'elemento teologico della politica.
[241] W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik. 1890-1920*, trad. it. *Max Weber e la politica tedesca. 1890-1920*, Il Mulino, Bologna, 1993.
Nella seconda edizione dell'opera è lo stesso Mommsen a ritornare, in una nota, su questo dibattito. Egli scrive infatti che «nessun punto di questa ricostruzione ha incontrato opposizioni tanto violente quanto quello che sostiene una continuità di teorie costituzionali tra Max Weber e Carl Schmitt» (Ivi, p. 565 n. 159). Mommsen si riferisce, in particolare, alla dura replica avanzata da Karl Löwenstein. Cfr. K. Löwenstein, *Max Weber als "Ahnherr" des plebiszitären Führerstaats*, in „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", XIII, 1961, pp. 275-89. Eppure, continua Mommsen, «come già allora ebbi opportunità di dire, sul fatto di una continuità Weber-Schmitt non è possibile alcun dubbio; tutto quello che si può fare è al massimo chiedersi se lo sviluppo schmittiano delle idee weberiane fosse oggettivamente possibile e di quanto esso abbia eventualmente oltrepassato l'ambito della concezione della "democrazia plebiscitaria del capo". Alla prima domanda non si può non rispondere affermativamente, a prescindere dal carattere eclettico

Mommsen riprende la tesi di Habermas ed afferma che «Carl Schmitt, da buon allievo di Weber, ha ripreso la concezione del presidente eletto dal popolo come capo politico e l'ha portata ai suoi limiti estremi»[242]. La teoria schmittiana del Presidente plebiscitariamente eletto come rappresentante del popolo contro il pluralismo dei partiti è infatti, continua Mommsen, «uno sviluppo - unilaterale ma del tutto intrinseco – delle richieste weberiane»[243].

Mommsen e Habermas si riferiscono a due saggi scritti da Weber al termine della Prima guerra mondiale: *La futura forma statale della Germania* pubblicato il 14 gennaio del 1919 e *Il presidente del Reich* uscito il 25 febbraio del 1919[244]. Fino al 1918 il modello istituzionale suggerito da Weber per la Germania era quello della monarchia parlamentare sul modello inglese, con l'intento di fare del parlamento il luogo per la selezione dei capi politici e per il controllo dell'amministrazione. Tuttavia, le vicende conseguenti alla sconfitta bellica lo indussero a ripensare questa architettura istituzionale. La sconfitta nella guerra e, soprattutto, il ruolo che la monarchia aveva assunto in tale disfatta condussero

---

della teoria di Schmitt. Anche Löwenstein, fatta salva la sua indignazione, non contesta che tra Weber e Schmitt esistano notevoli contatti; egli stesso scrive - ma senza citare Carl Schmitt - di non essersi mai riuscito a familiarizzare "con il binomio legalità-legittimità, quella coppia di opposti concettuali che, derivata da Weber, avrebbe in seguito prodotto servigi così utili come strumento d'assalto contro la democrazia occidentale in generale e il sistema weimariano in particolare" (K. Löwenstein, *Max Weber als "Ahnberr" des plebiszitären Führerstaat*, cit., p. 205). Nei fatti sussiste quindi continuità, per quanto si possa discutere se Carl Schmitt sia un figlio legittimo, illegittimo o, come suggerito da Jürgen Habermas, un "figlio naturale" di Max Weber» (. J. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, cit., p. 565 n. 159).
Va sottolineato che anche Schmitt recensì il libro di Mommsen nel 1960, limitandosi però ad affermare - sul punto - solamente che «in primo luogo, l'autore, che mi cita come un "allievo colto" di Max Weber (p. 380), cita anche pubblicazioni del 1959, ma ignora le risposte attentamente ponderate nelle glosse dei miei *Verfassungsrechtliche Aufsätze* del 1958; e in secondo luogo, credo che sia in debito con il minuzioso lavoro editoriale di Johannes Winckelmann» Cfr. C. Schmitt, *Recensione a W. J. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, in "Das Historisch-Politische Buch", 1960, VIII, p. 180-181. Schmitt, tuttavia, non chiarisce a quale glossa si riferisce.

[242] W. J. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, cit., pp. 564-565.

[243] Ivi, p. 566.
Una tesi più recente che mette in relazione le teorie politiche di Schmitt e Weber è stata avanzata da Rune Slagstad. Quest'ultimo sostiene che Schmitt sviluppa una teoria che combina decisionismo hobbesiano e machiavellismo al fine di criticare il costituzionalismo liberale. Weber, che anche può essere considerato precursore di Schmitt, cerca invece di incorporare la politica machiavellica del potere in un quadro costituzionale e democratico. Tuttavia, le conclusioni a cui quest'analisi conduce non ci paiono essere tanto distanti da quelle di Mommsen. La teoria di Weber, infatti, sostiene Slagstad, anche se attenuata con chiari rimandi al normativismo, assume comunque una posizione decisionista: solo il Presidente eletto dal popolo sembra poter frenare la burocratizzazione della tecnica. Ma nel fare ciò egli avanza una *Führerdemokratie* che sarà semplicemente "perfezionata" da Schmitt assegnando al Presidente della Repubblica il ruolo di "Guardiano della Costituzione". Cfr. R. Slagstad, *Liberal constitutionalism and its critics: Carl Schmitt and Max Weber*, in J. Elster, R. Slagstad (a cura di), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 103-130.

[244] M. Weber, *Deutschlands künftige Staatsform*, trad. it. *La futura forma statale della Germania*, in Id., *Scritti politici*, Donzelli Editore, Roma, 1998, pp. 131-167 e M. Weber, *Der Reichspräsident*, trad. it *Il Presidente del* Reich, in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 232-236. Per un approfondimento su questi due testi si veda D. D'Andrea, *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo. La democrazia della decisione in Max Weber*, in "Teoria politica", 2019, XI, pp. 169-192.

all'inevitabile screditamento di quest'ultima e al necessario passaggio alla forma di Stato repubblicana. In essa, sostiene Weber, il Presidente deve essere eletto direttamente dal popolo. La preferenza per l'elezione diretta deriva da tre necessità. La prima riguarda l'esigenza di un Presidente forte che possa frenare le possibili spinte disgregatrici legate alla struttura federale del nuovo Stato; la seconda concerne la socializzazione e la ricostruzione economica, che richiedono una direzione politica e un'amministrazione fortemente unitaria per poter essere realizzate; la terza, infine, è legata alle spinte particolaristiche derivanti dal sistema elettorale proporzionale, il quale – secondo Weber – trasforma il parlamento in un organo corporativo degli interessi di categoria[245]. Queste possibili tendenze disgregatrici condussero dunque Weber a ritenere indispensabile per la tenuta del sistema l'elezione diretta del Presidente del *Reich*: «il particolarismo rende necessaria un'istituzione che rappresenti il principio dell'unità del *Reich*»[246]. Infatti, continua Weber, «un presidente del Reich eletto dal parlamento attraverso determinate alleanze e coalizioni di partito, con lo spostamento di queste alleanze è un uomo politicamente morto»[247].

Dunque, sostiene Mommsen, anche in Weber come in Schmitt il Presidente del *Reich* eletto direttamente dal popolo è visto come uno strumento per la selezione dei capi contro un parlamento ormai privo di *leadership* politica. Tuttavia, se per Weber il Presidente si aggiungeva ad un parlamento che svolgeva ancora un'importante funzione democratico-rappresentativa, in Schmitt il parlamento viene ormai accantonato in favore dell'autorità plebiscitaria-democratica del Presidente, il quale è innalzato ad unica autorità legittimante. La teoria weberiana viene dunque "capovolta" in senso compiutamente antidemocratico da Schmitt: «la concorrenza fra la selezione parlamentare e selezione cesaristica dei capi, che Weber stesso aveva constatato, veniva così definitivamente decisa in favore di quest'ultima. Alla fine di una teoria siffatta vi era il partito dei seguaci del *Führerstaat* autoritario. […] Il fatto che l'ideale costituzionale che Weber aveva voluto veder realizzato nella costituzione di Weimar si sia dimostrato passabile di essere capovolto in senso antidemocratico getta una luce sulla sua problematica interna»[248].

Eppure la tesi che ravvisa una linea di continuità tra Weber e Schmitt nella teoria plebiscitaria del Presidente del *Reich* non ci convince pienamente. Basta infatti riprendere i

[245] D. D'Andrea, *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo. La democrazia della decisione in Max Weber,* cit., p. 182-183.
[246] M. Weber, *Il Presidente del* Reich, cit., p. 235.
[247] Ivi, p. 236.
[248] W. J. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca,* cit., pp. 572-573.

testi schmittiani degli anni Venti e dei primi anni Trenta per notare come in realtà Schmitt non utilizzi mai Weber come modello per la propria teoria del Presidente. Egli, al contrario, vede in Weber un liberale, un esponente del mondo di ieri, incapace – anche per evidenti motivi di ordine storico – di confrontarsi a pieno con la crisi delle istituzioni politiche tedesche, venuta a compimento negli ultimi anni di Weimar quando Weber era ormai morto da tempo[249]. Ciò è evidente nella premessa alla seconda edizione di *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, scritta nel 1926. Qui Schmitt replica ad una critica che gli era stata mossa da Richard Thoma, ad avviso della quale nell'analisi dei caratteri fondamentali del parlamentarismo il giurista di Plettenberg si sarebbe soffermato unicamente sul principio di pubblica discussione, ignorando gli argomenti proposti da autori come Max Weber, Hugo Preuss e Friedrich Neumann a favore dell'accrescimento del potere istituzionale del parlamento[250]. Schmitt, nella sua replica, nota come il parlamentarismo «per questi liberali tedeschi» significasse «essenzialmente e al massimo un mezzo di selezione politica dei capi, una via sicura per eliminare il dilettantismo politico e far giungere al comando politico i migliori e i più bravi»[251]. Eppure, continua Schmitt, tale fiducia nel parlamento appare ormai estinta: «è divenuto assai dubbio che il parlamento possieda effettivamente la capacità di formare una élite politica. Oggi non si penserà più in modo così fiducioso a questo strumento di selezione. […] Ma la cosa peggiore ancora e per quelle speranze quasi distruttiva è che in alcuni Stati il parlamentarismo ha già portato al fatto che tutti gli affari pubblici si trasformano in oggetto di preda e di transazione tra partiti e seguaci, e che la politica, ben lungi dall'essere faccenda di una élite, è divenuta l'occupazione alquanto disprezzata di un alquanto disprezzata classe di uomini»[252]. In questo passo, con riguardo a Weber, Schmitt si riferisce indubbiamente all'opera del 1917 *Parlamento e governo*, in cui il sociologo proponeva una maggiore parlamentarizzazione del Reich guglielmino al fine di permettere al parlamento di svolgere una funzione di controllo sull'amministrazione e – appunto – di selezione della classe politica[253]. Il sociologo di Erfurt è quindi interpretato come un tipico rappresentante del parlamentarismo liberale, sul quale – invece – Schmitt non ripone più alcuna fiducia. Per quest'ultimo, infatti, con lo sviluppo di una piena democrazia di massa il parlamento

[249] C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 536.
[250] R. Thoma, *Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur*, trad. it. *L'ideologia del parlamentarismo e della dittatura*, in C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, cit., pp. 110-111.
[251] C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, cit., p. 5.
[252] *Ibidem.*
[253] M. Weber, *Parlamento e governo*, cit., pp. 23 e ss.

diviene unicamente "oggetto di preda" dei partiti politici che lo utilizzano per perseguire i propri interessi.

Se si prende, inoltre, il saggio del 1932 intitolato *Legalità e legittimità*, in cui Schmitt sviluppa a pieno la propria proposta politica del Presidente del *Reich* come garante dell'unità del popolo tedesco, si può notare come anche in questo caso Weber non venga mai utilizzato in qualità di referente per la sua teoria plebiscitaria del Presidente. Anzi al sociologo di Erfurt Schmitt imputa di aver appiattito la legittimità sulla legalità, avendo così avallato teoricamente la degradazione del diritto a mero mezzo tecnico utilizzabile liberamente dalle parti nel conflitto ideologico in cui era sprofondata la Repubblica di Weimar. Sostiene infatti Schmitt: «nello stesso senso vanno intese le formulazioni della sociologia di Max Weber: "La forma oggi più corrente di legittimità è la credenza nella legalità". Qui legalità e legittimità sono ricondotte entrambe ad un concetto comune di legittimità, mentre invece la legalità significa proprio un'opposizione alla legittimità»[254]. Contro la tecnicizzazione della legge, Schmitt ritiene sia ancora possibile rilegittimare il diritto affidandosi alla legittimazione plebiscitaria del Presidente che, in connessione con la burocrazia del *Reich*, deve assumere su di sé il compito di garantire l'unità politica e la terzietà del diritto nei confronti delle fazioni partitiche. Ed è qui che riappare il nome di Weber. Tuttavia non come propugnatore dell'elezione diretta del Presidente, bensì come teorizzatore della funzionalizzazione tecnico-razionale della burocrazia. Se quest'ultima appare a Schmitt come un'istituzione connotata ancora da uno specifico *pathos* e che, in connessione con il presidente, può ancora garantire un freno alla spoliticizzazione tecnico-avalutativa del diritto, per Weber essa è invece divenuta già un mero meccanismo neutrale. E ciò perché – ci dice Schmitt – Weber era ancora legato alla situazione dello Stato guglielmino prebellico, in cui, polemicamente, la burocrazia era contrapposta come elemento tecnico e apolitico al parlamento, che era invece ritenuto il luogo di selezione politica dei capi[255]. Ancora una volta Weber è descritto da Schmitt come un liberale dell'"età di mezzo", che ha vissuto il passaggio dal *Reich* guglielmino a Weimar, ma che tuttavia non si è misurato a pieno con la crisi delle istituzioni causata dai conflitti prodotti dalla società industriale di massa[256].

[254] C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, cit., pp. 43-44.
[255] Ivi, p. 46.
[256] Si veda anche il riferimento a Weber presente in una nota nell'incipit di *Il Concetto di politico*: «Anche nelle definizioni del 'politico' che utilizzano il concetto di "forza" come carattere decisivo, tale forza appare per lo più come forza statale: cfr. in Max Weber la tendenza verso la partecipazione all'esercizio della forza o l'influenza derivante dalla suddivisione della forza, sia fra gli Stati, sia all'interno dello Stato fra i gruppi

Come abbiamo visto, il tema della figura terza capace di garantire l'unità politica, che è ricorrente sia in Weber che in Schmitt. Ciò a nostro avviso non è un caso, ma dimostra la necessità di immaginare, nella crisi di Weimar segnata dall'irruzione di interessi conflittuali di parte, una figura "ulteriore" che non sia a disposizione delle parti e che possa frenarle. E tuttavia, nonostante le similitudini, a nostro avviso, appare difficile sostenere una linea di continuità diretta tra la proposta di Weber e quella successiva di Schmitt. Quest'ultimo, infatti, seppur ovviamente conosceva le tesi di Weber, sembra sviluppare il suo disegno di politica del diritto rifacendosi soprattutto ad altre fonti, come è evidente, ad esempio, nell'opera *Il custode della costituzione*, in cui la teoria del Presidente del *Reich* come potere neutro è avanzata a partire da Benjamin Constant piuttosto che da Weber (che infatti non è mai citato).

II.I.2 Carisma, cattolicesimo romano e secolarizzazione protestante

Si potrebbe, tuttavia, avanzare un'ulteriore tesi, ovvero che esista una connessione tra Weber e Schmitt riguardo la figura del *leader* carismatico. È ciò che ipotizza, ad esempio, John P. McCormick nella sua opera *Carl Schmitt's critique of liberalism*. Ad avviso di McCormick esistere una differenza sostanziale nell'interpretazione schmittiana del concetto di dittatura tra l'opera *La dittatura*[257] del 1921 e *Teologia politica*[258] dell'anno successivo. Se infatti nella prima opera Schmitt propone il concetto di dittatura commissaria per ristabilire un ordine – quello repubblicano – nei confronti del quale non sembra affatto contrario, in *Teologia politica*, invece, continua McCormick, l'ordine politico normale è presentato come talmente corrotto da poter essere riscattato solamente dall'azione dittatoriale, questa volta però non più commissaria bensì sovrana. Ma come si

---

umani che lo compongono; oppure "la direzione o l'attività che influisce sulla direzione di un'associazione politica, cioè, oggi, di uno Stato" (*Politik als Beruf*, Berlin, Duncker & Humblot, 1968; trad. it. in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 47-48); oppure ancora: "L'essenza della politica consiste, come non si ripeterà mai abbastanza, nella lotta, nell'accaparramento di compagni di partito e di seguito volontario" (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, München, 1918; trad. it. *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, Bari, Laterza, 1919)». Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., p. 102. Qui Schmitt interpreta Weber come un pensatore ancora statualistico: per sociologo di Erfurt il politico è infatti ancora incorporato nello Stato. In Schmitt, invece, «il concetto di Stato presuppone quello di 'politico'» (*Il concetto di politico*, cit., p. 101) e ciò perché con l'irrompere della nuova società di massa (fenomeno che Schmitt chiama "totalizzazione") il politico si è spostato nella società civile, ormai differenziata e polemogena. L'unità politica dello Stato non può più quindi essere assunta come dato presupposto (come era possibile nel *Reich* guglielmino e come ancora faceva Weber), ma è il risultato di un'azione politica che si grava del compito di garantirla.

[257] C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, trad. it. *La dittatura. Dalle origini della moderna idea di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1975.

[258] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit.

spiega questo cambio di posizione? Secondo McCormick una spiegazione plausibile potrebbe derivare dalla ricezione in *Teologia politica* della teoria del carisma di Max Weber. Come, infatti, quest'ultimo passò da un'analisi di inizio secolo distaccata e diffidente nei confronti del carisma a una sua approvazione successiva come soluzione alla meccanizzazione causata dalla burocratizzazione politica, così Schmitt passa da un cauto utilizzo del concetto di sovranità in *La dittatura*, a una sua accettazione come soluzione alla caotica situazione di Weimar in *Teologia politica*. La categoria di carisma di Weber potrebbe essere, quindi, secondo McCormick, la chiave per leggere Schmitt, perché è solo come figura carismatica che il dittatore sovrano può essere visto come il mezzo per salvaguardare un regime costituzionale dal pericolo della tecnica[259].

Eppure, in *Teologia politica* il lemma "carisma" non appare mai e, più in generale, ci sembra alquanto difficile proporre una connessione tra la teoria decisionistica lì delineata e il potere carismatico come teorizzato da Weber. A nostro avviso, per comprendere come Schmitt si ponga in relazione al tema del carisma appare più proficuo rifarsi al saggio del 1923 *Cattolicesimo romano e forma politica*. Qui Schmitt, discutendo della specifica razionalità della Chiesa cattolica, riprende effettivamente il concetto di carisma, connettendolo all'ufficio ecclesiastico. Egli scrive che «lo stesso Weber ha riconosciuto che nella Chiesa sopravvive il razionalismo di Roma […]. Questo razionalismo sta nella dimensione istituzionale, ed è essenzialmente giuridico; la sua grande prestazione consiste nel fare del sacerdozio un ufficio, ma anche qui – di nuovo – in modo del tutto peculiare. Il papa non è un profeta, ma il vicario di Cristo. Tutta la rozzezza fanatica degli sfrenati profetismi è così tenuta lontana grazie a quest'opera di "formazione". Dal fatto che l'ufficio è reso indipendente dal carisma, il sacerdote riceve una dignità che pare astrarre

[259] J.P. McCormick, *Carl Schmitt's critique of liberalism. Against politics as technology*, cit., p. 134-136. Citiamo per intero il passo sulla ricezione da parte di Schmitt della teoria del carisma: «What accounts for the shift in Schmitt's position? One explanation may concern his reception of Max Weber's theory of charisma. In the book originally dedicated to Weber, *Political Theology*, does he make a theoretical-political move reminiscent of the great sociologist? Weber shifted from a detached, wary, and yet somewhat condescending analysis of charisma, at the turn of the century, to an endorsement of it as a solution to the mechanization brought on by bureaucratic politics. In parallel fashion, Schmitt moves from a cautious analysis of the rise of the concept of sovereignty in the reason of state literature, in *Die Diktatur*, to an endorsement of it as a solution to the Weimar predicament, in Political Theology. The exception changes from a purely functional-political problem for a regime to a kind of moment of divine intervention likened to a miracle (PT, 36); Schmitt remarks with satisfaction that "the exception confounds the unity and order of the rationalist scheme" (PT, 14).
Weber's definition of charisma at least remained consistent while his own orientation toward it changed; Schmitt, however, sees sovereignty as tied to the increasing technicization of politics, in *Die Diktatur*, whereas he promotes it as the very solution to such technicization, in *Political Theology*. Weber's category of charisma may hold the key to Schmitt, because it is only as a charismatically imbued figure that the sovereign dictator can possibly be seen to deliver a constitutional regime from the danger of technicity» (Ivi, p. 135-136).

interamente dalla sua persona concreta. Tuttavia egli non è né il funzionario né il commissario del pensiero repubblicano, né la sua dignità è impersonale come quella del moderno "ufficiale"; al contrario, il suo ufficio, in una catena interrotta, risale al mandato personale e alla persona di Cristo»[260].

Per comprendere in che modo il concetto di carisma è utilizzato da Schmitt in questo passo, a nostro avviso, vanno sottolineati tre punti: 1. la Chiesa cattolica, come ha sostenuto anche Weber nei suoi scritti di sociologia della religione, ha una propria razionalità; 2. questo razionalismo sta nella sua dimensione istituzionale-giuridica (che, come vedremo, si manifesta nel concetto di rappresentazione); 3. l'ufficio della Chiesa non è impersonale bensì personale.

Con il primo punto Schmitt vuole distanziarsi dagli intellettuali neoromantici che fanno della Chiesa cattolica un'istituzione irrazionalistica da contrapporre alla società della tecnica. Abbiamo già trattato in precedenza della critica schmittiana alla cosiddetta "cultura della crisi": questi intellettuali formulano una serie di antitesi mediante cui intendono criticare il tempo presente, ma in realtà questa critica non si oppone davvero all'epoca della tecnica in quanto è incapace di trascenderla, non è politicamente efficace. Ebbene, Schmitt sostiene nel saggio del 1923 che anche la Chiesa è ridotta da questo pensiero neoromantico ad antitesi da giocare contro l'epoca della tecnica: «quando Görres presenta il cattolicesimo come principio virile e il protestantesimo come un principio femminile, fa del cattolicesimo il semplice membro di un'antitesi, per cercare poi la sintesi in un "terzo superiore". […] Ciò è tipico dei romantici cattolicizzati»[261]. Tuttavia, continua Schmitt, «la Chiesa cattolica non conosce tutti questi dualismi, fra natura e spirito, natura e intelletto, natura ed arte, natura e macchina, e neppure il loro pathos alterno. Come l'opposizione di forma vuota e materia informe, così è estranea al cattolicesimo la sintesi di quest'antitesi: la Chiesa cattolica è insomma qualcosa di assolutamente diverso da quel "terzo superiore" […]. Non le si addicono né la disperazione delle antitesi né l'illusoria alterigia delle loro sintesi»[262]. L'intento è quindi di svincolare la Chiesa cattolica dalle antitesi romantiche. Questa non è infatti un mito irrazionale da contrapporre romanticamente alla razionalità della tecnica; se la Chiesa si riducesse a ciò verrebbe trascinata nell'immanenza della moderna società industriale, divenendo una mera terapia privatistica atta a soddisfare un bisogno consolatorio tipico del capitalismo. Per usare le parole dello stesso Schmitt: «se la

[260] C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., pp. 29-30.
[261] Ivi, p. 19.
[262] Ivi, p. 22-23.

Chiesa avesse accettato di non essere niente più che il polo "inanimato" contrapposto alla mancanza di anima, sarebbe stata dimentica di sé stessa: sarebbe diventata infatti solo un piacevole complemento del capitalismo, un istituto sanitario per curare i dolori della libera concorrenza, la gita domenicale, o la vacanza estiva, dell'uomo metropolitano»[263]. È qui nuovamente presente, dunque, una critica al pensiero romantico, incapace di uscire da quell'epoca che vorrebbe trascendere. Se la Chiesa si riducesse ad antitesi, rimarrebbe schiacciata nell'immanenza dell'epoca, perdendo quella trascendenza che le permette di contrapporsi efficacemente alla tecnica. Su tale questione è bene chiarirsi: la trascendenza della Chiesa cattolica non è irrazionalistica, come immaginano i romantici, bensì è razionale, seppur di una razionalità differente da quella tecnico-scientifica. La Chiesa è infatti portatrice di una «propria specifica razionalità»[264], la quale si realizza nel concetto di rappresentazione.

Arriviamo così al secondo punto. La razionalità della Chiesa, che per Schmitt è «essenzialmente giuridica»[265], risiede appunto nella sua capacità di produrre forma attraverso la rappresentazione. Questa va intesa come *Repräsentation* e non come *Vertretung*. Se in italiano i concetti di rappresentanza e rappresentazione sono utilizzati come sinonimi, in tedesco vi è invece una sostanziale differenza tra la *Vertretung*, la "rappresentanza di interessi" di carattere privatistico, da intendere come delega individuale, e la *Repräsentation* che invece ha carattere pubblico e la cui funzione «consiste nel produrre unità politica, nel realizzare una forma ordinata e visibile»[266]. Schmitt riprende dal cattolicesimo un concetto, quello di rappresentazione, che rimarrà sempre centrale nel suo pensiero. Se in questo saggio rappresentare significa rendere visibile il corpo mistico di Cristo, nei suoi scritti più propriamente giuridici tale concetto, assunto in forma secolarizzata, significherà rendere visibile – costruendolo – quel popolo invisibile che appare sulla scena nel momento stesso in cui è rappresentato (cioè politicamente prodotto)[267]. La capacità formativa della Chiesa deriva invero, continua

[263] Ivi, p. 24.
[264] Ivi, p. 29.
[265] *Ibidem*.
[266] C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 250.
[267] La rappresentazione (legata all'autorità personale) è il vero cuore del pensiero della Chiesa di Roma e l'eredità – in forma secolarizzata - che essa lascia al diritto moderno. Noi non condividiamo le interpretazioni che danno una lettura confessionale di *Cattolicesimo politico*. Ciò a nostro avviso è difficilmente sostenibile, se si considera che è lo stesso Schmitt ad affermare che «se il capitale riesce in questo intento, potrà dire di avere completamente "spoliticizzato" lo Stato; se il pensiero economico riesce a realizzare i propri fini utopistici, di condurre la società umana ad una condizione assolutamente impolitica, la Chiesa resterà l'unica depositaria di pensiero politico e di forma politica: deterrebbe così un monopolio mostruoso, e la gerarchia ecclesiastica sarebbe allora più vicina al dominio politico mondiale di quanto lo sia mai stata nel medioevo.

Schmitt, dal fatto che essa «rappresenta la *civitas humana*, rappresenta in ogni attimo il rapporto storico con l'incarnazione e con il sacrificio in croce di Cristo, rappresenta Cristo stesso in forma personale, il Dio che si è fatto uomo nella realtà storica. Nel rappresentare sta la sua superiorità su di un'epoca di pensiero economico»[268].

La maturazione del concetto di rappresentazione in seno all'istituzione ecclesiastica ci è illustrato da Ernst Kantorowicz in *I due corpi del re*[269]. Lo storico tedesco descrive come durante il basso Medioevo il concetto teologico di *corpus mysticum Christi* sia stato un elemento essenziale per la nascita della struttura giuridico-amministrativa della Chiesa. Inizialmente l'espressione era utilizzata a fini liturgici per indicare l'ostia consacrata; a partire dal XI secolo, però, questa espressione fu sostituita dalla nuova locuzione di *corpus naturale* di Cristo al fine di sottolineare l'effettiva presenza del Salvatore nell'eucarestia. La sostituzione era divenuta necessaria per replicare alla dottrina di Berengario di Tours che rifiutava il dogma della transustanziazione e che proponeva una concezione spiritualizzata del sacramento. Con il Concilio Lateranense IV (1215) l'Eucarestia venne infine definita come *verum corpus*, con il concetto di *corpus mysticum* che veniva traslato in campo giuridico, passando ad indicare l'organizzazione politica della Chiesa con a capo il papa. Sulla base di questa concezione, il pensiero ecclesiastico medievale giunse ad identificare l'immagine del pontefice in un unico corpo con quello dell'*ecclesia*, diventando questi il garante dell'unità politica e religiosa della Chiesa stessa. Il concetto di rappresentazione è quindi di carattere personalistico (e, in seno alla Chiesa cattolica, legato ad una visione sostanzialistica): il papa rappresenta una verità trascendente, ovvero la verità dell'incarnazione di Cristo. Il pontefice, dunque, sta in luogo di Cristo, ne è il vicario. È questo il terzo punto che abbiamo in precedenza sottolineato. La razionalità della Chiesa non è astratta e impersonale; essa infatti rimanda ad un punto di chiusura del sistema dal carattere concreto: la persona del Cristo. Schmitt già in *La dittatura* aveva anticipato questo elemento centrale della costruzione giuridica-ecclesiastica della rappresentanza: «il fondamento della costruzione giuridica che regge tutte le facoltà

Ma secondo la sua stessa teoria e la sua struttura ideale, la Chiesa non dovrebbe affatto desiderare una situazione di questo tipo, dato che presuppone accanto a sé lo Stato politico, una *societas perfecta* e non un *trust* d'interessi. La Chiesa vuole convivere con lo Stato, in quella particolare comunità in cui due rappresentazioni si stanno di fronte come *partner*» (C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 51). Schmitt, in questa opera, vede nella razionalità politico-rappresentativa della Chiesa un contro-modello da opporre alla razionalità tecnico-scientifica moderna. Ma se la Chiesa è vista come modello di razionalità alternativo alla tecnica, non per questo Schmitt intende riproporla politicamente *tout court*. È il diritto "politico" moderno (che per il giurista esprime una razionalità più vicina alla teologia - da cui pure si origina - che alla tecnica), che deve assumersi ora il compito di "frenare" quest'ultima.

[268] Ivi, p. 38.

[269] E. Kantorowicz*, I due corpi del Re*, cit., pp. 190-267.

autoritative rimane comunque l'idea della rappresentanza personale, che si situa in un sistema chiuso di rappresentanze personali facenti capo alla persona che è fuor di ogni dubbio al di sopra di tutte le altre. Lo stesso papa è vicario di Cristo, e talvolta viene anche definito come suo commissario. La persona di Cristo appare dunque l'elemento ultimo e determinante di questa concezione giuridica»[270]. Il papa è vicario di Cristo, dice qui Schmitt. Come abbiamo visto nella citazione riportata in apertura al nostro discorso, lo stesso concetto sarà ripetuto due anni dopo: «il papa non è un profeta, ma il vicario di Cristo»[271].

Queste delucidazioni ci permettono di tornare alla citazione di *Cattolicesimo romano* in precedenza proposta e di comprendere maggiormente il richiamo schmittiano al carisma. Schmitt sostiene che Weber ha riconosciuto il razionalismo proprio della Chiesa romana, che tale razionalità è essenzialmente giuridica e che essa consiste «nel fare del sacerdozio un ufficio» e nel fatto che «l'ufficio è reso indipendente dal carisma»[272]. Egli si sta riferendo qui all' "istituzionalizzazione del carisma" che, secondo Weber, la Chiesa avrebbe condotto. Questa ha reso – appunto – l'ufficio ecclesiastico indipendente dal carisma.

Per capire questo punto dobbiamo fare un piccolo accenno alla sociologia del potere di Weber. Nel definire il carisma quest'ultimo sostiene che «la struttura burocratica e quella patriarcale, che le è antagonista in così tanti aspetti, sono formazioni che annoverano tra i loro tratti specifici più importanti la *stabilità,* in questo sono cioè "formazioni quotidiane". […] La copertura di tutto quel fabbisogno che *oltrepassa* le richieste di economia quotidiana invece, quanto più risale indietro nella storia, tanto più in linea di principio si fondata su basi eterogenee e cioè *carismatiche*»[273]. Ed ancora: «il potere del carisma si fonda sulla credenza nella rivelazione e negli eroi, sulla convinzione emotiva dell'importanza e del valore di una manifestazione religiosa, etica, artistica, scientifica, politica o di qualsiasi altro genere, sull'eroismo, che sia dell'ascesi o della guerra, della saggezza giudiziaria, del talento magico o di altra sorta»[274]. Per Weber, dunque, il carisma è una qualità straordinaria attribuita ad un uomo, che grazie ai suoi poteri fuori

[270] C. Schmitt, *La dittatura*, cit., p. 58.
[271] C. Schmitt*, Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 29.
[272] Ivi, p. 29.
[273] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, trad. it. *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito*, Vol. VI: *Dominio*, Donzelli Editore, Roma, 2018, p. 309.
[274] Ivi, p. 335.

dall'ordinario è ritenuto dagli uomini comuni un capo (*Führer*)[275]. Esso rappresenta una potenza rivoluzionaria in grado di modificare il corso ordinario della storia (sviluppo ordinario che si presenta tipicamente nelle forme del potere legale-razionale o tradizionale).

Il carisma è di per sé un dono labile, tuttavia, per Weber, esso può essere anche trasmesso (in questa circostanza il tipo di carisma "puro" si va a legare con gli altri tipi di legittimazione del potere, ovvero quello legale-razionale e quello tradizionale). L'esempio più importante di trasmissione del carisma è rappresentato per l'appunto dalla Chiesa di Roma. In essa il carisma apostolico originario subì una forma di oggettivazione e istituzionalizzazione, ovvero – detto in altri termini – esso venne slegato dalla connessione originaria con il singolo capo, riconnettendosi non più alla specifica persona bensì all'istituzione e all'ufficio ecclesiastico in quanto tale[276]. Weber parla in questo caso di "carisma d'ufficio". A questa oggettivazione e istituzionalizzazione si lega la polemica di Schmitt, il quale precisa che anche se «l'ufficio è reso indipendente dal carisma» e per questo «il sacerdote riceve una dignità che pare astrarre interamente dalla sua persona concreta», in realtà «il suo ufficio, in una catena interrotta, risale al mandato personale e alla persona di Cristo»[277]. A nostro avviso, questa critica è legata al timore di Schmitt che l'oggettivazione quotidiana del carisma produca una forma di neutralizzazione spoliticizzante che riduca la stessa istituzione ecclesiastica in un apparato impersonale ed astratto. Per questo motivo il giurista sottolinea invece come la Chiesa rimandi, con la sua logica rappresentativa, ad un elemento personalistico inestirpabile: la persona di Cristo[278].

---

[275] L. Cavalli, *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi Editore, Torino, 1981 p. 163. Sul tema del carisma cfr. anche L. Cavalli, *Carisma*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1991 e H. Treiber, *Riflessioni sul concetto di carisma in Max Weber*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XXXV, 2005, n. 2, pp. 361-380.

[276] Sostiene Weber: «il simbolo come tale, perlopiù divenuto forma, è meno importante in pratica dell'idea che in molti casi gli è connessa: il nesso del carisma con la titolarità di un *ufficio* come tale – a cui introducono l'imposizione delle mani, l'unzione ecc. Si situa qui il passaggio a una peculiare svolta *istituzionale* del carisma: la sua adesione a una formazione sociale in quanto tale, come conseguenza del dominio della formazione duratura e delle tradizioni subentrate alla credenza nella rivelazione e nell'eroismo carismatico personale» (M. Weber, *Economia e società*, Vol. VI: *Dominio*, cit., p. 362).

[277] C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., pp. 29-30.

[278] La critica alla figura weberiana del "carisma d'ufficio" è messa in evidenza anche nel lavoro di N. D'Elia, *L'articolazione dell'ordine nella teologia politica di Carl Schmitt. Il ruolo chiave di Cattolicesimo romano e forma politica*, Laurea magistrale in lettere e filosofia, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 2014/15, pp. 126-131.

La volontà di Schmitt di smarcarsi dalla teoria weberiana del carisma è evidente, ad esempio, in un'annotazione inserita nel *Glossario*, in cui il giurista costruisce un nesso tra secolarizzazione protestante, carisma (da opporre all'istituzione) e capo assoluto (Hitler?): «l'origine protestante: carisma contro istituzione; carisma secolarizzatosi in *gracia*. Ciò porta al capo assoluto: un esito che vede sicuramente

Si noti: se pure Weber aveva pensato il carisma come potenza straordinaria in grado di rivoluzionare la sclerotizzazione delle strutture legali-razionali e tradizionale, per Schmitt, secondo la nostra ricostruzione, lo stesso carisma appare come destinato ad inabissarsi nello *status quo*.

La distanza tra Schmitt e la teoria weberiana del carisma è ulteriormente avvalorata dalla polemica schmittiana nei confronti di Rudolf Sohm, giurista ottocentesco le cui opere influenzarono fortemente lo sviluppo della teoria di Weber[279]. Sohm aveva evidenziato, nel suo libro *Kirchenrecht*[280] (1892), come la cristianità primitiva fosse non un'organizzazione giuridica ma carismatica. In essa, infatti, le funzioni di governo erano esercitate in forza del carisma, che era inteso come una specifica grazia donata da Dio[281].

Schmitt cita nel saggio del 1923 il nome di Sohm un'unica volta. Qui esso viene definito un «nobile protestante» in quanto ha qualificato «la Chiesa come qualcosa di essenzialmente giuridico, pur considerando egli la religiosità cristiana come essenzialmente non giuridica»[282]. Questa menzione appare già equivoca: Sohm, nonostante il suo "nobile protestantesimo" che gli ha permesso di qualificare come giuridica l'istituzione ecclesiastica, ha però - in realtà - slegato la giuridicità dalla religiosità cristiana. La critica si fa però più accesa negli anni Quaranta. In un appunto inserito nel *Glossario* e datato 9 novembre 1947, Schmitt afferma: «ho riletto la premessa al primo volume del *Kirchenrecht* [Diritto canonico] di Sohm (del 1892). L'autore vi afferma in modo apparentemente molto chiaro. "La trattazione puramente giuridico-dottrinale ha un valore meramente (!) formale. Il diritto trae il suo contenuto non da se stesso, bensì da altre potenze, quindi nell'ambito del diritto canonico dalle potenze spirituali che regolano la vita umana". Questa concezione generica e neutralizzante ha qualcosa di inquietante. È possibile che tutta la questione sfoci in un'opposizione tra "mera forma" e (più che mero) contenuto?»[283]. Sohm, secondo la lettura che qui ne dà Schmitt, avrebbe qualificato – secondo un'interpretazione antistituzionale - il fatto religioso come contenuto potestativo e spirituale ma non giuridico.

---

coinvolto anche Max Weber; dal punto di vista della storia spirituale, tutto questo era inevitabile» (C. Schmitt, *Glossario*, cit., p 13. Data: 4.9.47).

[279] Per la critica schmittiana da Sohm rimandiamo all'interessante saggio di M. Palma, *Carisma e demoni. Fonti ed effetti di un concetto politico*, in "Scienza e Politica", XXXII, 2020, n. 63, pp. 143-159. Si veda anche il saggio di Norbert Bolz, il quale invece sostiene che Schmitt nella sua critica alla razionalizzazione si differenzi dalla teoria carismatica di Weber, rifacendosi invece a Rudolf Sohm. Cfr. N. Bolz*, Charisma und Souveränität*, in J. Taubes (a cura di), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Vol. I, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 1983, pp. 249-262.

[280] R. Sohm, *Kirchenrech*t, Duncker & Humblot, Berlino, 1923.

[281] L. Cavalli, *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, cit., p.161.

[282] C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 58.

[283] C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 55-56 (9.11.47).

Il diritto sarebbe ridotto così a mera forma che acquisisce contenuti da fonti ad esso esterne. La critica schmittiana è legata alla preoccupazione che una tale lettura del fenomeno giuridico conduca inevitabilmente ad una neutralizzazione spoliticizzante in cui lo stesso diritto viene ridotto a mera forma tecnica. «Questa concezione generica e neutralizzante ha qualcosa di inquietante», sostiene Schmitt. In quegli stessi anni (1950), nel saggio *Il problema della legalità,* egli si poneva le stesse preoccupazioni: un diritto ridotto a mera legalità tecnico-formale rischia di diventare uno strumento di potenze che si auto-legittimano "riempiendo" dall'esterno il diritto di qualsiasi contenuto. Nel processo che porta alla differenziazione tra legalità e legittimità e all'utilizzo della legalità da parte delle varie legittimità storiche nate in seno alla modernità, la Chiesa romana è descritta come un'istituzione in cui legittimità e legalità – "forma e contenuto" – si identificavano ancora. Scrive Schmitt: «all'interno della Chiesa stessa non vi è spazio per la distinzione di legalità e legittimità. Il problema, come mi scrive il professor Hans Barrios, è estraneo al pensiero ecclesiastico. Grazie alla guida divina, la gerarchia legale è sempre anche legittima»[284].

La critica schmittiana a Sohm è dovuta, oltre alla lettura antistituzionale che quest'ultimo dà al fenomeno religioso, anche - se non soprattutto – all'origine protestante del suo pensiero. Sohm, inoltre, è pericoloso anche per l'influenza che ha avuto nella storia successiva del pensiero tedesco. Afferma Schmitt in un appunto del 23.2.48: «la chiave di volta storico-spirituale è rappresentata da Rudolf Sohm (Below, Max Weber). Con ciò, va pure detto che l'università tedesca è ancora protestante»[285]. Ed ancora, in una lettera indirizzata ad Helmut Rumpf: «Lei […] è di origine protestante e che cosa ciò significhi in concreto lo può vedere nella figura chiave della storia spirituale dell'ultimo secolo, il grande giurista Rudolf Sohm, e nel suo incalcolabile effetto sui non giuristi, sugli storici (come Georg von Below), i sociologi (come Max Weber)»[286]. Ma la polemica nei confronti di Sohm si fa ancora più sarcastica e violenta in una successiva nota del 18 settembre dello stesso anno, prima con una filastrocca sui soggetti del potere carismatico e poi con l'attribuzione di paternità della dottrina del carisma allo stesso Sohm: «Capi, guide, piloti, dirigenti/ questa serie va anche avanti/ Dirigenti, capi, guide, piloti/ faccenda più tosta di quanto si noti/ Piloti, dirigenti, capi, guide/ qui ogni testa rinuncia alle sfide/ Guide, piloti,

[284] C. Schmitt, *Das Problem der Legalität,* trad. it. *Il problema della legalità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 288-289.
[285] C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 147 (23.2.48).
[286] Ivi., p. 186 (20.04.48). In questa stessa lettera Schmitt afferma: «per me la fede cattolica è la religione dei miei padri. Sono cattolico non solo per convinzione, ma anche per provenienza storica e, se mi è lecito dirlo, per razza» (ivi, p. 185).

dirigenti, capi, che custodi! Che agitatori!/ Carisma, comunque. Sohm è il padre della dottrina del capo carismatico; non si tratta di Max Weber. Si tratta di Rudolf Sohm»[287].

È evidente come dietro la critica alla dottrina del carisma di Weber e Shom si celi una – neanche troppo nascosta – polemica nei confronti della secolarizzazione protestante e della razionalizzazione tecnico-economica (per Schmitt vettore di spoliticizzazione) che da essa deriva. Il carisma appare, secondo tale lettura, quindi destinato ad un'evoluzione nel senso della sua progressiva neutralizzazione spoliticizzante, piuttosto che un utile antidoto da contrapporre alla funzionalizzazione della politica e del diritto. Il carisma non è dunque una soluzione ma è parte del problema[288].

---

[287] Ivi., p. 279 (18.9.1948).

[288] Negli anni Settanta, Schmitt cambierà tuttavia opinione su Weber e la sua teoria del carisma. In una lettera del 21 agosto 1976 Heinz Friedrich scriverà: «mi intriga il tema "Max Weber" a motivo del carisma e della "legittimità carismatica". Weber è lo storico che porta avanti la teologia politica» (P. Tomissen, *Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie (Periode: 1888-1933)*, in H. Quaritsch (a cura di), *Complexio Oppositorum*, cit., p. 78). Questo accostamento avanzato dallo stesso Schmitt in questa lettera potrebbe però derivare dall'intenzione di quest'ultimo di smarcarsi dall'accostamento al nazismo avvicinandosi a Weber. Nelle righe successive, infatti il giurista scrive che nessuno gli potrebbe imputare di aver designato Hitler come portatore di una legittimità carismatica. Ma tralasciando le intenzioni specifiche alla base della lettera, è vero che negli ultimi anni della sua vita Schmitt ha prestato maggiore attenzione al tema del carisma.
L'interesse – contraddittorio - per la teoria weberiana del carisma, che Schmitt considera in vecchiaia come un esempio di teologia politica, è rinvenibile infatti anche in alcuni scritti dello stesso periodo. In *Teologia politica II* è infatti inserita tra i modelli di teologia politica anche la "legittimità carismatica di Weber", seppur «in ultima analisi essa è anzi solo un derivato della teologia secolarizzata protestante (che deriva da Rudolf Sohm), la deformazione di un archetipo teologico» (C. Schmitt, *Teologia politica II,* cit., p. 41-42). Nel 1978 in *La rivoluzione legale mondiale* Schmitt scrive ancora che «Sieyès ha creato un esempio di teologia politica la cui efficacia è stata superata solo dalla teoria weberiana della legittimità carismatica» (C. Schmitt, *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität,* trad. it. *La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio alla legalità e superlegalità giuridica*, in C. Schmitt*, Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi Edizioni, Milano, 2015, p. 475). Una rivalutazione del carisma weberiano da parte di Schmitt, che però appare ancora più contraddittoria se si tiene presente che egli stesso, come abbiamo visto, ancora nel 1982 sosteneva nell'incontro con Angelo Bolaffi che a Weber «sfuggiva l'elemento teologico della politica» (A. Bolaffi, *Storia di un incontro*, cit., p. 192).
Tra gli autori che hanno riflettuto su questa annotazione epistolare di Schmitt, si veda Francesco Ghia che sviluppa un'argomentazione che parte da questo frammento epistolare del 1976 per arrivare a sostenere che «sembrerebbe pertanto di poter affermare che il rapporto tra "carisma" e legittimità giochi un ruolo decisivo nel confronto tra Schmitt e Weber, benché la nozione di "carisma" non compaia *expressis verbis* nei primi esempi di discussione da parte di Schmitt di tesi weberiane» (F. Ghia, *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2010, p. 130). Nel concetto schmittiano di "sovranità" sarebbe infatti possibile trovare tracce della nozione weberiana di "carisma": l'irruzione dell'eccezione che terremota il corso ordinato dando vita ad un nuovo ordine ricalca per Ghia l'"irruzione carismatica del diritto" che rompe la stabilità imponendo una regola nuova. E tuttavia, lo stesso Ghia tende a sottolineare, in ultima analisi, che le affinità tra Weber e Schmitt risiedono maggiormente nelle loro critiche della tecnica piuttosto che nelle teorie della decisione e del carisma: «in definitiva, mi sembra allora che le affinità e le consonanze tra Weber e Schmitt siano forse più rinvenibili sul piano delle diagnosi che su quello della terapia. Comunque, il pathos drammatico della diagnosi weberiana in ordine alla fossilizzazione della ratio e di conseguenza in ordine alla perdita di dinamicità e spinta propulsiva, […] coincide, nelle sue linee di fondo, con la diagnosi schmittiana circa l'esito fatale della neutralizzazione nichilistica e la deriva si un'"epoca della tecnica senz'anima, nella quale l'anima è abbandonata e impotente» (Ivi, p. 154).
Anche Massimo Palma prende sul serio questa possibile connessione tra carisma e teologia politica, sostenendo che «se deve darsi, pensando a Weber, una qualche "sociologia del concetto di sovranità" in

La presenza (seppur sottotraccia) di tale polemica contro la secolarizzazione protestante nel saggio del 1923 appare cristallina, ed è stata evidenziata infatti anche da vari interpreti di Schmitt. Secondo queste letture *Cattolicesimo romano e forma politica* è da connettere all'opera di Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*[289]. Ovviamente l'opera del giurista di Plettenberg non va interpretata come una *revanche* cattolica nei confronti del protestantesimo, ma piuttosto come una *Gegenbild*[290] (una contro-immagine) alternativa alla secolarizzazione protestante weberiana. Per Weber la modernità è l'epoca della razionalizzazione. Essa si origina - in primo luogo - come risultato del processo di interiorizzazione della religione cristiana nella coscienza del soggetto riformato e di

---

connessione con la teologia politica – pare suggerire Schmitt in quella lettera vergata quasi nonagenario –, occorre chiamare in causa sin da subito il concetto di "carisma"» (M. Palma, *Profezia e usurpazione. Un caso teologico-politico in Max Weber*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 141-160). Palma si cala quindi nella sociologia della religione di Weber per analizzare il ruolo che effettivamente il carisma assume nella fondazione di un ordinamento ad avviso del sociologo.

[289] M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit.

Riferimenti evidenti a Weber sono rappresentati, oltre al richiamo al carisma d'ufficio, anche dai richiami all'«ethos della convinzione» (*Cattolicesimo romano…,* p. 35) e all'«ascesi intramondana» (p. 22). In quest'ultimo caso Schmitt avanza un interessante confronto tra pensiero cattolico e quello protestante: «al concetto cattolico-romano di natura è del tutto estranea questa separazione fra un mondo razionalisticamente tecnicizzato dal lavoro umano ed una natura romanticamente inviolata. Pare che i popoli cattolici abbiano, col suolo e con la terra, un rapporto diverso da quello dei protestanti; forse perché quelli, all'opposto dì questi, sono per lo più popoli contadini, che non conoscono la grande industria. Il fatto, in generale, ad ogni modo resta. Come si spiega che non ci sia un'emigrazione cattolica, al meno un'emigrazione grandiosa come quella degli ugonotti o dei puritani? Ci sono stati innumerevoli emigranti cattolici, irlandesi, polacchi, italiani, croati; il più delle volte era inevitabile che gli emigranti fossero proprio cattolici, poiché la popolazione cattolica era di solito più povera di quella protestante. Miseria, bisogno, persecuzione, hanno sospinto i cattolici ad emigrare, ma essi non cessano mai di provare nostalgia per la patria. Gli ugonotti e i puritani, a paragone di questi poveri esuli, hanno una forza e un orgoglio di dimensioni spesso disumane: sono capaci di vivere su ogni suolo, ma sarebbe un'immagine sbagliata affermare che mettono radici in ogni suolo. Possono ovunque costruire le loro industrie, possono fare di ogni suolo il campo in cui esercitare la loro vocazione al lavoro e la loro "ascesi intramondana"; in conclusione, possono ovunque avere una dimora confortevole, ma tutto ciò perché si fanno signori della terra, soggiogandola. Il loro modello di dominio resta inaccessibile al concetto romano-cattolico di natura. Sembra che i popoli cattolici amino il suolo, la Madre Terra, in modo ben diverso: hanno tutti il loro *terrrisme*» (Ivi, p. 21-22). Questa citazione ci appare interessante perché, oltre a confermare l'equazione schmittiana *pensiero protestante= tecnica* contro cui si oppone il modo di pensare tipicamente cattolico, anticipa la contrapposizione tra terra e mare che sarà poi ampiamente sviluppata in C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung,* trad. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi Editori, Milano, 2002 (in particolare le pp. 81-86 in cui è approfondita «la coincidenza, o se così posso dire, la fratellanza che, nella storia del mondo, unisce il calvinismo politico alle nascenti energie marittime europee») e nei successivi scritti di diritto internazionale.

[290] L'espressione «metakritisches Gegenbild» è di G. L. Ulmen, *Politische Theologie und Politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, in H. Quaritsch (a cura di), *Complexio Oppositorum*, cit., p. 342. Sul confronto cattolicesimo-protestantesimo cfr. anche G. L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, cit., sul confronto tra economia politica e teologia politica soprattutto le pp.169-218; e G. L. Ulmen, *The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber*, in „State, Culture, and Society", 1985, Vol. 1, n. 2, pp. 3-57. L'espressione «metakritisches Gegenbild» è stata poi ripresa da C. Colliot-Thélène, *Carl Schmitt versus Max Weber. Razionalità giuridica e razionalità economica*, in C. Mouffe (a cura di), *La sfida di Carl Schmitt*, cit., p. 234 e C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 258. Su *Cattolicesimo romano* come polemica nei confronti della secolarizzazione protestante weberiana si veda, oltre a questi testi, anche A. Dal Lago, *Gloria e disperazione. Il cattolicesimo polemico di Carl Schmitt e il politeismo di Max Weber*, in «Fenomenologia e società», 1988, n. 2

successiva riemersione dello stesso fenomeno religioso sotto forma di etica attivistica e produttivistica. Secondo la dottrina calvinista, infatti, le opere di bene non sono uno strumento attraverso cui l'essere umano può garantirsi la salvezza eterna, in quanto l'uomo è *predestinato* o meno alla salvezza – per volontà di Dio – ben prima della nascita. Nell'impossibilità di conoscere inconfutabilmente il volere divino, il fedele riformato è così spinto ad "operare bene" e ad ottenere successo nella sfera sociale ed economica per dimostrarsi un beneficiario della grazia divina. «Schiacciato tra l'ineluttabilità della chiamata divina e l'impossibilità di una conferma sacramentale esteriore, il fedele riformato fu così spinto a praticare un''ascesi intramondana', la quale corroborava la certezza della beatitudine con il successo economico e sociale»[291]. Per Weber lo sviluppo del moderno 'spirito' del mondo occidentale deriva da una traslazione di strutture teologiche al mondo economico: «l'ascesi cristiana extramondana si è fatta ascesi intramondana nel mondo calvinista e, quando ha perso il riferimento al sacro, ha generato lo spirito del capitalismo centrato sul concetto di professione, misurato sulla quantità del profitto e guidato dalla logica di commisurazione tra mezzi e scopi»[292]. Ma se, almeno inizialmente, la razionalità moderna è ancora intrisa di "valori materiali", nel progredire della modernità essa subisce un processo di formalizzazione, che sembra sfociare in un progressivo e inarrestabile dominio della razionalità tecnico-formale.

Il contro-modello schmittiano vuole, quindi, sia proporre un'immagine diversa della modernità sia contro-bilanciare – o, per meglio dire, frenare – l'egemonia del pensiero tecno-economico. Afferma Schmitt: «finanzieri americani e bolscevichi russi si trovano uniti nella lotta per il pensiero economico, cioè contro politici e giuristi. A questa altezza appartiene anche Georges Sorel e qui, nel pensiero economico, sta uno dei momenti essenziali dell'opposizione tra il nostro tempo e l'idea politica del cattolicesimo. Questa contraddice infatti tutto ciò che il pensiero economico sente come elemento della propria oggettività, della propria probità e della propria razionalità»[293]. La superiorità della Chiesa di Roma su pensiero tecno-economico è data dalla sua capacità rappresentativa. Ed è proprio il concetto di rappresentazione, che fa la comparsa in questo saggio del 1923, ad assumere un ruolo centrale nella critica schmittiana della tecnica. Attraverso esso è infatti possibile garantire quell'unità politica che appare irrimediabilmente dissolta nell'immanenza particolaristica e conflittuale della società industriale. Semplificando,

[291] M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 161-162.
[292] Ivi, cit., p. 162.
[293] C. Schmitt*, Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 28-29.

potremmo dire che allo spirito del capitalismo, secolarizzazione dell'etica protestante, Schmitt contrappone la categoria della rappresentazione, secolarizzazione del concetto teorizzato dalla dottrina ecclesiastica della Chiesa cattolica.

Agli occhi di Schmitt, Weber appare quindi come il lucido analista della razionalizzazione tecnica imperante nella società contemporanea[294]. Nei confronti di quest'ultimo, Schmitt esprime deferenza ma anche diffidenza. Deferenza per il grande studioso che ha saputo indagare profondamente e spiegare le dinamiche della nuova società industriale di massa, ma anche diffidenza per un pensiero che appare comunque espressione di una cultura liberale e spoliticizzante nei cui confronti egli prova avversione. Weber è dunque assunto da Schmitt come il teorico che ha diagnosticato la tendenza alla razionalizzazione tecnico-formale del diritto, colui che ha "profetizzato" la trasformazione dello Stato in una «grande fabbrica». Come vedremo, gli sforzi del giurista saranno rivolti a "frenare" questa spoliticizzazione tecnica.

Eppure, potremmo chiederci, in conclusione, se l'interpretazione schmittiana del pensiero di Weber – "accusato" di compartecipare teoricamente al liberalismo spoliticizzante - non sia riduttiva. È vero, infatti, che Weber è il teorico della gabbia d'acciaio, della modernizzazione che si tramuta in una rete strumentale-razionale che non lascia più spazio all'autonomia dell'umano; ma è anche vero, al contempo, che egli non si limita a prendere meramente atto di una situazione apparentemente inevitabile, né va alla ricerca di improbabili fughe romantiche nel passato. L'epoca della tecnica rappresenta per Weber una sfida cui bisogna rispondere politicamente. Entrambi, dunque, sia Weber che Schmitt, sono mossi da una medesima sfida, quella avanzata dalla società industriale di massa, ed entrambi, di fronte a tale sfida, forniscono una risposta che è – seppur con le ovvie differenze – politica: ovvero ripensare le modalità e le forme delle soggettività politiche nell'età della tecnica. Ovviamente, come abbiamo cercato di sostenere, Schmitt nell'elaborazione della sua teoria decisionistica non prende le mosse dal *carisma* weberiano, da cui si discosta non credendo che esso sia in grado di governare effettivamente la tecnica. Il punto fondamentale non è però, a nostro avviso, dimostrare se Schmitt sia o meno "allievo legittimo" di Weber quanto, piuttosto, mettere in luce come in entrambi il "politico" non venga meno nella società industriale di massa. Il politico non è infatti un attardamento della storia destinato a venire inevitabilmente superato dalla modernizzazione razionalizzante. Esso non solo ricompare nella modernità compiuta, ma

[294] C. Colliot-Thélène, *Carl Schmitt versus Max Weber,* cit., p. 240.

necessita anche di essere messo politicamente in forma. E ciò è ben visibile non solo in Schmitt ma anche in Weber.

Per il sociologo di Erfurt, infatti, come vedremo, l'avanzare della modernità appare segnato da una razionalizzazione formale-strumentale che travalica i propri confini per divenire modo di vita universale. La modernità appare dunque destinata a divenire totalmente disincantata e pietrificata. Eppure, nel disincantamento universale prodotto dal dilagare della razionalità strumentale, si registra una perdita di senso. La tecnica non è capace di colmare quella mancanza che il suo rapido sviluppo ha contribuito a produrre. È per tale motivo che nella modernità compiuta ricompaiono fenomeni che introducono nuovi valori materiali in seno alla razionalizzazione. In ambito politico emerge così in primo piano il *carismatismo*. Esso sembra garantire quel surplus di senso che la ragione formale-strumentale non è in grado di sostenere[295].

Sotto questo punto di vista i fenomeni carismatici appaiono a Weber come dei veri e propri "dati di fatto" che ricompaiono nella società industriale di massa, quasi come se fossero l'espressione di una necessità intrinseca al sistema. Ciò è evidente, ad esempio, nell'avvento della «democrazia plebiscitaria»[296], la forma propria della democrazia nell'epoca dell'industrializzazione e dell'ingresso sulla scena delle masse. Nella democrazia di massa i partiti di notabili, formati da piccole consorterie parlamentari, appaiono ormai superati. Al loro posto si formano nuovi partiti altamente burocratizzati composti da funzionari-impiegati con stipendio fisso, i quali bramano l'ottenimento di nuove cariche. Si riproduce ancora il nesso tra democratizzazione e razionalizzazione. Eppure le «macchine» di partito (così le definisce Weber) non possono agire da sole; esse necessitano infatti di capi, di guide capaci di accaparrare, nella lotta elettorale, voti e potere, e quindi anche mandati e prebende, da spartire per i funzionari della macchina. È quindi la stessa macchina che nella lotta politica necessita quindi di "inserzioni" di carisma per potersi sviluppare. Ma oltre a ciò, e questa è per Weber la cosa più importante, questi capi carismatici formati nella dura lotta politica devono responsabilmente[297] governare le spinte irrazionalistiche o millenaristiche che possono sempre sorgere nella società di massa novecentesca.

---

[295] Il tema dell'elemento psicologico (soprattutto la mancanza di senso e l'angoscia) nella teoria politica è stato approfonditamente analizzato da F. Neumann, a cui si rimanda. Cfr. F. Neumann, *Anxiety and Politics*, trad. it. *Angoscia e politica* e *Notes on the Theory of Dictatorship*, trad. it. *Note sulle teorie della dittatura*, in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna, 1973.
[296] M. Weber, *Politik als Beruf*, trad. it. *La politica come professione*, Einaudi Editore, Torino, 2004, p. 84.
[297] M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*, Adelphi Editori, Milano, 2020.

Ma se da un lato, come visto, fenomeni carismatici riemergono in seno alla razionalizzazione sia a causa delle insufficienze prodotte da quest'ultima sia per intrinseca necessità della stessa, dall'altro la razionalizzazione appare sempre sul punto di emarginare qualsiasi altro "modo di essere" ad essa estranea. Gli stessi fenomeni carismatici, che nella modernità piena riappaiono come surrogato di senso dinanzi al disincantamento prodotto dalla razionalizzazione formale, corrono infatti sempre il rischio di essere marginalizzati da quest'ultima. Il rischio che Weber vede è che la modernizzazione tecnica si traduca appunto in una gabbia che si autonomizza dalla volontà umana andando a minacciare la stessa libertà individuale[298]. Il pericolo è che il carisma retroceda inevitabilmente davanti all'avanzare della razionalizzazione, la quale verrebbe così a configurarsi come una fatale pietrificazione meccanizzata. Ma è proprio in questo momento decisivo che Weber propone di nuovo la sua teoria della *leadership* carismatica per aprire uno spazio alla libertà collettiva e individuale[299]. Il carisma è infatti quella forza extra-ordinaria che rompe la stabilità delle formazioni quotidiane (sia tradizionali che legali-razionali) permettendo il procedere del movimento storico. Esso appare dunque sia una necessità che emerge per dare una risposta a istanze (soprattutto di senso) che nella modernizzazione si manifestano, sia come strumento nel quale sperare – ma che è tuttavia sempre a rischio di dissolvimento – per uscire dalle morse della burocratizzazione e recuperare un *quid* di libertà.

Come si vede, la figura di Weber appare molto complessa - probabilmente anche di più della semplificazione che Schmitt ne fa. Weber è il teorico della razionalità formale e della burocratizzazione; tuttavia, è anche colui che mette in guardia dai rischi che una modernizzazione razionalistica assolutizzata può produrre. In questo senso Weber e Schmitt appaiono più vicini di quanto lo stesso Schmitt sembrerebbe disposto a sostenere. Entrambi gli autori si pongono infatti il quesito cruciale su come si possa governare la società industriale di massa, interrogandosi se le procedure formali possano bastare a svolgere questa funzione. Come vedremo, Schmitt, confrontandosi polemicamente con Weber, si muoverà proprio a partire da questa domanda.

[298] La tesi della razionalizzazione come causa di perdita di senso e di libertà è ripresa da J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Vol, I, Il Mulino, Bologna, 1986, pp. 346 e ss.

[299] Sul "paradosso" della teoria weberiana della razionalizzazione tra disincanto e carisma rimandiamo a L. Viviani, *Il carisma nella sociologia weberiana della leadership*, in "SocietàMutamentoPolitica, n. 10 (20), 2019, p. 42

II.II Schmitt, Weber e la tecnicizzazione del diritto: da strumento tecnico a meccanismo automatico

II.II.1 Weber e "lo Stato come grande fabbrica"

Abbiamo sostenuto che Schmitt vede Weber principalmente come il teorico della razionalizzazione del diritto. Due figure weberiane ritornano assiduamente nei testi schmittiani: "lo Stato come grande fabbrica"[300] e "la legittimità come legalità". Schmitt utilizza queste immagini per riflettere sul processo di tecnicizzazione che ha investito il diritto, trasformato ormai in mezzo tecnico-obiettivo privo di qualsivoglia "essenza politica". Tuttavia, prima di addentrarci nella lettura schmittiana di Weber, dobbiamo innanzitutto chiarire cosa intende quest'ultimo con tali immagini.

Weber sostiene in *Parlamento e governo* che lo sviluppo del capitalismo, da un lato, e dello Stato, dall'altro, sono - nella modernità - accomunati entrambi dalla generale tendenza alla burocratizzazione, la quale rappresenta il tipo più puro di potere (legittimo) legale[301]. Da questa prospettiva «nella loro essenza fondamentale essi sono invece perfettamente omogenei. Considerato dal punto di vista sociologico*, lo Stato moderno è un'"impresa" al pari di una fabbrica*»[302]. Con questo accostamento tra Stato e fabbrica Weber non intende sostenere che la politica (lo Stato) dipenda dall'economia (il capitalismo), ma che, appunto, tanto l'economia quanto lo Stato convergono – nella "modernità compiuta" novecentesca - nel generale processo di burocratizzazione. Ad entrambi è comune, infatti, "la separazione del lavoratore dai mezzi materiali d'impresa" (mezzi di produzione nell'economia, mezzi bellici nell'esercito, mezzi materiali d'amministrazione nella pubblica amministrazione, ecc.) e lo sviluppo di un moderno apparato burocratico, la cui espansione è strettamente congiunta, sia come causa sia come effetto, a tale "monopolizzazione dei mezzi materiali d'impresa".

Tuttavia, continua Weber, è anche vero che «storicamente, però, il progresso verso lo Stato burocratico che giudica e amministra secondo un diritto razionale statuito e regolamenti razionalmente concepiti sta in strettissima connessione con il moderno sviluppo

[300] Sostiene ad esempio Schmitt in *Teologia politica*: «oggi non vi è più nulla di moderno della lotta contro la politica. Finanzieri americani, tecnici industriali, socialisti marxisti e rivoluzionari anarco-sindacalisti si uniscono nel richiedere che venga messo da parte il dominio non obiettivo della politica sull'obiettività della vita economica. […] Lo Stato moderno sembra davvero essere diventato ciò che Max Weber vide in esso: una grande fabbrica» (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 84).

[301] Afferma Weber: «Ci sono solo tre "principi di legittimità" del dominio […]. I. *Dominio legale*. Il tipo più puro è il dominio burocratico» Cfr. M. Weber, *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, trad. it. *I tre tipi più puri di dominio legittimo*, in M. Weber*, Economia e società*, Vol. VI: *Dominio*, Donzelli Editore, Roma, 2018, p. 549.

[302] M. Weber, *Parlamento e governo*, cit., p. 24 (corsivo mio).

capitalistico»[303]. L'impresa moderna si fonda infatti sul calcolo e per tale motivo essa necessita di un'amministrazione e di una giustizia che possano essere determinate razionalmente «nello stesso modo in cui si calcola la prestazione prevedibile di una *macchina*»[304]. La figura della *macchina* ritorna frequentemente nelle descrizioni weberiane della burocrazia[305]. L'impresa burocratica-statuale, così come l'impresa capitalistica, è assoggettata al calcolo. Essa funziona mediante regole calcolabili, tecniche e prevedibili; è

[303] Ivi, p. 25.
Scrive Weber in Economia e società: «il diritto (sempre in senso sociologico) non garantisce affatto soltanto interessi economici, ma gli interessi più diversi, da quelli più elementari, come la tutela della sicurezza personale, fino ai beni pura mente ideali, come il proprio «onore» e le potenze divine. Esso garantisce soprattutto le posizioni autoritative politiche, ecclesiastiche, fa- miliari o altre posizioni, e in genere situazioni di preminenza sociale di ogni sorta, che certo possono essere determinate economicamente ed essere rilevanti nelle relazioni più disparate, ma in sé non sono alcunché di economico né sono vi si aspira necessariamente o prevalentemente per ragioni economiche» (M. Weber, *Economia e società.* Vol. III: *Diritto*, cit., p. 46). Per poi aggiungere che: «per quanto fortemente la convinzione e il costume ancora oggi determino l'individuo nello stesso senso, l'influenza di queste forza, dato lo sgretolamento della tradizione – da una parte dei rapporti predisposti dalla tradizione e dall'altra della credenza nella loro sacralità - ha anche perduto straordinariamente significato; gli interessi delle classi sono quanto mai diversi i gli uni dagli altri, la moderna velocità dei traffici esige un diritto che funzioni in maniera rapida e certa, ossia un diritto garantito dalla potestà coattiva più forte; e soprattutto l'economia moderna, in forza della sua peculiarità, ha annientato le altre associazioni che erano titolari di diritto e quindi di garanzie giuridiche. Questa è l'opera dello sviluppo del mercato. Il dominio universale della sociazione di *mercato* esige per un verso un funzionamento del diritto *calcolabile* secondo regole razionali. E, per l'altro, l'espansione del mercato, che impareremo a conoscere come tendenza caratteristica di quella sociazione, in virtù delle sue conseguenze immanenti, favorisce la monopolizzazione e la regolamentazione di ogni potestà coattiva "legittima" tramite *un*'istituzione coattiva universalistica, disgregando ogni formazione coattiva particolare, cetuale e non, che poggi perlopiù su monopoli economici» (Ivi, pp. 50-51).
D'altronde se in Weber esistono – in modo evidente - delle reciproche connessioni tra diritto razionale-formale e capitalismo, bisogna evitare di delinearle secondo un rigido schema di causa-effetto (l'intento di Weber era, infatti, anche di criticare un simile determinismo economicistico tipico del marxismo). Le spinte economiche non determinano direttamente modificazioni nell'ambito economico. Tra le due sfere esiste, infatti, «un più complesso rapporto di affinità strutturali e di complementarità funzionali adatto a mettere in evidenza che un ordinamento giuridico razionale-formale, prodotto […] da fattori non necessariamente né principalmente economici, può da un lato favorire la formazione di imprese capitalistiche ispirate dagli stessi criteri di razionalità formale e, dall'altro, può essere rafforzato e diventare maggiormente diffuso […] grazie al sostegno delle classi capitalistiche emergenti» A. Febbrajo, *Capitalismo, stato moderno e diritto razionale-formale*, in R. Treves (a cura di), *Max Weber e il diritto*, FrancoAngeli, Milano, 1981, p. 55. Sul rapporto tra capitalismo e diritto razionale-formale cfr. A. De Simone, *Razionalià e diritto in Max Weber*, in A. De Simone (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia, 2007, pp. 117-122; G. Beruffa, *Nel crepuscolo della democrazia. Max Weber tra sociologia del diritto e sociologia dello Stato*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 84-91 e G. Itzcovich, *Diritto come macchina. Razionalizzazione del diritto e forma giuridica in Max Weber*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 2001, n.2, pp. 365-393.
[304] M. Weber, *Parlamento e governo*, cit., p. 25.
[305] Sostiene Weber, ad esempio, in *Economia e società* con riguardo al burocratismo: «la ragione decisiva dell'avanzata dell'organizzazione burocratica è sempre stata la sua superiorità puramente tecnica su ogni altra forma. Un meccanismo burocratico compiutamente sviluppato si comporta rispetto alle altre forme come una macchina rispetto alle modalità non-meccaniche della produzione di beni. Precisione, rapidità, chiarezza, notorietà, continuità, discrezione, unitarietà, rigida subordinazione, riduzione dei dissidi, dei costi materiali e personali, in un'amministrazione rigorosamente burocratica, in special modo monocratica, vengono elevati al massimo grado da singoli funzionari istruiti rispetto a tutte le forme di uffici collegiali o onorari o svolti come professione secondaria» (M. Weber, *Economia e società*, Vol. IV: *Dominio*, cit., p. 57). Ed ancora: «Una volta che la burocratizzazione dell'amministrazione è stata realizzata integralmente, è stata creata una delle forme di relazioni di dominio praticamente indistruttibile. […] Egli [il funzionario professionale] - nella stragrande maggioranza dei casi – è solo un singolo ingranaggio, incaricato di compiti specialistici, in un meccanismo che prosegue senza sosta». (Ivi, p. 72)

impersonale e oggettiva, indifferente a considerazioni soggettive, proprio come una macchina[306].

Da un lato l'ascesa del capitalismo, dall'altro la nascita e lo sviluppo dello Stato moderno come organizzazione amministrativo-burocratica sono dunque per Weber entrambi fenomeni intimamente connessi al processo di razionalizzazione formale del diritto[307].

Ora, continua Weber, con la Prima guerra mondiale si è assistito ad un generale trionfo di questa forma di vita, anche all'esterno dello Stato. La prospettiva futura più probabile è quella di una «burocratizzazione universale» che domini tutti gli ambiti della vita umana: «il futuro appartiene alla burocratizzazione»[308]. Si arriva qui ad una delle pagine weberiane più suggestive: «una macchina inanimata è spirito coagulato. Soltanto questa sua natura le conferisce la potenza di costringere gli uomini al suo servizio e di determinare in maniera così dominante il ritmo quotidiano della loro vita lavorativa, come effettivamente avviene nella fabbrica. Spirito coagulato è pure quella macchina vivente che è rappresentata dall'organizzazione burocratica […]. In unione con la macchina inanimata essa è al lavoro per produrre la gabbia di quella servitù del futuro nella quale forse un giorno gli uomini saranno costretti ad ubbidire impotenti, come i fellah nello stato dell'antico Egitto, qualora per essi un'amministrazione e un'assistenza valide sul piano puramente tecnico, e cioè organizzate razionalmente mediante funzionari, costituiscano il valore ultimo ed esclusivo che deve decidere sul modo di dirigere i loro affari»[309]. Questa oscura previsione non vuole però essere una critica alla burocratizzazione legale-razionale in sé, fenomeno che in fin dei conti Weber considera "progressivo" (anche se segnato da aporie)[310]. Il suo vero timore riguarda principalmente la possibile integrale autonomizzazione di questa amministrazione da qualsivoglia controllo politico, la «progressiva estinzione di ogni autentica politica in pura amministrazione»[311]. Tale assolutizzazione è per Weber evitabile ricorrendo a dei capi carismatici in grado di limitare e guidare la stessa burocratizzazione. La risposta dinanzi al dilagare della razionalità strumentale è rappresentata quindi dal recupero del *carisma*, fenomeno politico capace di colmare le mancanze di senso prodotte dalla modernizzazione

[306] G. E. Rusconi, *Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, cit., p. 200.
[307] A. De Simone, *Razionalità e diritto in Max Weber*, cit., p. 113.
Le cause della trasformazione in senso formale-razionale del diritto possono essere per Weber sia esogene che endogene. In questo secondo caso un ruolo importante è svolto dal gruppo professionale dei tecnici del diritto. Cfr. M. Weber, *Le condizioni evolutive del diritto*, in Id., *Economia e società*, Vol. III: Diritto, pp. 67 e ss.
[308] M. Weber, *Parlamento e governo*, cit., p. 33-34.
[309] Ivi, p. 36.
[310] G. Preterossi, *Carl Schmitt tra filosofia della tecnica e diritto politico,* cit., p. 514.
[311] G. E. Rusconi, *Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione,* cit., p. 202.

razionalità formale-strumentale e di aprire varchi all'autonomia individuale. Come detto, Schmitt non si soffermerà molto sulla proposta politica avanzata da Weber, ritenendola iscritta da principio (anche, ovviamente, per propri pregiudizi ideologici) nella spoliticizzazione liberale. Il sociologo è da lui assunto come teorico della formalizzazione strumentale, contro cui opporre una propria e autonoma risposta politica.

II.II.2 Schmitt "nello specchio di Weber": la tecnicizzazione del concetto di legge

La traiettoria dell'analisi schmittiana sulla formalizzazione del diritto nell'epoca della tecnica – seppur ovviamente autonoma - si svolge dunque, soprattutto, nello specchio di questa prognosi weberiana. Weber è reputato da Schmitt come teorico della razionalizzazione tecnica-formale del diritto, ovvero come colui che ha previsto «la specializzazione del diritto e la crescente valutazione del diritto di volta in volta vigente come un apparato tecnico razionale, che peraltro in ogni momento può essere ricreato come razionale rispetto al fine»[312]. Ora, se negli anni di Weimar la tecnicizzazione legale-formalistica sembra interessare soltanto il concetto di legge, con lo Stato ancora capace di garantire una legittimazione del diritto mediante l'azione neutralizzante del Presidente del *Reich*, a partire dagli anni Trenta anche lo Stato sarà "inglobato" in tale inesorabile processo. Allora la previsione weberiana – ovvero l'estinzione del politico in una universale burocratizzazione legale-razionale - sembrerà davvero realizzarsi. Ma andiamo con ordine.

Nella nostra ricostruzione un ruolo centrale è assunto dall'opera di Schmitt *Legalità e legittimità*, scritta nell'estate del 1932. Il testo fu pubblicato nel crepuscolo di Weimar, oramai entrata – dopo il crollo economico del 1929 - in una crisi finale e irreversibile. Schmitt si proponeva, con la sua opera, di salvare la Repubblica dirottandola però in senso autoritario-presidenziale. Andato ormai irrimediabilmente perduto l'*ethos* legittimante dell'istituto parlamentare, solo il Presidente del *Reich* poteva porsi come freno all'uso strumentale del parlamento da parte dei partiti di massa, garantendo – al contempo – una nuova forma di legittimazione (in questo caso però di natura plebiscitaria). È in questo quadro che va ad inserirsi la critica che Schmitt rivolge alla teoria della legittimità del potere legale di Weber. Dice Schmitt a proposito della legittimazione legalistica tipica dello Stato legislativo parlamentare: «*"legalità"* ha qui precisamente il senso e il compito di negare e rendere superflue sia la *legittimità* (del monarca o della volontà popolare

[312] W. Weber, *Economia e società*, Vol. III: *Diritto*, cit., p. 311.

plebiscitaria) sia qualunque *autorità* e *potestà* […]. Nello stesso senso vanno intese le formulazioni della sociologia di Max Weber: "Questa legalità può valere come legittimità"; oppure: "La forma oggi più corrente di legittimità è la credenza nella legalità". Qui legittimità e legalità sono ricondotte entrambe a un concetto comune di legittimità, mentre invece legalità significa proprio una opposizione alla legittimità»[313]. Schmitt si riferisce qui alla teoria della legittimazione del potere di Weber. Per quest'ultimo esistono tre tipi di potere legittimo: legale-razionale, tradizionale e carismatico[314]. Ora, la *«Legitimität kraft Legalität»* - ovvero «la credenza nella legalità – cioè la disposizione ad obbedire a statuizioni formalmente corrette, e stabilite nel modo consueto»[315] - è per Weber una delle tre forme di legittimazione del potere, anche se, come sottolinea lo stesso Schmitt, essa è nell'età moderna il tipo di legittimità più diffusa e pervasiva, rappresentando il fondamento dello Stato burocratico moderno[316]. Una tale forma di legittimità è però per Schmitt inaccettabile[317]. La legalità è infatti «un principio antitetico alla legittimità, che come tale non può costituirne una specificazione interna»[318].

Tuttavia, per comprendere appieno perché per Schmitt sia impossibile una legittimazione per mezzo della legalità dobbiamo prima approfondire la distinzione che egli avanza tra la legalità "classica" dello Stato legislativo ottocentesco e quella "tecnico-funzionalizzata"

---

[313] C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, cit., p. 43-44.

[314] I tre tipi legittimità del potere vanno connessi ai quattro fondamenti di legittimità del diritto: tradizione, convinzione di natura affettiva, razionalità rispetto al valore, credenza nella legalità. Qui è evidente una contraddizione nel pensiero weberiano, che passa dai quattro fondamenti della legittimità dell'ordinamento ai tre tipi di potere legittimo senza un'effettiva giustificazione di questa incongruenza. Sul punto rimandiamo a A. D'Attorre, *Perché gli uomini obbediscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Bibliopolis Edizioni, Napoli, 2004, p. 177 e ss. Sul rapporto di legittimità e legalità in Weber si vedano anche H. Hofmann, *La legittimità della legalità. Per la critica della sociologia del potere di Max Weber*, in G. Acocella (a cura di), *Materiali per una cultura della legalità*, Giappichelli Editore, Torino, 2021, pp. 1-24 e W. Lübbe, *Wie ist Legitimität durch Legalität möglich? Rekonstruktion der Antwort Max Webers*, in „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", Vol. 79, No. 1 (1993), pp. 80-90.

[315] M. Weber, *Economia e società*, Vol. I, Edizioni di Comunità, Milano, 1961, p. 35.

[316] Riprendiamo le parole di Giorgio Rebuffa, il quale sostiene che «lo Stato moderno è quindi, nella visione weberiana, una organizzazione razionale dei poteri; un'organizzazione fondata sulla rigida distinzione tra "potere" e "amministrazione", un ordinamento "legale" delle competenze. […] Lo Stato moderno ha tra i suoi fondamenti la credenza nella legalità formale; ed è per questo che le trasformazioni della legalità si riflettono direttamente sulla sua legittimità» Cfr. G. Rebuffa, *Nel crepuscolo della democrazia. Max Weber tra la sociologia del diritto e sociologia dello Stato*, Il Mulino, Bologna, 1991, p. 167.

[317] Schmitt cita in queste pagine – condividendolo – anche il saggio del suo allievo Otto Kirchheimer, che nello stesso 1932, prima di Schmitt, aveva trattato il tema della legalità e legittimità. Cfr. O. Kirchheimer, *Legalität und Legitimität*, trad. it. *Legalità e legittimità*, in Id., *Potere e conflitto. Saggi sulla Costituzione di Weimar*, Mucchi Editore, Modena, 2017, pp. 91-108. Si vedano anche le note scritte da Kirchheimer successivamente alla pubblicazione del saggio di Schmitt. Cfr. O. Kirchheimer, *Bemerkungen zu Carl Schmitts "Legalität und Legitimität"*, trad. it. *Osservazioni su* Legalità e legittimità *di Carl Schmitt*, in Id., *Potere e conflitto*, cit., pp. 109-141.

[318] P. P. Portinaro, *La crisi dello Jus publicum europaeum*, cit., pp. 151. Sul rapporto legalità-legittimità si veda l'opera di Portinaro, in particolare le pp. 149-161, oltre al capitolo intitolato *Law* in McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, cit., pp. 206 e ss. in cui McCormick ricostruisce la critica schmittiana al "positivismo tecnicizzato" di Weber e Kelsen.

propria dello Stato totale quantitativo del Novecento. Lo Stato legislativo ottocentesco, infatti, godeva di una propria forma di legittimazione, che derivava dalla credenza che fosse possibile produrre «diritto giusto attraverso giuste procedure, con il suo saggio e incorruttibile *législateur* e la sua sempre buona e retta *volonté générale*»[319]. Questo peculiare sistema di giustificazione si basava sulla separazione tra legislatore e organi esecutivi. La legge è stabilita da un'istanza legislativa che produce norme generali e determinabili, le quali sono applicate da organi esecutivi soggetti alla legge stessa. Questa separazione discende dal principio fondamentale dello Stato legislativo, secondo il quale a governare non devono essere gli uomini ma le norme: «non c'è più dominio o comando, poiché si tratta solo di far valere norme impersonalmente valide»[320]. La legittimità di questa forma di Stato si basa dunque sul generale rispetto della legalità: «la giustificazione di uno Stato di questo tipo sta nella legalità generale di ogni esercizio statale del potere. Un sistema di legalità chiuso fonda la sua pretesa all'obbedienza e giustifica la soppressione di ogni diritto di resistenza. Specifica forma del diritto è qui la legge, specifica giustificazione della coazione statale è la legalità»[321]. Ovviamente tale giustificazione regge solamente se al concetto di legge sono connesse determinate qualità, ovvero l'esattezza, la ragionevolezza, la giustizia e – la più importante di tutte – la generalità (cosicché dunque le leggi non possano divenire comandi mutevoli a disposizione di un potere arbitrario)[322]. Nello Stato di diritto parlamentare la legge non è un concetto puramente formale che può abbracciare qualsiasi contenuto, ma deve «conservare una connessione con i principi dello Stato borghese di diritto e della libertà borghese»[323]. Il governo deve essere vincolato a delle norme generali e razionali in modo da rispettare il principio di uguaglianza giuridica e da essere sottomesso alla *ratio* della legge. Possiamo riassumere la fonte di legittimazione di questo Stato di diritto parlamentare con l'equazione: legalità = razionalità = legittimità.

Tuttavia, questo concetto di legge contenutisticamente determinato subisce, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, un processo di tecnicizzazione che lo conduce a divenire un

[319] C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, cit., p. 43.
[320] Ivi, p. 38.
[321] *Ibidem.*
[322] C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 190. Sulle interpretazioni dello Stato di diritto come sostanziale (contenutisticamente determinato) e formale cfr. G. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, Il Mulino Bologna, 2008, pp. 97 e ss. Su un'interpretazione teorica generale dello Stato di diritto cfr. P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli Editore, Milano, 2002.
[323] C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 189.

concetto meramente formale[324]. Schmitt ricostruisce questo sviluppo nel capitolo di *Dottrina della costituzione* intitolato *Il concetto di legge nello Stato di diritto*. Il decadimento del concetto di legge deriva innanzitutto dal fatto che accanto al concetto proprio dello Stato di diritto ne esiste anche un altro di natura politica[325]. La borghesia del XIX, per attuare lo Stato di diritto, non poteva basarsi unicamente su una rappresentazione astratta della legge, ma doveva lottare in concreto per espandere le sue prerogative attraverso un ampliamento dei poteri del parlamento. In tale situazione politica i due concetti – legge dello Stato di diritto e legge come volontà del popolo espressa mediante la rappresentanza popolare (il concetto politico di legge, appunto) – finirono per fondersi, avviando quel processo che porterà la trasformazione della legge in un concetto formalistico a disposizione delle parti politiche.

Ma tale confusione fu possibile anche a causa della dilatazione di altri due concetti di legge - quello formale e quello materiale – che proprio in quegli anni venivano teorizzati dalla dottrina giuridica di Paul Laband[326]. Per il concetto formale di legge, sostiene Schmitt,

---

[324] Altre importanti interpretazioni del processo di formalizzazione del diritto sono state date da H. Heller, *Der Begriff des Gesetzes in der Reichsverfassung*, trad. it. *Il concetto di legge nella costituzione di Weimar*, in Id., *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Giuffrè Editore, Milano, 1987, pp. 303-350 e F. Naumann, *The Change in the Function on Law in Modern Society*, trad. it. *Mutamenti della funzione della legge nella società borghese*, in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna, 1973, pp. 245-297. Si veda anche la critica al normativismo astratto e oggettivistico in cui è sfociata la dottrina del diritto di Weimar pronunciata dallo stesso Heller in H. Heller, *Die Krisis der Staatslehre*, trad. it. *La crisi della dottrina dello Stato*, in Id., *La Sovranità*, cit., pp. 29-66 e H. Heller, *Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart*, trad. it. *Osservazioni sulla problematica attuale della teoria dello Stato e del diritto,* in Id., *La sovranità*, cit., pp. 357-395.
Sul formalismo e sul positivismo cfr. N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 63-138; R. Orestano, *Formalismo giuridico*, in *Enciclopedia Treccani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1991 e U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997. Per un confronto con il dibattito più recente sul positivismo cfr. M. La Torre, *Il diritto contro se stesso. Saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi*, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze, 2020 e G. Bisogni, *Dietro al velo del diritto positivo. A proposito di* Il diritto contro se stesso. Saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi, *di Massimo La Torre*, in "Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho", 2021, n. 55, pp. 118-141.
Per un'analisi contemporanea che legge il diritto come fenomeno tecnico cfr. N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004 e N. Irti, *Il diritto nell'età della tecnica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1997.

[325] I due concetti di legge – quello borghese e quello politico – vanno quindi a ricalcare la distinzione alla base della costituzione, la quale, per Schmitt, si compone di due elementi: quello borghese e quello politico. Afferma Schmitt: «l'espressione "concetto di legge politica", qui usata, non è intesa come contrapposizione a un concetto di legge giuridica. […] Entrambi devono esserci in una moderna dottrina della costituzione, poiché non c'è nessuna moderna costituzione senza questi due diversi elementi – la parte politico e quella relativa allo Stato di diritto, i quali corrisponde il dualismo dei due concetti di legge» (C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit., pp. 198-199).

[326] Sulla dottrina di Laband, inserita nel contesto della scienza giuridica tedesca dell'Ottocento, cfr. M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Giuffrè Editore, Milano, 1979, in particolare pp. 304-316 e 333-355. Si veda anche M. Fioravanti, *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, Giuffrè Editore, Milano, 2001; M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Bd. II. Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800-1914*, trad. it. *Storia del diritto pubblico in Germania. Dottrina del diritto pubblico e scienza dell'amministrazione*

«legge è ciò che fatto dalle istanze competenti per la legislazione con il procedimento prescritto per la legislazione»[327]. Ora, per il giurista di Plettenberg non è in sé dannoso che un concetto giuridico venga formalizzato. Determinazioni formali sono presenti in vari ambiti della prassi giuridica ed anche nel diritto costituzionale. La costituzione di Weimar, ad esempio, prevede alcune materie diverse da atti legislativi (una su tutte, l'approvazione del bilancio preventivo) cui è applicato il procedimento legislativo. Il problema si pone quando il tipo formale di legge, da concetto sussidiario e periferico della scienza giuridica, viene generalizzato e utilizzato per delineare cos'è la legge stessa. Scrive Schmitt: «sarebbe alquanto insensato trarre da ciò [ovvero che, per espressa disposizione, il procedimento legislativo può essere esteso a materie diverse dagli atti legislativi] l'ulteriore conseguenza che le istanze competenti per la legislazione possano perciò espletare nella forma della legge tutto il possibile e preferibile e che tutto ciò che essi toccano con la bacchetta magica del procedimento legislativo si trasformi subito in legge, cosicché l'"imperio della legge" non significherebbe altro che le istanze incaricate della legislazione»[328]. Ma ciò che a Schmitt appare ancora più incredibile è che tale inversione – concetto formale di legge da carattere sussidiario a qualifica generale e fondante – sia accettata senza alcuna perplessità anche dalla stessa dottrina tedesca dominante nella seconda metà del XIX secolo. Qui ad essere oggetto di polemica è in particolare Laband e il suo formalismo positivistico: «ancora più sorprendenti e caratteristiche della mancanza di ogni consapevolezza dello Stato di diritto sono le frasi di Laband (*Staatsrecht*, II, p. 63): "Per mezzo di una legge può egualmente essere decisa una controversia giuridica incerta, dichiarata la validità o invalidità di un atto di governo, riconosciuta o annullata un'elezione, concessa una grazia o un'amnistia... Non c'è in una parola nessun oggetto di tutta quanta la vita statale, anzi si può dire, nessuna idea che non possa essere assunta a contenuto di una legge". Ciò è del tutto equivoco, e se in tal modo, come purtroppo accade distrattamente, si intende che le autorità legislative possano nella forma di una legge impadronirsi di ogni cosa, ciò è inesatto e falso. Prescindendo dalle trasposizioni prima ricordate, che necessitano di uno speciale titolo costituzionale, la via della legislazione viene in considerazione solo per leggi nel senso dello Stato di diritto»[329].

1800-1919, Giuffrè Editore, Milano, 2014, pp. 497-510; S. Mezzadra, *Dalla necessità all'occasionalità del positivo. Figure della giuspubblicistica tedesca da Savigny a Jellinek*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 1997/1, pp. 53-88; G. Bisogni, *Weimar e l'unità giuridica e politica dello Stato*, cit., p. 11-43 e G. Preterossi, *Autorità*, cit., 89-94.

[327] C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 195.

[328] Ivi, p. 197.

[329] Ivi, p. 198.

Una simile generalizzazione e inversione riguardò anche il concetto materiale di legge, secondo cui la legge pone un limite alla libertà e alla proprietà dei cittadini. La formulazione di tale concetto materiale si spiega se inserita nella battaglia politica del tempo: nella lotta contro il governo regio, il parlamento spingeva affinché gli interventi nella proprietà e nella libertà personale fossero stabiliti solo mediante la collaborazione della rappresentanza popolare. Tuttavia, la spinta della borghesia portò all'inversione (che, spiega Schmitt, è comprensibile politicamente ma non logicamente) per cui diventa legge solo ciò che è prodotto con la collaborazione della maggioranza parlamentare. Il movimento liberale-borghese chiedeva infatti che gli interventi nella proprietà e nella libertà avvenissero solamente sulla base della legge, che era interpretata come semplice procedimento in cui interviene la rappresentanza popolare. Secondo quest'interpretazione, un decreto emesso soltanto dal re senza collaborazione parlamentare, anche se giusto, esatto e ragionevole, non sarebbe stato in ogni caso legge. Il fine era dunque di distinguere chiaramente il decreto regio dalla legge, richiedendo che qualsiasi intervento nella libertà e nella proprietà avvenisse mediante quest'ultima: «nelle lotte costituzionali del XIX secolo era quindi importante stabilire che gli interventi nella libertà e nella proprietà privata potessero essere fatti "solo sulla base di una legge". Anche qui si presentava nuovamente l'inversione politicamente semplice, ma logicamente falsa; legge è un intervento nella libertà e nella proprietà privata»[330]. Per cui, anche se nella dottrina prebellica esisteva – a fianco a quello formale - un concetto materiale di legge, il quale stabiliva dei caratteri di garanzia e tutela oggettivamente determinati, tale materialità fu ben presto sacrificata sull'altare del formalismo legislativo.

Quando Schmitt in *Legalità e legittimità* parla di legalità non intende ovviamente il concetto tipico dello Stato di diritto, bensì quello positivistico e formalistico così come è stato funzionalizzato a partire dalla seconda metà dell'Ottocento[331]. La legalità non è

[330] Ivi, p. 202.

[331] La critica della tecnicizzazione della legge in Schmitt va letta come una critica al positivismo giuridico. Tale critica accompagna Schmitt per tutta la sua vita scientifica. Essa è presente già nello scritto del 1910 C. Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis,* trad. it. *Legge e giudizio. Uno studio sul problema della prassi giudiziale*, Giuffrè Editore, Milano, 2016. In questa monografia riguardante il tema della prassi giudiziale, Schmitt affronta il problema della perdita di razionalità del dato legislativo. Quando la legge è caricata delle istanze che provengono dai conflitti che sorgono sul terreno della nascente società industriale, essa perde i caratteri della generalità e astrattezza e non garantisce più un orientamento univoco alla prassi. Sul punto cfr. M. Fioravanti, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in G. Gozzi, P. Schiera (a cura di), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Il mulino, Bologna, 1987, p. 77. Si veda anche l'opera di Hofmann che interpreta il pensiero di Schmitt proprio a partire da questa critica della legalità positivistica: cfr. H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, trad. it. *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999. Cfr. anche il volume della rivista

quindi un "male" in sé. Quando essa esprimeva un proprio contenuto materiale-razionale per Schmitt non si ponevano problemi. Essi sorgono a partire dalla formalizzazione tecnica del concetto, a causa - soprattutto - dell'utilizzo dello stesso come strumento nella guerra civile che imperversa a Weimar.

Sostiene infatti Schmitt che nell'anteguerra tale funzionalizzazione non era del tutto preoccupante in quanto persisteva ancora la fiducia nella razionalità del legislatore. Ciò era dovuto alla sussistenza – per quanto precaria – del dualismo Stato-società, il quale garantiva una certa omogeneità parlamentare. Ma con la soppressione di tale dualismo veniva meno anche l'omogeneità del parlamento, che si andava così "riempiendo" dei nuovi partiti di massa tra loro in perenne conflitto. «La "legge" – sostiene ora Schmitt – è allora ormai soltanto la delibera contingente di quella che è di volta in volta la maggioranza parlamentare»[332]. Legalità e legge divengono così «forme procedurali e modalità di voto "neutrali", indifferenti e disponibili ad ogni contenuto»[333], ovvero – detto in altre parole – meri strumenti tecnici indifferenti nei confronti di chi li utilizza. Il diritto appiattito sulla legalità formale diviene quindi strumento tecnico. Riprendendo le parole di

---

"Diritto e cultura" pubblicato in onore della traduzione italiana del testo di Hofmann: "Diritto e Cultura", *Legittimità e legalità in Carl Schmitt. Scritti in onore di Hasso Hofmann*, IX, numero unico, 1999.
Ma alla critica alla legalità positivistica, centrale in tutto il pensiero schmittiano, si accompagnano proposte risolutive differenti. Se negli anni di Weimar, come vedremo, il giurista cercherà di frenare la funzionalizzazione del diritto rifacendosi alla legittimazione plebiscitaria del Presidente del Reich, terminata l'esperienza repubblicana Schmitt escogiterà altre "strategie". *In I tre tipi di scienza giuridica*, ad esempio, la critica al positivismo legalistico, letto come miscuglio di pensiero normativismo e decisionismo (il positivismo, dice Schmitt, «si sottomette – in maniera decisionistica – alla *decisione* del legislatore» [p. 33]), è associata alla scoperta di un nuovo tipo di pensiero giuridico, il pensiero dell'ordinamento concreto. Di fronte al crollo delle categorie politiche proprie del diciannovesimo secolo e all'ascesa al potere del movimento nazionalsocialista, Schmitt afferma che il pensiero positivistico è ormai inadeguato: «ora c'è bisogno di un pensiero concreto dell'ordinamento e della formazione, pensiero che si è esteso agli innumerevoli nuovi compiti della condizione dello Stato, del popolo, dell'economia e dell'ideologia, nonché alle nuove forme della comunità» (p. 73) Cfr. C. Schmitt. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), Dunken und Humbolt, Berlin, 1993, trad. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, Giappichelli Editore, Torino, 2002. La "svolta" istituzionalista di Schmitt è al centro della riflessione del libro di M. Croce, A. Esposito, *L'indecisionista. Carl Schmitt oltre l'eccezione*, Quodlibet, Macerata, 2020.
La critica al positivismo legalistico è al centro anche della dissertazione sulla scienza giuridica europea. Contro la degenerazione del diritto in legalità tecnica, la quale rappresenta per Schmitt «un'arma velenosa con la quale un partito colpisce alle spalle un altro» (C. Schmitt, *La condizione della scienza giuridica europea*, cit., p. 87), non possono essere adoperati ormai né la neutralizzazione del Presidente né l'ordinamento concreto del Führer (entrambe le proposte politiche avanzate da Schmitt sono risultate infatti fallimentari). Contro un diritto trasformato in tecnica, il giurista di Plettenberg recupera quindi la scienza giuridica: «la riduzione del diritto a legge, nello stile francese, e la sua trasformazione in legalità *statale* e in una modalità funzionale alla giustizia e all'amministrazione *statale*, conteneva il pericolo dell'irrigidimento o, per la Germania, quale paese maggiormente industrializzato, il pericolo della meccanizzazione, della tecnicizzazione e della riduzione ad uno stato-termitaio; la riduzione del diritto a legge ha compiuto il proprio destino nella crescente motorizzazione della macchina legislativa. […] Ci rimane così veramente solo l'appello alla scienza del diritto quale ultima custode della genesi e dello sviluppo involontario del diritto» (ivi, p. 84). In quest'opera Savigny ed Hegel sono dunque recuperati come fattori *katechontici*, per franare l'avanzare del positivismo legalistico di natura tecnica.
[332] C. Schmitt*, Legalità e legittimità*, cit., p. 59.
[333] Ivi, p. 61.

Schmitt espresse nel saggio *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* - «la tecnica è sempre soltanto strumento ed arma e proprio per il fatto che serve a tutti non è neutrale»[334] - possiamo affermare che il diritto, divenuto ora un mezzo positivistico e formale, è trasformato – al contempo – in strumento ed arma. È strumento in quanto può essere utilizzato e modificato a proprio piacimento da chiunque abbia la qualifica formale per farlo (ovvero da chiunque ottenga la maggioranza del 51% in parlamento), ed è – inoltre – arma («mera violenza»[335] dice Schmitt), poiché, in una situazione in cui il popolo e (conseguentemente) il parlamento non sono più omogenei bensì frazionati e conflittuali, la legalità può essere utilizzata dalle varie maggioranze parlamentari come arma da brandire nella guerra civile ideologica che va montando nel crepuscolo di Weimar. Il cruccio di Schmitt è quindi dato dal fatto che il diritto da sapere terzo e neutrale viene degradato a strumento utilizzabile del più forte per fare i propri interessi. La "violenza di parte" esercitata dalla maggioranza non è infatti illegale, ma, al contrario, è perfettamente legale in quanto è la stessa maggioranza a disporre ora delle "leve" della legalità: «se la maggioranza può disporre a suo arbitrio di legalità e illegalità, allora può in primo luogo dichiarare illegali, cioè *hors-la-loi*, i suoi concorrenti politici interni, ed escluderli così dalla omogeneità democratica del popolo. Chi possiede il 51% potrà rendere legalmente illegale il restante 49%. Potrà chiudersi legalmente alle spalle la porta della legalità, dalla quale è entrato, e trattare l'avversario politico-partitico, che magari a quel punto bussa con gli stivali contro la porta chiusa, come un delinquente comune»[336].

Dinanzi al «crollo di un sistema di legalità che termina in un formalismo e funzionalismo vuoto e irrelato»[337], Schmitt recupera il concetto di legittimità. Bisogna però capirsi. Legittimità non va intesa qui né come un atto occasionale e romantico né come un concetto meramente polemico da giocare contro la legalità. La critica a Max Weber e alla sua interpretazione della legalità come fondamento della legittimità deriva proprio dall'incapacità del sociologo di comprendere come, nella modernità compiuta, legalità e legittimità si siano ormai disgiunte, per cui è possibile ora utilizzare la legalità anche

[334] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, cit., p. 178.
[335] Dice Schmitt: «se viene meno il presupposto dell'indivisibile omogeneità nazionale, il funzionalismo delle determinazioni puramente aritmetiche della maggioranza, privo di oggetto e di contenuto, diventa il contrario della neutralità o dell'oggettività; diventa la mera violenza, quantitativamente maggiore o minore, sulla minoranza soverchiata e dunque oppressa. Cessa allora l'identità democratica tra governanti e governati, tra chi comanda e chi obbedisce; la maggioranza comanda, e la minoranza deve obbedire. Cessa persino la possibilità della somma aritmetica, poiché solo ciò che è omogeneo può essere sensatamente sommato» (C. Schmitt*, Legalità e legittimità*, cit., p. 62).
[336] Ivi, p. 64.
[337] Ivi., p. 44.

contro la stessa legittimità (ovvero contro l'ordinamento legittimo): «oggi si può affermare ad esempio, senza tema di contraddizione, che un atto di scioglimento del Parlamento è "a rigore legale", ma oggettivamente un colpo di Stato, e viceversa che corrisponde oggettivamente allo spirito della costituzione e tuttavia non è legale»[338]. Il proposito di Schmitt è quindi di recuperare l'unità del diritto attraverso un'opera di rilegittimazione artificialistica dell'ordinamento. Legittimità significa l'efficacia dell'ordinamento, la stabilizzazione del diritto che non è più presupponibile ma deve essere ora affermata, per garantire una neutralità che sia effettivamente neutrale. Un'effettività pacificata è infatti la condizione preliminare che permette l'instaurazione di un ordinamento davvero terzo e neutrale (da intendere quindi in senso attivo e non strumentale). In Schmitt «la legittimità è centrale perché garantisce la legalità, ne è il presupposto»[339]. Quando quest'ultimo sostiene «la necessità oggettiva di realizzare il diritto», ovvero «di creare quella situazione di normalità senza la quale qualunque normativismo è una truffa»[340], intende appunto l'esigenza di garantire quelle condizioni di stabilizzazione e spoliticizzazione (la normalità) che permettono al diritto di porsi finalmente come elemento neutrale al di sopra delle parti (svolgendo quindi la sua funzione essenziale di terzietà) e non più come mezzo ad uso e consumo delle parti stesse. Tale terzietà, come abbiamo già visto[341], non potendo più essere presupposta, deve essere ora garantita da un'autorità che, neutralizzando i conflitti, garantisca quella spoliticizzazione necessaria all'instaurazione di un diritto efficace e – quindi - riconosciuto dai consociati. Nel momento di massima crisi del suo modello, contro un diritto oramai tecnicizzato in mero strumento neutrale, Schmitt ripropone il concetto hobbesiano di neutralizzazione al fine di garantire la neutralità (attiva) del diritto.

Ma ad assicurare tale neutralità può essere, per Schmitt, solamente lo *Staatsoberhaupt*, da intendere come il "nucleo dello Stato" composto da Presidente, governo e funzionari[342]. Il proposito del giurista di Plettenberg è chiaramente di ricreare volontaristicamente quell'apparato statuale forte e distinto dalla società, di chiara marca ottocentesca, che nella

[338] *Ibidem.*
[339] G. Preterossi, *Sulla politicità del diritto positivo moderno. Tra nichilismo e neo-giusnaturalismo*, in "Diritto e cultura", IX, numero unico 1999, p. 123.
[340] C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, cit., p. 49.
[341] Questi temi sono stati già affrontati nel paragrafo *Lo sviluppo del processo di neutralizzazione: la ricerca di una neutralità (politica)*, cui si rimanda.
[342] Per il concetto ottocentesco di *Staatsoberhaupt* si rimanda a M. Fioravanti, *Giuristi e Costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, cit.

"totalizzazione"[343] weimariana sembra aver perso il proprio carattere di guida politica. Nel Novecento, infatti, con l'industrializzazione e il conseguente ingresso delle masse nella scena politica la distinzione tra Stato e società sembra essere venuta meno: lo Stato interviene ormai in ogni aspetto della vita sociale (soprattutto economica) e la società invade – mediante i partiti e i sindacati organizzati – lo Stato piegandolo ai suoi interessi particolaristici.

Tuttavia, per Schmitt, è ancora possibile – attraverso un'azione politica - ristabilire tale distinzione reincorporando il monopolio del politico nello Stato e spoliticizzando la società civile. In questa strategia un ruolo chiave è assunto dalla burocrazia[344]. Sostiene Schmitt che «la burocrazia professionale può essere anche qualcosa di più di un mero "apparato" che "funziona" nelle mani di un qualsivoglia sistema: che, anzi, elementi di una vera e propria élite nell'accezione della sociologia dello Stato, una élite creatrice di autorità e legittimità, possono essere introdotti dall'esistenza di un ceto professionale stabile, investito della tutela di interessi pubblici»[345]. Qui la polemica è rivolta ancora una volta nei confronti di Weber: «nella sociologia di Weber il termine "burocrazia" ha innanzitutto il significato di evidenziare, in una presunta categoria "avalutativa", il momento tecnico-razionalistico-neutrale del meccanismo di un apparato di funzionari interessato innanzitutto al proprio funzionamento indisturbato»[346]. Se in Weber, dunque, la burocrazia è ormai una macchina oggettiva e impersonale, uno strumento tecnico utilizzabile liberalmente da chiunque, in Schmitt, invece, essa rappresenta un'*élite* con determinate qualità – «l'incorruttibilità, il distacco dall'aspirazione mondana al denaro e al profitto, l'istruzione, il senso del dovere e la fedeltà»[347] - che la rendono ancora una classe "generale e oggettiva" nel seno dello Stato. Schmitt ritiene dunque che l'alta burocrazia tedesca possa svolgere a Weimar ancora quella funzione universale che era stata teorizzata da Hegel e che essa – ad avviso del giurista – aveva effettivamente svolto nel corso dell'Ottocento[348].

[343] Il concetto di totalizzazione sarà trattato più approfonditamente nel prossimo capitolo, dedicato appunto allo "Stato totale".
[344] Su Schmitt e l'amministrazione cfr. M. Nigro, *Carl Schmitt e lo Stato amministrativo*, in "Quaderni costituzionali", VI, 1986, n. 3, pp. 461-486.
[345] C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, cit., p. 47.
[346] Ivi, p. 46.
[347] Ivi, p. 47.
[348] Nel 1933, successivamente alla presa di potere del nazionalsocialismo, Schmitt scriveva sul ruolo dei funzionari tedeschi nell'Ottocento: «soprattutto fu decisivo che l'esercito e il funzionario tedesco nella maggior parte degli Stati tedeschi, - e particolarmente in Prussia, lo Stato tedesco dirigente -, prendessero sopra di sé per un secolo anche la funzione di ceto portatore dello Stato. Apparato di forza statale e organizzazione portatrice dello Stato coincidevano. La classe dei funzionari tedeschi non è mai stata un semplice apparato burocratico nel senso delle liberaldemocrazie occidentali. Di questa classe dice O. Mayer a ragione che è, "specialmente la classe colta dei funzionari di carriera, che occupa tutte le cariche decisive,

Tuttavia, se nel Reich guglielmino essa poteva agganciarsi alla Corona come istanza legittimante, a Weimar questo compito deve essere svolto dal Presidente del *Reich*. Quest'ultimo, eletto direttamente dal popolo, assicura una nuova fonte di legittimazione in quanto garante dell'unità politica del popolo tedesco. Nell'alleanza tra burocrazia e Presidente risiede la speranza schmittiana di frenare quella tecnicizzazione del diritto che in Weber appare già compiuta. Se è infatti vero che la legalità è ormai un mezzo tecnico neutrale, ciò non significa che Weber abbia totalmente ragione. Lo Stato burocratico-amministrativo, a differenza di ciò che pensava il sociologo di Erfurt, non rappresenta ancora una mera macchina a disposizione dei poteri indiretti. Esso possiede infatti una propria autonomia e, in connessione con il Presidente, può ancora garantire la terzietà del diritto. La decisione neutralizzante del Presidente deve quindi frenare il caos prodotto dalla tecnica, ma, tuttavia, nel fare ciò, essa produce inevitabilmente uno smottamento rivoluzionario che (nel tentativo di "proteggerla") conduce al di fuori della costituzione di Weimar, verso un nuovo regime presidenziale plebiscitario-autoritario.

---

non uno strumento, ma una forza indipendente nello Stato". Questa è la realtà storica che nella filosofia dello Stato dello Hegel, nella sua teoria dello stato come regno della ragione oggettiva, ha trovato un sistema teorico e filosofico» (C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit,* trad. it. *Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell'unità politica*, in Id., *Principi politici del nazionalsocialismo*, scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, Sansoni Editore, Firenze, 1935, p. 208).

Sul modello dello Stato tedesco dell'Ottocento cfr. Otto Hinze, *Stato e società*, a cura di P. Schiera, Zanichelli Editore, Bologna, 1980; M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, cit., O. Brunner, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, trad. it. *Per una nuova storiografia costituzionale e sociale*, Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1970; E. W. Böckenförde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder,* trad. it. *La storiografia costituzionale tedesca del diciannovesimo secolo. Problematica e modelli* dell'epoca, Giuffrè Editore, Milano, 1970 e P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna, 1987.

Per Schmitt, Hegel e i suoi epigoni sono i teorici di uno Stato ancora terzo, non coincidente con la società civile (coincidenza che si avrà con lo "Stato totale quantitativo" novecentesco). In *Il concetto di 'politico'* egli sostiene infatti che «la prima dottrina dello Stato tedesco teneva per fermo (sotto l'influsso della filosofia dello Stato di Hegel) che lo Stato, nei confronti della società, fosse qualcosa di qualitativamente diverso e di superiore. Uno Stato situato al di sopra della società poteva essere chiamato universale, ma non totale nel senso odierno» (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 106). Per la filosofia del diritto e dello Stato di Hegel ovviamente cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999. Si veda anche il saggio di Hermann Lübbe, il quale mette bene in evidenza come la società civile immaginata da Hegel fosse una società "spoliticizzata", accordata allo Stato attraverso la mediazione degli *Stände*. Cfr. H. Lübbe, *Hegels Kritik der politisierten Gesellschaft*, trad. it. *Hegel critico della società politicizzata*, in C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Editori Laterza, Bari-Roma, 1979, pp. 149-168. Per un'introduzione al pensiero politico di Hegel rimandiamo a C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida Editori, Napoli, 1976 e G. Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Edizioni Guerini e Associati, Milano, 1992 (in particolare le p. 44 e ss. in cui si concentra sui funzionari dello Stato universale).

II.II.3 Lo Stato da ente neutrale a strumento tecnico

Questo è ciò che pensa Schmitt nell'estate del 1932. Tuttavia, l'improvviso crollo di Weimar e l'ascesa al potere del partito nazionalsocialista cambiano le carte in tavola. Schmitt con una giravolta inattesa aderisce al regime, ma è costretto a modificare la propria teoria[349]. Con Hitler al potere, infatti, non appare più possibile ricostituire volontaristicamente quella distinzione Stato-società tipica dell'Ottocento, che era entrata in crisi con la "totalizzazione weimariana" e che Schmitt voleva riprodurre attraverso un gesto artificialistico neo-hobbesiano. Questo è il significato della celebre massima espressa in *Stato, movimento, popolo* secondo cui «Hegel è morto»[350]. La morte di Hegel rappresenta l'impossibilità oramai conclamata della riproposizione di uno Stato terzo e autonomo al di sopra della società. Al posto della distinzione dualistica Stato-società, Schmitt immagina – per costituzionalizzare il regime hitleriano – una costruzione a tre membra – Stato, movimento e popolo – con il movimento «che sorregge lo Stato e il popolo, penetra e conduce le altre due»[351]. Ci si può ovviamente chiedere se tale costruzione non sia in contraddizione con la teoria plebiscitaria proposta negli ultimi anni di Weimar. Se in quest'ultima, infatti, i partiti politici erano visti come poteri indiretti disgreganti nei cui confronti doveva essere agita l'azione neutralizzante del Presidente al fine di ricostituire un'autorità neutrale al di sopra delle parti, ora è lo stesso partito a farsi carico dell'esigenza di garantire l'unità politica del popolo. Esso utilizza ora lo Stato (non più autonomo) come strumento per promuovere la propria politica.

E tuttavia, lo stesso Schmitt, che pure nei primi anni del nuovo regime confidava nella capacità del partito di "trascendersi" garantendo l'unità politica, ben presto – ovvero dopo essere stato messo repentinamente da parte dal regime – cambierà idea. Lo Stato, che a Weimar era ancora immaginato come possibile freno al processo generale di tecnicizzazione, appare destinato ora a trasformarsi definitivamente anch'esso in strumento

[349] Sull'adesione di Schmitt al regime così afferma Bendersky: «questa fatidica conversione non fu, come pure spesso si è sostenuto, né il compimento della sua teoria politica e giuridica, né la realizzazione del vecchio obiettivo di tanti conservatori di scuotere le basi della repubblica, né una mossa puramente opportunistica dettata dalla sua ambizione personale. Al contrario, le fonti che abbiamo a disposizione, in particolare se integrate e interpretate alla luce delle situazioni che Schmitt affrontò, suggeriscono che egli non prese alcuna decisione precisa e ben ponderata, che si inserisse in una chiara traiettoria teorica, politica o di carriera» J. W. Bendersky, *Schmitt a Berlino: 1933-1934*, in T. Gazzolo, S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco. Carl Schmitt davanti al nazismo*, Quodlibet, Macerata, 2022, p. 145. Su quegli anni cruciali nella vita di Schmitt si veda anche R. Mehring, *Colonia. Dall'incontro con Kelsen alla prova da "Kronjurist"*, in T. Gazzolo, S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco*, cit., p. 103-140.

[350] C. Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, cit., p. 212.

[351] Ivi, p. 184.

nelle mani dei poteri indiretti (in questo caso del partito nazional-socialista) sorti nella società civile industrializzata del Novecento.

Nel celebre saggio del 1938 intitolato *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* Schmitt ritorna sull'opera del filosofo inglese per riflettere ancora una volta sulla tecnicizzazione dello Stato, ricercando i motivi che hanno condotto al dissolvimento della stessa statualità moderna. In Hobbes il Leviatano è raffigurato attraverso un'immagine mitica plurima che racchiude in sé quattro figure: Dio, uomo, animale, e macchina. Accanto a questa immagine, Hobbes ne utilizza però un'altra per spiegare la genesi della persona sovrano-rappresentativa: «una costruzione giuridica del patto serve a spiegare una *persona sovrana* che viene a costituirsi attraverso la rappresentanza. Ma inoltre – e questo ci sembra essere il cuore della sua costruzione dello Stato - Hobbes trasferisce la concezione cartesiana dell'uomo come meccanismo animato al "grande uomo", allo Stato, di cui fa una *macchina*, animata dalla persona sovrano-rappresentativa»[352]. Lo Stato hobbesiano è quindi una grande macchina la cui anima è rappresentata del sovrano. Esso si genera attraverso un patto in cui gli individui cedono il proprio *ius in omnia* sottomettendosi al sovrano, che li rappresenta. Ciò potrebbe apparire come un semplice contratto individualistico-liberale frutto dell'accordo libero e razionale delle parti, ma non è così. La persona sovrano-rappresentativa, dice Schmitt, «non viene a costituirsi attraverso l'accordo ma soltanto in occasione di esso»[353]. Essa «è incomparabilmente superiore a quanto potrebbe operare la forza sommata di tutte le volontà individuali separate»[354]. Schmitt sta spiegando qui la genesi della trascendenza sovrana moderna attraverso il concetto di rappresentazione. Trascendenza che simboleggia l'anima della macchina statale, il suo punto di imputazione ultimo. Tuttavia, tale eccedenza sembra essere immediatamente risucchiata all'interno della macchina. Schmitt afferma che il sovrano è trascendente «solo in senso giuridico, non metafisico»[355]. La sua *summa auctoritas* è in realtà soltanto *summa potestas*[356]. La trascendenza sovrana del Leviatano rappresenta infatti unicamente un comando efficace (di natura tecnica) che assicura protezione in

[352] C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes,* cit., p. 66.
[353] Ivi, p. 69.
[354] *Ibidem.*
[355] *Ibidem.*
[356] Sostiene Schmitt: «"Auctoritas" nel senso di "summa potestas"), "non veritas"». Questa proposizione, spesso citata dopo il 1922, è, in bocca a Hobbes, qualcosa di totalmente diverso da uno slogan di arbitrio irrazionalistico. E tanto meno questa proposizione è una specie di "credo quia absurdum", come incredibilmente è stata spesso fraintesa: è essenziale il fatto che essa non distingue più fra "auctoritas" e "potestas", e che fa della "summa potestas" la "summa auctoritas"» (Ivi. p. 80). Sul del nesso potestas-auctoritas cfr. H. Arendt, *What Is Authority?*, trad. it. *Che cos'è l'autorità?*, Garzanti Editore, Milano, 1991 e G. Preterossi (a cura di), *Potere*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007.

cambio di obbedienza: «la logica interna dello 'Stato', come prodotto artificiale istituito dagli uomini, non porta alla persona, ma alla macchina. Ciò che importa non è la rappresentanza attraverso una persona, ma la prestazione fattuale ed attuale di una protezione efficace. La rappresentanza non ha valore se non è "tutela praesens", ma questa è assicurata soltanto da un meccanismo di comando realmente funzionante»[357]. Se a Weimar il modello hobbesiano era rievocato come giusto esempio da seguire per neutralizzare i conflitti sorti nell'epoca della tecnica, ora non solo quello stesso modello non sembra più riproponibile come esempio efficace ma, addirittura, esso appare ora segnato *ab origine* dal processo di meccanizzazione. Lo Stato – sostiene Schmitt – è «il primo prodotto dell'epoca della tecnica»[358]. Con la concezione hobbesiana dello Stato come costruzione artificiale del calcolo umano si è compiuto il passo decisivo che ha condotto direttamente all'età della tecnicizzazione novecentesca.

Lo Stato diventa quindi un fattore fondamentale nel processo di spoliticizzazione integrale che conduce all'immanenza tecnica. Il risultato di tale processo degenerativo è che anche «lo Stato è divenuto uno strumento tecnico-neutrale»[359]. Il suo valore risiede nella sua perfezione tecnica. Esso, essendo ormai neutrale nei confronti di qualsiasi contenuto, è a libera disposizione di quei poteri indiretti che sono germogliati e prosperati nel suo ventre e che ora si servono di lui per i propri interessi. Nel crepuscolo di Weimar lo Stato era pensato da Schmitt come fonte di legittimazione per un diritto ridotto a mero funzionalismo legalistico. In quel frangente Weber era criticato in quanto – per Schmitt - la legittimità non risiedeva nella legalità bensì nella trascendenza dello Stato sovrano-amministrativo rilegittimato dalla figura presidenziale. Ma ora, come abbiamo visto, quel processo generale di tecnicizzazione ha investito anche lo stesso Stato, trasformato anch'esso in mezzo tecnico. Non è un caso allora che nel saggio del 1938 Schmitt riprenda le parole di Weber, affermandone però – questa volta – la giustezza: «in merito, Max Weber aveva già affermato che nell'esercizio razionalizzato dello Stato moderno "la legalità può valere come legittimità". Secondo la prognosi di Max Weber il futuro appartiene alla burocrazia intellettuale e professionalizzata, la vera protagonista della tecnicizzazione di quell'"azienda-Stato" che opera secondo norme legali con intima consequenzialità razionale. La legalità è il modo di funzionamento positivistico della

[357] C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes,* cit., p. 69
[358] *Ibidem.*
[359] Ivi, p. 76.

burocrazia»[360]. L'immagine weberiana dello Stato-fabbrica, che nel 1922 in *Teologia politica* appariva ancora come un'evenienza funesta che poteva essere evitata, è divenuta ora realtà. La stessa burocrazia non è descritta più come un ceto autonomo con determinate qualità, capace di svolgere una funzione universale mantenendosi al di sopra di una società civile conflittuale e tecnicizzata, bensì è delineata come il fattore protagonista della stessa tecnicizzazione dello Stato. Alla funzionalizzazione della legge segue quindi quella dello Stato, convertito anche esso in uno strumento tecnico a disposizione delle parti[361].

Se, però, da un lato, il diritto viene descritto come trasformato in mero strumento tecnico, dall'altro, Schmitt inizia a ipotizzare anche che questo strumento possa autonomizzarsi non lasciandosi più manovrare liberamente da soggetti ad esso esterni. La legalità tecnica sarebbe in questo caso non più strumentale bensì pienamente autonoma: «correttamente intesa e correttamente esercitata, la legalità si rivela, in un'entità statuale modernamente organizzata, una realtà di primo rango, dato che realtà e grandezze effettive quali la burocrazia e il ceto dei funzionari si servono di essa come del loro modo di funzionamento. Attraverso il perfezionamento tecnico la macchina perviene, anzi, ad esistenza autonoma e non si lascia arbitrariamente manovrare da chicchessia, pretendendo piuttosto, per essere uno strumento fidato, che le proprie leggi di funzionamento vengano rispettate. La stupefacente strumentazione di uno Stato moderno, sempre più accresciuta e perfezionata da inauditi ritrovati tecnici, e il complicato meccanismo di comando del suo ordinamento amministrativo, esigono una precisa razionalità nella forma del comando ed una pianificazione ponderata con grande competenza»[362]. Se così fosse verrebbe allora a realizzarsi l'utopia della "religione della tecnica" che, come abbiamo visto, ipotizza una futura spoliticizzazione integrale in cui le cose si amministrano da sé mediante gli automatismi della tecnica.

L'analisi sviluppata nel saggio del 1938 sulla trasformazione del concetto di legalità e sull'ormai evidente tecnicizzazione dell'apparato statuale viene riaffermata nel saggio *Il*

[360] Ivi, pp. 104-105.
[361] Sulla funzionalizzazione positivistica della legge e dello Stato: «nel quadro dell'evoluzione sopra esposta la legge diventa uno strumento della motivazione coattiva psicologica e del funzionamento calcolabile, che può servire a fini e contenuti del tutto disparati e contrapposti. Perciò secondo Hobbes ogni sistema coattivo che funzioni sulla base di norme calcolabili è uno Stato e, dato che esiste diritto soltanto in forma statuale, quel sistema è anche uno Stato di diritto. Questa formalizzazione e neutralizzazione del concetto di 'Stato di diritto' in un sistema di legalità statale funzionante in modo calcolabile senza riguardo a contenuti di fini o di verità e di giustizia, nel XIX secolo è diventata, sotto il nome di 'positivismo giuridico', la dottrina universalmente egemonica nell'ambito giuridico. L'imbarazzo dei giuscostituzionalisti borghesi fu perciò grande quando a partire dagli anni 1917/1920 fece la sua comparsa un apparato statale di tipo bolscevico che, in quanto funzionava secondo norme calcolabili, poté pretendere il nome di 'Stato di diritto'» (p. 107-108).
[362] Ivi, p. 105.

problema della legalità del 1950. Questo scritto riprende la risposta di Schmitt al quesito che gli era stato avanzato dal procuratore Kempner del Tribunale di Norimberga: perché i Segretari di Stato tedeschi avevano seguito gli ordini di Hitler. La risposta, ad avviso del giurista, va ricercata nel positivismo legalistico divenuto ormai imperante, e che era stato abbracciato anche dalla burocrazia ministeriale tedesca. La conquista del potere di Hitler non era stata illegale. La sua nomina a cancelliere del 1933 era avvenuta nel rispetto delle norme previste dalla costituzione di Weimar e la successiva legge dei pieni poteri aveva garantito una «grande legalizzazione generale e globale»[363]. Ma l'obbedienza dei funzionari nei confronti della legalità del potere, qualunque esso fosse, può essere spiegata soltanto se si tiene presente che tale burocrazia funzionava secondo una legalità tecnico-positivistica. Lo Stato tedesco, sostiene qui Schmitt capovolgendo la tesi espressa in *Legalità e legittimità*, era da secoli uno Stato burocratico. Ma fino al 1918 il funzionalismo tecnico della burocrazia era mascherato, nonostante il positivismo imperante, dall'aggancio alla legittimazione dinastico-monarchica e dal decentramento federalistico. Con la fine del *Reich* guglielmino, venne però meno la fonte di legittimazione dinastica e, con la rapida industrializzazione che investì la Germania, si rese inoltre necessaria una crescente centralizzazione. «Alla fine rimase solo la legalità statale come unico fondamento giuridico del funzionamento dello Stato. La legalità divenne, come ha detto Max Weber, l'unica forma di manifestazione della legittimità»[364]. Ma questa legalità tecnica prevedeva un funzionamento senza intoppi: «le procedure di disbrigo degli affari, la routine e le abitudini degli uffici, il funzionamento in qualche modo prevedibile, la preoccupazione per il mantenimento di questo tipo di struttura e l'esigenza di una "copertura" nei confronti di una istanza di responsabilità: tutto ciò appartiene al complesso di una legalità concepita in termini funzionalistico-burocratici. Se un sociologo come Max Weber afferma: "La burocrazia è il nostro destino", noi dobbiamo aggiungere: la legalità è il modo di funzionamento di questa burocrazia»[365]. Quest'ultima, quindi, diviene un mezzo operante secondo una legalità oggettiva e prevedibile, utilizzabile da chiunque. È questo il motivo per cui la burocrazia tedesca poté funzionare allo stesso modo, garantendo sempre le proprie competenze specialistiche, nonostante il passaggio da Weimar al regime nazionalsocialista. Si noti come in questo saggio Schmitt riprenda le analisi cui era giunto nell'opera del 1938 su Hobbes. La burocrazia non è più un'entità autonoma con proprie

[363] C. Schmitt, *Il problema della legalità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 281. Nel saggio *La rivoluzione legale mondiale* Schmitt definisce la presa del potere di Hitler come una «rivoluzione legale» (C. Schmitt, *La rivoluzione legale mondiale*, cit., p. 465).
[364] C. Schmitt, *Il problema della legalità*, cit., p. 287.
[365] Ivi, p. 284.

specifiche qualità ma è ormai considerata un mero meccanismo tecnico. La previsione di Weber, ovvero la trasformazione della legittimità in legalità si è alla fine avverata. Essa – afferma ora Schmitt - non costituiva «neppure un oracolo, ma solo una prognosi sociologica»[366].

Tuttavia tale processo non è avvenuto solamente in Germania. Esso va collegato alla generale espansione del processo di industrializzazione. La trasformazione del diritto in legalità positivistica nell'ambito della giurisprudenza - sostiene Schmitt - va infatti di pari passo con la sviluppo della società tecnico-industriale[367]. A questo punto, egli cita nuovamente Weber, il quale in *Economia e società* «aveva pronunciato correttamente la diagnosi e la relativa prognosi»[368]. Quest'ultimo aveva infatti compreso l'accrescimento irrefrenabile e destinale della burocratizzazione moderna e, nelle pagine finali della sua sociologia del diritto, l'irreversibile conversione «del diritto vigente come un apparato tecnico razionale, cioè trasformabile a piacimento in senso razionale rispetto allo scopo e privo di ogni contenuto sacro»[369].

Alla trasformazione del diritto in legalità segue conseguentemente, continua Schmitt, l'uso di quest'ultima come «arma della guerra civile»[370]. Il primo a capire che il diritto ridotto a strumento tecnico-razionale poteva essere utilizzato liberamente anche come arma nella *Weltbürgerkrieg* fu Lenin. Schmitt cita l'affermazione dello stesso Lenin secondo cui «i rivoluzionari che non capiscono la necessità di collegare le forme di lotta illegali con tutte (la sottolineatura è dello stesso Lenin) quelle legali, sono chiaramente dei cattivi rivoluzionari»[371]. Il risultato della trasformazione del diritto in legalità positivistica è

---

366 Ivi, p. 287.

367 Afferma Schmitt: «Questa trasformazione del diritto in legalità è una conseguenza del positivismo: conseguenza inevitabile non appena un sistema politico si differenzia dalla Chiesa. Dal punto di vista sociologico essa costituisce una parte dello sviluppo dell'epoca tecnico-industriale. Dal punto di vista storico-filosofico essa rientra nella trasformazione del pensiero rivolto alla sostanza in pensiero rivolto alla funzione» (Ivi, p. 287). Qui Schmitt richiama - anche se non lo cita direttamente – il saggio di Cassirer sulla sostanza e la funzione. Cfr. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, trad. it. *Sostanza e funzione. (Il concetto di sostanza e il concetto di funzione)*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2024.
Il richiamo a Cassirer è ancora più evidente se ti tiene conto delle citazioni pronunciate in quegli stessi anni nel *Glossario*: «non dimentichi che per tutta una generazione non solo tecnici e industriali, ma anche filosofi autorevoli, ci hanno dimostrato e decantato che il grande successo consiste nella funzionalizzazione, cioè nel passaggio dal concetto di sostanza a quello di funzione [annotazione a margine di Carl Schmitt, stenografata, evidentemente più tarda: "anche in questo caso il potevo Adolf fece solo sul serio"]. Non dimentichi il libro di Ernst Cassirer *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910)!» Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., pp. 224-224 (10.6.48).

368 C. Schmitt, *Il problema della legalità*, cit., p. 287.

369 *Ibidem*. Schmitt cita qui le pagine finali della sociologia del diritto weberiana in *Economia e società*. Cfr. M. Weber, *Economia e società*, Vol. III: *Diritto*, cit., p. 311.

370 C. Schmitt, *Il problema della legalità*, cit., p. 287.

371 Ivi, p. 288. La citazione di Schmitt è tratta da V. I. Lenin, *L'estremismo, malattia infantile del comunismo,* Gaetano Macchiaroli Editore, Napoli, 1944, pp. 102-103.

quindi che «ogni legalità diventa uno strumento tattico, dal momento che per essi esiste solo un tipo di legittimità storica, quello della rivoluzione comunista. Questa legittimità autorizza per sé ogni misura e ogni terrore legale e illegale»[372]. La trasformazione del diritto in tecnica comporta quindi, come abbiamo già visto, che lo stesso diritto, ora inteso come strumento tecnico, possa essere utilizzato dai poteri indiretti sorti nella società industriale come arma della guerra civile ideologica novecentesca. Va ripetuto che a quest'altezza ad essere tecnicizzata non è solamente la legge, ma anche l'intera macchina statale che opera ormai burocraticamente assecondando le regolarità tecnico-oggettive della legalità positivistica. Va osservato, inoltre, che in questo passo del 1950 Schmitt utilizza nuovamente il concetto di legittimità, in termini però differenti rispetto al significato che aveva attribuito allo stesso termine nel saggio del 1932. Se nei primi anni Trenta la legittimità rappresentava l'azione di un'autorità terza che spoliticizzando la società civile garantiva i presupposti per la "realizzazione" di un diritto finalmente neutrale, ora il termine viene impiegato da Schmitt per indicare una forma di autolegittimazione intensamente polemica basata sulla filosofia progressiva della storia propria dei movimenti rivoluzionari. Quest'ultimi agiscono infatti giustificati da una propria visione della storia che li pone dalla parte del giusto, delegittimando consequenzialmente i propri avversari politici. Mentre la "legittimità politica" cui aspirava Schmitt era costruita intorno al nesso *efficacia dell'ordinamento-riconoscimento dei consociati-terzietà del diritto*, la "legittimità storica" dei rivoluzionari frantuma questo stesso nesso in quanto utilizza il diritto come strumento per raggiungere i propri fini (la rivoluzione mondiale), non curandosi invece di garantire minimamente i suoi presupposti (l'efficacia nel senso di normalità, pacificazione sociale minima).

Ma se si osserva bene, la coppia "legalità-legittimità storica" impiegata in questo saggio non corrisponde ad altro che alla coppia "tecnica strumentale-religione del tecnicismo" utilizzata - in senso non strettamente giuridico ma più generale - nello scritto sulle neutralizzazioni e sulle spoliticizzazioni del 1929. È interessante notare inoltre che il tema della "rivoluzione legale" ritorna anche nell'ultimo saggio - dai chiari rimandi weberiani - scritto da Schmitt, *La rivoluzione legale mondiale* del 1978[373]. Esso trae spunto da un libro sull'eurocomunismo e lo Stato pubblicato dal segretario del partito comunista spagnolo Santiago Carillo. Secondo quest'ultimo i metodi violenti attuati nel 1917 da Lenin e Trotsky sarebbero, in una società altamente industrializzata, ormai superati; la posta in

[372] C. Schmitt, *Il problema della legalità*, cit., p. 288.
[373] C. Schmitt, *La rivoluzione legale mondiale*, cit.

gioco è ora rappresentata dalla conquista del potere legale-statale, come via privilegiata per condurre la rivoluzione mondiale comunista. Lo Stato è visto quindi come un semplice *mezzo* da utilizzare per raggiungere il fine ultimo della rivoluzione. Tuttavia, quest'ultima, ammonisce Schmitt, seppur attuata con gli strumenti della legalità, non è pacifica. La costituzione di un'umanità unificata comporta inevitabilmente la discriminazione di una parte di essa. Il concetto di umanità, sostiene Schmitt, è infatti un «contro-concetto asimmetrico». Spiega il giurista: «concetti come quello di uomo contengono dunque la possibilità di una più profonda diseguaglianza, e diventano con ciò "asimmetrici"»[374]. L'equazione per cui il diritto trasformato in legalità diviene strumento e – di conseguenza - arma della *Weltbürgerkrieg* è qui nuovamente ribadita.

II.II.4 Winckelmann, Gehlen e la *posthistoire*: il diritto come meccanismo tecnico-automatico

In conclusione, vogliamo ritornare al saggio *Il problema della legalità* e, in particolare, alle glosse aggiunte da Schmitt nel 1957 con il titolo *Abbozzo di storia del rapporto legalità e legittimità*, per mostrare un'alternativa al nesso schmittiano tecnica-strumento-arma che sembra materializzarsi nel secondo dopoguerra. Ci riferiamo alla discussione sorta negli anni Cinquanta tra Arnold Gehlen e Johannes Winckelmann e riportata dallo stesso Schmitt in queste glosse. Winckelmann nella sua opera *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*[375] sostiene, in contrapposizione a Schmitt che ne dava un'interpretazione meramente tecno-funzionalistica, che Weber avrebbe proposto una legalità non formale ma razionale-valoriale come tipo di legittimità del potere.

Il concetto di legalità in Weber, secondo Winckelmann, deriva la propria legittimità da principi razionali rispetto al valore riconosciuti *consensu omnium* da una determinata comunità politica. Tali postulati valoriali-razionali fungono da assioma per le normazioni positive, che risultano legittime solo qualora rispettino e conservino quei postulati supremi generalmente validi[376]. Tuttavia, continua Winckelmann, per Weber con il progredire della

[374] Ivi, p. 47. Schmitt riprende la definizione di "controconcetti asimmetrici" da Koselleck, il quale li definisce come «concetti asimmetrici, contrari ma in modo diseguale». Lo storico tedesco ricostruisce la storia di tali concetti discriminatori soffermandosi su tre coppie antitetiche: l'antitesi tra elleni e barbari, tra cristiani e pagani ed infine tra umano e inumano. Cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Casa Editrice Marietti, Genova, 1986**,** pp. 181-222.

[375] J. Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1952, pp. 56-84.

[376] Ivi, p. 60-61. Sul punto si veda Hofmann, il quale però contesta la ricostruzione del pensiero weberiano avanzata da Winkelmann. Cfr. H. Hofmann, *Legittimità e legalità*, cit., p. 13-14.

modernità si è assistito ad un progressivo slittamento verso una legalità razionale scopo-conforme. Ciò è stato causato sia dalla neutralizzazione politica necessaria per fuoriuscire dalle guerre di religione e dalla conseguente diffusione dei principi liberali di tolleranza, sia dalla razionalizzazione promossa dallo sviluppo dell'economia capitalista. Dapprima impercettibilmente, poi in misura sempre maggiore ed infine in modo omnicomprensivo, si è assistito quindi ad uno scivolamento dalla normazione razionale rispetto ai valori a quella razionale rispetto allo scopo. Si è così giunti ad un inesorabile sistema normativo di diritto positivo, neutrale rispetto al valore, che una qualsiasi maggioranza parlamentare può imporre arbitrariamente ai consociati.

Riguardo l'analisi della società di massa del Novecento, Winckelmann perviene dunque a conclusioni prossime a quelle di Schmitt, anche se le proposte politiche che i due avanzano per affrontare tale *impasse* sono differenti. Per superare "l'assolutismo" della razionalità rispetto allo scopo Winckelmann propone infatti di recuperare i valori materiali come fonte di legittimazione dell'ordinamento. Tuttavia, la proposta di quest'ultimo, influenzata indubbiamente dalla filosofia dei valori che si andava diffondendo nella dottrina del diritto della appena nata Repubblica Federale[377], non poteva trovare d'accordo Carl Schmitt. Per quest'ultimo la riproposizione di valori materiali oggettivi – o addirittura di forme di neo-giusnaturalismo –, nel momento in cui la differenziazione sociale aveva causato il tramonto di principi universali e omogenei, non poteva che apparire «un postulato disperato»[378].

Ma è soprattutto un altro aspetto che vogliamo sottolineare. Gehlen, in una sua recensione all'opera di Winckelmann[379], si chiede se la minaccia paventata da quest'ultimo e da Schmitt riguardante la positivizzazione del diritto e il suo utilizzo arbitrario nella società

[377] Cfr. H. Hofmann, *Legittimità e legalità*, cit., p. 13.

[378] C. Schmitt, *Il problema della legalità*, cit., p. 292. Sulla critica alla proposta di Winckelmann si vedano anche le annotazioni inserite nel *Glossario*: «si spiega così anche la mia riserva nei confronti dell'espressione e del concetto di "diritto naturale". Lei [Winckelmann] vuole tornare indietro nella foresta vergine di queste difficoltà. *Video vestigia ineuntium, non exeuntium*! Cfr. l'allegato (la frase di Ernst Troeltsch). Da quando si è compiuta l'orrida svolta – Deus sive (!) natura – ritengo che la confusione babelica delle lingue sia insanabile» C. Schmitt, Glossario, p. 122-122 (19.1.1948). Ed ancora: «alla signora Winckelmann: ho approfondito il concetto di legittimità in Max Weber (non nego di esserne un po' deluso al momento) e sono sicuro che questo grande problema va trattato non più a partire dall'antitesi diritto positivo-diritto naturale (non si farebbe che storia del diritto), bensì dall'antitesi legalità-legittimità, molto più attuale a partire dal 1848 (ivi, p. 92. 210.12.1947). Per la critica di Schmitt ai valori si rimanda ovviamente a C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit.

[379] A. Gehlen, *Recensione a J. Winckelmann, Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie,* in „Deutsche Verwaltungsblatt", 1.9.1955, p. 577. Citata e analizzata da Schmitt in C. Schmitt, *Il problema della legalità*, cit., p. 291.
Böckenförde sostiene che il concetto di "pensiero dell'ordine concreto" sviluppato da Carl Schmitt negli anni Trenta sarà portato avanti, negli anni Cinquanta, su un piano leggermente diverso, dal "pensiero giuridico istituzionale" di Arnold Gehlen. Cfr. A. Mohler, *Carl Schmitt und die "Konvervative Revolution*", cit., p. 149 che cita E. W. Böckenförde, *Ordnungsdenken konkretes*, in J. Ritter – K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1984.

industriale di massa sia ancora attuale. La risposta che egli dà è negativa. La situazione descritta da Schmitt in *Legalità e legittimità* andrebbe infatti circoscritta ai caotici anni di Weimar, e allo stesso modo sarebbe ormai superata anche la teoria dei tre tipi di legittimità di Weber. Nella società industriale del secondo dopoguerra il potere si legittima, secondo Gehlen, «in virtù dell'aspettativa incondizionata dei suoi successi sociali eudemonistici, a condizione che esso stesso intanto si minimizzi, consenta i diritti di libertà e tenga conto della suscettibilità generale contro una intromissione troppo compatta dello Stato»[380]. L'aumento costante del tenore di vita è diventato una pretesa giuridica agli occhi delle masse, e tale pretesa mal si concilia con una forte intromissione dello Stato nella sfera di libertà dei cittadini. Il "potere" (che, dice Gehlen, «in futuro comparirà solo tra virgolette»[381] alludendo ad una probabile estinzione del potere stesso nella società del benessere) assoluto delle maggioranze parlamentari temuto da Schmitt e Winckelmann alla fine non si è realizzato, in quanto la pace sociale fa parte di qui successi in campo eudemonistico-sociale richiesti dai cittadini e diventati il "fine dello Stato". Accanto alle tre forme classiche di legittimità ne sarebbe sorta dunque una quarta che, nella società industriale del benessere, appare essere omnicomprensiva: *la legittimità eudemonistico-sociale*.

Gehlen ritornerà a discutere della società social-eudemonistica in un ulteriore saggio intitolato *La secolarizzazione del progresso*[382]. Per il sociologo essa rappresenta una società tecnologizzata che fonda la propria legittimazione sul benessere sociale ottenuto mediante «la connessione operativa delle scienze esatte, dello sviluppo tecnico e della valorizzazione industriale»[383]. In una società del genere il conflitto politico regredisce perché viene meno anche la possibilità stessa di immaginare ulteriori orizzonti di senso. Il futuro si appiattisce sul presente e diviene *routine*. Tale situazione viene definita da Gehlen con il termine «*posthistoire*». Il progresso viene a mano a mano affievolito nelle legalità immanenti della società tecnologizzata e l'essere umano viene vincolato ad operare in processi standardizzati di natura tecnico-scientifica. Il bisogno di novità non cessa ma è incanalato in ambiti culturali – moda, cinema, arte - che non offrono altro che la

[380] *Ibidem.*
[381] *Ibidem.*
[382] A. Gehlen, *Die Säkularisierung des Fortschritts*, trad. it. *La secolarizzazione del progresso*, trad. it. in "Discipline filosofiche": XI, 2001, n. 1, pp. 171-180. Per un approfondimento del concetto di *posthistoire* cfr. O. Tolone, *La* posthistoire *di Arnold Gehlen. A cavallo tra modernità e postmodernità, in "Humanitas"*, 62, 2007, n.2, pp. 410-419.
[383] A. Gehlen, *La secolarizzazione del progresso*, cit., p. 177.

riproduzione del passato. Riprendendo le parole di Ruyer, Gehlen afferma che «lo Stato sociale futuro non sarà più, in linea di massima, destinato a morire»[384].

Ma questa *posthistoire* che sembra profilarsi con l'espansione della società del benessere sociale non rappresenta - dopo tutto - l'inveramento di quella spoliticizzazione assoluta, da realizzare affidandosi agli automatismi della tecnica, immaginata dalla religione del tecnicismo? Nel secondo dopoguerra, con l'espansione dello Stato sociale e dell'interventismo pubblico in economia sembra, infatti, finalmente raggiunta tale forma di pacificazione sociale integrale. Essa è garantita da un apparato tecnocratico a cui lo stesso Stato deve ora assoggettarsi. Quest'ultimo – ormai spoliticizzato - non rappresenta più la "guida sovrana" della società, in quanto deve anch'egli rispettare le leggi immanenti del progresso tecno-economico, il quale si realizza mediante l'organizzazione e la pianificazione[385]. Non è un caso allora che anche Schmitt, nel descrivere il funzionamento della società tecno-scientifica, metta in evidenza come questa proceda affidandosi totalmente alle «"legalità oggettive" della tecnica» in cui ogni decisione personale è eliminata: «parlare di "decisioni" in quest'ambito sarebbe tanto assurdo quanto voler fingere che l'alternarsi del rosso e del verde nei semafori di una strada moderna sia una serie di "atti amministrativi", cioè di decisioni»[386]. Anticipiamo subito, tuttavia, che in realtà Schmitt non crederà mai all'effettivo prodursi di questa spoliticizzazione integrale. Anche questa società apparentemente spoliticizzata si fonda ancora su rapporti di potere politici, i quali sono però dissimulati dietro la presunta oggettività della tecnica. Ma il politico così dissimulato non può, per Schmitt, che riproporsi in vesti ancora più aggressive.

Dietro l'apparente pacificazione sociale della società del benessere si celano quindi interessi e posizioni politiche che lottano per la supremazia. La capacità critica di Schmitt coglie, grazie alla sua radicalità, la politicità della stessa società del benessere, la quale, a dispetto della propria apparente oggettività tecnica, non liquida il politico ma lo acuisce: «che cosa non può essere posto come valore ed elevato alla più alta posizione di valore

[384] Ivi, p. 178.
[385] H. Lübbe, *Zur politischen Theorie der Technokratie*, cit., p. 28-29. Sulla tecnocrazia, con uno sguardo proiettato sulle organizzazioni sovranazionali, si veda anche F. Rosenstiel, *Le principe de "supranaionalité". Essai sur les rapports de la politique et du droit*, trad. it. *Il principio di sovranazionalità. Saggio sul rapporto tra il diritto e la politica*, Le Due Rose Editore, Milano, 2023, pp. 87-120. Quest'ultima opera, insieme al saggio di Lübbe, è stato citato in nota da Schmitt nell'edizione de *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni del* 1963 con riferimento alla definizione di tecnica.
[386] La citazione è tratta da C. Schmitt, *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in Id*., Sul Leviatano*, cit., p. 157. Riprenderemo tale citazione nel corso del lavoro mostrando come, in realtà, anche nella società tecno-scientifica apparentemente automatizzata persistano delle decisioni umane.

all'interno di un sistema di riferimento? Lo Stato di diritto come lo Stato sociale; la mera vita fisica dell'uomo e la virtù del coraggio; la società senza classi e il tenore di vita: tutto ciò dipende da punti di vista, da punti di osservazione e da punti d'attacco»[387]. Tuttavia, rimane il fatto che nel secondo dopoguerra la spoliticizzazione assoluta di natura tecnocratica rappresenta per Schmitt una vera sfida con cui fare i conti.

Non è un caso allora che, per far fronte al tale sfida, egli sia ritornato nuovamente a riflettere su Hobbes con una lunga nota inserita nell'edizione di *Il concetto di 'politico'* del 1963. Il punto in cui questa nota è collocata è già di per sé paradigmatico. Come abbiamo visto, all'interno dell'opera è centrale la critica al liberalismo: Schmitt vuole confutare le tesi liberali che teorizzano il superamento del politico. Nel fare ciò il giurista deve però rispondere alla domanda se sia possibile un mondo totalmente unificato – e quindi pacificato – nel nome della tecnica e dell'economia. È a questo punto che egli si richiama all'antropologia come "giudice ultimo" per redimere la questione. Una teoria può essere definita propriamente politica solo a patto di presupporre la pericolosità dell'umano, ovvero che questo sia "cattivo". È bene però chiarirsi: con il richiamo all'antropologia Schmitt non è in cerca di leggi che spieghino la natura umana (intesa come sostanza data e inalterabile); bensì vuole mostrare la politicità dell'umano, il suo essere imprevedibile e dinamico[388]. E non è un caso allora che il giurista per avvalorare la sua tesi si richiami, oltre a Hegel (e alla sua conversione della quantità in qualità) e a Hobbes, alla teoria di Plessner secondo cui «l'uomo è "un essere fondato primariamente sul distacco" che resta, indeterminato, impenetrabile e "questione aperta"»[389]. L'uomo è quindi aperto, imprevedibile, e per questo necessita di essere governato (o di governarsi).

Tuttavia, con l'avanzare inarrestabile della tecnica lo stesso essere umano appare risucchiato sempre di più nelle maglie degli ingranaggi standardizzati dell'oggettività razionale-strumentale. Per questo motivo, dunque, Schmitt ritorna nel 1963 a riflettere sulla «"natura" dell'uomo come essere politico»[390]. Il perno della riflessione è ancora una volta Hobbes, il quale, dice Schmitt, «lascia aperta una porta sulla trascendenza»[391]. Questa apertura può essere letta sia come un dato antropologico dell'umano, il quale è da considerarsi appunto "aperto", non schiacciabile sull'immanenza, sia come la rilettura (finale) del tema della secolarizzazione nel pensiero di Hobbes. In quello che egli definisce

[387] C. Schmitt, *L'opposizione tra comunità e società come esempio di distinzione binaria*, cit., p. 111.
[388] G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 52.
[389] C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 144.
[390] Ivi, p. 150 n. 53.
[391] *Ibidem.*

"il cristallo di Hobbes", il pensiero del filosofo inglese viene interpretato attraverso un prisma, il quale può essere letto a partire sia dal basso che dall'alto. In basso esso presenta il sistema dei bisogni, nei cui confronti il cristallo è chiuso (è evidente, come abbiamo avuto modo di mostrare, che per Schmitt l'immanenza sociale non può garantire la risposta, ed anzi essa, se interpretata come immanenza tecno-economica, rappresenta il problema). I bisogni materiali di protezione e sussistenza del singolo necessitano di protezione, la quale è accordata da un'autorità nei cui confronti lo stesso individuo deve obbedienza. La protezione è garantita dall'autorità politica attraverso la neutralizzazione di quei conflitti che potrebbero attentare alla sicurezza degli uomini. Ecco ripresentato dunque quel nesso hobbesiano *bisogno di protezione-obbedienza-neutralizzazione* su cui ha basato la propria teoria di politica del diritto a partire negli anni Venti del Novecento. Eppure, non siamo qui di fronte alla mera riproposizione dell'artificialismo neo-hobbesiano degli anni di Weimar. Il cristallo lascia infatti aperta al vertice «una porta sulla trascendenza», ovvero alla massima *Gesù è il Cristo,* la quale, ad avviso di Schmitt, non può essere neutralizzata. Il giurista di Plettenberg ovviamente non sta proponendo qualche forma di restaurazione neo-confessionale: la neutralizzazione laica permane, ma essa necessita di un minimo ancoraggio contenutistico che non può essere messo in discussione[392].

Il timore di Schmitt è infatti che anche questo contenuto minimo possa essere spoliticizzato e immanentizzato nell'indifferenza avalutativa della tecnica. Per evitare ciò, il giurista tedesco vede, come unica soluzione, ancorare la decisione ad un contenuto che funga da ulteriore *katechon* e che non sia quindi immanentizzabile. Ovviamente è questo uno Schmitt maggiormente conservatore e katechontico, che si aggrappa ad un sostrato minimo anti-nichilista che funga da radicamento[393]. Ma per Schmitt questa appare essere ora l'unica strada per tentare di salvare la modernità dal nichilismo della tecnica. Eppure, potremmo chiederci noi, se non esistono vie alternative per sfuggire a tale destino. Se al nichilismo si può rispondere unicamente assumendo "lasciti" di contenuto premoderno oppure se anche la modernità può produrre dei contenuti autonomi, che nascono in seno

[392] Afferma Schmitt: «Subito sorge la questione se tale neutralizzazione può essere estesa, aldilà della comune credenza in Gesù Cristo, anche alla comune fede in Dio — in tal caso il primo punto potrebbe anche suonare: Allah è grande —, o addirittura anche a qualcuna delle molte verità bisognose di interpretazione, agli ideali sociali, ai valori e ai principi supremi, dalla cui realizzazione e attuazione prendono origine i conflitti e le guerre: ad esempio libertà, uguaglianza e fratellanza; oppure: l'uomo è buono; o anche: a ciascuno secondo i suoi bisogni, ecc. ecc. Io non ritengo che Hobbes abbia concepito una neutralizzazione così totale» (*Ibidem*).

[393] G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 58.

alla società civile e che possono garantire (al contrario di ciò che pensava Schmitt) una forma di responsabilità e progettualità politica. Su ciò torneremo nel prossimo capitolo.

Capitolo III

Il "totale": tecnica, nichilismo e conflitto nell'epoca dell'economia burocratizzata

Nel capitolo precedente abbiamo accennato al fenomeno della "totalizzazione" facendo riferimento alla complicata e caotica situazione di Weimar negli ultimi anni della sua vita politica. Intendiamo approfondire ora questo concetto, esaminando l'interpretazione che ne dà, in particolare, Carl Schmitt. Quest'ultimo, infatti, non è l'unico ad aver utilizzato il concetto di "totale"[394]. Il termine appare per la prima volta nel 1930 nel celebre saggio di Ernst Jünger *La Mobilitazione totale* ed è successivamente adottato (nei primi anni Trenta) da molti altri autori. Già da queste prime battute appare lampante la polisemia del concetto. Esso gravita nell'alveo della Rivoluzione conservatrice – di cui Jünger faceva parte -, ma può essere facilmente accostato anche al campo prossimo del totalitarismo. Anticipiamo che a nostro avviso totale e totalitarismo – almeno in Schmitt - non vadano sovrapposti.

Totale è utilizzato da Schmitt per descrivere la nuova società novecentesca, in cui l'ingresso delle masse popolari nella vita pubblica e la trasformazione dell'economia in senso tecno-burocratico hanno stravolto le categorie politico-giuridiche dello Stato liberale ottocentesco. Alla società liberale, spoliticizzata e sovrastata da uno Stato neutrale monopolizzatore del politico, si è sostituita una nuova società dominata da poteri indiretti che entrano nello Stato piegandolo alla propria volontà. Anche se Schmitt utilizza questo termine solo per un breve periodo (i primi anni Trenta, prima dell'avvento al potere del Nazionalsocialismo), riteniamo che esso sia utile per comprendere l'intera società del Novecento, soprattutto alla luce dei cambiamenti della realtà economica, come il passaggio da un capitalismo individualistico a uno burocratizzato.

Il concetto di totale è quindi un concetto ampio, che ricorre in diversi autori anche di impostazione ideologica differente ed è legato indissolubilmente al problema dell'"integrazione politica" delle masse nella società post-liberale novecentesca. Esso rappresenta il paradigma di un'epoca.

[394] Per un inquadramento dell'ambiente in cui il concetto è maturato e una ricostruzione generale della categoria cfr. C. Galli, *Strategie della totalità, Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni Trenta*, in "Filosofia politica", 1997, n. 1, pp. 27-62. Con specifico riferimento a Schmitt si veda M. Gregorio, *La breve vita (o forse no) del concetto schmittiano di Stato totale*, in T. Gazzolo, S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco*, cit., pp. 303 e ss.

Il totalitarismo è invece una delle possibili strade sorte per organizzare questa nuova società, ma non è l'unica. Non bisogna commettere l'errore di giustapporre il totalitarismo e la strategia di Schmitt per organizzare questa nuova società, che egli definisce *totale qualitativo* (con la società dominata dai poteri indiretti definita *totale quantitativo*)[395]. Nel totalitarismo, infatti, viene meno la distinzione tra pubblico e privato e il potere pervade ogni aspetto della vita, entrando in possesso anche del dato biologico dei consociati. Lo Stato totale qualitativo schmittiano vuole invece porre fine proprio a questa commistione tra pubblico e privato, ripristinando artificialmente (tramite un atto volontaristico e autoritativo) le nitide distinzioni ottocentesche. Lo Stato totale qualitativo vuole limitare i poteri indiretti; il totalitarismo, invece, come ben vide Neumann[396], pone lo Stato al servizio proprio di questi poteri incontrollati e conflittuali.

Ci si potrebbe chiedere perché trattare proprio questo tema. Abbiamo deciso in questo capitolo di approfondire tale concetto perché attraverso di esso riteniamo possibile ricapitolare le principali tematiche affrontate nel lavoro. Innanzitutto, il concetto di totale ci permetterà di indagare più a fondo i tratti peculiari delle trasformazioni che hanno condotto alla società di massa novecentesca. La società totalizzata è la società in cui i processi di democratizzazione e industrializzazione hanno trasformato l'economia individualista e liberale in una nuova economia burocratizzata dominata da poteri collettivi e organizzati. Il totale si lega quindi all'emersione dei poteri indiretti. La società totalizzata è infatti dominata da poteri indiretti pluralistici e conflittuali, i quali si servono del nuovo e fortemente accresciuto strumentario tecnico per conquistare il potere, esasperando però, al contempo, la conflittualità.

La proposta politica avanzata da Schmitt per fuoriuscire dal caos prodotto dalla totalizzazione è di natura politica: la neutralizzazione dei conflitti causati dai poteri indiretti mediante un comando politico verticale (il *totale qualitativo* in contrapposizione al *totale quantitativo* causato dalla tecnica). La sua non è quindi un'irenica fuga dalla tecnica. Sottolineiamo questo aspetto perché esso rappresenta un elemento centrale del pensiero di Schmitt, che abbiamo più volte sottolineato in questo lavoro e che ora vogliamo approfondire in relazione al tema del totale. In tutti e tre i paragrafi evidenzieremo quindi

[395] Non concordiamo quindi, ad esempio, con Faye quando sostiene che lo Stato totale è una traduzione in ambito tedesco dello Stato totalitario fascista. Cfr. J. P. Faye, *Théorie du récit: introduction aux langages totalitaires*, trad. it. *Introduzione ai linguaggi totalitari. Per una Teoria del racconto*, Feltrinelli Editore, Milano, 1975, p. 78.
[396] F. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, trad. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Feltrinelli Editore, Milano, 1977.

la politicità della risposta schmittiana alla sfida provocata dalla tecnica. Come vedremo, questo sarà anche un elemento che differenzia Schmitt sia da Jünger che da Heidegger, altri due autorevoli critici novecenteschi della tecnica. Il giurista condivide con questi la rappresentazione della società totalizzata come nichilistica (seppur ovviamente attraverso percorsi tra loro autonomi). Tuttavia, egli si differenzia da essi in quanto la sua analisi del fenomeno è sempre di natura politica; mentre, come vedremo, in Jünger ed Heidegger essa assume caratteri di impoliticità e ineffettività.

Infine, ci soffermeremo sugli scritti di Ernst Forsthoff, allievo di Schmitt, mettendo in dialogo i due autori. Anche Forsthoff, negli anni Trenta, critica la totalizzazione quantitativa proponendo uno Stato totale rilegittimato politicamente per uscire dalla crisi. Tuttavia, nel secondo dopoguerra, davanti l'inarrestabile avanzata della società tecnologica del benessere, per Forsthoff lo Stato appare ormai consegnato alle forze sociali: esso diviene uno *Stato introverso*. Ma vi è di più: lo stesso progresso tecnico sembra essere diventato ormai un processo autonomo e autopoietico. Ebbene, come vedremo, Schmitt ci sarà di nuovo utile per decostruire la presunta autonomizzazione del progresso tecnico. Tuttavia, se in sede critica il giurista di Plettenberg appare effettivamente uno strumento decostruttivo utile, ci chiederemo in conclusione se anche le sue proposte – dal punto di vista "costruttivo" – siano auspicabili.

III.I La totalizzazione come paradigma del Novecento

III.I.1 Il totale in Schmitt: la "società auto-organizzata" tra pluralismo, policrazia e federalismo

Iniziamo spiegando innanzitutto cosa intende Schmitt con "totale". Il termine viene utilizzato per la prima volta nel saggio del 1931 *La svolta verso lo Stato totale* ed è poi ripreso nell'opera pubblicata nello stesso anno e intitolata *Il custode della costituzione*. Totale è la specifica forma dello Stato novecentesco, in cui è venuta meno «la distinzione tra Stato e società» e in cui lo stesso Stato è diventato ora «l'autoorganizzazione della società»[397].

Il concetto è formulato per mettere in risalto le trasformazioni che hanno posto fine alla forma politica classica dello Stato ottocentesco. Nell'Ottocento lo Stato si ergeva come

[397] C. Schmitt, *Die Wendung zum totalen Staat*, trad. it. *La svolta verso lo Stato totale*, in Id., *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, Giuffrè Editore, Milano, 2007, pp. 237 e 245-246.

autonomo al di sopra di una società civile spoliticizzata ed era nei suoi confronti neutrale. Esso deteneva il "monopolio del politico" e si contrapponeva, appunto, ad una società in cui i conflitti e le distinzioni erano relativizzate. Il termine "società", nell'ambito della giurisprudenza ottocentesca, aveva un significato essenzialmente polemico: tutto ciò che non era Stato era società. Essa era rappresentata nel parlamento, il luogo in cui appariva e affrontava lo Stato, integrandosi infine in esso. La struttura politica del *Reich* guglielmino, dice Schmitt, era dunque dualistica. Da un lato vi era lo Stato, neutrale e non interventista nell'economia, dall'altro la società, spoliticizzata e "libera dallo Stato".

Il processo che produsse il passaggio dallo Stato neutrale dell'Ottocento allo Stato totale del Novecento è descritto da Schmitt nel saggio del 1930 *Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato*[398]. Qui egli sostiene che la dottrina del giovane Stein, ancora di matrice hegeliana, vedeva – alla metà del XIX secolo - lo Stato come qualcosa di diverso e superiore rispetto alla società. Esso rappresentava il regno della ragione e dell'eticità, mentre la società quello degli istinti e dell'egoismo. Quest'ultima doveva essere integrata nello Stato monarchico allora vigente al fine di essere educata alla "cosa pubblica".

Anche Rudolf Gneist aveva ben compreso questo aspetto e, portando avanti la dottrina di Stein, teorizzava la necessità di far partecipare l'alta borghesia "di ceto e di cultura" al potere statale per formarla e, soprattutto, per smorzare possibili derive estreme del suo potere sociale. Ma la situazione mutò velocemente a partire dagli anni Settanta del secolo. Le nuove masse, composte dalla piccola borghesia e dagli operai non possidenti, incalzavano ormai vigorosamente lo Stato e richiedevano partecipazione politica e tutela dei propri interessi. Lo stesso Gneist parla a tal proposito di «invasione della costituzione statale da parte delle lotte sociali tra interessi»[399]. Tuttavia, quest'ultimo continuava ad auspicare che lo Stato fosse abbastanza forte da riuscire a integrare le nuove masse senza bruschi smottamenti. In particolare, un ruolo ancora fondamentale era assegnato da Gneist all'istituzione monarchica, che con il suo ruolo di potere terzo doveva garantire mediazione e accomodamento.

Passaggio ulteriore di questo sviluppo è segnato dalla dottrina della consociazione da parte di Gierke, formulata durante il lungo periodo di benessere rappresentato dal governo di

[398] C. Schmitt, *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, trad. it. *Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato*, in Id., *Democrazia e liberalismo*, Giuffrè Editore, Milano, 2001, pp. 104 e ss.
[399] C. Schmitt, *Hugo Preuss*…, cit., p. 104 che cita R. Gneist. *Die nationale Rechtsidee von den Ständen und das preußische Dreiklassenwahlsystem*, Springer Verlag, Berlin, 2013.

Bismarck. Essa corrispondeva allo stato di avanzamento politico della borghesia dopo il 1870. Lo Stato non era più in una posizione sovrastante la società: esso era ormai relativizzato e trasformato in una consociazione come le altre. La stessa borghesia non veniva più integrata dall'alto nello Stato, bensì si integrava essa stessa dal basso, attraverso l'autoamministrazione comunale. Ma la teoria di Gierke rappresentava ancora uno stadio intermedio di questo sviluppo. Nonostante la relativizzazione e l'abbassamento dello Stato sul livello delle altre associazioni, egli era ben conscio della specificità dell'associazione statuale e dell'esito unitarista che essa doveva garantire[400]: «Lo Stato è l'unità nazionale e incarna di conseguenza il valore decisivo»[401].

L'effettiva svolta si ebbe solo alla fine del secolo con la teoria dello Stato di Laband. Con la vittoria del *Labandismus* si produsse una scissione tra la giurisprudenza, da un lato, e gli studi sociologici e storici d'altro. L'analisi degli elementi sostanziali sottesi al diritto venne relegata alla sociologia mentre la formazione dei giuristi divenne impolitica e tecnica. La dottrina dello Stato decadde così in un vuoto formalismo che si trascinò fino agli anni di Weimar. L'esito di questo sviluppo fu lo «*Stato neutrale* interno»[402] teorizzato agli albori della Repubblica da Preuss e Neumann. Esso doveva unicamente stabilire una procedura mediante cui le parti sociali avrebbero potuto unirsi, rimanendo quindi neutrale nei confronti di esse (neutralità da intendere qui ovviamente in senso negativo di passività e strumentalità)[403].

Lo Stato weimariano è dunque neutrale nel senso che «lascia aperta la strada alle più disparate correnti e tendenze politiche, dando loro la stessa probabilità di ottenere una maggioranza costituente»[404]. Non è più lo Stato ad integrare la società, bensì è quest'ultima – organizzatasi in partiti – a doversi auto-integrare mediante le procedure giuridiche. Sostiene Schmitt: «lo Stato è ora "autoorganizzazione" della società. Mentre la borghesia tedesca del XIX secolo si integrava all'interno di un ordinamento statale vigente e le istituzioni monarchiche erano il saldo sfondo in cui venivano assunti i nuovi elementi sociali, ormai alle forze della società viene rimesso il compito di organizzarsi da sé stesse in uno Stato. Non ha più luogo l'integrazione all'interno di uno Stato vigente, bensì è lo Stato stesso che viene integrato»[405]. Tuttavia, come abbiamo più volte sottolineato, Schmitt

[400] G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., p. 112.
[401] C. Schmitt, *Hugo Preuss…*, cit., p. 108.
[402] Ivi, p. 112.
[403] G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., p. 114.
[404] C. Schmitt, *Hugo Preuss…,* cit., p. 112.
[405] C. Schmitt, *Hugo Preuss…,* cit., p. 117.

non crede nella possibilità di una pacifica auto-organizzazione del sociale. La società weimariana gli appare infatti contrassegnata da forze centripete e difficilmente integrabili in una "comune unità".

Ma quali sono queste forze che compongono "la società totalizzata"? È lo stesso Schmitt a indicarle in *Il custode della costituzione*: «la concreta situazione costituzionale dell'odierno Reich tedesco deve essere qui caratterizzata in breve mediante tre concetti: pluralismo, policrazia e federalismo. […] Ad un primo sguardo questi fenomeni sono collegati soltanto da una opposizione comune, l'opposizione contro una compiuta e totale unità statale, me per il resto sono di natura diversa»[406]. Con il termine *pluralismo* Schmitt indica i complessi di potere sociale organizzato che attraversano lo Stato impadronendosi della volontà di quest'ultimo. Con *policrazia* intende invece i numerosi e indipendenti titolari dell'economia pubblica, mentre con *federalismo* i rapporti tra *Länder* e centro in un'organizzazione politica federale. Ma entriamo più nel dettaglio.

Come detto, con la totalizzazione lo Stato è diventato l'auto-organizzazione della società. I titolari di questa auto-organizzazione pluralista sono per Schmitt i partiti politici. Essi non sono però più le formazioni basate sulla libera propaganda tipiche della società liberale, ma sono diventati invece delle organizzazioni di interessi strutturate, solide e permanenti. Queste organizzazioni, ognuna con la propria burocrazia e la propria clientela, partecipano alla formazione della volontà dello Stato, che è a sua volta diventato uno Stato pluralistico dei partiti. Tuttavia, se nel parlamento liberale era ancora possibile la costruzione di un'unitaria volontà politica grazie alla mediazione della discussione pubblica, nel parlamento parcellizzato di Weimar, in cui si confrontano organizzazioni tra loro molto divergenti, «invece di una volontà statale si forma una sommatoria – strabica da ogni lato - di punti di vista e di interessi particolari»[407]. I mutevoli governi di coalizione che nascono in un parlamento così pluralizzato sono spesso incapaci di governare a causa dei compromessi "irresponsabili" che ne hanno permesso la nascita e in cui le varie fazioni e partiti chiedono, a danno di terzi o dello stesso Stato, uffici statali o altre prebende pubbliche.

Ma se "la società entra nello Stato" piegandone la volontà ai propri interessi particolaristici, allo stesso modo "lo Stato entra nella società" accrescendo enormemente il proprio intervento in tutti gli aspetti della vita economica e sociale: «i partiti, in cui si

[406] C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, cit., p. 113.
[407] C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, cit., p. 137.

organizzano le tendenze e i diversi interessi sociali, sono la società stessa divenuta Stato dei partiti, e poiché ci sono partiti economicamente, confessionalmente e culturalmente determinati, allo Stato non è più possibile rimanere neutrale in campo economico, confessionale, culturale»[408]. Dice Schmitt che «nello Stato divenuto autoorganizzazione della società non c'è più nulla che non sia potenzialmente statale e politico»[409]. Possiamo facilmente notare l'inversione rispetto alla situazione dello Stato ottocentesco in cui lo stesso Stato, distinto dalla società, deteneva il monopolio del politico. In tale contesto ciò che era statale era considerato politico, mentre l'ambito non statale (ovvero ciò che promanava dalla società civile) era spoliticizzato e relegato nel sociale. Le distinzioni tra ambito del politico ed ambiti "neutrali" dell'economico, del culturale, del religioso, ecc… si basavano su un'autorità statutale abbastanza forte da accentrare su di sé l'elemento politico neutralizzando la società. Ma ora, con la democratizzazione delle masse e il loro ingresso nella sfera pubblica e con la conseguente fine della distinzione tra Stato e società, l'equazione statale-politico viene meno. Nella misura in cui Stato e società si compenetrano tutto ciò che è sociale è politico (o politicizzabile) e, al contempo, tutto ciò che è statale è sociale, ovvero diviene affare delle forze sociali. Ma ciò significa che l'autorità statale non può più esimersi dal non intervenire nel campo del sociale. Sono le stesse forze della società – le quali manovrano la volontà statale – a richiederlo.

Questa trasformazione è ben evidente nel campo dell'economia. In questa è avvenuto un vero e proprio «mutamento strutturale»[410]: a partire dal primo conflitto mondiale l'influenza del potere pubblico nell'economia nazionale ha assunto infatti una portata sempre maggiore. Schmitt riferisce che, ad esempio, nel 1928 il reddito nazionale tedesco è controllato per il 53 per cento dalla mano pubblica. Ma queste trasformazioni non sono solo di tipo quantitativo, bensì, soprattutto, di carattere qualitativo. Da un sistema di autoregolazione del mercato di chiaro stampo liberale si è passati ad un nuovo sistema in cui la volontà dello Stato in ambito economico appare determinante. Quest'ultimo non partecipa solamente alla produzione del prodotto interno, bensì svolge una vera e propria funzione di controllo «influenza[ndo] in modo determinante l'economia nazionale in quanto precettore e distributore del reddito nazionale, produttore, consumatore e datore di lavoro»[411]. Nel campo dell'economia, per Schmitt, si è avuta la più grande trasformazione rispetto alle concezioni ottocentesche dello Stato. Nell'ambito del rapporto tra Stato e

[408] Ivi, p. 124.
[409] *Ibidem.*
[410] Ivi, p. 125.
[411] Ivi, p. 126.

economia, che «è oggi il vero oggetto dei problemi di politica interna», non sono più applicabili le forme tradizionali riferibili allo Stato ottocentesco non interventista. In un contesto in cui si fronteggiano vari centri di potere e economici e sociali, non intervenire «significherebbe lasciar via libera ai diversi gruppi di potere. In una situazione simile il non intervento non è nient'altro che un intervento in favore di chi è di volta in volta superiore e privo di scrupoli»[412].

Le tendenze che portano al pluralismo, sostiene Schmitt, producono a loro volta una svolta verso lo "Stato economico". Tuttavia, anche l'inedita azione che l'apparato statuale esercita in campo economico non avviene in modo unitario. Una così forte ingerenza dello Stato, continua il giurista, necessiterebbe di un programma economico e finanziario: di un piano. Ma il parlamento weimariano, basato su coalizioni di partito labili e litigiose, non riesce a garantire quella stabilità politica necessaria per organizzare una pianificazione duratura nel tempo. In mancanza di una simile coerenza politica si sviluppano all'interno dell'economia pubblica numerosi ed autonomi centri di potere che Schmitt, riprendendo un termine coniato da Popitz, definisce policrazia. Questa si lega al fenomeno del pluralismo ma non è completamente sovrapponibile ad esso. Da un lato le forze pluralistiche occupano, in uno Stato pluralistico dei partiti, le posizioni di potere statali e quindi anche quelle di ambito economico (la policrazia diventa quindi un terreno di caccia per i partiti per ottenere posizioni di potere in favore delle proprie organizzazioni); dall'altro, però, la stessa policrazia può fungere da argine a tale tendenza. In essa sono presenti, infatti, anche particolari istituzioni - soprattutto la Banca e la Ferrovia del *Reich* - che per la loro importanza e nell'interesse di tutta l'economia «devono essere sottratti all'influenza dei partiti politici e neutralizzati politicamente»[413]. E la medesima ambivalenza è rinvenibile anche nel caso del federalismo. Da un lato, infatti, il sistema federalistico offre nuovi spazi e posizioni "afferrabili" per il sistema pluralistico dei partiti. Dall'altro, garantisce però anche forme di autonomia e di resistenza nei confronti delle stesse forze pluralistiche. In particolare, determinati *Länder* governati da coalizioni differenti rispetto a quella del governo centrale possono fungere da contrappeso nei confronti di quest'ultimo.

Ricapitolando: con totalizzazione Schmitt intende quel processo che porta al superamento della distinzione ottocentesca tra Stato e società civile. Tale soppressione è dovuta innanzitutto al formarsi di nuove organizzazioni di potere pluralistiche in seno alla società civile, le quali entrano nello Stato (ormai formalizzato) piegandolo la sua volontà ai propri

[412] Ivi, p. 127-128.
[413] Ivi, p. 144.

interessi e trasportandolo sul terreno dell'economia. Rifacendoci a vari autori, nel prossimo paragrafo vedremo che è proprio a partire dalle trasformazioni dell'economia capitalistica – che nel Novecento passa ad un'economia individualistico-concorrenziale ad una monopolistica e burocratizzata - che vanno ricercati i motivi dello sviluppo di tali poteri indiretti.

III.I.2 Totalizzazione e *Spätkapitalismus*: Sombart, Weber e Rathenau

Schmitt utilizza il concetto di totalizzazione per illustrare la crisi e il definitivo superamento delle chiare distinzioni concettuali dello Stato liberale ottocentesco, di fronte all'impetuoso avanzare delle forze sociali nel Novecento. La nuova società industriale è letta da Schmitt come un coacervo di poteri organizzati che invadono e piegano a sé lo Stato, trasportandolo sul terreno dell'economia. È quindi dalle trasformazioni dell'economia che bisogna partire per comprendere questa nuova società di massa. Il Novecento segna infatti la crisi del capitalismo individualistico borghese, con i suoi diritti di libertà privata protetti da uno "Stato guardiano" che però non interviene direttamente. Si passa così a una nuova economia sconvolta dall'ascesa di cartelli, monopoli e nuove organizzazioni burocratiche – cioè da nuove forme di potere indiretto[414]. Lo sviluppo di questi poteri organizzati, che dalla società irrompono nello Stato, rappresenta sicuramente uno degli aspetti fondamentali delle trasformazioni dell'economia e della società novecentesca. Ancora negli anni Cinquanta, Joseph Kaiser, allievo di Schmitt, dirà che questi poteri, «aggregati di mezzi tecnici, spesso travolgenti per le loro dimensioni e prestazioni», sono «qualcosa di molto moderno» e «il tipico prodotto dell'età della macchina»[415].

L'analisi e la critica di Schmitt sulla totalizzazione non è comprensibile se non la si colloca nel contesto delle trasformazioni economiche del Novecento: da un lato, il formarsi di

[414] Per un approfondimento sulla burocratizzazione dell'economia nella società di massa weimariana si rimanda a H. Bente, *Organisierte Unwirtschaftlichkeit. Die ökonomische Gestalt verbeamteter Wirtschaft und ihre Wandlung im Zeitalter des gesamtwirtschaftlichen Kapitalismus*, trad. it. *Inefficienza economica organizzata. L'economia burocratizzata nella Germania di Weimar*, Einaudi Editore, Torino, 1988; T. Parsons, *Democracy and Social Structure in the Pre-Nazi Germany*, trad. it. *Democrazia e struttura sociale nella Germania pre-nazista*, in Id., *Società e dittatura*, Il Mulino, Bologna, 1956, pp. 59 e ss. Sui labili accordi tra forze sociali su cui si fondavano la "democrazia contrattata" e "il capitalismo organizzato" di Weimar cfr. G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi Editore, Torino, 1977. Per un'ulteriore analisi sulla "società osmotica" novecentesca si rimanda anche a A. Predieri, *Carl Schmitt. Un nazista senza coraggio*, cit., (in particolare il capitolo intitolato *Il conflitto nella società industriale*) e a A. Scalone, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, Franco Angeli, Milano, 1996.

[415] J. H. Kaiser, *Die Repräsentation Organisierter Interessen*, trad. it. *La rappresentanza degli interessi organizzati*, Giuffrè Editore, Milano, 1993, p. 38.

potenti organizzazioni che perseguono i propri interessi particolari e che, nel farlo, influenzano la volontà dello Stato; dall'altro, lo stesso Stato che interviene sempre più in ogni aspetto della società. Ciò segna la fine del capitalismo individualistico e concorrenziale dell'Ottocento e il passaggio a una nuova forma di capitalismo, non più concorrenziale, ma monopolistico e organizzato. Tale nuova forma di capitalismo è stata definita in quegli stessi anni dal sociologo Werner Sombart con il nome di *Spätkapitalismus* (tardo capitalismo)[416]. Essa, secondo Sombart, si differenzia principalmente in tre aspetti fondamentali dal capitalismo concorrenziale ottocentesco. Innanzitutto, nell'epoca del tardo capitalismo si ha una regressione dell'originario spirito capitalistico dell'imprenditore – faustiano e fortemente soggettivistico – in favore di una crescente razionalizzazione dell'economia. L'importanza dell'imprenditore si riduce e cresce la propensione allo sviluppo di aziende burocratizzate secondo il modello scientifico. All'imprenditore "eroico" della fase classica del capitalismo subentrano quindi grandi imprese strutturate in gerarchie di uffici impiegatizi, che spesso si concentrano in cartelli monopolistici.

Altri mutamenti si registrano inoltre nel campo del diritto. Sostiene Sombart che l'ordinamento giuridico individualistico, tipico del capitalismo concorrenziale, è divenuto ormai, nei suoi punti decisivi, un ordinamento vincolato. Questi vincoli sono di natura assai differente tra loro: si tratta di vincoli che il datore di lavoro si autoimpone attraverso la burocratizzazione, ma anche di vincoli definiti dall'unione di diversi imprenditori attraverso la formazione di cartelli, ed infine di vincoli imposti dallo Stato all'economia: dalla tutela dei lavoratori, al controllo dei prezzi passando per le forme di sorveglianza diretta. Ciò provoca, in conclusione, un mutamento dell'andamento dell'intera vita economica, che passa da un sistema libero ad uno rigido, in cui non è più l'incrocio della domanda dell'offerta a fissare i prezzi, bensì i nuovi cartelli monopolistici, lo Stato e le organizzazioni dei lavoratori.

Per Sombart tali trasformazioni producono una modificazione sostanziale dell'economia. Riprendendo le sue parole: «ho tratto motivo da questi mutamenti - i quali hanno influito sul sistema capitalistico in fatto sia di estensione che di intensità -, per parlare di una nuova epoca in cui è entrata la vita economica: un'epoca che, secondo l'ordine sistematico da me dato alle epoche economiche, ho definito tardo capitalismo [*Spätkapitalismus*]. […]

[416] W. Sombart, *Die Zukunft des Kapitalismus*, trad. it. *L'avvenire del capitalismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2015. La prima utilizzazione del termine *tardo capitalismo* ad opera di Sombart è in W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, trad. it. *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino, 1978.

Colloco l'inizio della fase del capitalismo declinante (o tardo capitalismo) al principio della guerra mondiale»[417]. L'avvenimento determinante che provoca il passaggio all'epoca del tardo capitalismo è quindi collocato da Sombart nella Prima guerra mondiale. Abbiamo già trattato in questo lavoro di altri due autori che, nella temperie della guerra, avevano osservato in anticipo le trasformazioni che si stavano producendo nel campo dell'economia in seguito ai processi di razionalizzazione e statalizzazione. Ci riferiamo a Max Weber e Walther Rathenau, autori con cui ha ripetutamente dialogato Carl Schmitt e che ora vogliamo richiamare per inquadrare più approfonditamente il fenomeno della totalizzazione congiuntamente al tema delle trasformazioni del capitalismo.

Max Weber non avanza una vera e propria teoria sistematica delle trasformazioni del capitalismo a lui contemporaneo, tuttavia, soprattutto nei suoi scritti politici, è possibile cogliere delle previsioni - seppur frammentarie - di tali sviluppi. Già nell'opera del 1917 *Parlamento e governo* egli aveva compreso come l'impresa economica si andasse evolvendo nel senso di una sempre maggiore burocratizzazione, con un incremento statisticamente maggiore del numero degli impiegati rispetto a quello degli operai. La burocratizzazione non appare quindi solamente come un fenomeno statale, bensì abbraccia anche il capitalismo - «oggi capitalismo e burocrazia si sono incontrati e intimamente accoppiati»[418] - estendendosi infine in ogni ambito della vita. Questo processo è ben esemplificato dal sociologo quando sostiene che la «guerra mondiale significa soprattutto la marcia trionfale di questa forma di vita [la burocratizzazione] nel mondo intero, la quale, comunque, era già in corso»[419]. La burocratizzazione dell'economia va inserita nel quadro generale delle trasformazioni del capitalismo, che comportano il passaggio da un sistema economico concorrenziale ad uno maggiormente organizzato. Quello che Weber intravede, come sostenuto nel saggio del 1918 *Il socialismo*, è infatti l'avvento di «una trasformazione graduale della vecchia economia, con i suoi imprenditori in concorrenza massificata, in un'economia regolata, sia essa regolata da funzionari dello Stato o da cartelli con la compartecipazione di funzionari»[420].

[417] W. Sombart, *L'avvenire del capitalismo*, cit., p. 32.
[418] M. Weber, *Parlamento e governo*, cit., p. 27.
[419] Ivi, p. 33. Il processo di burocratizzazione dell'economia è espresso anche nel saggio *Il socialismo*, in cui Weber afferma che «è la dittatura del funzionario e non dell'operaio ad avanzare» e che «in questo momento, soprattutto in Germania, si parla molto di tali questioni, e si asserisce che, di fatto, in conseguenza della guerra ci si trova già nel mezzo dello sviluppo di tale "economia collettivistica"» M. Weber, *Der Sozialismus*, trad. it. *Il socialismo*, in Id. *Scritti politici*, Donzelli Editore, Roma, 1998, pp. 114-121.
[420] Ivi, p. 118.

Da un lato, si formano quindi nuovi cartelli economici costituiti da imprese e banche per fissare i prezzi e limitare la concorrenza, dall'altro, lo Stato interviene attivamente nell'economia - costituendo aziende comunali, statali e cooperative - al fine di sostenere il tenore di vita della popolazione. Per Weber, infatti, la burocratizzazione dell'economia non è incentivata soltanto dalle ristrutturazioni interne al capitalismo, ma anche dal processo di democratizzazione, il quale promuove lo sviluppo di nuove organizzazioni collettive e l'interventismo dello Stato[421]. Il risultato finale è quindi un aumento generale della burocratizzazione e il passaggio da «un capitalismo di mercato a un capitalismo organizzato e politicamente regolato»[422].

Ora, questo processo è valutato negativamente da Weber[423]. Chi invece ha espresso un giudizio positivo sulle trasformazioni in atto nell'economia e soprattutto sul nuovo ruolo assunto dallo Stato è Walther Rathenau, che di tale evoluzione non è stato solamente un teorico ma anche un attivo fautore. Rathenau fu infatti uno dei promotori del processo di riorganizzazione e razionalizzazione capitalistica (in direzione di un forte accentramento monopolistico) avvenuto in Germania nel decennio precedente la guerra, avendo guidato l'azienda AEG (*Allgemeine Elektricitäts-Gesellschaft*), la quale «poteva essere considerata il primo grande complesso monopolistico multinazionale nella storia del capitalismo europeo»[424]. In questa fase il giovane industriale partecipò quindi attivamente alla formazione della nuova struttura economica della Germania, che da un lato vedeva la diffusione di cartelli e sindacati capitalistici e dall'altro un maggior intervento dello Stato in sostegno di questi stessi apparati. Sostegno che andò crescendo durante la guerra proprio per iniziativa di Rathenau, il quale a partire dal 1914 assunse la direzione del *Kriegsrohstoffabteilung* (Ufficio delle materie prime di guerra), organismo pubblico dotato di ampi poteri per l'organizzazione e il controllo della produzione di guerra, attraverso cui l'industriale programmò e controllò la produzione economica durante lo sforzo bellico.

---

[421] C. Triglia, I*ntroduzione*, in M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, trad. it. *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli Editore, Roma, 1993, pp. LIV-LV.

[422] C. Triglia*, Introduzione*, cit., p. LV.

[423] Afferma Weber: «non voglio soffermarmi su come stiano le cose durante la guerra. Ma chiunque sappia far di conto sa che in periodo di pace non si potrebbe condurre ulteriormente l'economia così come si fa ora, a meno che non si voglia andare incontro alla rovina; e sa anche che, sempre in periodo di pace, una tale statalizzazione, cioè una cartellizzazione coatta degli imprenditori di ogni settore e la partecipazione dello Stato a questi cartelli con una quota dei profitti - in cambio della concessione di un ampio diritto di controllo - non significherebbe, in realtà, il dominio sull'industria da parte dello Stato, bensì il dominio sullo Stato da parte dell'industria. E inoltre in un modo molto spiacevole» M. Weber, *Il socialismo*, cit., p. 115.

[424] L. Villari, *Introduzione* a W. Rathenau, *Die Neue Wirtschaft*, trad. it. *L'economia nuova*, Einaudi Editore, Torino, 1976, p. IX.

Tale esperimento promosse una vera e propria pianificazione permanente dell'economia che suscitò forte impressione nei contemporanei - in particolare in Lenin che fu fortemente influenzato dall'esempio tedesco, da lui definito «capitalismo monopolistico di Stato», nella progettazione del proprio modello di pianificazione[425] - e che Rathenau assunse come sistema da estendere anche nel dopoguerra. Queste sono le premesse che porteranno nel 1918 alla scrittura del saggio *L'economia nuova*. In esso Rathenau comprende che «il paradiso "meccanizzato dell'economia senza freni»[426], ovvero l'economia concorrenziale tipica dell'Ottocento liberale, non è più proponibile. Al suo posto egli suggerisce un nuovo modello di economia mista, in cui la proprietà privata non scompare, ma è sottoposta al controllo di una «volontà collettiva»[427] che sappia organizzarla coscientemente e razionalmente. L'economia privata "senza freni" sarebbe infatti, per Rathenau, non solo ormai irrealizzabile ma anche irrazionale: la produzione concorrenziale individualista non appare infatti più capace di gestire efficientemente il processo industriale, scatenando invece una lotta selvaggia e sfrenata tra organizzazioni economiche. Per restituire razionalità al sistema Rathenau propone quindi una maggiore concentrazione industriale mediante unioni tra imprese, in modo da aumentare la collaborazione tra i vari rami dell'economia industriale e aumentare così la produttività diminuendo le inefficienze. Ovviamente queste unificazioni devono essere guidate dall'azione dello Stato al fine di creare una collettività di produzione.

Potrebbe sembrare, da quello che si è detto, che Rathenau proponga una forma di accentramento monistico dell'economia: la sua statalizzazione in ufficio burocratico. Ma in realtà la nuova "economia organizzata" promossa dall'industriale tedesco è pensata come un compromesso tra l'autonoma programmazione dei soggetti economici e l'interventismo politico dello Stato, il quale dovrebbe dirigere l'economia verso gli interessi generali della nazione. Tale economia mista appare dunque come un complesso pluralistico in cui lo Stato assume un ruolo centrale non rappresentando però l'unico centro di potere[428]. Da questo punto di vista, l'opera va letta in connessione con lo scritto successivo, pubblicato nel 1919, dal titolo *Lo Stato nuovo*. In esso Rathenau si proponeva di gestire il pluralismo che aveva ormai differenziato la società novecentesca non sopprimendolo bensì organizzando le forze sociali in strutture amministrative autonome, ordinate però al vertice

[425] E. H. Carr, *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution* 1917-1923, trad. it. *La rivoluzione bolscevica 1917-1923*, Einaudi Editore, Torino, 1964, pp. 764-765.
[426] W. Rathenau, *L'economia nuova*, cit., p. 19.
[427] Ivi, p. 22.
[428] M. Cacciari, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, cit., p. 65-66.

da un potere politico. Egli parlava a proposito di Stati speciali (*Fachstaaten*) e di Stato complessivo (*Gesamtstaat*). Ovviamente tale progetto doveva apparire a Schmitt come una forma di totalizzazione quantitativa dello Stato, ridotto a "bottino" dei poteri indiretti nati in seno alla società civile[429].

Attraverso questa breve panoramica abbiamo quindi mostrato le trasformazioni economiche che hanno avuto luogo nei primi decenni del nuovo secolo e che fanno da sfondo al fenomeno della totalizzazione. Quest'ultimo, come Schmitt aveva ben compreso, va quindi inquadrato nel passaggio dall'economia individualistica ottocentesca a quella tecno-burocratica novecentesca. La dottrina politico-giuridica ottocentesca prevedeva, da un lato, un centro titolare delle funzioni di indirizzo pubblico, che assorbiva su di sé l'azione politica e, dall'altro, l'insieme delle forze sociali sostanzialmente spoliticizzate e in posizione di uguaglianza[430]. Tra Stato ed individuo spoliticizzato non vi era dunque nulla: a partire dalla Rivoluzione francese, varie disposizioni legislative - la più nota è la legge *Le Chapelier* - vietavano severamente il riproporsi di poteri intermedi che andassero ad organizzare i vari interessi sociali, per evitare che essi potessero influenzare il potere centrale. L'Ottocento era quindi un secolo fortemente individualistico in cui nel nome dei diritti liberali di iniziativa economica e industriale venivano colpite le associazioni di ceto e, in generale, tutte le organizzazioni intermedie. Tuttavia, con il rapido sviluppo industriale e l'ascesa delle masse, l'economia ottocentesca, generalmente spoliticizzata e condotta da soggetti economici che operavano individualmente, venne spazzata via dai nuovi poteri collettivi. Sotto i colpi di queste organizzazioni di interessi che politicizzavano (in forma indiretta) l'economia e piegavano alla loro volontà anche lo stesso Stato, si produsse il rapido passaggio dal capitalismo concorrenziale ottocentesco al tardo capitalismo novecentesco: un capitalismo collettivo e pianificato, dominato da «razionalizzazione economica, interventismo, burocratizzazione e cartellizzazione»[431].

---

[429] In un'intervista degli anni Ottanta Schmitt parlerà della diversità di approccio tra Weber e Rathenau nei riguardi dell'economia pianificata sostenendo che: «Weber era un uomo molto malato, dal carattere impossibile: è sempre rimasto un "grande" borghese. Per lui, a differenza di Rathenau, economia pianificata significava, o aveva un senso solo come *Kriegswirtschaft*, altrimenti era sinonimo di economia fallimentare, di bancarotta». A. Bolaffi, *Storia di un incontro*, cit., p. 192.

[430] M. Fioravanti, *Il cerchio e l'ellisse. I fondamenti dello Stato costituzionale*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2020.

[431] O. Malatesta, L*'ordoliberalismo delle origini e la crisi della Repubblica di Weimar. Walter Eucken su Sombart, Schumpeter e Schmitt*, in „Filosofia politica", 2019, n. 1, p. 69.
Anche se, e in ciò è evidentemente un preconcetto ideologico, la critica di Schmitt non si rivolge allo stesso modo nei confronti di tutti questi nuovi poteri indiretti. A fare problema, ad esempio, non sono tanto i nuovi cartelli industriali (nei cui confronti egli non è mai veramente critico), quanto piuttosto i nuovi partiti di massa, rei di portare i conflitti all'interno dello Stato piegando la sua volontà ai propri interessi.

In Schmitt il problema della totalizzazione è quindi causato dall'apparire sulla scena di nuovi poteri che emergono nella società post-liberale di massa: poteri che esprimono una politicità indiretta fortemente aggressiva. Nella totalizzazione egli vede dunque il ricomparire di una conflittualità inusitata, difficilmente arginabile, che si espande anche perché il soggetto che dovrebbe limitarla - lo Stato - appare anch'esso ormai sotto il dominio di tali poteri. Vedremo tuttavia nel prossimo paragrafo come Schmitt ritenga ancora possibile una risposta in grado di porre un freno alla totalizzazione.

III.I.3 Totalizzazione *quantitativa* e *qualitativa*: il rifiuto di soluzione tecnicistiche per uscire dalla crisi

Abbiamo già visto come anche nello Stato totale siano in realtà presenti delle istituzioni che appaiono "neutrali", essendo esse garanzia di indipendenza da contrapporre ai metodi dello Stato pluralistico dei partiti. Stiamo parlando di specifiche organizzazioni che rientrano nei complessi della policrazia e del federalismo (Schmitt fa gli esempi della banca e della ferrovia del *Reich*). Ad esse va aggiunto anche il ruolo svolto dalla burocrazia statale, che, ricordiamo, negli anni di Weimar Schmitt ritiene essere ancora un'istituzione "oggettiva e non partitica". Una funzione di neutralità può essere svolta inoltre da periti ed esperti che operano in determinati organi di natura tecnica: «la caratteristica di queste istituzioni consiste ancora nel fatto che acquistano influenza per il peso dei loro pareri oggettivi e non agiscono come potere politico»[432]. Tuttavia, e su questo punto Schmitt è molto chiaro, tali forme di neutralità sono di per sé insufficienti a garantire «un principio generale di organizzazione dello Stato». Detto in altri termini, non ci si può affidare ad organi ed istituzioni "neutrali in senso tecnico-oggettivo" per ottenere quella neutralità che appare irrimediabilmente perduta nella totalizzazione novecentesca.

Schmitt sostiene che a causa delle problematiche prodotte dalla pluralizzazione caotica di Weimar si sono tentate vie che rifuggissero dalla politica. Si è cercato così di aggirare le decisioni politiche, le quali appaiono parziali e non obiettive, affidandosi alla

---

Da questo punto di vista aveva ragione Hermann Heller quando accusava Schmitt di volere il ritiro delle sovvenzioni statali a favore del *welfare* ma non di quelli a favore degli industriali: «Lo Stato 'autoritario' viene connotato dunque dal suo ritiro dalla produzione e dalla distribuzione economica. Papen non sarebbe tuttavia quel rappresentativo combattente dello Stato 'autoritario' che è, se al tempo stesso non combattesse anche contro lo 'Stato del benessere'. Presumibilmente questo non comporta l'astensione dello Stato dalla politica di sovvenzioni a favore delle grandi banche, dei grandi industriali e dei latifondisti, ma lo smantellamento autoritario della politica sociale». Cfr. H. Heller, *Liberalismo autoritario*, in Id. *Stato di diritto o dittatura? e altri scritti (1928-1933)*, Editoriale scientifica Italiana, Napoli, 2017, p. 147. Sul concetto di liberalismo autoritario in Heller si veda C. Atzeni, *Il* liberalismo autoritario*: breve storia di un concetto*, in "Teoria e critica della regolamentazione sociale", 2021, n.2, pp. 1 e ss.

[432] Ivi, p. 160.

«depoliticizzazione assoluta in quanto pura oggettività»[433] della tecnica. Ma ovviamente la scelta di fuggire dal politico, verso i lidi di una presunta oggettività tecnica, non è per Schmitt perseguibile. Con coerenza il giurista ripete che «la politica è inevitabile ed inestirpabile. Con facili e comodi raffronti si può distinguere politica e diritto, politica ed economia, politica e cultura, ma ciò deriva abitualmente dalla falsa rappresentazione del liberale sec. XIX, secondo cui sarebbe possibile separare uno speciale àmbito detto "politica" da altri ambiti oggettivi come economia, religione, diritto. La peculiarità del politico consiste invece proprio nel fatto che ogni ambito pensabile della attività umana è per quanto possibile politico e diventa subito politico, quando i problemi ed i conflitti decisivi si spostano in questo ambito»[434].

Una definitiva spoliticizzazione per mezzo della tecnica non è quindi attuabile. Nel rifiuto di affidarsi all'oggettività della tecnica come risposta al dilagare della conflittualità nella società totalizzata Schmitt dimostra la sua estrema coerenza. Egli riprende qui le riflessioni che aveva già sostenuto nel saggio *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*: la pretesa di spoliticizzazione integrale per mezzo della tecnica non riduce il conflitto politico, ma anzi non fa che produrre la politicizzazione indiretta della stessa tecnica. Quest'ultima non è in sé neutrale nel senso dell'assoluta oggettività, bensì è semplicemente uno strumento.

Come visto, l'analisi della tecnica si lega in Schmitt alla critica della totalizzazione, ma non nel senso dell'uso della prima come soluzione alla crisi causata dalla seconda. Tra le due esiste al contrario un nesso indissipabile. Non vi è opposizione tra mobilitazione totalizzante – come crisi – da un lato e organizzazione tecnica – come risposta pacificante – dall'altro. La tecnica e la totalizzazione sono anzi strettamente collegate. Da un lato, il rapido sviluppo dell'industria e della tecnologia, iniziato nella seconda metà dell'Ottocento e accelerato dopo la Prima guerra mondiale, ha spinto le masse nella sfera pubblica. Questo ha portato a una trasformazione dell'economia liberale, creando nuove strutture e organizzazioni tecno-burocratiche, sia pubbliche che private. Dall'altro lato, le masse, organizzandosi in queste nuove strutture, hanno trovato strumenti per aumentare il proprio potere, partecipando alla "guerra civile ideologica" che ha caratterizzato il Novecento. È a partire da questi nessi che possiamo comprendere la caduta delle distinzioni ottocentesche (Stato-società, pubblico-privato, politica-economia) e del perché la tecnica non rappresenta per Schmitt una risposta al problema ma è parte del problema stesso.

[433] Ivi, p. 166.
[434] Ivi, p. 169

La riflessione schmittiana sul totale riprende dunque l'analisi della tecnica, con la quale va letta congiuntamente. Lo sviluppo tecnico-industriale ha aperto il passaggio all'ultimo centro di riferimento, quello della tecnica. Ma quest'ultima non produce un irenico "aldiquà" amministrato pacifico e obiettivo. Anzi conduce alla totalizzazione, ovvero a una società post-liberale pervasa da poteri e strutture conflittuali che si servono dei nuovi mezzi per difendere i propri interessi. La tecnica è per Schmitt mobilitazione e caos, non obiettività e pacificazione. Elementi di organizzazione tecnica capaci di produrre stabilizzazione sono presenti anche nel caos della totalizzazione, ma, come visto, essi da soli non sono sufficienti. Anzi affidarsi ad essi significherebbe esporsi a forme di politicizzazione indiretta. Ed è proprio questo il motivo per il quale Schmitt non confida neanche nella Corte costituzionale come possibile "custode della costituzione": assegnarle questo compito significherebbe politicizzare indirettamente la stessa giurisdizione. Un'effettiva tutela dell'ordine costituzionale (con il rischio però di tramutarla in senso autoritario) è ottenibile per Schmitt unicamente mediante una decisione politica che acquisisca il nuovo strumentario tecnico e neutralizzi le forze particolari che agiscono in seno alla società totalizzata. La totalità passerebbe allora da *quantitativa* a *qualitativa*.

La strategia schmittiana per "frenare" la totalizzazione è avanzata già in *Il custode della costituzione* ed è quindi di natura politica. La «neutralità nel senso di oggettività indipendente»[435] non è di natura tecnica, bensì è il risultato di un'azione di un potere capace di resistere ai raggruppamenti e interessi particolaristici. Questo potere è per Schmitt il Presidente del *Reich*. Egli, infatti, essendo eletto "plebiscitariamente" da tutta la nazione, rappresenta l'intero popolo tedesco e per questo è legittimato a decidere in caso di conflitto tra i vari «complessi di forze sociali organizzate»[436] che operano a Weimar. Abbiamo già abbondantemente discusso dell'azione del Presidente nel nostro lavoro e per tale motivo non ci soffermeremo di nuovo sul tema.

Ci interessa però approfondire le modalità con cui questa proposta è stata ulteriormente sviluppata in due saggi dei primi anni Trenta. Stiamo parlando di *Stato forte ed economia sana* e *Machtpositionen des modernen Staates (Posizioni di potere dello Stato moderno)*[437], testi che potremmo definire appendici di *Il custode della costituzione*. In essi Schmitt analizza innanzitutto l'incremento del nuovo strumentario tecnico nell'epoca della società

[435] C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, cit., p. 176.
[436] Ivi, p. 216.
[437] C. Schmitt, *Stato forte ed economia sana*, cit., e C. Schmitt, *Machtpositionen des modernen Staates*, in Id. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 2003, pp. 367-374.

industriale post-liberale. Il giurista sostiene infatti in *Stato forte ed economia sana* che società contemporanea ha visto un progressivo e inarrestabile sviluppo della strumentalità tecnica. Ciò è evidente nel campo bellico, ma anche in quello dei trasporti o dei mezzi di comunicazione, senza tralasciare ovviamente la trasformazione dell'economia, in cui l'interventismo dello Stato ha assunto una portata sempre maggiore. Questo accrescimento strumentale ha creato sia le condizioni per un inusitato aumento di potere sia la crescita di forze che possono servirsi di questi mezzi. Ma uno Stato non può lasciare che questi stessi strumenti vengano utilizzati da soggetti che mirano alla sua disgregazione. Deve assumerli su di sé: «in questo senso, come dicevo, ogni vero Stato è uno Stato totale; lo è stato in ogni tempo, e la novità sono solo i nuovi mezzi tecnici, del cui significato politico occorre aver ben chiara coscienza»[438].

Un siffatto Stato è definito ora da Schmitt *Stato totale in senso qualitativo*, mentre lo Stato weimariano incapace di decisione e consumato al suo interno dalle parti è chiamato *Stato totale in senso quantitativo*[439]. Lo *Stato totale qualitativo* è tale in quanto è capace di assumere su di sé i mezzi tecnologici prendendo una decisione che spoliticizzi la società e l'economia[440]. Ancora una volta Schmitt ribadisce che la spoliticizzazione non può avvenire affidandosi a entità di natura tecnica, ma è concepibile soltanto politicamente.

Anche in *Machtpositionen des modernen Staates* egli è molto chiaro. L'interventismo dello Stato in economia genera nuove posizioni di potere. Dinanzi a questa *mobilitazione* caotica e destabilizzante dell'economia, è necessario realizzare un piano che deve avere però come obiettivo il ripristino di un sistema economico che funzioni senza piano. Questa forma di pianificazione, il cui fine è la spoliticizzazione dell'economia, deve avvenire per mano del potere politico, non di un apparato tecnocratico autonomo. Schmitt – citando Hans Freyer – afferma che «non sono i pianificatori a governare ma, al contrario, i governanti a

[438] C. Schmitt, *Stato forte ed economia sana*, cit., p. 11.
[439] La distinzione tra Stato totale quantitativo e Stato totale qualitativo sarà poi ripresa nel saggio del gennaio 1933 C. Schmitt, *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland*, trad. it *Sviluppo ulteriore dello Stato totale in Germania*, in Id., *Posizioni e concetti*, cit., pp. 303 e ss.
[440] Con *Stato forte ed economia* sana si è avuto un – episodico – incontro tra Schmitt e la scuola ordoliberale, allora nascente. Infatti, alcuni concetti schmittiani (in particolare la proposta di una spoliticizzazione politica dell'economia e dello Stato, invaso dalle organizzazioni delle masse) sono ripresi in quegli stessi anni dagli ordoliberali, come è ben evidente in saggio scritto nel 1932 da Walter Eucken, un economista ordoliberale. Cfr. W. Eucken, *Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus*, trad. it. *Trasformazioni strutturali dello Stato e crisi del capitalismo*, in „Filosofia politica", 2019, n. 1, pp. 23-44. Sull'ordoliberalismo a Weimar cfr. O. Malatesta, *Per una storia concettuale dell'ordoliberalismo. Dalla crisi del capitalismo alla rifondazione della scienza economica e giuridica*, in "Studi germanici", 2019, n. 15/16, pp. 403 e ss.

pianificare»[441]. È quindi di nuovo ribadita la subordinazione della tecnica alla politica: la proposta ordinativa schmittiana è ancora una volta di carattere politico.

III.II Schmitt in dialogo con Jünger ed Heidegger: tra il nichilismo e la *critica alle critiche ineffettive della tecnica*

III.II.1 Schmitt in dialogo con Jünger: dalla *Mobilitazione totale* a *Il nodo di gordio*

Il nesso che intercorre tra totale, tecnica e conflitto è ulteriormente avvalorato dal rimando che Schmitt fa a Ernst Jünger in *Il custode della costituzione*: «nello Stato divenuto autoorganizzazione della società non c'è più nulla che non sia almeno potenzialmente statale e politico. Come il concetto dell'armamento potenziale di uno Stato, scoperto dai militari e dai giuristi francesi, abbraccia tutto, non soltanto il fattore militare in senso strettamente tecnico, ma anche la preparazione industriale ed economica della guerra, perfino la preparazione e formazione intellettuale e morale dei cittadini, allo stesso modo questo nuovo Stato abbraccia tutti gli àmbiti. Un eminente rappresentante dei soldati tedeschi al fronte, Ernst Jünger, ha introdotto per questo evento straordinario una formula molto espressiva: *la mobilitazione totale*»[442].

Jünger, sostiene Schmitt, avrebbe per primo compreso come la Grande Guerra avesse completamente travolto e trasformato le categorie classiche della società liberale ottocentesca. Trasformazioni che sarebbero trapassate analogicamente dal campo militare a quello politico-giuridico. Ma il debito che Schmitt riconosce esplicitamente nei confronti di Ernst Jünger apre il campo all'analisi dei rapporti tra il giurista e il letterato, che devono essere trattati più approfonditamente. Esamineremo quindi come Schmitt utilizzi il pensiero di Jünger per individuare l'elemento nichilistico e caotico della totalizzazione novecentesca, differenziandosi però da lui nelle soluzioni proposte. In particolare, nella critica che Schmitt avanzerà al saggio *Il nodo di Gordio*, emergerà chiaramente come il suo approccio sia sempre di natura politica.

Il primo incontro tra Jünger e Schmitt avvenne nel 1930. Tra i due nacque immediatamente un'amicizia che, con alterne vicende, continuò per tutta la loro vita[443] e che produsse anche

[441] C. Schmitt, *Machtpositionen des modernen Staates*, in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., p. 371.
[442] C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, cit., p. 124.
[443] Sulla nascita dell'amicizia tra Jünger e Schmitt cfr. J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, cit., pp. 169. Si rimanda anche a questo saggio di Kaiser, allievo di Schmitt, in cui sono presenti vari riferimenti biografici. Cfr. J. H. Kaiser, *Ernst Jünger e Carl Schmitt*, in P. Chiarini (a cura di), *Ernst Jünger. Un convegno internazionale*, Shakespeare e Company, Napoli, 1987, pp. 83-92. L'amicizia tra i due si raffreddò

un proficuo dialogo teorico. Come abbiamo visto, Schmitt utilizza il concetto jüngeriano di *mobilitazione totale* per tratteggiare il passaggio dallo Stato ottocentesco allo Stato totale quantitativo, emerso nel primo conflitto mondiale e protrattosi anche in tempo di pace.

Ma che cos'è per Jünger la mobilitazione totale? Nell'omonimo saggio[444], essa è contrapposta alla *mobilitazione parziale* di stampo ottocentesco. Nel XIX secolo la guerra era un evento di per sé ancora limitato, poteva essere combattuta nell'indifferenza o con la contrarietà del popolo. Essa era dunque un avvenimento straordinario ma non illimitato nelle forze e nei mezzi utilizzati. Questo tipo di guerra, dice Jünger, corrispondeva all'essenza della monarchia: essa infatti si teneva bene in guardia dall'espandere la portata sociale del conflitto, conscia della minaccia che un'ampia partecipazione popolare avrebbe potuto causare alla sua istituzione. Tuttavia, ben presto, si palesò la necessità di coinvolgere il popolo. Ciò trasformò completamente il modo di intendere la guerra: l'estensione della leva a tutta la popolazione arruolabile, l'incremento dei costi, che rese impossibile programmare le operazioni sulla base di un tesoro ben definito, la conseguente espansione del conflitto anche al mondo economico-industriale, riconvertito in industria bellica, determinarono l'irreversibile tramonto delle distinzioni e delle limitazioni su cui si fondava la guerra tra monarchi nell'Ottocento. Jünger afferma che «l'immagine della

---

nei primi anni dopo la fine della Seconda guerra mondiale, a causa dell'invidia che Schmitt provava per la capacità di Jünger di reinventarsi pubblicamente nonostante il suo passato legato al nazismo (i due si riavvicinarono effettivamente solo negli anni Settanta). Lo stesso Schmitt scrive ad esempio nei suoi diari: «(In termini comparati) *l'exul in patria sua* è più che privilegiato *in patria sua*. La differenza fra Ernst Jünger e me: egli vive ancora dell'ordine *Pour le mérite*, del merito, dell'*opus operatum*. Quanto a me, il mio *opus operatum* è andato perduto come possesso, è trapassato nel tempo». Aggiungendo successivamente con una nota a margine: «nel frattempo si è autoconferito l'ordine *Pour le mèrite* per la lotta contro Hitler». Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 374 (16.9.49). Jünger sui dissapori tra i due dirà: «non so che importanza dare alla questione, ma effettivamente, leggendo i suoi diari ora pubblicati, si ha la sensazione che a un certo punto abbia avuto qualche risentimento nei miei confronti. So anche che in alcune occa sioni fece qualche intrigo ai miei danni. Per esempio mise in giro la voce che io avrei scritto *Sulle scogliere di marmo* per ottenere una seconda medaglia "Pour le Mérite". Naturalmente si trattava di un'insinuazione del tutto infondata, ma che rivelava il suo risentimento. Credo che questo mio romanzo lo abbia irritato, anche se non me lo ha mai confessato apertamente. Prova ne è che lo ha scritto nei suoi diari, e del resto me lo ha con fermato anche Armin Mohler, che aveva parlato con lui della questione» A. Gnoli, F. Volpi, *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi Edizioni, Milano, 1997, pp. 49-50

Per un'analisi del confronto teorico tra i due autori rimandiamo a C. Galli, *Ernst Jünger e Carl Schmitt: per la ricostruzione di due modalità del nichilismo contemporaneo,* in S. Rota Ghibaudi, F. Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Franco Angeli, Milano, 1990, pp. 963 e ss.; C. Resta, *Mondializzazione e nichilismo: Ernst Jünger e Carl Schmitt*, in Id., *Nichilismo, tecnica e mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis Edizioni, Milano, 2013, pp. 15 e ss.; M. Ghelardi, *Alcune considerazioni su Carl Schmitt ed Ernst Jünger*, in P. Chiarini (a cura di), *Ernst Jünger. Un convegno internazionale*, cit., pp. 93 e ss.; L. Iannone, *Jünger e Schmitt. Dialogo sulla modernità*, Armando Editore, Roma, 2009.

[444] E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*, trad. it. *La mobilitazione totale*, in "Il Mulino, XXXIV, 1985, n. 5, settembre-ottobre, p. 753 e ss.

guerra come di un'azione armata sfuma sempre più nell'immagine ben più ampia di un gigantesco processo di lavoro»[445].

Nella Grande Guerra tutto è asservito alla produzione bellica: oltre agli eserciti sul campo di battaglia, nascono l'esercito dei trasporti, degli approvvigionamenti, dell'industria degli armamenti. Tutto è in movimento: «nell'ultima fase, già annunciata verso la fine di questa guerra, non vi è più alcuna attività – neppure quella della lavoratrice domestica alla sua macchina per cucire - che non sia collegata, in forma almeno indiretta, alla produzione bellica»[446].

Questa mobilitazione si articola su tre vettori: le masse, la tecnica e il progresso. L'ingresso delle masse sulla scena pubblica frantuma le classiche distinzioni ottocentesche e conduce a «una democrazia della morte»[447]. Non è infatti più possibile distinguere tra combattenti e non combattenti, la mobilitazione abbraccia tutto e tutti, essa «si estende fino al bambino nella culla»[448]. Ma innumerevoli trasformazioni si sono avute anche sul versante tecnico, basti pensare alle nuove forme di organizzazione degli eserciti e ai moderni programmi di produzione bellica. Le stesse battaglie sono diventate oramai un processo tecnicizzato e meccanicizzato in cui i soldati partecipano secondo un preciso ritmo di lavoro. Lo spirito eroico dei combattimenti aristocratici si perde negli automatismi di una guerra tecnica che Jünger descrive, utilizzando una celebre metafora, come «una turbina alimentata dal sangue»[449]. Ma tale mobilitazione non sarebbe stata possibile senza un'effettiva *disponibilità* delle masse. Esse parteciparono attivamente alla guerra perché spinte dalla fede nel progresso, definita da Jünger come la «grande religione popolare del XIX secolo»[450]. Tale capacità di mobilitare le masse facendo ricorso a parole e immagini "progressiste" era però maggiormente adatta ai paesi occidentali: ad essi apparteneva la *civilisation*, mentre la Germania, con la propria *Kultur*, appariva inadatta ad adeguarsi allo spirito del tempo e per tale motivo era destinata alla sconfitta.

Tuttavia, ed è questo un punto fondamentale, la mobilitazione non termina con la fine della guerra ma permea anche il successivo periodo di pace: «nonostante gli spettacoli tanto grandiosi quanto terribili delle ultime battaglie di materiali, nelle quali l'umano talento organizzativo celebrò i suoi sanguinosi trionfi, non furono ancora raggiunte le estreme

[445] Ivi, p. 757.
[446] *Ibidem.*
[447] Ivi, p. 758
[448] Ivi, p. 759
[449] *Ibidem.*
[450] Ivi, p. 760.

possibilità. Queste, anche se ci si limita a considerare il versante tecnico di tale processo, possono essere attinte solo se l'immagine dell'evento bellico si trova già delineata all'interno dell'ordine dello stato di pace»[451]. Le crescenti limitazioni delle libertà individuali, la cui causa va individuata per Jünger nella funzionalizzazione dell'intera vita sociale allo Stato, come anche i piani quinquennali russi, in cui gli interi sforzi di un paese sono indirizzati in unico «generale dispiegamento di potenza», dimostrano che anche la nuova situazione di pace è modellata sulle dinamiche *totali* del primo conflitto mondiale. Ed è esattamente la comprensione di questo dato che Schmitt apprende da Jünger: come l'armamento potenziale dello Stato, in stato di guerra, abbraccia tutto, dal campo di battaglia alla produzione industriale fino alla formazione morale dei cittadini, così, in tempo di pace, lo Stato abbraccia ormai tutti gli ambiti. Quella di Jünger e Schmitt non è tuttavia un'espressione di attivismo bellicistico - la nazionalistica riproposizione dello spirito guerresco in tempo di pace -, ma la consapevolezza che il conflitto ha segnato l'irrimediabile crollo delle distinzioni liberali e che quindi la totalizzazione si è estesa alle società occidentali anche in tempo di pace[452].

L'analisi fornita dai due autori del fenomeno della totalizzazione, seppur con le inevitabili differenze (l'indagine dell'uno - Schmitt - appare evidentemente soffermarsi sugli aspetti giuridici ed economici, mentre quella dell'altro - Jünger - rimanda maggiormente a immagini poetiche e letterarie), è dunque affine. Il totale significa per entrambi la perdita di ogni chiara differenza, il disordine che si insinua nell'ordine, la politicizzazione irrazionale del sociale, la tecnica che si traduce in volontà di potenza; in una parola potremmo dire: *il nichilismo*. Ma se l'analisi del "dramma" novecentesco è contigua, le soluzioni che i due teorizzano per ordinare questo caos appaiono differenti.

Per Jünger è dal nichilismo "dinamico-esplosivo" della mobilitazione totale che sorge la figura umana in grado di dominare tale mobilitazione. Ma questa figura non può essere più né lo Stato né il soggetto borghese, i quali risultano incapaci di agire concretamente nell'era della totalizzazione. Essa è rappresentata dal tipo dell'Operaio - l'*Arbeiter* -, colui che mobilita il mondo attraverso la tecnica e che si rivela in grado di realizzare un nuovo ordine adeguato ai tempi[453]. Alla mobilitazione totale indotta dalla tecnica Jünger non

[451] Ivi, p. 758
[452] C. Galli, *Al di là del progresso secondo Ernst Jünger: "magma vulcanico" e "mondo di ghiaccio"*, in "Il Mulino, XXXIV, 1985, n.5, settembre-ottobre, p. 780.
[453] C. Galli, *Strategie della totalità*, cit., p. 39.

risponde quindi unendosi ai «lamenti sulla scomparsa dei bei tempi»[454] o vagheggiando ritorni romantici a una natura incontaminata, bensì assumendo attivamente il compito di dominare l'epoca.

Dal nichilismo dinamico-esplosivo della totalizzazione emerge il nichilismo attivistico dell'Operaio, che dominando la forza distruttiva della tecnica (il cui movimento è destinato ad arrestarsi conclusa la mobilitazione totale, quando sarà raggiunto lo stato che Jünger chiama la «perfezione della tecnica»[455]), esprimerà un nuovo ordine gerarchico: «nella tecnica riconosciamo il più efficace, il più incontestabile strumento di rivoluzione totale. Sappiamo che l'ambito della distruzione ha in sé un centro segreto, da cui ha origine un processo apparentemente caotico: la sottomissione delle antiche forze. Questa azione si delinea quando chi è sottomesso, volontariamente o involontariamente, accetta il nuovo linguaggio. Abbiamo notato che una nuova umanità si muove verso il punto centrale e risolutivo. Alla fase di distruzione segue un ordine reale e visibile, e ciò avviene quando giunge al dominio quella razza che sa parlare il nuovo linguaggio non come strumento puramente intellettuale, come tramite di progresso, di utilità, di comodità, ma come linguaggio elementare. Ciò avviene in proporzione diretta a come il volto dell'operaio rivela i suoi tratti eroici. Solo più tardi, quando la forma dell'operaio si fa evidente nei singoli e nelle comunità che sanno assumerla, è possibile servirsi realmente e coerentemente della tecnica»[456]. Ma tale proposta, seppur lontana da qualsiasi lamento sui tempi andati (la tecnica non è infatti, per Jünger, da rigettare in quanto rappresenta il modo con cui l'operaio mobilita il mondo), non è comunque politica essendo bensì metafisica. L'operaio è infatti una Forma metafisica e non il mero prodotto della storia: la Forma dell'operaio fa la storia e non viceversa. La posizione jüngeriana, come lo stesso letterato ha più volte ribadito, è quindi sostanzialmente antistorica[457].

Per Schmitt, invece, non si tratta ovviamente di "cavalcare" la tecnica per raggiungere un nuovo ordine gerarchico. Alla *totalizzazione quantitativa*, come abbiamo visto, il giurista di Plettenberg oppone una *totalizzazione qualitativa* in grado di neutralizzare decisionisticamente la "conflittualità del totale" e di ristabilire l'ordine. Tuttavia, questa proposta è ben lontana dal soggettivismo attivistico-nichilistico di Jünger. La riflessione

[454] E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, trad. it. *L'operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano, 1984, p. 85.
[455] Ivi, p. 158.
[456] Ivi, p. 151.
[457] L. Caddeo, *L'operaio di Ernst Jünger. Una visione metafisica della tecnica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2012.

schmittiana è infatti inserita nella tradizione della *Staatslehre*, seppur consapevole delle dinamiche disgreganti e conflittuali prodotte dalla totalizzazione. Con questo non vogliamo dire che Schmitt voglia riproporre i vecchi schemi di una tradizione ottocentesca ormai incapace di cogliere una realtà profondamente mutata. Egli in realtà intende ricreare una forma ordinativa che, nella totalizzazione weimariana, non potendo più appoggiarsi su presupposti ormai irrimediabilmente perduti, si affidi unicamente sulla sua capacità di imporsi efficacemente contro quei poteri indiretti che tale ordine vorrebbero disgregare. Schmitt più che mobilitare la tecnica, agendola ma al contempo subendone l'azione, vuole neutralizzarla[458]. La sua è quindi una proposta totalmente politica-ordinativa e storica (nel senso di essere storicamente situata in una sfida cui bisogna dare risposta politica), e non metafisica come quella jüngeriana. E questa è, a nostro avviso, una differenza di non poco conto. Abbiamo già visto come Schmitt critichi le proposte impolitiche di governo della tecnica: ebbene, quando nel secondo dopoguerra i due amici torneranno a confrontarsi, anche nei confronti di Jünger sarà espressa una medesima "accusa" di impoliticità.

Ci riferiamo al confronto tenuto tra i due negli anni Cinquanta. Nel 1953 Jünger pubblicò infatti l'opera *Il nodo di Gordio*, cui rispose Schmitt due anni dopo con il saggio *La struttura storica dell'attuale contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente. Note sullo scritto di Jünger "Il nodo di Gordio"*, raccolto, con altri contributi, nella *Festschrift* per il sessantesimo compleanno dell'amico.

Il nodo di gordio è utilizzato da Jünger come metafora per descrivere i continui e ininterrotti incontri tra Occidente e Oriente. Questo nodo, che, secondo la profezia, sarebbe stato sciolto solamente dal futuro signore del mondo, venne effettivamente reciso da Alessandro con la sua spada. Tuttavia, con tale metafora, Jünger non vuole suggerire che vada presa una qualche decisione: Europa ed Asia, Occidente ed Oriente, seppur distinti e rappresentanti di ordini differenti (il primo simboleggia la libertà, il secondo l'arbitrio), in realtà si co-implicano. Ma queste distinzioni non sono di carattere spaziale o politico: per Jünger Occidente ed Oriente sono due polarità della stessa sostanza[459]. Come egli stesso

[458] Si veda la nota critica che Schmitt mosse e Jünger e riportata da quest'ultimo nei suoi diari: «Quando C. S. ebbe letto il mio *Arbeiter*, mi chiese: «Qualificate come lavoro anche la danza degli angeli nel firmamento?» e questa obiezione mi è stata più importante di tutte le lodi». E. Jünger, *Strahlungen*, trad. it. *Irradiazioni. Diario 1941-1945*, Longanesi, Milano, 1957, p. 515.
[459] C. Galli, *Introduzione* a E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 12.

afferma: «Oriente ed Occidente non devono essere considerati come luoghi assoluti, bensì come due atteggiamenti umani fondamentali»[460].

Quindi non di contrapposizione storica o politica qui si tratta, bensì di una polarità che è insita addirittura in ogni essere umano. Come l'Occidente ha in sé l'Oriente, e ovviamente, al contrario, l'Oriente ha in sé l'Occidente, così ognuno ha nel proprio animo sia atteggiamenti occidentali sia orientali. La lotta tra questi due elementi primordiali, che per Jünger è insolubile, non è combattuta tra popoli e Stati, ma all'interno di ognuno: «è una lotta che non potrà essere combattuta tra immagini e idoli, tra paesi, popoli, razze e continenti ma in quello che è l'elemento incommensurabile dell'uomo: la sua interiorità. Sarà combattuta non da Alessandro, ma dentro di lui. È una lotta tremenda e inevitabile, grazie alla quale l'ordine del mondo potrà essere conservato. Come nella preistoria Nord e Sud attraverso l'alternarsi delle glaciazioni hanno formato il carattere elementare dell'uomo, così nel corso della storia Occidente e Oriente hanno formato il suo carattere morale, attraverso un flusso e riflusso, un alternarsi di tensione e di armonia»[461].

La narrazione jüngeriana si muove in evidente contrasto con la filosofia della storia hegeliana, la quale poneva l'Oriente come momento originario di un processo che culmina in Occidente compiendosi nel mondo germanico. Oriente e Occidente, come detto, sono invece per il letterato tedesco due polarità mitiche, a-storiche e a-spaziali, che contraddistinguono sia l'umanità nel complesso sia ogni singolo individuo[462]. Polarità che si riconvertono in ulteriori nuove antitesi oscillanti tra spirito e materia, libertà e vincolo, maschile e femminile, e che alla fine sempre si riequilibrano: se si guarda indietro nel tempo, sostiene infatti Jünger, si nota come alla fine tra Occidente ed Oriente si sia sempre ristabilito un equilibrio. Tuttavia, ciò non significa che un giorno non si possa superare tale polarità e raggiungere l'unificazione dell'umanità sotto un unico Stato: «viene quindi naturale dubitare se si arriverà mai ad una fine, ad una decisione. Soprattutto, la violenza non sarebbe comunque sufficiente. Tuttavia non se ne può trarre un'argomentazione contro la profezia di uno Stato mondiale, la cui necessità sembra diventare sempre più urgente.

[460] Jünger, *Der gordische Knoten*, trad. it. *Il nodo di Gordio*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio*, cit., p. 49.
[461] Ivi, p. 123.
[462] G. Gurisatti, *L'Europa possibile di Jünger e Schmitt*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio*, Adelphi Edizioni, Milano, 2023, p. 223 (i saggi di Jünger e Schmitt citati in questo lavoro sono ripresi dall'edizione del Mulino).

L'opposizione non è insolubile ma accenna anzi ad un Terzo, un accordo grazie al quale i partner, liberati dalla paura, possano realizzare se stessi»[463].

Jünger già in *L'operaio*[464] aveva avanzato delle considerazioni sull'espansione planetaria della tecnica e sulla conseguente necessità di ripensare la spazialità politica in senso planetario. Ma è con *Il nodo di gordio* e, soprattutto, con il successivo scritto *Lo stato mondiale* che egli teorizza definitivamente l'unificazione mondiale dell'umanità sotto un'unica forma statuale. In quest'ultima opera egli scrive infatti che «l'ulteriore estensione dei grandi spazi nell'ordine globale, l'estendersi delle potenze mondiali in direzione dello Stato mondiale, o meglio, dell'impero mondiale, si connette al timore che la perfezione conquisti una forma definitiva al prezzo della libertà del volere. È soprattutto per questo che non mancano i sostenitori di un mondo tripartito o pluripartito. Ma non ci sono segni che lo annuncino. È invece evidente che la figura del lavoratore è più forte della più antica opposizione, che è anche l'ultima: quella tra Oriente e Occidente»[465]. Dietro alla critica ai "sostenitori di un mondo tripartito o pluripartito" è evidente che si cela il nome di Schmitt, il quale è stato ovviamente sempre contrario all'ipotesi di uno Stato mondiale. Jünger al contrario, dinanzi «alla crescita degli spazi dominati dalla pianificazione e della popolazione che li occupa»[466], approda ad una soluzione globalista e impolitica.

Come detto, Schmitt replicherà a Jünger due anni dopo con un saggio in cui si discosta dalle polarità jüngeriane per proporre una propria contrapposizione: quella tra terra e mare. Potrebbe sembrare, a un primo sguardo, che Schmitt non faccia altro che sostituire il contenuto delle polarità avanzate da Jünger con un altro contenuto mantenendo però intatta la forma di ragionamento per antitesi. Ebbene, non è così. Schmitt su questo punto è molto chiaro: «il pensare per polarità - siano esse quelle di Goethe, di Schiller o di Ernst Jünger - differisce a tal punto dal pensiero storico-concreto che, pur senza polemica o eristica, possiamo affiancare all'interpretazione polare l'immagine storico-concreta. L'idea di tensione polare implica la simultaneità dei contrasti che la compongono, una simultaneità

[463] E. Jünger, *Il nodo di Gordio*, cit., pp. 124-125.
[464] Qui Jünger scriveva che «lo spazio naturale cui si riferiscono dominio e forma dell'operaio ha una dimensione planetaria. Il globo terrestre è concepito come unità da un nuovo sentimento che investe l'intero pianeta — un sentimento tanto ardito da affrontare grandi costruzioni e tanto profondo da abbracciare e contenere le sue tensioni organiche. L'assalto al pianeta è già cominciato, e, benché le sue fasi rivoluzionarie siano ancora in corso, anche in tal caso non si può trascurare questa sua prospettiva planetaria. Elemento di rivoluzione mondiale è la tecnica intesa come mezzo con cui la forma dell'operaio mobilita il mondo; elemento di rivoluzione mondiale è il tipo umano dal quale quella medesima forma trae, creandola per i propri fini, una razza dominatrice» (E. Jünger, *L'operaio*, cit., p. 201)
[465] E. Jünger, *Der Weltstaat. Organismus und Organisation,* trad. it *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda Editore, Parma, 1998, pp. 77-78.
[466] Ivi, p. 28.

che si ripete di continuo e in modo sempre uguale nella struttura. Invece, l'immagine storico-concreta contiene una tensione dialettica, ossia il succedersi di una domanda concreta e di una risposta altrettanto concreta. Questa dialettica della concretezza storica determina la struttura di situazioni e di epoche storiche uniche»[467].

Il metodo schmittiano è quindi storico-concreto, e cioè politico: esso concepisce situazioni storiche uniche cui bisogna rispondere politicamente. In ciò consiste la differenza con il metodo polare jüngeriano, che invece avanza infinite antitesi impolitiche e a-storiche, riprendendo la teoria nietzschiana dell'eterno ritorno. Dice Schmitt: «la verità delle contrapposizioni polari è eternamente vera, "eternamente" nel senso di eterno ritorno. Invece una verità storica è vera una volta sola»[468].

Lo stesso sviluppo moderno della tecnica va spiegato politicamente. Esso va ricercato nella «domanda storica puntuale, la grande sfida»[469], che si aprì con l'età delle scoperte oceaniche. A questo appello storico l'Inghilterra ripose politicamente, staccandosi dalla terraferma, dal continente, e aprendosi al libero mare: «su quest'isola di Inghilterra, che aveva seguito l'appello degli oceani ed aveva compiuto il passo verso un'esistenza marittima, comparvero all'improvviso le prime macchine»[470]. Ora, così come la sfida delle scoperte geografiche richiese una decisione, la quale comportò lo sviluppo della tecnica moderna, così nel Novecento, dice Schmitt, l'assolutizzazione di quest'ultima in "tecnica scatenata" segna l'insorgere di una nuova sfida determinata la quale richiede quindi, a sua volta, una nuova decisione. Lo stesso Schmitt altrove dirà che: «la tecnica moderna è utile e necessaria, ma è ben lungi dall'essere a tutt'oggi la risposta ad una chiamata. […] Colui il quale riuscirà a catturare la tecnica scatenata, a domarla e inserirla in un ordinamento concreto, avrà risposta all'attuale chiamata assai di più di colui che con i mezzi di una tecnica scatenata cerca di atterrare sulla luna o su Marte. La sottomissione della tecnica scatenata: questa sarebbe, per esempio, l'azione di un nuovo Ercole. Da questa direzione sento giungere la nuova chiamata, la sfida del presente»[471].

---

[467] C. Schmitt, *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West: Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: "Der gordische Knoten*, trad. it. *La contrapposizione planetaria tra Occidente ed Oriente e la sua struttura storica*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio*, cit., p. 147.
[468] Ivi, p. 148.
[469] Ivi, p. 155.
[470] Ivi, p. 161.
[471] C. Schmitt, *Gespräch über den neuen Raum*, trad. it. *Dialogo sul nuovo spazio*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 328.

Il pensiero di Schmitt, e questo lo differenzia da Jünger, rimane dunque sempre politico. La stessa contrapposizione tra terra e mare non rappresenta una delle tante antitesi polari che possono essere immaginate per descrivere il rapporto tra Occidente e Oriente, ma un evento storico determinato (l'apertura dei nuovi spazi geografici), da cui è derivata una risposta politica concreta. Le polarità jüngeriane appaiono a Schmitt chiaramente delle *antitesi romantiche*. Anche se l'accusa di romanticismo non è mai palesemente esplicitata e la critica, in generale, appare meno veemente rispetto a quella avanzata negli anni giovanili nei confronti dei "critici del tempo" (e ciò probabilmente soprattutto per i rapporti di amicizia che legavano i due autori), è indubbio che tali antitesi dovessero risultare a Schmitt inoperose e inefficaci, non in grado di comprendere e cogliere efficacemente la realtà.

Schmitt si avvale dunque dell'amico per comprendere la dinamicità caotica e nichilistica della totalizzazione tecnica imperante a Weimar, ma si distanzia tuttavia da quest'ultimo con riguardo alla soluzione prospettata. Il giurista condivide l'analisi di Jünger per ciò che concerne il fenomeno della totalizzazione, letto come l'implosione di tutte le distinzioni classiche ottocentesche e il conseguente dilagare di "un'irrazionalità" conflittuale e nichilista. Seppur simile nell'analisi del fenomeno, la risposta alla sfida che essa pone è però differente: giuridico-politica in Schmitt, nichilistico-eroica (e comunque non politica) in Jünger. Difformità di approccio (politica nel primo impolitica nel secondo) che è evidente nel dialogo che si instaurerà tra i due nel secondo dopoguerra con riferimento alla contrapposizione tra Occidente e Oriente. Come visto, Jünger legge tale contrapposizione attraverso le lenti di una polarità romantica, prospettando, infine, il superamento della stessa contrapposizione in vista di uno Stato globale. Schmitt, invece, mantiene la sua linea interpretativa sostanzialmente politica. Sottolineiamo questo punto perché lo riteniamo fondamentale. Molti pensatori con cui Schmitt entrò in dialogo nel secondo dopoguerra (dopo la catastrofe del conflitto mondiale e di fronte all'avanzare inarrestabile della società dei consumi) adottarono atteggiamenti impolitici. Tuttavia, questo non si può dire di Schmitt, che, ribadiamo, continuò a cogliere e analizzare i rapporti di potere su cui si fondava la società della tecnica, apparentemente spoliticizzata, e mantenne sempre ferma la necessità di immaginare un'autorità capace di arginare il caos generato dalla stessa tecnica. La risposta di Schmitt al problema posto dalla tecnica è quindi, in ogni caso, politica.

III.II.2 Schmitt in dialogo con Heidegger: nichilismo e critica della tecnica. Un'affinità solo apparente.

Indagando le connessioni tra Schmitt e Jünger, si apre inevitabilmente la questione delle relazioni tra Schmitt e un altro importante teorico novecentesco della tecnica: Martin Heidegger[472]. Ricostruire i rapporti tra Schmitt ed Heidegger non è facile. Siamo a conoscenza, infatti, di un solo contatto diretto tra i due – una lettera spedita da Heidegger a Schmitt nel 1933 per ringraziarlo dell'invio di una copia di *Il concetto del politico*[473]. Inoltre, dalla lettura dei diari di Schmitt, si evince che quest'ultimo non amasse molto il pensiero del filosofo di Meßkirch. Eppure, sappiamo che Schmitt leggeva attentamente Heidegger[474] e nei suoi testi è presente anche una lunga citazione (l'unica) a quest'ultimo. Stiamo parlando della citazione tratta da *La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"* richiamata in *La tirannia dei valori*.

Essa va inserita nel contesto dell'analisi schmittiana della tecnica: il rapido sviluppo industriale, incrementatosi a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, minacciava, secondo Schmitt, gli ordinamenti e le consuetudini della civiltà rurale. Di fronte alla *tabula rasa* di un progresso tecnico-industriale che assumeva le forme di un *nichilismo* impassibile, gli uomini dovettero spaventarsi e per tale motivo molti si rifugiarono nei valori, ultimo baluardo della dignità umana e surrogato positivistico del metafisico[475]. Ed è qui che Schmitt inserisce la lunga citazione ad Heidegger secondo cui nel XIX secolo «si dichiara la scienza estranea al valore e si collegano i valori alle visioni del mondo. Il valore e ciò che ha valore diventano un surrogato positivistico del "metafisico"»[476]. Per

[472] Il confronto tra Heidegger e Schmitt non è stato un tema molto trattato in letteratura. Si rimanda, in ogni caso a due lavori interessanti, uno più recente e l'altro più datato: E. Sferrazza Papa, *Linguaggio originario e pensiero dello spazio in Carl Schmitt*, in "Filosofia politica", 2018, n. 2, pp. 245-264 e A. Scalone*, Decisione ed origine. Appunti su Schmitt e Heidegger*, in "Il Protagora", XXVI, 1986, n. 9-10, gennaio-dicembre, pp. 173-178.

[473] La lettera è stata pubblicata in "Telos", 1987, n. 72, p. 132.

[474] Come riferisce Franco Volpi, Schmitt era in possesso di copie dei testi di Heidegger (ora conservate all'Archivio di Stato a Düsseldorf) che annotava con attenzione. Cfr. F. Volpi, *L'anatomia dei valori*, in C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 96. Sul "disprezzo" di Schmitt per il pensiero di Heidegger di veda ad esempio questo passo sarcastico tratto dai suoi diari: «Heideggerate: *Zeit zeitigt Zeitung. / Zeitung zeitigt Zeit.* L'uomo è il pastore dell'essere. Pastorello, pastorello. Un bel giorno si canterà qui anche per te» C. Schmitt, Glossario, cit., p. 382 (9.10.49).

[475] Nello scritto *L'opposizione tra comunità e società,* che ricalca l'argomentazione avanzata in *La tirannia dei valori* e in cui è presente la stessa citazione ad Heidegger, Schmitt così si esprime con riguardo al rapporto tecnica-nichilismo-valori: «Questo era il positivismo scientifico, la cui scientificità era subentrata alla teologia e alla metafisica. Ma anche altre scienze, come l'etica, la scienza giuridica e l'estetica, finirono sotto il funzionalismo di una concatenazione di eventi calcolabile e causale. Gli uomini dovettero spaventarsi davanti a questa *tabula rasa* del progresso tecnico-industriale, a questo nichilismo, che si rivelava essere l'altra faccia del positivismo scientifico. Sotto i diversi movimenti di protesta contro un simile nichilismo, il termine e il concetto di *valore* apparvero come un rifugio della libertà e della dignità umane» C. Schmitt, *L'opposizione tra comunità e società come esempio di distinzione binaria*, cit., p. 108.

[476] C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, cit., p. 49.

Heidegger il pensare per valori si iscrive nella storia della metafisica occidentale, il cui punto di approdo finale consiste nell'oblio "nichilistico" dell'essere. Come sostiene Franco Volpi: «Heidegger sviluppa la sua critica mostrando come il pensare per valori non sia soltanto un impoverimento, bensì l'occultamento definitivo dell'essere in un crescendo che va da Platone, via Kant, fino a Nietzsche: è il compimento del nichilismo della metafisica occidentale, in cui dell'essere non è più nulla»[477]. Nichilismo e valori sono in Heidegger, dunque, intimamente collegati. E del medesimo avviso è anche Schmitt, sebbene ovviamente le indagini dei due autori sul nichilismo siano tra loro autonome e differenti.

In Heidegger la questione del nichilismo è letta, a partire dalla cosiddetta "svolta" e dall'incontro a metà degli anni Trenta con i testi di Hölderlin e Nietzsche, in relazione alla storia dell'essere, del suo sottrarsi che è al tempo stesso un aprirsi. Per Heidegger tale storia coincide con la storia del nichilismo, cioè con il ritrarsi e assentarsi dell'essere stesso, che proprio grazie a questo suo celarsi lascia emergere gli enti: «questa storia (*Geschichte*), cioè l'essenza del nichilismo, è il destino (*Geschick*) dell'essere stesso»[478]. Per dirla in altro modo, per Heidegger lo stesso essere è, nel suo sottrarsi e ritirarsi, nichilismo[479].

Tuttavia, l'essere, nella sua differenza, si apre all'uomo, cui spetta il compito di custodirne la memoria in attesa di un suo possibile futuro avvento. Ma il pericolo che Heidegger intravede nella moderna società della tecnica è che l'essere venga definitivamente obliato, che ci si dimentichi di esso. Tale oblio è insito nella metafisica occidentale, la quale trascura l'essere e prende in esame soltanto l'essere dell'ente: «nella metafisica, dell'essere in quanto tale ne è niente»[480]. Ora, la metafisica, rimuovendo l'essere, conduce ad un dominio assoluto dell'ente, alla sua oggettivazione e alla sua completa messa a disposizione per l'uomo, che culmina infine nella volontà di potenza della tecnica moderna. Per Heidegger la tecnica è quindi l'ultima forma della metafisica occidentale: in essa e nel suo dominio "provocante" si realizza il definitivo oblio dell'essere. Vi è quindi un «doppio livello di nichilismo dell'essere»[481]: il primo è quello del ritirarsi dell'essere come differenza, il secondo si ha quando - nel compimento metafisico della tecnica - questa differenza si trasforma in completa separazione e nell'oblio dello stesso essere.

[477] F. Volpi, *L'anatomia dei valori*, cit., p. 97.
[478] M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. it. *Nietzsche*, Adelphi Editori, Milano, 1994, p. 837.
[479] M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di) *Guida a Heidegger*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1997 pp. 236-237
[480] M. Heidegger, *Nietzsche,* cit., p. 812.
[481] M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, cit., p. 254

Come si vede da questa breve ricostruzione, il ragionamento heideggeriano intorno al nichilismo si sviluppa a partire dall'indagine metafisica sull'essere e la sua storia. In Schmitt, invece, l'indagine sul nichilismo appare differente - anche se nel citare Heidegger sembra riconoscergli il merito di aver compreso la conformazione nichilistica dell'epoca contemporanea. Il nichilismo è infatti per Schmitt interno alla modernità: rappresenta il compimento estremo dell'epoca moderna, che si realizza nell'assolutizzazione del processo che porta all'immanenza della tecnica. Stiamo parlando di quello che in questo lavoro abbiamo definito il "volto di crisi del moderno", cioè il pensiero tecno-immanentista che, nell'illusione di creare un mondo tecnicamente amministrato, finisce per generare un'ostilità ancora più violenta e per distruggere quei freni che avrebbero dovuto contenerla. La "fede nella modernità dispiegata" infatti radicalizza ed esaspera l'ostilità nel nome della liberazione assoluta dell'umano. Essa rappresenta una forma di modernismo che nell'assolutizzare la modernità (o per meglio dire un suo lato, quello del progresso tecnico-strumentale) la travia, neutralizzando definitivamente quel potere terzo che avrebbe dovuto contenere tali derive e che invece finisce anche esso per essere tecnicizzato e messo a disposizione della "religione del tecnicismo". Il nichilismo si lega dunque in Schmitt al nesso tecnica-poteri indiretti-conflitto che si sviluppa in seno alla modernità matura. In *Teologia politica II* egli tornerà a polemizzare contro quest'«incessante progresso-processo di un rinnovamento ed ampliamento di conoscenza nient'altro-che-umano-terrena» che, nella sua inarrestabile produzione del nuovo a partire dal nuovo (ovvero a partire da una *tabula rasa*), rimuove la possibilità anche solo di immaginare qualche forma di teologia politica. In questo processo la «creazione dal nulla» diviene «creazione del nulla»[482]. Ma vi è di più: il nichilismo del modernismo dispiegato è un problema soprattutto in quanto ad esso si lega l'aggressività nei confronti di ciò che è considerato attardato. Ancora una volta in Schmitt fede nel progresso e ostilità assoluta vanno a braccetto. Come egli stesso afferma: «l'uomo nuovo è aggressivo nel senso del progresso incessante e di incessanti riassestamenti. […] Chiudo con la domanda: quale di quelle tre libertà è l'aggressività più intensa da un punto di vista immanente: quella della libertà di valore scientifica, quella della libertà di produzione tecnico-industriale o quella della libertà di valutazione del libero consumo umano?»[483].

Ora, come si è visto, Heidegger e Schmitt pervengono allo stesso risultato – la comune comprensione del nichilismo della società della tecnica – attraverso due indagini differenti:

[482] C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 102.
[483] Ivi, p. 103.

quella heideggeriana di carattere ontologico sull'essere e quella schmittiana di carattere storico-politico sulle derive della modernità. E un simile ragionamento può essere fatto anche riguardo alla stessa tecnica: questa è criticata da entrambi seguendo però due strade differenti e - come vedremo - contrapposte. Si sottolinea spesso che, sia in Schmitt sia in Heidegger, la tecnica non è semplicemente qualcosa di tecnico, avendo per entrambi un carattere metafisico. Eppure, le analogie tra le due critiche della ragione strumentale si fermano a nostro avviso qui. Ci spieghiamo meglio. Abbiamo detto che Schmitt offre una doppia interpretazione del concetto di tecnica: da un lato, essa è uno strumento, ma dall'altro è qualcosa di più, ossia una «metafisica»[484]. Potrebbe sembrare allora che Schmitt concordi con Heidegger quando quest'ultimo in *La questione della tecnica* sostiene che «la tecnica non è semplicemente un mezzo»[485]. Eppure, quel qualcosa che trascende il mero aspetto strumentale è trattato in modo molto diverso nei due autori.

Per il filosofo di Meßkirch la tecnica «è un modo del disvelamento»[486]. Questo disvelamento, con la tecnica moderna, prende la forma della «pro-vocazione (*Herausfordern*)»[487]. La tecnica moderna, ci dice infatti Heidegger, «pretende dalla natura che essa fornisca energia che come tale possa essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata»[488]. Essa, quindi, provoca la natura nel senso che richiede la sua energia, e nel fare ciò la impiega come oggetto ("fondo" - *Bestand* - è il termine che utilizza Heidegger per definire ciò che è impiegato dalla tecnica). Ma chi compie questo richiedere provocante? La risposta è in apparenza semplice: l'uomo. Ma in realtà l'uomo, da parte sua, è anche egli già provocato a provocare la natura. Dice Heidegger che «sulla disvelatezza (*Unverborgenheit*) entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l'uomo non ha alcun potere. Il fatto che a partire da Platone il reale si mostri nella luce di idee non è qualcosa che sia stato prodotto da Platone. Il pensatore ha solo risposto (*entsprechen*) a ciò che gli ha parlato (*zusprechen*)»[489].

L'uomo è quindi anche egli impiegato nell'impiegare della tecnica: nel momento in cui, ad esempio, la guardia forestale misura gli alberi abbattuti essa è impiegata dall'industria del legname, che lo sappia o meno. Quando l'uomo cerca di catturare la natura non fa che rispondere ad un appello, che Heidegger definisce con il termine di imposizione (*Ge-stell*).

[484] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 181.
[485] M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, trad. it. *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia Editore, Milano, 1991, p. 9.
[486] *Ibidem.*
[487] Ivi, p. 11
[488] *Ibidem*
[489] Ivi, p. 13.

Utilizzando le sue parole: «*Ge-stell*, im-posizione, indica la riunione (*das Versammelnde*) di quel ri-chiedere (*Stellen*) che richiede, cioè provoca, l'uomo a disvelare il reale, nel modo dell'impiego, come "fondo"»[490]. Quello che ci potrebbe apparire un controsenso - l'uomo che è impiegato dalla stessa tecnica che egli utilizza come mezzo - appare però coerente se inserito nel discorso heideggeriano sull'essere: la tecnica è infatti semplicemente uno dei modi in cui l'essere si presenta (nella sua assenza). Per questo la tecnica come modo dell'essere non è a disposizione dell'umano; pensare ciò significherebbe ricadere nell'errore della metafisica soggettivistica che considera l'uomo padrone dell'essere. Come sostiene Heidegger: «la tecnica moderna […] non è un operare puramente umano»[491].

Se tuttavia per Heidegger l'essenza della tecnica non è qualcosa di puramente umano in quanto «l'essenza della tecnica è l'essere stesso»[492], in Schmitt la tecnica è invece qualcosa di profondamente umano. Arriviamo qui ad un nodo cruciale che segna una differenza sostanziale nelle critiche della tecnica dei due autori. Quando il giurista di Plettenberg sostiene che la tecnica è "metafisica attivistica" non intende nulla di ontologico bensì semplicemente che la tecnica ha in realtà due significati: il primo strumentale, il secondo "ideologico". La tecnica come "metafisica attivistica" non è infatti altro che la credenza progressista sorta nelle masse con l'avanzare dello sviluppo tecnologico. Come abbiamo già visto, per Schmitt essa rappresenta un'ideologia utile a nascondere rapporti di potere indiretti. La presunta obiettività della tecnica non è quindi altro che un'arma ideologica utile per nascondere la propria politicità: dietro la tecnica non si cela nulla di sovraumano, bensì solamente poteri umani, indiretti e dissimulati. La carica demistificatoria del pensiero schmittiano risiede proprio in questo approccio decostruttivo: la tecnica, infatti, è solo uno strumento, utilizzabile per qualsiasi fine, sia progressivo che reazionario. La pretesa di ottenere una pacificazione universale attraverso di essa è, invece, una finzione ideologica, utile a mascherare la sua politicità dietro una presunta obiettività.

A partire da queste premesse così discordanti, anche le soluzioni al "pericolo" della tecnica non possono che divergere. La posizione di partenza di Heidegger così fortemente anti-soggettivista gli impedisce infatti di avanzare una risposta politica al problema: la tecnica non è una semplice fase storica che può lasciarsi oltrepassare per iniziativa dell'uomo[493].

[490] Ivi, p. 15.
[491] Ivi, p. 14.
[492] M. Heidegger, *Die Kehre*, trad. it. *La svolta*, Il Melangolo, Genova, 1990, p. 11.
[493] M. Reggenini*, L'essenza della tecnica e il nichilismo*, cit., p. 257.

Se si ritenesse possibile ciò, come abbiamo già accennato, si ricadrebbe nel modo di pensare della metafisica occidentale. Sostiene Heidegger in *La questione della tecnica* che l'ancora di salvezza non risiede nell'uomo, ma in un modo del disvelamento più originario che potrebbe aprirsi proprio nell'epoca della tecnica. Riprendendo un verso di Hölderlin, egli afferma che «*ma là dove c'è il pericolo, cresce/ anche ciò che salva*»[494]. Questa via di salvezza è rappresentata quindi da quel disvelamento più originario che appare nel pericolo. Questo disvelamento non è però "impiegante" come quello della tecnica moderna bensì produce verità: stiamo parlando della produzione artistica. Nel mondo greco τέχνη non si riferiva solo alla produzione di beni ed oggetti ma anche all'arte. È quindi all'ambito artistico, capace di produrre il vero nel bello e strettamente legato a quello della tecnica, che Heidegger affida le proprie speranze.

In Schmitt invece la soluzione al "problema" della tecnica, ovvero al riproporsi di nuovi poteri indiretti disgreganti che utilizzano la tecnica per obliarsi e che così facendo aumentano la propria aggressività, è sempre politica. Il contenimento di tali forze è possibile per il giurista solo grazie all'azione di un soggetto che, spoliticizzando il campo conflittuale, si pone come terzo e garantisce un nuovo ordine.

Sulla base di quanto si è detto, appare allora evidente la differenza di impostazione tra i due autori. Sia l'indagine sulla tecnica che la possibile risposta alla sfida che essa avanza sono infatti fortemente divergenti. Per il filosofo della Selva Nera, la risposta di Schmitt - probabilmente - non poteva che apparire insufficiente, in quanto rientrante a pieno nel quadro della metafisica soggettivistica moderna. Infatti, con la sua pretesa di frenare volontaristicamente la tecnica Schmitt non sembra essere in grado di fuoriuscire da quella metafisica la cui declinazione finale è rappresentata proprio dalla volontà di potenza della tecnica.

Ma, d'altro canto, anche quest'ultimo non poteva essere soddisfatto dalla soluzione heideggeriana. Per Schmitt la tecnica è qualcosa di politico e quindi anche la risposta alla sfida da essa avanzata non può che essere politica. Il pensiero di Heidegger alla fine si mostra invece completamente impotente di fronte al pericolo rappresentato dalla tecnica. Se ancora nel saggio sulla tecnica del 1953 egli immagina come unica via di salvezza un ritorno all'arte, nella sua ultima intervista allo *Spiegel* non gli resta che un disperato richiamo a un evento di salvezza trascendente. Dirà infatti Heidegger, di fronte al

[494] M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 22.

dispiegamento assolutizzante della tecnica, che «ormai solo un Dio ci può salvare»[495]. Tuttavia, quella supplica non poteva che apparire a Schmitt del tutto inefficace. Il pensiero di Heidegger, in apparenza così estremamente radicale, si risolveva in fin dei conti nell'accettazione passiva dell'epoca. Richiamandoci alle critiche di Schmitt alle *critiche inefficaci della tecnica*, formulate fin dai primi scritti giovanili, possiamo ritenere che probabilmente anche la posizione heideggeriana dovesse apparirgli, in fondo, come un semplice lamento romantico.

In passato si è cercato soprattutto di avvicinare questi tre autori - Schmitt, Jünger e Heidegger -, evidenziando gli elementi comuni, come il decisionismo[496]. A nostro avviso, invece è oggi più utile focalizzarsi sulle loro differenze, mettendo in rilievo gli aspetti che li distinguono. Per ciò che riguarda Schmitt, abbiamo visto come quest'ultimo utilizzi (autonomamente) Jünger ed Heidegger per avvalorare la sua tesi della totalizzazione tecnica come epoca della *mobilitazione totale* e del *nichilismo*. Tuttavia, per Schmitt la stessa tecnica è un fenomeno politico (rappresentando una forma di politicizzazione indiretta della società di massa), che richiede una risposta altrettanto politica. Questo aspetto è fondamentale e lo distingue sia da Jünger che da Heidegger, nonché da tutte le critiche alla società contemporanea che, utilizzando le stesse categorie schmittiane, possiamo definire inefficaci e impolitiche.

Il confronto con Jünger ed Heidegger ci ha permesso di inquadrare meglio le caratteristiche del fenomeno della totalizzazione tecnica, ma soprattutto ci ha confermato, ancora una volta, che il pensiero schmittiano e la sua critica della tecnica sono intrinsecamente politici. Nel prossimo paragrafo ci soffermeremo infine sul confronto tra Schmitt e il suo allievo Ernst Forsthoff. Rileggendo le opere di quest'ultimo, scritte tra gli anni Trenta e il periodo successivo alla Seconda guerra mondiale, vedremo come il processo di totalizzazione evolverà verso una spoliticizzazione sempre più evidente. Tuttavia, ancora una volta, Schmitt ci aiuterà a decostruire questa presunta spoliticizzazione, mostrandoci come anche la società del benessere si fondi in realtà su rapporti di potere politici.

---

[495] M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, trad. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Guanda Editore, Parma, 1987, p. 149.

[496] È la tesi avanzata, ad esempio, da C. G. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1990. Altri autori hanno tentato una comparazione tra i tre pensatori. Si rimanda a G. Grimaldi, *Oltre le tempeste s'acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger e Schmitt*, Carrocci Editore, Roma, 2015 e R. Panattoni, *L'origine del conflitto. Martin Heidegger-Ernst Jünger-Carl Schmitt*, Il poligrafo, Padova, 2002.

III.III Dallo *Stato totale* allo *Stato di diritto introverso*: Schmitt, Forsthoff e la fine della politica?

Come già accennato, anche Ernst Forsthoff, allievo di Schmitt, a partire dagli anni Trenta indagherà, sulla scia del maestro, il fenomeno della totalizzazione. In particolare, nel testo del 1938 intitolato *Die Verwaltung als Leistungsträger*[497] Forsthoff analizza le trasformazioni dello Stato e dell'amministrazione pubblica indotte dalla nuova società post-liberale di massa.

Egli sostiene che l'industrializzazione ha prodotto dei cambiamenti - innanzitutto l'aumento generale della popolazione con la conseguente crescita delle città - i quali hanno modificato in modo sostanziale la realtà sociale e con essa l'amministrazione. Con l'aumento della popolazione e l'espansione delle forme di vita urbana, continua Forsthoff, si è assistito infatti ad una trasformazione dello spazio vitale (*Lebensraum des Menschen*) in cui l'uomo trascorre la sua esistenza. Questo spazio va suddiviso, secondo il giurista, in spazio effettivo e spazio dominato (*effektiven und beherrschten Raum*)[498]. Lo spazio dominato è quello che appartiene individualmente alla singola persona, che di tale spazio è sostanzialmente l'assoluto padrone: rientrano in esso, ad esempio, la fattoria e il campo che lavora o la casa in cui vive. Lo spazio effettivo è quello in cui invece il singolo svolge concretamente la sua vita.

Ora, con lo sviluppo tecnico-industriale, lo spazio dominato dal singolo è andato diminuendo mentre si è accresciuto sempre di più lo spazio effettivo. Nuovi mezzi di trasporto, di comunicazione, gas, elettricità, ecc... hanno permesso di espandere notevolmente le relazioni e gli stili di vita, diminuendo però lo spazio in cui la persona può soddisfare autonomamente i propri bisogni. Nella società industriale, continua Forsthoff, l'individuo non è più autosufficiente: con la restrizione dello spazio dominato egli dipende ormai da fattori esterni, essendo soggetto a tutta una serie di servizi (gas, elettricità, sistema idrico, trasporti, ecc.) senza i quali appare impossibile la stessa vita associata. Quegli organismi (in larga misura pubblici) che adempiono a questi nuovi bisogni sorti con

[497] E. Forsthoff, *Die Verwaltung als Leistungsträger*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin, 1938.
Sul pensiero di Forsthoff rinviamo a F. Meinel, *Ernst Forsthoff and the Intellectual History of German Administrative Law*, in "German Law Journal", 2007, vol. 8, n. 8, pp. 785-800; A. Mangia, *Valori e interpretazione in Ernst Forthoff*, in „JUS Rivista di scienze giuridiche", XLI, 1994, n. 1, pp. 5-24; G. Di Gaspare, *Stato sociale e Stato di diritto in Forsthoff e Habermas*, in „JUS Rivista di scienze giuridiche", XLI, 1994, n. 1, pp. 115-134; B. Sordi, *Il primo e l'ultimo Forsthoff*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", XXV, 1996, pp. 667-682; P. Techet, *Das Konzept der „Daseinsvorsorge" bei Ernst Forsthoff als Legitimation des autoritären Staates*, in "Historia Costitutional", n. 23, pp. 324-362.
[498] E. Forsthoff, *Die Verwaltung als Leistungsträger*, cit., p. 4.

l'industrializzazione svolgono un compito che Forsthoff definisce di *Daseinsvorsorge*[499], che in italiano potremmo tradurre con *provvidenza esistenziale*.

L'amministrazione moderna svolge quindi una funzione essenziale poiché senza i servizi di *provvidenza esistenziale* l'uomo urbanizzato, non potendo più provvedere autonomamente ai propri bisogni, non sarebbe in grado di resistere un solo giorno. Servizi come la fornitura di acqua, gas, elettricità, trasporti, telefonia, assistenza sociale ed altri ancora possono essere infatti offerti solamente dallo Stato, il quale vi provvede attraverso la propria amministrazione. Per dimostrare l'entità di questo ingente interventismo statale, Forsthoff si richiama al lavoro di Johannes Popitz (che a suo tempo era stato citato anche da Schmitt in *Il custode della costituzione*), secondo il quale l'economia è controllata ormai per la parte maggiore dallo Stato.

A partire da queste analisi si potrebbe dire, utilizzando le categorie schmittiane, che quello descritto da Forsthoff non è altro che lo Stato totale quantitativo. Esso, infatti, interviene nell'economico e nel sociale, spinto dalle nuove forze nate in seguito all'industrializzazione, per garantire i servizi che quest'ultima non è in grado di assicurare. Lo Stato eserciterebbe così un ruolo meramente complementare alla società industriale, venendo da essa manovrato. Tuttavia per Forsthoff non è così. È vero che nell'epoca della tecnica lo Stato interviene (e d'altronde non potrebbe essere diversamente) in ogni ambito della vita associata per garantire questi servizi essenziali; eppure, per il giurista, questo intervento avviene ancora sotto il controllo di una guida politica.

Per comprendere questo passaggio dobbiamo richiamare un'altra categoria utilizzata da Forsthoff: quella di *Daseinsverantwortung* (responsabilità esistenziale), definita dal giurista come la responsabilità per la soddisfazione dei bisogni necessari per la propria sussistenza. All'inizio dello sviluppo industriale (nella prima metà del XIX secolo), questa responsabilità era di carattere prettamente individuale. Quest'epoca, definita da Forsthoff dell'alto capitalismo (*Hochkapitalismus*), si fondava sulle libertà individuali e borghesi e presupponeva ancora l'esistenza di uno *spazio vitale dominato* in cui appropriarsi individualmente dei beni considerati vitali. La situazione cambiò però già a metà del secolo quando emersero le prime grandi tensioni sociali. La lotta dei lavoratori per un salario adeguato non poteva infatti più svolgersi individualisticamente: l'uomo vedeva ormai garantite le sue possibilità di esistenza soltanto dalla solidarietà del proprio gruppo sociale. A partire dalla fine secolo, in un processo che vedrà il suo culmine nell'epoca di Weimar, si

[499] Ivi, p. 6.

assistette al passaggio da una forma di responsabilità individualistica ad una collettiva, in cui a provvedere all'esistenza del singolo non era più l'individuo stesso ma le potenti organizzazioni collettive che agivano nella sfera sociale. Utilizzando il lessico schmittiano potremmo dire che questa era l'epoca della *totalizzazione quantitativa* e della nascita di potenti *poteri indiretti* attraverso cui si organizzavano le masse. Tuttavia, per Forsthoff, tale fase è terminata con la salita al potere del nazionalsocialismo: con esso sono i portatori del potere politico (Stato e partito) a garantire l'esistenza degli individui. Secondo Forsthoff: «lo sviluppo è andato dunque dalla tutela e responsabilità esistenziale individuale passando per la collettiva fino alla politica»[500].

Sebbene, quindi, sembri che in Forsthoff la provvidenza esistenziale ponga lo Stato al servizio delle diverse forze sociali, in realtà egli teorizza tale concetto proprio per evitare ciò ed anzi per rilegittimare lo Stato nell'epoca della totalizzazione quantitativa[501]. Il pericolo della strumentalizzazione dello Stato alle forze sociali è evidente infatti anche a Forsthoff, il quale afferma che «in questo incontestabile allargamento dei compiti e delle prestazioni dello Stato risiede non solo uno straordinario aumento dell'efficacia dello Stato, ma anche un momento di pericolo per la sua sovranità e la sua vera missione»[502]. Per spiegare questo rischio egli riprende le parole di von Stein, secondo cui l'opposizione e la lotta tra interessi di classe deve essere superata dall'emergere di un interesse indipendente che annulli quelli particolari: l'unico potere che può fare ciò è quello dello Stato, che deve quindi liberarsi dagli interessi sociali e trovare una sua indipendenza. E un tale potere risiede ancora per Forsthoff nella sovranità dello Stato – rilegittimata però dal partito nazionalsocialista. Come egli stesso dice: «quanto più intensamente la vita economica diventa uno spazio di ordine politico, quanto più stretti diventano i legami tra gli interessi e i portatori della sovranità, tanto più il fatto che la sovranità resti ancora sovranità dipende dalla capacità di annullare l'opposizione degli interessi particolari. In questo potere risiede la condizione necessaria di ogni costituzione economica, di cui sarebbe corretto non parlare laddove manchi tale capacità disciplinante della sovranità»[503]. Il concetto di provvidenza esistenziale è pensato quindi dal giurista come uno strumento utile per aprire la teoria dello Stato ai nuovi compiti che inevitabilmente l'amministrazione deve svolgere nell'età dell'industrializzazione. Tuttavia questi compiti sono comunque inquadrati all'interno di una forte e ripristinata autorità politica. Da questo punto di vista, lo scritto del

[500] *Ibidem* (traduzione mia).
[501] P. Techet, *Das Konzept der „Daseinsvorsorge" bei Ernst Forsthoff…*, cit., p. 341.
[502] E. Forsthoff, *Die Verwaltung als Leistungsträger*, cit., p. 11
[503] Ivi, p. 12.

1938 sui nuovi compiti dell'amministrazione va letto in connessione con il saggio del 1933 *Der Totale Staat*[504] in cui Forsthoff legittima teoricamente il nuovo regime nazionalsocialista.

In *Der Staat* l'ormai superata repubblica di Weimar viene criticata - riprendendo evidenti motivi schmittiani - in quanto era stata incapace di garantire un'efficace neutralizzazione delle forze sociali. Dopo la fine dei *Reich* guglielmino, a Weimar non si riuscì a ricreare una forte rappresentazione statale in grado di ingabbiare gli interessi organizzati, i quali presero infine il controllo del parlamento e dell'amministrazione. Così, continua Forsthoff: «il politico, espulso dal suo legittimo luogo, entrò nella società e iniziò a giocare un ruolo illegittimo, nascosto, ma tanto più brutale. Al posto del naturale dovere di obbedienza nei confronti dello Stato e dei suoi ordini sono emerse nuove forme apocrife di subordinazione politica»[505]. Consegnando il processo decisionale ai poteri sociali, lo Stato divenne un mero apparato da utilizzare come strumento per il raggiungimento dei propri scopi.

Lo Stato divenne quindi l'oggetto della lotta per il potere delle parti sociali. Forsthoff esemplifica tale processo con queste parole: «si sviluppò così sotto la costituzione di Weimar una situazione costituzionale che era caratterizzata dalla totalità del politico senza la totalità dello Stato»[506]. Detto in altri termini: Weimar era uno Stato totale quantitativo in cui le forze sociali dominavano piegando lo Stato alla loro volontà e generando così una vera e propria anarchia: «questa situazione della politica statale non era un ordine politico, era il contrario di un ordine, era una forma di anarchia»[507].

A porre fine a questa totalizzazione quantitativa è stato, secondo Forsthoff, il nuovo regime con una decisione che ha avuto «un effetto ampiamente neutralizzante»[508]. Il nuovo Stato è quindi totale, ma - potremmo dire - non nel senso della totalità quantitativa bensì di quella qualitativa. Esso è il risultato della composizione di due ordini: l'ordine del governo (*Herrschaftsordnung*) e quello del popolo (*Volksordnung*). L'ordine del governo, sostiene Forsthoff, è una volontà politica organizzata ed è risultato della combinazione della *Führung* nazionalsocialista con l'organizzazione amministrativa burocratica (*Bürokratisierung)*. L'ordine del popolo è invece sostanzialmente prepolitico: esso si compone di tutti quei presupposti storici, sociali ed anche razziali che formano

[504] E. Forsthoff, *Der totale Staat*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933.
[505] Ivi, p. 29.
[506] Ivi, p. 31.
[507] *Ibidem.*
[508] Ivi, p. 33.

l'uguaglianza della comunità. Il potere politico non può distruggere impunemente questi presupposti ed anzi esso viene plasmato proprio a partire dalle condizioni originarie dell'ordine del popolo.

Appare evidente, da quanto si è detto, che lo Stato teorizzato da Forsthoff in questo scritto è di chiare tinte *völkisch*: è nel popolo inteso in senso sostanzialistico e razziale che risiede infatti quella concretezza che rende possibile la responsabilità personale dell'azione politica[509]. Questo Stato è definito da Forsthoff come totale (da intendere in senso qualitativo ovviamente). Ora, tale categoria è evidentemente ripresa dal suo maestro Carl Schmitt; tuttavia, occorre fare delle precisazioni sul differente utilizzo del termine nei due autori. In Schmitt era totale *per qualità* lo Stato weimariano rilegittimato dall'alto attraverso un atto volontaristico neutralizzatore dei conflitti sorti nella società civile. Forsthoff riprende invece il concetto di totale ma lo piega in senso sostanzialistico: vi è in ogni caso un atto decidente e politico in grado di neutralizzare i poteri indiretti della società; tuttavia, ora lo Stato si legittima a partire dall'omogeneità razziale del popolo tedesco[510]. Quindi, seppur Forsthoff riprende in *Der totale Staat* il concetto di totale da Schmitt, bisogna però precisare che questo scritto più che ai saggi schmittiani dell'ultima fase di Weimar appare connesso all'opera post-weimariana *Stato, movimento, popolo* (in cui tra l'altro lo stesso Schmitt abbandona la categoria di totale in quanto eccessivamente volontarista per quelli che erano i caratteri del nuovo regime). Ma al di là dei diversi utilizzi del concetto, ciò che ci preme sottolineare è che Forsthoff, pur ritenendo necessario aprire l'amministrazione ai nuovi compiti che appaiono indispensabili nella nuova società industriale, reputa lo Stato ancora capace di svolgere una funzione di guida dei processi tecnico-economici. Lo Stato non è quindi destinato ad essere dominato dalle forze sociali ma è invece ancora in grando di frenarle e di dirigerle politicamente.

Tuttavia, con la fine del regime e il ritorno della democrazia Forsthoff cambierà idea. Abbiamo già visto che alcuni autori - ad esempio Arnold Gehlen - con cui Schmitt si interfaccia dopo la Seconda guerra mondiale riterranno la nuova società industriale del secondo dopoguerra spoliticizzata e priva di una vera autorità statale. Ebbene, anche nel Forsthoff del dopoguerra saranno centrali queste tematiche. Si prenda a mo' d'esempio lo

[509] C. Galli, *Strategie della totalità*, cit., p. 51.
[510] In Forsthoff, a differenza dello Schmitt che teorizza il concetto di totale negli ultimi anni di Weimar, ci sono forti connotati *völkisch*. Ma, nonostante ciò, il ruolo principale nella sua teoria è assunto ancora dallo Stato. Questo elemento, che accomuna in quegli anni Forsthoff a Schmitt, differenzia fortemente i due giuristi dalla dottrina giuridica ufficiale del nazismo, che tendeva a tralasciare lo Stato mettendo in risalto appunto l'elemento *völkisch*.

scritto *Abbiamo troppo o troppo poco Stato*[511]*?* Qui il giurista torna a riflettere sull'espansione dell'intervento statale nella società industriale del XX secolo, sostenendo da un lato che ci sia un eccesso di Stato e dall'altro che vi sia al contempo una mancanza di esso. Eccesso di Stato perché quest'ultimo deve intervenire nella società per sostenere un'economia disfunzionale e non capace di gestirsi in modo autosufficiente. Sostiene Forsthoff che: «lo Stato è divenuto il sostegno della società […]. La società si impadronisce dello Stato per mezzo dei partiti e delle associazioni. È sorta così una situazione problematica, dalla quale non siamo ancora oggi usciti»[512]. Ma tale eccesso provoca anche una mancanza: quella di uno Stato effettivamente autonomo e in grado di guidare i processi in atto nella società tecnologica: «lo Stato ha perduto oggi il carattere di organizzazione statale e spirituale […]. Questo campo abbandonato dallo Stato è stato nel frattempo occupato da altre forze di tipo multiforme, che non potranno senz'altro essere allontanate»[513]. Ritorna qui nuovamente il tema della capacità dello Stato di governare le forze sociali. Tuttavia, se negli anni Trenta l'autorità statale era per Forsthoff ancora in grado di svolgere questa funzione e perciò poteva dirsi totale (in senso qualitativo), nella società del secondo dopoguerra essa non appare più in condizione di imporsi in modo autonomo sui poteri indiretti tecnico-economici. Lo Stato diviene quindi totale ma questa volta in senso quantitativo: Forsthoff definisce altrove questa forma statale come «Stato di diritto introverso»[514].

Tuttavia, con l'avanzare del progresso tecnico-industriale, il rischio che si profila all'orizzonte non è più tanto l'incapacità dello Stato di controllare i processi economici, ma addirittura la possibile fine stessa dell'autorità politica. Infatti, spiega Forsthoff, il mondo in cui domina la divisione del lavoro sembra non avere più bisogno dell'autorità, la quale rappresenta un intralcio al dispiegamento del processo tecnico-scientifico: «non vi è alcuna autorità dei ragionieri, dei fresatori, dei meccanici, degli autisti, degli ispettori del macello […]. Un mondo con la divisione del lavoro ha le sue leggi di consistenza che sono create in modo non solo da non aver bisogno dell'autorità, ma che per esse l'autorità può apparire come un fattore di disturbo»[515]. È la stessa società industriale a governarsi ormai autonomamente attraverso leggi ad essa immanenti. Lo Stato esiste e partecipa a tali

[511] E. Forsthoff, *Haben wir zuviel oder zuwenig Staat?,* trad. it. *Abbiamo troppo o troppo poco stato?*, in Id., *Lo stato di diritto in trasformazione*, Giuffrè Editore, Milano, 1973.
[512] Ivi, p. 98.
[513] Ivi, p. 96.
[514] E. Forsthoff, *Der introvertierte Rechtsstaat und seine Verortung*, trad. it. *Lo stato di diritto introverso e le sue deviazioni*, in Id. *Lo stato di diritto in trasformazione*, cit.
[515] E. Forsthoff*, Das politische Problem der Autorität*, trad. it. *Il problema politico dell'autorità*, in Id., *Lo stato di diritto in trasformazione*, cit., p. 133

processi divenendo però uno dei tanti elementi del sistema (seppur svolgendo ancora una funzione fondamentale: quella di ripartizione e distribuzione del reddito). Questi elementi sono così strettamente connessi l'un l'altro da non poter essere minimamente alterati senza che l'intero sistema subisca conseguenze catastrofiche: «esso è come un orario ferroviario dal quale non si può staccare un raccordo essenziale senza i raccordi secondari. La conseguenza è l'immobilismo dei nostri rapporti di vita, l'immobilismo della nostra politica interna in generale»[516]. Davanti a questo ordine sociale stabilizzatosi mediante leggi proprie si assiste, sostiene Forsthoff, alla «fine del vero potere. Qui non si governa più, ma sono le circostanze che ci trascinano»[517].

Questi temi avanzati a partire dagli anni Cinquanta saranno poi ripresi e ulteriormente sistematizzati in uno degli ultimi scritti di Forsthoff: *Lo Stato della società industriale*[518]. In esso il giurista riprende la sua riflessione sul concetto di provvidenza esistenziale (*Daseinsvorsorge*) - che ricordiamo essere l'insieme dei servizi che l'amministrazione deve concedere in una moderna società industriale per garantire la sopravvivenza dei consociati - sostenendo ora che essa opera secondo una logica spoliticizzante. Riprendendo le sue parole: «il punto è che la provvidenza esistenziale ha ridotto drasticamente il margine di rischio che può essere accettato da una collettività: un margine che – si badi bene – è destinato a ridursi ulteriormente nella misura in cui la provvidenza esistenziale si lega al progresso tecnico. Proprio perché opera secondo una logica di spoliticizzazione, la provvidenza esistenziale si pone in netta antitesi alla costituzione politicamente intesa»[519]. Se, come abbiamo visto, negli anni Trenta la provvidenza esistenziale era inquadrata all'interno di un ordine ancora fortemente politico[520], ora, nell'epoca della «realizzazione tecnica»[521], essa è descritta da Forsthoff come un vettore di spoliticizzazione.

---

[516] Ivi, p. 136.
[517] Ivi, p. 140.
[518] E. Forsthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland*, trad. it. *Lo stato della società industriale*, Giuffrè Editore, Milano, 2011.
[519] Ivi, p. 84.
[520] Va aggiunto che negli anni Trenta la stessa provvidenza esistenziale, oltre ad essere integrata in un ordine politico dotato di autorità, rappresentava a sua volta un vero e proprio strumento di politicizzazione. L'uomo moderno infatti, sosteneva Forsthoff, non potendo sopravvivere senza i servizi pubblici di provvidenza tende a legarsi a quella stessa comunità che può fornirgli tali servizi. Per questo motivo la provvidenza sociale contribuisce a creare un sentimento di solidarietà politica e di disponibilità sociale. Negli scritti degli anni Trenta questi stessi servizi sembrano assumere quindi carattere politico – *trascendendo* il mero dato economico-provvidenziale - piuttosto che burocratico-spoliticizzante. Cfr. E. Forsthoff, *Die Verwaltung…,* cit., pp. 15 e ss.
[521] E. Forsthoff, *Lo stato della società industriale*, cit., p. 32. Forsthoff suddivide la lunga epoca di sviluppo che si apre nell'Ottocento in due fasi: la prima di realizzazione sociale e la seconda di realizzazione tecnica. La realizzazione sociale ha portato ad esempio all'elaborazione degli istituti di previdenza sociale, di diritto del lavoro e alle molteplici forme di redistribuzione sociale. Ma ora essa, afferma Forsthoff, pare giunta al

Tale spoliticizzazione deriva dall'imprescindibilità che ormai questi servizi rivestono nella società industriale; motivo per cui sarebbero impossibili dei mutamenti politici che andassero ad intaccare tali prestazioni. Da questo dato di fatto, sostiene Forsthoff, derivano i punti di forza e di debolezza dello Stato della società industriale. La debolezza sta «nel ridimensionamento della sua capacità di decisione politica», non potendo più esso intervenire politicamente negli ingranaggi del sistema tecnico; la forza «sta invece nel fatto di avere ormai affondato le sue radici nella sfera esistenziale della popolazione. Rivoluzioni che mirano a sovvertire la legalità, ammesso che siano ancora possibili, sono destinate a concludersi in catastrofi senza precedenti»[522].

La società industriale del secondo dopoguerra non è quindi pervasa dal conflitto tra poteri indiretti come quella weimariana, bensì, al contrario, sembra aver trovato una propria stabilizzazione nella fornitura di servizi (tra cui rientra anche l'attività di redistribuzione sociale) necessari a garantire a tutti «la partecipazione al benessere generale»[523] della società dei consumi. Lo Stato, però, non è l'artefice di questa aspettativa di benessere generalizzato, ma ne è il suo garante: tradire tale aspettativa porterebbe infatti alla crisi e al collasso della stessa società del benessere. Per questo motivo esso è legato ad una serie di "vincoli oggettivi" – bilancia commerciale, piena occupazione, stabilità dei prezzi - il cui rispetto è necessario per garantire l'andamento indisturbato del progresso tecno-economico: «legandosi al prodotto interno lordo come parametro della redistribuzione e alle funzioni riconducibili alla provvidenza esistenziale la Repubblica Federale si è assoggettata ad un complesso di "vincoli oggettivi" (*Sachzwängen*) che hanno definitivamente dissolto il profilo interno della sovranità statale»[524].

La formula dei "vincoli oggettivi", sostiene Forsthoff, è esemplificativa del funzionamento della tecnica moderna nell'era della *realizzazione tecnica*. Essa, infatti, non si sviluppa più per soddisfare bisogni immediati, come accadeva in passato, ad esempio, con l'invenzione del telaio o della macchina da stampa di Gutenberg. Piuttosto, genera continuamente nuovi bisogni, così urgenti da dover essere inevitabilmente soddisfatti. È in questo infinito progresso tecnico che richiede necessariamente sempre "nuovo progresso" che risiede

termine. La realizzazione sociale è stata sostituita dalla realizzazione tecnica, il nuovo vero fattore di trasformazione delle società attuali: «la situazione attuale, però, è caratterizzata dal fatto che, mentre la realizzazione sociale sarebbe giunta più o meno al suo epilogo, la realizzazione tecnica, grazie a una accelerazione impressionante quanto a velocità ed intensità, è divenuta predominante. Se solo qualche decennio fa si poteva indicare nel *trend* sociale il motore principale della politica interna, oggi questo ruolo spetta alla tecnica» Ivi, p. 32-33.

[522] Ivi, p. 84-85.

[523] Ivi, p. 85.

[524] Ivi, p. 87.

l'ineluttabile vincolo oggettivo della tecnica. Tuttavia, continua Forsthoff: «se si ammette che la tecnica non può essere intesa come strumento per la liberazione dal bisogno, sorge naturale interrogarsi sul senso e sul *telos* del processo tecnico. Al che si può rispondere solo che il progresso tecnico si sviluppa in virtù di una volontà sua propria»[525]. Il progresso tecnico appare dunque, seguendo le parole del giurista, un processo ormai autonomo che riproduce sé stesso.

Eppure, potremmo chiederci noi se ciò sia effettivamente vero: se tale processo si sia realmente autonomizzato o se invece esistano ancora delle forze concrete che si nascondono dietro questa presunta autonomizzazione della tecnica. A nostro avviso, ancora una volta Schmitt con la sua logica decostruttiva può aiutarci a rispondere a queste domande.

A tal proposito è fondamentale riprendere il saggio di Schmitt pubblicato nel 1953 con il titolo *Appropriazione/ divisione/ produzione*[526]*,* in cui il giurista ricostruisce il significato originario del termine *nomos*. Il primo significato di tale termine è quello di appropriazione, presa di possesso, cui seguono, in secondo luogo, quelli di divisione e di produzione. Ora, continua Schmitt, se la scienza del diritto classica - almeno fino alla rivoluzione industriale del XVIII secolo - era ben consapevole dell'originario e indispensabile momento politico di appropriazione insito in ogni ordinamento giuridico e sociale, le nuove dottrine moderne del liberalismo e del socialismo hanno dimenticato questo momento. Schmitt prende ad esempio la polemica di Lenin contro Chamberlain, il quale proponeva di risolvere la questione sociale in Europa mediante un programma "appropriativo" di espansione coloniale. Ma a Lenin l'idea che la divisione e la produzione dovessero essere procedute da una campagna colonialista di appropriazione risultava reazionario e disumano: «l'aspirazione propria di Lenin consisteva soltanto nello scatenare le forze produttive e nell'elettrificare il mondo»[527]. Il socialismo è infatti ormai totalmente immemore del momento appropriativo che sta a fondamento di ogni successiva produzione (anche tecnica). E su questo punto esso è analogo al liberalismo. Dice Schmitt: «questo è il punto in cui il socialismo si incontra con la economia classica ed il suo liberalismo. Infatti anche la sostanza della scienza sociale e della filosofia della storia del liberalismo riguarda

[525] Ivi, p. 40.
[526] C. Schmitt, *Nehmen, Teilen, Weiden: ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen*, trad. it. *Appropriazione, divisione, produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico e sociale, a partire dal "nomos"*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit.
[527] Ivi, p. 302.

la successione di produzione e distribuzione. Progresso e libertà economica consistono nel fatto che le forze produttive divengono libere e in tal modo si compie un aumento tale della produzione e della massa di beni di consumo che l'appropriazione ha termine e nello stesso tempo la divisione non costituisce più un problema autonomo. Il progresso della tecnica conduce chiaramente ad uno sterminato aumento della produzione»[528]. Per il socialismo e il liberalismo, non esiste più una decisione politica alla base dello sviluppo economico. La tecnica ormai si riproduce autonomamente, portando a un aumento illimitato della produzione, attraverso cui è possibile risolvere qualunque problema di ordine politico o sociale.

È evidente che questo passo vada ricollegato alla critica della "religione del tecnicismo" che Schmitt avanzava già a partire dagli anni Venti. Tale fede moderna pretendeva di superare il politico affidandosi agli automatismi della tecnica, ma in realtà non faceva che riproporre, seppur in modo surrettizio, le stesse logiche del politico. Come abbiamo già mostrato in questo lavoro, la religione del tecnicismo per Schmitt non è altro che un'ideologia dissimulatrice del politico. Tali conclusioni vengono riprese anche in quest'ultimo saggio. Ad esempio, il giurista di Plettenberg sostiene che anche il socialismo scientifico di Marx, che si basa sul libero e smisurato aumento della produzione, deve comunque fondare tale aumento su una decisione iniziale: l'appropriazione industriale dei mezzi di produzione. Ma, più in generale, spiega Schmitt, «tutti i sistemi economici e sociali costruiti sulla base della mera produzione contengono in sé qualcosa di utopico. Se davvero non vi sono altro che problemi di produzione e la semplice produzione dà origine ad una tale ricchezza e a possibilità di consumo così estese che né l'appropriazione né la divisione costituiscono più alcun problema, in tal caso vien meno la stessa attività economica come tale, poiché quest'ultima presuppone sempre una certa scarsità»[529]. Ogni produzione tecnico-economica deve quindi, in ogni caso, presuppore un momento appropriativo. Detto in altri termini, anche il progresso tecnico (presuntamente autonomo) esprime ancora una propria politicità.

Ebbene, tali conclusioni sono inoltre pienamente applicabili anche allo Stato sociale del secondo dopoguerra in cui, afferma Schmitt, la funzione dello Stato consiste «nella distribuzione o redistribuzione del prodotto sociale»[530]. Questo è lo Stato (apparentemente) spoliticizzato descritto da Forsthoff a partire dagli anni Cinquanta, che qui Schmitt

[528] Ivi, p. 302-303
[529] Ivi, p. 308.
[530] Ivi, p. 311.

definisce come «Stato amministrativo che provvede all'assistenza delle masse»[531], riprendendo questa definizione proprio dal suo allievo. Tale Stato, come abbiamo visto, svolge una funzione essenziale di provvidenza e di redistribuzione sociale, la quale implica tuttavia una serie di presupposti politici tutt'altro che scontati: «prima di poter distribuire o redistribuire il prodotto sociale, lo Stato deve appropriarsene, sia attraverso imposte e contributi, sia mediante la distribuzione dei posti di lavoro, sia con la svalutazione o con altri strumenti diretti e indiretti»[532]. La società industriale del secondo dopoguerra, dice qui Schmitt, non è quindi affatto spoliticizzata: «in ogni caso le posizioni di distribuzione o redistribuzione sono pure posizioni politiche di potere che vengono dapprima prese e poi distribuite. Neppure qui è dunque venuto meno il problema dell'appropriazione»[533]. Essa si fonda su dei rapporti di potere politici che sono tutt'altro che di natura tecnica.

Ancora una volta Schmitt ci aiuta a decostruire la pretesa della tecnica di farsi destino oggettivo. Dietro questa presunta oggettività, ci ricorda il giurista, si celano sempre dei poteri indiretti tutt'altro che impolitici o di natura meramente tecnica. E ciò vale anche per la supposta società spoliticizzata del secondo dopoguerra: anche essa, infatti, si fonda su dei rapporti di potere di natura politica. Tuttavia, se Schmitt ci può dare una mano a decostruire l'ideologia tecnocratica mostrandoci come essa in realtà dissimuli sempre una propria politicità, a nostro avviso esso risulta meno utile (o meglio: solo parzialmente utile) nell'avanzare una proposta politica positiva capace di affrontare i problemi sollevati dalla società della tecnica.

Il carattere di attualità della proposta schmittiana risiede indubbiamente nella sua politicità, nell'aver sempre rifiutato fughe romantiche nel passato o nell'impoliticità. Tuttavia, anche il pensiero di Schmitt si dimostra in qualche modo impreparato di fronte alla sfida avanzata dalla tecnica. Lo abbiamo già visto nella sua riflessione - negli anni Sessanta - sul "cristallo di Hobbes"[534]. Per evitare la completa immanentizzazione nichilistica egli è infatti costretto a legare la sua neutralizzazione politica a un contenuto minimo anti-nichilista di carattere premoderno (la massima "Jesus is the Christ"), necessaria affinché la stessa neutralizzazione non venga neutralizzata. Eppure, e qui ci ricolleghiamo alla domanda con cui abbiamo concluso il capitolo precedente, potremmo chiederci se non esistano vie

[531] Ibidem. La definizione è tratta da E. Forsthoff, *Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates*, trad. it. *Concetto e natura dello Stato sociale di diritto*, in Id., *Lo stato di diritto in trasformazione*, cit.
[532] Ivi, p. 312.
[533] Ivi, p. 312.
[534] C. Schmitt, *Il concetto di 'politico*, cit., p. 150 n. 53.

alternative per sfuggire a tale apparente destino nichilistico. A nostro avviso queste vie alternative esistono e sorgono proprio in seno alla modernità.

Innanzitutto va chiarito perché Schmitt non riesca ad affidarsi a contenuti che si originano nella modernità. La risposta è in realtà evidente: per il giurista, la società novecentesca è segnata da poteri indiretti e conflittuali, su cui non è possibile fare affidamento per generare ordine. La critica di Schmitt, da questo punto di vista, è talmente radicale da risultare, in fondo, disarmata. Da un lato, egli comprende la logica della politicizzazione indiretta dei poteri tecnocratici che emergono nella società tecnicizzata, ma, dall'altro, imputando questa "politicizzazione irresponsabile" a ogni forma che sorge dal sociale, Schmitt si preclude la possibilità di comprendere pienamente questa stessa società. Per il giurista di Plettenberg la società post-liberale di massa è segnata inevitabilmente da poteri che appaiono irrazionali e nichilistici. Ma se la società è solo *nichilismo* da essa non può derivare alcuna "via d'uscita". Per questo è necessario un soggetto terzo – lo Stato rilegittimato volontaristicamente – che si erga al di sopra di questi stessi poteri producendo forma politica. Le parti politiche sorte nella società di massa, secondo Schmitt, non sono capaci di produrre ordine. Esse sono invece la causa della conflittualità. È per questo motivo che una volta che verrà meno la fiducia in una possibile rilegittimazione politico-volontaristica dello Stato egli troverà difficoltà ad individuare nuovi soggetti in grado di produrre un'unificazione politica. Da questo punto di vista, Schmitt appare veramente come un giurista della tradizione[535]: egli non riesce a liberarsi dai presupposti della *Staatslehre* classica e a fare affidamento sulle nuove forze che sorgono nella società civile.

Eppure vi sono stati anche coloro in grado di produrre tale avanzamento. Stiamo parlando di Costantino Mortati, giurista italiano che molto ha appreso da Schmitt[536]. In Mortati nella società si producono delle differenziazioni da cui emergono delle *forze determinate* – per Mortati i partiti politici di massa - che, trionfando su gruppi antagonistici portatori di interessi differenti, riescono a far valere effettivamente la loro forma di ordine e a offrire così il contenuto della *costituzione materiale*. Queste forze non sono quindi solo foriere di conflittualità ma esprimono anche un vero e proprio indirizzo politico generale. Allo stesso modo, la società novecentesca non è solo nichilismo, poiché al suo interno esistono anche "germogli" da cui può scaturire un nuovo ordine. Tali forze non sono infatti semplicemente

[535] M. Fioravanti, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*., cit.
[536] C. Mortati, *La costituzione in senso materiale*, cit. Si veda anche il saggio che Morati scrisse sul pensiero di Schmitt: C. Mortati, *Brevi note sul rapporto tra Costituzione e politica nel pensiero di Carl Schmit*t, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", II, 1973, pp. 511 e ss.

parti particolari che mirano a tutelare i loro interessi. Non permangono nel campo dell'immanenza. Sono *parti totali*, cioè parti che, a partire dalla propria specificità, si propongono come portatrici di un fine generale, destinato a unificare la società in vista della realizzazione di un particolare modello sociale. In Mortati è quindi a partire dall'*immanenza* che si genera la *trascendenza*.

Tuttavia, in questa critica a Schmitt non vogliamo dare l'impressione che basti aprirsi irenicamente all'immanenza del sociale per risolvere il problema dalla produzione di forma politica. Non tutti gli interessi di parte possono essere rappresentati. E qui Schmitt ci è utile proprio perché ci ricorda la politicità indiretta di alcuni di questi poteri. Ma qual è la differenza tra le *parti totali* promosse da Mortati e i *poteri indiretti* criticati da Schmitt? Il criterio decisivo - che riprendiamo da Joseph Kaiser, altro allievo di Schmitt - per comprendere tale distinzione è a nostro avviso quello della responsabilità. Come infatti sostiene Kaiser i poteri indiretti «dal punto di vista costituzionale agiscono in maniera irresponsabile»[537]. Se infatti le parti mortatiane operano assumendo la responsabilità politica delle proprie azioni, i poteri indiretti agiscono invece al fine di tutelare i propri interessi non esplicitando però la politicità della propria condotta. La loro è appunto una mera politicità indiretta. Di politicità è giusto parlare poiché essi agiscono politicamente (influenzando ad esempio gli Stati nazionali) per tutelare i propri interessi. Ma tale politicità è indiretta perché essi non assumono la responsabilità politica (il nesso protezione-obbedienza) delle proprie scelte, preferendo celarsi dietro una presunta oggettività di carattere tecnicistico.

E nella epoca della globalizzazione tecno-finanziaria in cui viviamo, a nostro avviso, Schmitt ci aiuta (e questo il suo più grande merito) a forgiare degli strumenti intellettuali utili per comprendere come questi poteri si muovano nella scena globale. Tuttavia, rimane una domanda impellente cui dare risposta: quali sono oggi i poteri diretti, democraticamente legittimati, in grado di ingabbiare queste forze irresponsabili?[538] Caduta

[537] J. H. Kaiser, *La rappresentanza degli interessi organizzati*, cit., p. 297.
Kaiser utilizza questo criterio per distinguere tra i partiti e i gruppi di interesse: «i partiti lottano per l'esercizio del potere di decisione statale sotto la loro propria responsabilità oppure per una partecipazione massima all'esercizio responsabile del potere statale. I gruppi d'interessi perseguono con mezzi politici e non politici - incluse l'influenza o la sollecitazione di decisioni statali - la tutela dei loro interessi particolari, senza però assumere mai la responsabilità per l'esercizio del potere statale». Ivi, p. 298.

[538] Riprendendo le parole di Forsthoff, potremmo chiederci chi sia il nuovo "custode" – non più solo della costituzione ma della stessa libertà umana - al tempo della globalizzazione tecnocratica: «queste veloci rilievi, invece, devono servire soltanto a rendere evidente che la relazione concettuale su cui poggia il dualismo di Stato e società non è stata affatto superata dai tempi. Il richiamo alla circostanza che questo dualismo sarebbe legato alla società borghese nella fase in cui questa si trovava nel XIX secolo e dunque riguarderebbe il passato appare corretto solo nella misura in cui qui non si fa più questione della società

sia la proposta schmittiana che quella mortatiana (i partiti politici non sembrano al giorno d'oggi più in grado di svolgere questo compito) sembrano però mancare all'orizzonte questi nuovi soggetti.

borghese, ma piuttosto della società industriale plasmata dalla tecnica. Il che significa che ad essere in gioco qui non è più soltanto la libertà dell'uomo, ma tutto il contesto in cui l'uomo vive ed opera e, non da ultimo, l'uomo stesso. Si tratta di uno stato di cose che richiede un custode e lo richiede in modo assai più urgente di quanto non fosse per il borghese di un tempo, preoccupato solo della sua libertà» E. Forsthoff, *Lo stato della società industriale*, cit., p. 27.

Capitolo IV

Gli algoritmi sono neutrali? Le legalità oggettive della tecnica e il decisionismo (indiretto) degli algoritmi

Abbiamo analizzato negli scorsi capitoli la traiettoria che, secondo Schmitt, il diritto subisce nell'epoca della tecnica. Da sapere terzo e neutrale esso diviene prima un mero mezzo tecnico liberamente utilizzabile da "chiunque" e poi addirittura una macchina autonoma che funziona secondo leggi proprie. Come lo stesso Schmitt afferma: «attraverso il perfezionamento tecnico la macchina perviene anzi ad esistenza autonoma e non si lascia arbitrariamente manovrare da chicchessia, pretendendo piuttosto, per essere uno strumento fidato, che le proprie leggi di funzionamento vengano rispettate. La stupefacente strumentazione di uno Stato moderno, sempre più accresciuta e perfezionata da inauditi ritrovati tecnici, e il complicato meccanismo di comando del suo ordinamento amministrativo, esigono una precisa razionalità nella forma del comando ed una pianificazione ponderata con grande competenza»[539]. Tuttavia, abbiamo anche visto come, in realtà, questa autonomizzazione della tecnica sia impossibile. Dietro la presunta oggettività della tecnica vi sono sempre delle forze – nient'altro che umane – che si servono di essa e che utilizzano tale oggettività per celarsi. La tecnica è quindi, inevitabilmente, qualcosa di umano.

Cionondimeno, le recenti innovazioni nel campo delle tecnologie, in particolare nel settore informatico e digitale, sembrano contraddire la tesi che, sulle orme di Schmitt, abbiamo sostenuto in questo lavoro. Gli sviluppi nel campo dell'intelligenza artificiale e dell'analisi dei dati, ad esempio, sembrano prospettare un futuro prossimo in cui la realtà sarà finalmente amministrata in modo neutrale ed oggettivo attraverso le nuove macchine algoritmiche. Anzi, non sembra neanche necessario attendere un prossimo futuro. Shoshanna Zuboff, nel suo libro *Il capitalismo della sorveglianza,* sostiene che l'IA può ormai «anticipare e prevenire delle variazioni dalla norma "prima che possano accadere"»[540]. L'operato dei meccanismi algoritmici produrrebbe quindi un mondo "sicuro" e oggettivo, ovvero «privo di anomalie in modo automatizzato»[541]. L'utilizzo di queste nuove tecnologie permetterebbe dunque di prevedere, anticipare e modificare il

[539] C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 105.
[540] S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism. The fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, trad. it. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'epoca dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma, 2019, p. 425.
[541] *Ibidem.*

comportamento dei consociati al fine di ottenere un mondo tecnicamente ed oggettivamente amministrato attraverso l'ingegneria algoritmica.

Ebbene, quando parliamo di intelligenza artificiale dobbiamo tenere presente che i suoi ultimi sviluppi rappresentano il risultato di un lungo percorso di ricerca iniziato negli anni Cinquanta del secolo scorso. I big data e gli algoritmi costituiscono infatti l'ultima "metamorfosi" di una lunga evoluzione. Già allora Schmitt si occupò del tema. Il suo scopo era di decostruire l'apparente autonomia della macchina cibernetica, che con il suo alto grado di perfezione sembrava effettivamente garantire la tanto agognata oggettività assoluta della tecnica. Come vedremo, nel saggio del 1965 *Il compimento della riforma* Schmitt esplora gli algoritmi, i quali, come detto, rappresentano l'esempio più perfetto del funzionamento delle "legalità oggettive" della tecnica. Eppure, spiega Schmitt, anche la macchina algoritmica non è totalmente neutrale (in senso oggettivo): dietro i suoi meccanismi vi sono sempre delle decisioni prese da chi la programma, in merito alle finalità e agli obiettivi della stessa.

In questo capitolo cercheremo di comprendere se l'intuizione schmittiana sia ancora valida nell'era della società algoritmica. Ricostruiremo innanzitutto il funzionamento degli algoritmi di intelligenza artificiale. In secondo luogo, analizzeremo il funzionamento delle "legalità oggettive" della tecnica algoritmica, la quale, attraverso la profilazione e la previsione del comportamento degli utenti, promette di costruire un mondo oggettivo totalmente automatizzato. Infine, vedremo come, in realtà, anche nella società algoritmica l'elemento decisionale umano non scompaia affatto: anche gli algoritmi presuppongono delle scelte di programmazione riguardanti le finalità e gli obiettivi della macchina. La presunta neutralità ed oggettività del sistema algoritmico appare piuttosto come una mossa ideologica per celare determinati poteri che si nascondono dietro di esso. Vedremo infine come alcuni autori contemporanei, riprendendo indirettamente Schmitt (filtrandolo attraverso il pensiero di Chantal Mouffe), cerchino di "smascherare" la politicità indiretta degli algoritmi e di trasformarla in "politicità diretta", aprendo la scatola algoritmica ad una maggiore partecipazione dei soggetti che subiscono le decisioni delle stesse macchine.

IV.I Carl Schmitt in dialogo con Helmut Schelsky: le legalità oggettive della tecnica e la domanda "quis judicabit?"

Già negli anni Sessanta, Schmitt si interessò alle questioni aperte dal nuovo campo di studi che veniva allora definito *cibernetica*[542] (e che oggi potremmo chiamare scienza algoritmica). Il termine fu coniato nel 1948 da Robert Wiener, mentre risale al 1950 il famoso articolo di Alan Turing *Computer Machinery and Intelligence* in cui è delineato l'omonimo test che determina se una macchina è in grado di adottare o meno un comportamento intelligente. La nascita del termine intelligenza artificiale risale invece alla conferenza *Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence* del 1956, a cui parteciparono i principali esperti della materia.

In quegli anni non erano pochi gli autori, appartenenti ai campi più disparati, che si andavano interfacciando con il nuovo campo di ricerca. Un esempio autorevole è la conferenza di Martin Heidegger del 1965 sulla cibernetica e la fine della filosofia[543]. Allo stesso anno risale un breve riferimento di Schmitt al tema della cibernetica, che intendiamo qui richiamare. Si tratta di un passaggio che seppur breve è, a nostro avviso, di estremo interesse in quanto permette di aprire nuovi orizzonti nell'interpretazione delle modalità di funzionamento delle macchine algoritmiche, demistificando la loro presunta neutralità.

Parliamo di un riferimento contenuto nel saggio su Hobbes *Il compimento della riforma*. In quest'opera Schmitt tenta ancora una volta di sottrarre il filosofo inglese a una sua interpretazione in chiave scientista e tecnocratica. Nonostante Hobbes argomenti rifacendosi alla geometria e alla scienza, egli non è, per Schmitt, uno scientista. Le scienze matematiche sono utilizzate dal filosofo di Malmesbury in quanto, nelle accese dispute religiose del XVII secolo, esse appaiono l'unico appiglio in grado di fornire una qualche forma di certezza. Tuttavia il suo fine non è né la matematica né la geometria. La sua prestazione scientifica non è ascrivibile infatti alle scienze naturali, bensì alla *philosophia practica*: «il significato epocale di Thomas Hobbes – sostiene infatti Schmitt – sta nell'aver riconosciuto, in forma concettualmente chiara, il valore puramente politico nella pretesa

[542] La fonte di Schmitt per quanto riguarda la cibernetica va probabilmente individuata in Robert Wiener, il padre fondatore della stessa cibernetica. Schmitt disponeva infatti nella sua biblioteca di un testo di Wiener, *The Human Use Of Human Beings: Cybernetics And Society*, pubblicato in inglese nel 1950 e tradotto in quegli stessi anni (nel 1958) in tedesco.
La biblioteca personale di Schmitt è attualmente in fase di ricostruzione da parte della *Carl Schmitt Gesellschaft*. Il testo di Wiener, in traduzione tedesca, si trova alla pagina 491 dell'elenco dei titoli della biblioteca attualmente conosciti. L'elenco è scaricabile a questo link: https://www.carl-schmitt.de/en/research-2/privatbibliothek-carl-schmitts/

[543] M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, trad. it. *Filosofia e cibernetica*, ETS Editrice, Pisa, 1988.

dell'autorità spirituale alla decisione politica»[544]. Egli ha infatti decostruito ogni forma di potere indiretto, comprendendo la politicità che si nasconde dietro tali poteri apparentemente impolitici e ponendo la domanda fondamentale "quis iudicabit?". Quest'ultima, continua Schmitt, rappresenta «la questione della persona o dell'istanza che interpreta validamente, cioè in via inappellabile e pertanto infallibile; non è una questione di sostanza, ed è quindi formale, non materiale. Non è tuttavia scientifica nel senso della matematica e della geometria, né di una scientificità naturale e funzionalistica: resta esclusivamente una questione di filosofia pratica, giuridico-morale, ed è orientata al problema di chi sia la persona che decide sovranamente in ultima istanza»[545]. Hobbes è qui utilizzato da Schmitt per proporre un "altro volto" del moderno, da contrapporre alla linea modernista e scientista. Questa strategia non è nuova: abbiamo già visto, in questo lavoro, come il giurista tedesco riprenda in varie occasioni Hobbes per aprire una strada alternativa alla gabbia d'acciaio della tecnica. Il filosofo inglese è qui nuovamente riproposto come rappresentante di un pensiero propriamente politico, da contrapporre alla civiltà tecno-scientifica e alle sue «legalità oggettive»[546]. Nella società tecnologica moderna, infatti, la decisione personale appare inabissarsi nel funzionalismo delle leggi oggettive della tecnica, secondo cui tutto funziona tecnicamente "da sé". Hobbes invece dimostra come anche nella modernità risieda una via alternativa, quella teologico politica.

Abbiamo parlato di "legalità oggettive" della tecnica. Sottolineiamo questo termine che Schmitt riprende dall'opera di Helmut Schelsky *Der Mensch in der wissenschaflichen Zivilisation*[547]. Afferma infatti Schmitt, riprendendo Schelsky, che: «nella civiltà scientifica si può parlare, con Helmut Schelsky di una "fittizia attività decisionale dei politici" che si vedono imporre la soluzione dei compiti politici da legalità oggettive molto complesse»[548]. Ma cosa sostiene Schelsky nel suo scritto? La tesi del sociologo tedesco è che la tecnologia, ormai universale, si sia resa autonoma dall'agire umano: adesso sono gli stessi mezzi che determinano i fini dello sviluppo tecnologico e sociale. In una società tecnologica altamente sviluppata, continua Schelsky, l'uomo non si trova più in contatto diretto con la natura, bensì unicamente con il mondo tecnico e artificiale che egli stesso ha creato. L'uomo si è così distaccato irrimediabilmente dalla natura e si è inserito in uno spazio che è stato progettato e pianificato da egli stesso. Tuttavia, ciò non significa che

[544] C. Schmitt, *Il compimento della riforma*, cit., p. 157.
[545] Ivi, p. 161
[546] *Ibidem.*
[547] H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1961.
[548] C. Schmitt, *Il compimento della riforma*, cit., p. 162.

questa autocreazione scientifico-tecnica dell'uomo e del suo nuovo mondo segua una "pianificazione universale". Sebbene possano essere pianificati singoli punti della costruzione tecnica del mondo, questo modo di pensare volontaristico non è applicabile all'intero processo. Le possibilità che l'uomo crea, con il suo agire, determinano l'avanzamento del processo scientifico e delle leggi materiali che sono insite nei "suoi mezzi", dai quali l'uomo diventa dipendente. Ma la massima secondo cui la tecnica "domina" l'uomo è in realtà sbagliata. La tecnica non ha una propria volontà: essa è semplicemente l'uomo come scienza e lavoro. L'essere umano è dunque soggetto alle costrizioni che egli stesso produce e da cui non può più completamente sottrarsi.

Alla luce di questa ricostruzione generale della società della tecnica, Schelsky si sofferma sulle trasformazioni che la stessa civiltà tecno-scientifica ha prodotto nel campo della sovranità. Sostiene infatti Schelsky che «attraverso la costruzione della civiltà tecnico-scientifica è creata una nuova relazione fondamentale tra uomo e uomo, in cui il potere perde il suo vecchio rapporto personale di forza delle persone sulle persone, in cui le norme e le leggi politiche sono sostituite dalle legalità oggettive della civiltà tecnico-scientifica *(Sachgesetzlichkeiten der wissenschaftlich-technischen Zivilisation)*. […] Dunque, anche l'idea di democrazia perde, per così dire, la sua sostanza classica: la volontà popolare è sostituita dalle legalità oggettive prodotte dall'uomo stesso come scienza e lavoro»[549]. Siamo dunque arrivati alle "legalità oggettive" riprese da Schmitt nel suo saggio su Hobbes. Per Schelsky nella società tecnologica l'elemento personalistico del potere retrocede dinanzi all'avanzare di un processo tecno-scientifico che si riproduce autonomamente, mediante appunto leggi immanenti di carattere tecnico. Questo è un punto fondamentale che va evidenziato. Non si tratta qui della sostituzione del potere di un soggetto con quello di un altro soggetto. La società tecnologica non è comprensibile attraverso le categorie di "governo dei tecnici" o di "tecnocrazia", se con tali termini si vuole indicare la semplice sostituzione dei politici con manager e tecnocrati. Nella società tecnologica, infatti, i tecnici non governano affatto; nessuno governa. Essi si limitano ad eseguire ciò che emerge dalle necessità oggettive dell'apparato. Afferma infatti Schelsky che «Burnham ha giustamente formulato: "La sede della sovranità si è spostata", ma ha sbagliato quando ha indicato i "manager" come la nuova "classe dominante": qui non "governa" più nessuno, bensì funziona un apparato, il quale vuole essere fatto funzionare correttamente. […] Lo Stato tecnico elimina lo stesso rapporto tradizionale di "potere"

[549] H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, cit., pp. 21-22 (traduzione mia).

("*Herrschaft*")»[550]. Ma ciò significa, dunque, che lo stesso Stato è ormai funzionalizzato alle leggi oggettive della tecnica. Schelsky è ben conscio di ciò ed infatti, citando Schmitt, sostiene che «la sovranità interna di questo Stato non si manifesta più solo nel fatto che esso monopolizza l'uso della forza (Max Weber) o decide sullo stato di eccezione (Carl Schmitt), bensì soprattutto nel fatto che lo Stato decide il grado di efficacia di tutti i mezzi tecnici disponibili al suo interno, si riserva la loro efficacia più alta e può porsi al di fuori dei limiti dell'utilizzo dei mezzi tecnici che ha imposto agli altri. Con ciò esso stesso è, nei suoi fini, soggetto alla legge che ho già menzionato come legge generale della civiltà scientifica: che, per così dire, i mezzi determinano i fini, o meglio che le possibilità tecniche esigono loro applicazione»[551].

L'analisi di Schelsky della società tecnologica del secondo dopoguerra non è nuova. Abbiamo già visto come Schmitt si interfacci con vari autori che, nel medesimo periodo, ritengono ormai sopravvenuta una spoliticizzazione assoluta ad opera della tecnica. Ebbene, Schmitt non crederà mai nella realizzazione di tale spoliticizzazione, e questa tesi è sostenuta nuovamente anche nei confronti di Schelsky.

Effettivamente, sostiene Schmitt, parlare di decisioni personali dinanzi alle legalità oggettive della tecnica appare una contraddizione. Ciò «sarebbe tanto assurdo quanto voler fingere che l'alternarsi del rosso e del verde nei semafori di una strada moderna sia una serie di "atti amministrativi", cioè di decisioni»[552]. Tuttavia, tali legalità oggettive, continua Schmitt, possono prescrivere risposte e soluzioni, ma non porre domande, né tantomeno, ovviamente, la domanda hobbesiana "quis judicabit?". Ed è qui che il giurista tedesco introduce un breve digressione sull'apparato cibernetico, inteso come lo strumento che più si avvicina al grado di "perfezione automatica" della tecnica[553]. Afferma infatti Schmitt che «non c'è ancora un apparato cibernetico tanto perfezionato da saper porre, a partire dai propri presupposti, la domanda "quis judicabit?" nel senso della *philosophia practica* di Hobbes»[554]. Per poi concludere icasticamente che «rispetto a una macchina che fornisce da sé soluzioni e risposte, la domanda decisiva "quis judicabit?" o "quis

[550] Ivi, p. 26.
[551] Ivi, p. 24-25.
[552] C. Schmitt, *Il compimento della riforma*, cit., p. 161.
[553] Questo passo schmittiano sull'apparato cibernetico è stato già analizzato e utilizzato per "smascherare" le decisioni indirette che si celano dietro la presunta neutralità oggettiva della macchina algoritmica da S. Pietropaoli, *Potenza della tecnica, potere del diritto. Lezioni dal Novecento sulla lotta della scienza giuridica con la perfezione della tecnica*, in "Diacronìa. Rivista di storia della filosofia del diritto", 2023, n.1, pp. 95-114.
[554] C. Schmitt, *Il compimento della riforma*, cit., p. 162.

interpretabitur?" si precisa nella forma di un "quis interrogabit?". È questo il problema, chi pone la domanda, chi programma la macchina in sé incapace di decisione»[555].

L'intento di Schmitt, in questo passaggio, è quello di decostruire la presunta autonomizzazione della tecnica, prendendo come esempio la macchina cibernetica. Nonostante l'intelligenza artificiale, che allora muoveva i primi passi, sembri totalmente autonoma, ovvero funzionante attraverso "legalità oggettive" ad essa immanenti, in realtà non è così. Anche questa macchina deve infatti presupporre almeno una decisione, quella del programmatore che la programma stabilendone le finalità e gli obiettivi. Con coerenza Schmitt utilizza la sua logica decostruttiva per "smascherare" la presunta neutralità (oggettiva) della macchina cibernetica: dietro questa presunta oggettività vi sono infatti sempre delle decisioni umane che utilizzano tale oggettività per celare i propri intenti.

A nostro avviso, la critica schmittiana può fornirci ancora oggi degli utili anticorpi contro un possibile uso della tecnica come ideologia e può aiutarci a smascherare i rapporti di potere che si celano dietro la sua presunta neutralità ed obiettività. Tale critica si rivela utile, ad esempio, nel contesto delle piattaforme digitali, dove gli algoritmi su cui esse si fondano sono presentati come strumenti neutri e oggettivi, occultando così le decisioni che ne sono alla base. Oppure, si dimostra altrettanto efficace nel decostruire le ipotesi di sostituzione del legislatore umano con un algoritmo presuntamente neutrale. Queste proposte suggeriscono di trasformare il diritto in un codice informatico, finalmente oggettivo e imparziale, che si applica automaticamente, seguendo le leggi oggettive della tecnica.[556]. Schmitt ci ricorda invece che anche dietro la neutralità algoritmica si nascondono decisioni umane. Non ci resta quindi che capire come tali algoritmi funzionino e agiscano nella nostra società e se Schmitt possa ancora essere utile per comprenderli.

IV.II Dati, algoritmi e intelligenza artificiale: le nuove macchine predittive

Per rispondere alla domanda se i progressi nel campo dell'informatica abbiano prodotto una vera e propria autonomizzazione oggettiva della tecnica, dobbiamo per prima cosa comprendere in cosa consistano queste nuove macchine informatiche[557]. Che cos'è

[555] *Ibidem.*
[556] S. Pietropaoli, *Verso un legislatore non umano? Brevi riflessioni su alcuni problemi di diritto computazionale*, in "Osservatorio sulle fonti", 2022, n. 2, pp. 397-410.
[557] Sul tema vastissimo delle nuove tecnologie digitali rimandiamo, tra i tanti, a M. Delmastro, A. Nicita, *Big data. Come stanno cambiando il nostro mondo*, Bologna, Il Mulino, 2019; A. Simoncini, *L'algoritmo incostituzionale: intelligenza artificiale e il futuro delle libertà*, in "BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto", 2019, n. 1, pp. 63-89; A. Celotto, *Come regolare gli algoritmi. Il difficile bilanciamento fra scienza, etica e*

l'intelligenza artificiale? Ed essa è effettivamente capace di riprodurre – in forma artificiale, appunto - l'intelligenza dell'essere umano?

Analizzare questi nuovi sistemi artificiali non è semplice, soprattutto a causa delle "mitologie"[558] che spesso si sono sviluppate intorno ad essi. I rapidi progressi che si sono prodotti negli ultimi cinquant'anni nel campo dell'intelligenza artificiale hanno infatti indotto taluni a ritenere che l'epoca della "singolarità"[559] fosse oramai raggiunta, o che fosse comunque imminente. Secondo quest'ultimi, l'intelligenza artificiale avrebbe raggiunto le stesse capacità cognitive dell'essere umano, se non – addirittura - superiori. Dinanzi a tali macchine super-intelligenti l'essere umano si troverebbe quindi in una condizione di inferiorità simile a quella degli animali con l'uomo. Lo sviluppo di questa forma di IA (definita generale) comporterebbe appunto l'avvento della "singolarità", l'epoca a partire dalla quale la crescita tecnologica diviene incontrollabile, travalicando le stesse capacità decisionali umane[560]. Queste catastrofiche previsioni sono avvalorate dagli stessi operatori ed esperti del settore delle nuove tecnologie. Si prenda ad esempio Elon Musk, che nel 2024 ha sostenuto sui suoi profili social che «it is increasingly likely that AI will superset the intelligence of any single human by the end of 2025 and maybe all humans by 2027/2028. Probability that AI exceeds the intelligence of all humans combined

---

diritto, in "Analisi Giuridica dell'Economia", 2019, n. 1, pp. 47-60; K. Crawford, *Seeing without knowing: Limitations of the transparency ideal and its application to algorithmic accountability*, in "New media & society", 20, 2018, n. 3, pp. 973-989; F. Lagioia, G. Sartor, *Profilazione e decisione algoritmica: dal mercato alla sfera pubblica*, in "federalismi.it", 2020, 11, pp. 85-110; F. Faini, *Intelligenza artificiale e regolazione giuridica: il ruolo del diritto nel rapporto tra uomo e macchina*, in "federalismi.it", 2023, n. 2, pp. 1-29; U. Pagallo, *Algoritmi e conoscibilità*, in "Rivista di filosofia del diritto", 9, 2020, n. 1, pp. 93-106; M. Palmirani, *Big Data e conoscenza*, in "Rivista di filosofia del diritto", 9, 2020, n. 1, pp. 73-91; S. Pietropaoli, *Habeas Data. I diritti umani alla prova dei big data*, in S. Faro, G. Peruginelli (a cura di), *Dati e algoritmi. Diritto e diritti nella società globale*, Bologna, Il Mulino, 2020, pp. 97-111; A.C. Amato Mangiameli, *Intelligenza artificiale, big data e nuovi diritti*, in "Rivista italiana di informatica e diritto", 4, 2022, n. 1, pp. 93-101; D. Tafani, *Intelligenza artificiale e impostura. Magia, etica e potere*, in "Filosofia politica", 2023, n. 1, pp. 129-148; F.J. Zuiderveen Borgesius, *Strengthening legal protection against discrimination by algorithms and artificial intelligence*, in "The International Journal of Human Rights", 24, 2020, 10, pp. 1572-1593; F. Romeo, *Giustizia e predittività. Un percorso dal machine learning al concetto di diritto*, in "Rivista di filosofia del diritto", IX, 2020, n. 1, pp. 107-124; V. Ferrari, *Diritto e nuove tecnologie della comunicazione*, in "Istituto Lombardo (Rend. Lettere)", 155, 2021, pp. 13-26; A. C. Amato Mangiameli, *Tecno-diritto e tecno-regolazione. Spunti di riflessione*, in "Rivista di filosofia del diritto", VI, numero speciale 2017, pp. 87-112; C. Guitton et al., *Pervasive Computational Law*, in "IEEE Pervasive Computing", vol. 22, 2023, n. 3, pp. 48-51; Ippolita, *"La Rete è libera e democratica" Falso!*, Editori Laterza, Roma-Bari. 2014; D. Lyon, *The Electronic Eye. The Rise of Surveillance Society*, University of Minnesota Press Minneapolis, 1994.

[558] Le mitologie e le narrazioni nate intorno al mondo della rivoluzione digitale sono state analizzate da G. Balbi, *L'ultima ideologia. Breve storia della rivoluzione digitale*, Laterza Editori, Roma-Bari, 2002. Si rimanda inoltre a D. F. Noble, *The Religion of Technology*. *The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, trad. it. *La religione della tecnologia. Divinità dell'uomo e spirito d'invenzione*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000, il quale ricostruisce le mitologie para-religiose che si sono accompagnate storicamente agli sviluppi scientifici.

[559] R. Kurzweil, *The Singularity Is Near*, trad. it. *La singolarità è vicina*, Apogeo Editore, Milano, 2008.

[560] G. Sartor, *L'intelligenza artificiale e il diritto*, Giappichelli Editore, Torino, 2022, p. 17.

by 2030 is ~100%»[561]. Oppure Stephen Hawking, il quale qualche anno fa affermava che «l'intelligenza artificiale potrebbe sviluppare una volontà tutta sua. […] L'ascesa della IA potrebbe essere la cosa peggiore o la cosa migliore che può accadere per l'umanità»[562].

È impossibile prevedere se un giorno si raggiungerà la singolarità tecnologica. Quello che però, a nostro avviso, possiamo sostenere è che l'intelligenza artificiale attualmente progettata e utilizzata nei dispositivi *smart* che popolano le nostre vite non intende riprodurre l'intelligenza umana. Essa funziona in modo differente. Ciò non significa, come vedremo, che sia immune da rischi e pericoli, bensì – semplicemente – che i rischi attuali non si riferiscono ad una possibile sostituzione dell'umano ad opera di una IA superintelligente, bensì al modo in cui i nuovi sistemi tecnologici possono essere utilizzati.

Alcuni autori hanno sostenuto che per comprendere appieno il funzionamento delle nuove tecnologie di intelligenza artificiale vada abbandonato qualsiasi riferimento al carattere dell'intelligenza. L'IA non riproduce affatto l'intelligenza umana. Questa è, ad esempio, la tesi di Luciano Floridi, il quale afferma che in queste nuove tecnologie non vi è nessuna congiunzione tra agire artificiale e comportamento intelligente[563]. Anzi, l'IA funziona proprio perché separa la propria capacità di risolvere problemi dalla necessità di farlo in modo intelligente, ovvero, detto in altri termini, di comprendere cosa essa materialmente faccia. La macchina non pensa in modo intelligente (anzi essa non pensa affatto!), ma è tutt'al più il suo "comportamento" ad essere intelligente. In altre parole: la macchina non è intelligente perché pensa ma perché è capace di risolvere con successo i problemi che le sono affidati. Spiega Floridi, che, ad esempio, una lavastoviglie che pulisce i piatti come un essere umano non ha bisogno della stessa intelligenza umana per fare ciò. E lo stesso vale per l'intelligenza artificiale. L'IA AlphaGo è riuscita a vincere a Go (gioco da tavolo cinese simile alla dama) contro il campione del mondo Ke Jie non perché comprendesse logicamente le mosse che effettuava, ma perché era stata progettata per imparare, attraverso rinforzi, senza conoscere le regole del gioco, le mosse considerate migliori dai giocatori.

Del medesimo avviso è anche Elena Esposito che sottolinea, anch'essa, come l'IA non sia in grado di riprodurre l'intelligenza umana. Più che pensare, secondo Esposito,

[561] Cfr. il profilo X di Elon Musk: https://x.com/elonmusk/status/1871083864111919134
[562] Forbes, *Quando Stephen Hawking lanciava l'allarme sull'intelligenza artificiale*, 14/03/2018. https://forbes.it/2018/03/14/quando-stephen-hawking-lanciava-lallarme-sullintelligenza-artificiale/
[563] L. Floridi, *The Ethics of Articial Intelligence. Principles, Challenges, and Opportunities*, trad. it. *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2022.

l'intelligenza artificiale interagisce con gli umani, essendo in grado di "comunicare artificialmente" con essi[564]. I nuovi programmi di IA, quindi, non riproducono l'intelligenza, bensì la competenza comunicativa. La loro efficienza risiede, per Esposito, proprio nel fatto che i loro programmatori hanno abbandonato il tentativo di far comprendere a queste macchine le informazioni ricevute, programmandole invece semplicemente come partner di comunicazione. Gli attuali sistemi di IA fanno circolare le informazioni indipendentemente dalla loro intelligenza, acquisendo i dati che transitano nella rete e "lavorandoli" al fine di produrre informazioni nuove. Ad esempio, nell'interazione con un *bot* digitale, quest'ultimo, pur non comprendendo i dati che riceve, produce una serie di informazioni che vengono trasmesse al partner di comunicazione umano e garantisce così una vera e propria comunicazione digitale.

La distinzione tra IA (presuntamente) intelligente e IA in grado di comportarsi in modo intelligente ricalca, secondo Floridi, la distinzione tra IA cognitiva e IA ingegneristica. L'IA cognitiva è interessata alla riproduzione dell'intelligenza umana attraverso la macchina artificiale. L'IA ingegneristica lavora invece per riprodurre il comportamento intelligente. I padri dell'informatica tentarono di sviluppare un'IA cognitiva in grado di comprendere e riprodurre la logica umana, fallendo tuttavia in tale progetto. L'IA che oggi riscontra effettivamente successo e che viene quotidianamente utilizzata è l'IA ingegneristica, la quale non opera attraverso deduzioni logiche bensì attraverso l'inferenza e la correlazione statistica. Non ci resta che spiegare, quindi, come effettivamente operino queste macchine statistiche.

La nozione di intelligenza artificiale si lega inevitabilmente a quella di algoritmo. Gli algoritmi hanno un campo di estensione che va al di là di quello dell'IA, esistono infatti algoritmi molto semplici che permettono di creare liste di parole o di compiere operazioni matematiche basilari. Normalmente si è soliti distinguere tra algoritmi, definiti come una serie di procedimenti consequenziali che risolvono determinati e specifici problemi, e intelligenza artificiale, definita invece come un sistema capace di apprendere

[564] E. Esposito, *Comunicazione artificiale. Come gli algoritmi producono intelligenza sociale*, Bocconi University Press, Milano, 2022. Ovviamente ci si può chiedere se sia possibile una "vera" comunicazione con un partner artificiale – l'IA – che non comprende ciò che comunica, ma che "lavora" i dati per trovare pattern da utilizzare per rispondere alle richieste degli utenti. Esposito risponde a tale quesito riprendendo la nozione di comunicazione di Niklas Luhmann. Quest'ultimo definisce la comunicazione a partire dal ricevente piuttosto che dal mittente. Da questa impostazione sono esclusi i pensieri individuali dei partecipanti e i loro processi psichici. Tale nozione di comunicazione può essere utile, quindi, soprattutto a spiegare l'interazione tra algoritmi e utenti. Se si considera la prospettiva del ricevente, ciò che conta è che quest'ultimo consideri il mittente come partner di comunicazione, per cui anche gli strumenti digitali, qualora siano informativi, possono partecipare attivamente alla comunicazione.

autonomamente. Tuttavia, questa distinzione non è totalmente appropriata. È vero, infatti, che non tutti gli algoritmi riguardano l'IA, esistendo "algoritmi tradizionali" molto semplici, ma è anche vero che ogni sistema di IA comprende degli algoritmi. L'IA ingegneristica si struttura infatti sull'interazione di dati e algoritmi, con quest'ultimi che elaborano i dati creando nuovi criteri di inferenza[565]. Più che distinguere categoricamente tra algoritmi e IA bisognerebbe quindi allargare la nozione di algoritmo includendo al suo interno sia gli algoritmi tradizionali sia i cosiddetti algoritmi di IA.

Algoritmi e dati, abbiamo detto. Con la nascita e la diffusione di Internet, negli ultimi decenni si è assistito a un crescente utilizzo di algoritmi, in particolare quelli basati sul *machine learning*, per analizzare e sfruttare i dati al fine di produrre previsioni sul futuro. Tali applicazioni degli algoritmi di IA sono ormai omnicomprensive, essendo state implementate sia nel Web propriamente detto (soprattutto con finalità profilative), sia al di fuori di esso, nella vita *offline*, come si vede, ad esempio, nel campo medico o del diritto. Ma come funzionano questi algoritmi di *machine learning*[566]? L'obiettivo del *machine*

[565] G. Sartor, *L'intelligenza artificiale e il diritto*, cit., p. 10-11. Si tenga presente che anche le IA che operano "automaticamente", mediante il *machine learning,* si basano su algoritmi. Come sostiene Sartor «nel caso dei sistemi basati sull'apprendimento automatico, tanto il programma informatico mediante il quale il sistema apprende (l'algoritmo che apprende), quanto il modello mediante il quali il sistema risponde agli input (l'algoritmo appreso, per es. la rete neurale addestrata) possono essere visti come algoritmi, in un senso ampio. L'algoritmo appreso, peraltro, può essere oscuro per noi, nel senso che non riusciamo a capire la funzione, rispetto al risultato finale, dei singoli passi attraverso cui l'algoritmo stesso si sviluppa. In questo senso, possiamo forse dire che i modelli oscuri sono algoritmi per la macchina; non sono fatti per noi» (ivi, p. 11).

[566] Ovviamente esistono vari tipi di algoritmi di apprendimento automatico (sui vari sistemi di apprendimento automatico cfr. G. Sartor, *L'intelligenza artificiale e il diritto*, cit.; T. Numerico, *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Carocci Editore, Roma, 2021; e l'importante lavoro di P. Domingos, *The Master Algorithm. How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*, trad. it. *L'algoritmo definitive. La macchina che impara da sola e il futuro del nostro mondo*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 2016).
Essi possono essere distinti in algoritmi di apprendimento supervisionato, per rinforzo e non supervisionato. Nell'apprendimento supervisionato il sistema algoritmico necessita di una fase di addestramento in cui gli sono forniti una serie di esempi, i quali combinano le variabili con la risposta desiderata. L'algoritmo si allena così a trovare quelle determinate caratteristiche nei dati e così riesce a creare un modello da utilizzare anche in casi nuovi, parzialmente differenti da quelli su cui si è addestrato. L'apprendimento supervisionato è utilizzato, ad esempio, per riconoscere le mail di *spam* (vengono somministrate alla macchina una serie di mail che già si sa essere spam in modo che essa impari a riconoscerle). Nell'apprendimento per rinforzo si ha sempre un addestramento attraverso esempi, tuttavia, la macchina non necessita di un istruttore in quanto apprende dalle ricompense o dalle penalità che sono state collegate alle sue azioni. È il sistema stesso che esamina i risultati delle proprie azioni e si auto-assegna ricompense e penalità. Funzionano ad esempio in questo modo gli algoritmi che imparano a giocare a scacci. Vi sono inoltre anche sistemi di apprendimento non supervisionato che non sono addestrati su un set di dati ma che ricercano autonomamente delle correlazioni, senza avere all'inizio alcun obiettivo specifico. Gli algoritmi non supervisionati sono utilizzati di solito nell'analisi dei *cluster*, mediante cui sono classificati esempi con caratteristiche simili.
Tra i metodi di apprendimento automatico rientra anche il *deep learning*, il quale è adoperato da sistemi algoritmici definiti *reti neurali*, in quanto simulano il sistema nervoso umano. Queste reti neurali sono composte appunto da "neuroni", ovvero unità di calcolo che lavorano – seppur in modo molto semplificato – come neuroni umani. Essi acquisiscono dati in ingresso, li elaborano e producono un risultato. Questi neuroni che ricevono input dall'esterno sono collegati con altri neuroni, a loro volta collegati con altri neuroni.

learning è di estrarre *pattern*, ovvero modelli di comportamento, dai dati. La finalità è di riconoscere delle regolarità nei dati da utilizzare per stabilire correlazioni tra gli stessi e prevedere eventi futuri[567].

Si pensi, ad esempio, all'utilizzo di tali algoritmi nel campo medico per prevenire l'insorgere di future malattie. In questi casi, si analizzano i dati di persone già malate per identificare dei *pattern*, ossia caratteristiche comuni tra i soggetti colpiti dalla stessa patologia. Grazie alle correlazioni individuate, è possibile stimare il rischio che una persona non ancora malata, ma con abitudini e dati simili a quelle già ammalate, sviluppi la stessa patologia.

Ulteriore esempio di applicazione è nel campo del *marketing online*, in cui tali algoritmi sono utilizzati per prevedere e manipolare i comportamenti degli utenti. Per illustrare questo procedimento, consideriamo il caso di un utente che acquista i prodotti x e y su un sito di *e-commerce*. L'utente profilato è classificato automaticamente dall'algoritmo tra gli acquirenti di questi specifici articoli ed inserito nella loro sottocategoria. Tuttavia, se chi acquista x e y tende anche a comprare il prodotto z, l'algoritmo, rilevando questa correlazione, suggerirà al nostro utente l'acquisto anche del prodotto z, prevedendo il suo potenziale interesse[568].

Osserviamo infine un ulteriore esempio di algoritmo di *machine learning*, questa volta applicato al campo del diritto. Tali strumenti sono infatti sempre più utilizzati dagli

---

L'output finale è il risultato dell'interazione dei neuroni che compongono la rete. La particolarità di queste reti neurali è data dal fatto che esse, per la loro complessità, danno luogo a procedimenti che non appaiono completamente spiegabili. Come sostiene infatti Giovanni Sartor, nell'analisi del modo di funzionamento delle reti neurali: «è possibile determinare in quale modo il sistema abbia raggiunto una certa decisione, esaminando come l'input fornito abbia determinato l'attivazione di certi neuroni, e come l'output di questi abbia determinato l'attivazione di altri neuroni (in base ai pesi assegnati alle connessioni neuronali in seguito all'addestramento della rete). Tuttavia, questa informazione non rende esplicite le ragioni per le quali è stata data una certa risposta, non è una giustificazione comprensibile dalla mente umana» (G. Sartor, *L'intelligenza artificiale e il diritto*, cit., p. 59), Il sistema appare troppo complesso per essere spiegato. Esso appare come una *black box* (F. Pasquale, *The Black Box Society. The Secret Algorithms That Control Money and Information*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2015), una scatola nera oscura e imperscrutabile che agisce secondo regole proprie. Ritorneremo sul fenomeno delle *black box* nell'ultimo paragrafo.

[567] T. Numerico, *Big data e algoritmi*, cit., p. 135.

[568] Dominique Cardon illustra efficacemente il funzionamento degli algoritmi predittivi nel campo del marketing online facendo riferimento al celebre caso della catena di supermercati Target. Grazie ai dati in suo possesso, l'azienda era in grado di identificare le clienti che avevano da poco avuto un bambino. Analizzando il cambiamento nel comportamento d'acquisto di questa specifica categoria di clienti, Target riuscì a individuare correlazioni tra diverse variabili, costruendo così un modello predittivo. Questo modello venne successivamente applicato ad un'altra categoria di clienti per prevedere, anche prima che le stesse lo sapessero, quali di esse fossero in gravidanza, offrendo suggerimenti di acquisto mirati. Cfr. D. Cardon, *À quoi rêvent les algorithmes, nos vies à l'heure des big data*, trad. it. *Che cosa sognano gli algoritmi. Le nostre vite al tempo dei big data*, Milano, Mondatori Editore, 2016

operatori giuridici. In particolare, vediamo come opera un sistema di IA progettato per prevedere le decisioni giudiziarie in merito alla concessione della libertà vigilata[569]. È necessario innanzitutto selezionare un set di dati a partire dal quale viene addestrato l'algoritmo di intelligenza artificiale. I dati in questione riguardano le ordinanze di concessione o diniego della libertà vigilata di un determinato giudice, di cui si vuole appunto predire una decisione futura. Essi indicano vari aspetti dei casi presi in esame (ad esempio se il reato riguarda lo spaccio di droga, se è stato commesso con armi da fuoco, se vi sono precedenti ecc…) e sono collegati all'esito della decisione giudiziaria. L'algoritmo addestrato sulla base di questo set di dati dovrà prevedere la decisione del giudice riguardante un nuovo caso.

Vediamo come funziona questo algoritmo con un semplice esempio. Immaginiamo che le decisioni con cui è stata addestrata la macchina prevedano tutte che, nel caso in cui il fatto riguardi sostanze stupefacenti, venga negata la libertà vigilata. Ora, se il nuovo caso, di cui si vuole predire la decisione, riguarderà nuovamente un reato di droga, l'algoritmo lo includerà nella sottocategoria creata a partire dal set di dati (per la quale ai reati di droga corrisponde una decisione di diniego) e per questo prevederà il diniego della richiesta. Ovviamente non è certo che la decisione sarà questa: il sistema di IA trova semplicemente correlazioni statistiche tra dati ma non esprime una certezza matematica. Inoltre, il campione di dati potrebbe essere fallace e non aver considerato delle decisioni riguardanti reati di droga in cui il giudice aveva comunque stabilito la libertà condizionata. Va ricordato infatti che la predizione è il frutto di una correlazione tra il caso da predire e i "casi predittori" inseriti nel test di addestramento. Il modello algoritmico, ripetiamo, cerca una mera correlazione statistica, non spiega "singolarmente" il perché della decisione predetta. Tale predizione, infatti, si fonda sempre su una generalizzazione prodotta a partire dall'analisi di casi simili[570]. Il sistema automatizzato non dà una spiegazione individualizzata della sua predizione, basata sull'analisi specifica del nuovo caso, bensì si limita a inserire quest'ultimo nella sottocategoria dei casi simili (lo inserisce nel "secchio"

[569] Abbiamo ripreso questo specifico esempio da G. Sartor, *L'intelligenza artificiale e il diritto*, cit., pp. 50 e ss., cui rimandiamo per maggiori approfondimenti.

[570] Nel caso specifico della profilazione algoritmica attuata nelle piattaforme social sostiene ad esempio Giacomo Pisani che: «c'è da considerare, in questo quadro, che i dati acquisiscono un senso soltanto all'interno di relazioni significative che permettono di classificare le persone in gruppi. Le strategie algoritmiche, infatti, non hanno di mira il singolo soggetto, ma determinate "classi" di individui, ottenute attraverso inferenze statistiche. In particolare, viene esaminato il modo in cui i soggetti si relazionano fra loro, al fine di ricavare caratteristiche comuni, che permettono di tarare le strategie di previsione e di orienta mento dei comportamenti su interi gruppi o popolazioni» Cfr. G. Pisani, *Piattaforme digitali e autodeterminazione. Relazioni sociali, lavoro e diritti al tempo della "governamentalità algoritmica"*, Mucchi Editore, Modena, 2023, p. 30.

dei casi simili, fenomeno definito infatti di *bucketing*). Le predizioni degli algoritmi di IA non sono mai individuali, bensì – in qualche modo – sempre collettive. Al soggetto coinvolto nel nuovo caso è infatti predetto il diniego della libertà vigilata in quanto il suo caso, sulla base dei dati raccolti, è considerato simile a casi precedenti in cui tale premio era stato negato[571]. È evidente allora che l'accuratezza della previsione dipende soprattutto dalla quantità e qualità di dati inseriti nella macchina.

Ricapitolando, le risposte date da un sistema algoritmico di intelligenza artificiale basato sul metodo di apprendimento automatico sono di solito chiamate predizioni (*prediction*). Questi sistemi operano sulla base di correlazioni, cioè di relazioni probabilistiche che legano i dati di ingresso a determinati esiti possibili[572]. L'obiettivo di questi sistemi è quindi di trovare modelli di comportamento a partire dai dati, ovvero delle regolarità che permettano di stabilire correlazioni con possibili eventi futuri, in modo da tentare di prevederli. Tale attività di riconoscimento di regolarità nei dati è definita *pattern recognition*. Va precisato, nuovamente, che le correlazioni non sono rapporti causali. La previsione della decisione giudiziaria o dell'acquisto del cliente o anche dell'insorgenza della malattia non sono degli effetti che accadranno con "certezza naturale". Se il sistema comprende una correlazione tra la mancanza di esercizio fisico con l'insorgenza del diabete non significa che tutte le persone che non fanno sport avranno il diabete. Lo ripetiamo: le regolarità nei dati non esprimono certezze ma indicano semplicemente possibili relazioni[573]. Ed ovviamente, maggiore è la quantità e la qualità dei dati maggiore è la possibilità di avvicinarsi ad un grado più elevato di certezza nella previsione dell'evento.

IV.III Le legalità oggettive della tecnica nell'epoca della società algoritmica: dal *sollen* al *müssen*

Si è visto che gli algoritmi di intelligenza artificiale non esprimono una certezza causale, bensì una mera correlazione statistica. Tuttavia è anche evidente che essi (o per meglio dire, i programmatori di tali algoritmi) mirano al raggiungimento di predizioni sempre più sicure ed affidabili. Per ottenere questo risultato, è necessario acquisire un numero sempre maggiore di dati, così da rendere le previsioni progressivamente più certe ed oggettive. Ciò innesca un meccanismo che potremmo definire come una "corsa alla certezza delle

[571] G. Sartor, *L'intelligenza artificiale e il diritto*, cit., p. 52.
[572] Ivi, p. 49.
[573] T. Numerico, *Big data e algoritmi*, cit., p. 135.

previsioni" che è stato ben descritto da Soshana Zuboff nella sua opera *Il capitalismo della sorveglianza*[574].

Zuboff analizza l'economia delle piattaforme digitali, un ambito in cui l'uso degli algoritmi di intelligenza artificiale ha conosciuto una grande diffusione. Il titolo dell'opera si riferisce proprio al tipo di economia di queste piattaforme - Google, Facebook, Amazon, ecc… (le cosiddette GAFAM) -, le quali generano profitto attraverso la sorveglianza digitale degli utenti. Zuboff spiega che esse utilizzano i dati trasmessi dagli utenti durante la navigazione online per costruire delle predizioni sul loro comportamento, da rivendere poi alle agenzie di *advertising*. Dati che, ricordiamo, non sono semplicemente trovati online, bensì sono il frutto di una vera e propria ricerca e aggressiva "estrazione", attuata principalmente attraverso la sorveglianza degli utenti. Questi dati sono quindi "lavorati" dagli algoritmi di intelligenza artificiale che operano nelle piattaforme al fine di ottenere delle predizioni sul comportamento futuro degli stessi utenti.

Abbiamo già indicato il modo in cui questi algoritmi lavorano: essi targetizzano gli individui incasellandoli in sottocategorie formate da soggetti con abitudini simili alle proprie. Sulla base di tali profilazioni vengono quindi predetti i comportamenti futuri degli stessi utenti. Queste predizioni sono poi poste al servizio di un *advertising* personalizzato e mirato al singolo utente, al fine di predire la pubblicità giusta in quel determinato momento e per quella determinata persona (ovvero quella che ha più probabilità di essere cliccata). Lo scopo è far combaciare gli interessi degli utenti, dedotti dai "dati comportamentali" lasciati sul web, con le pubblicità personalizzate loro offerte.

Ora, è evidente che, operando l'algoritmo sui dati, maggiore è la quantità di dati, maggiore sarà l'accuratezza delle previsioni. L'intento è sempre di avvicinare il più possibile la probabilità statistica delle previsioni algoritmiche alla certezza assoluta, in modo da diminuire al minimo i rischi per i clienti (le aziende pubblicitarie) e di massimizzare i profitti. Sostiene Zuboff: «come un cane che si morte la coda, l'intelligenza delle macchine dipende da quanti dati riesce ad inglobare. […] L'intelligenza delle macchine sintetizza tale tensione, visto che raggiunge il suo massimo potenziale qualitativo solo approssimandosi alla totalità»[575]. La necessità di aumentare il più possibile la quantità e qualità dei dati porta queste aziende ad allargare il campo della sorveglianza, passando dal mondo digitale a quello reale, nella consapevolezza che «le migliori previsioni avrebbero dovuto

[574] S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, cit.
[575] Ivi, p. 106.

approssimarsi all'osservazione stessa»[576]. In un mondo popolato in ogni angolo da sensori indossabili, apparecchi *smart* e droni, ogni aspetto dell'esistenza può essere trasformato in dato. Siamo dinanzi a ciò che Zuboff definisce «computazione ubiqua»[577].

Ma vi è di più. Se l'obiettivo è fare una previsione quanto più accurata sul futuro, la previsione più certa è evidentemente quella che riesce a determinare direttamente il comportamento che si vuole prevedere: «il modo più sicuro per predire un comportamento è intervenire alla fonte e determinarlo»[578]. Alla previsione del comportamento segue infatti, di solito, la raccomandazione di un comportamento da seguire.

Questo meccanismo si può comprendere con un semplice esempio. Si immagini una piattaforma di *streaming* che, sulla base dei dati acquisiti, riesca a carpire i gusti e le preferenze cinematografiche di un utente. La piattaforma potrà quindi suggerirgli un determinato film che, sulla base dell'analisi predittiva, avrà più probabilità di essere visto. Lo scopo è di influenzare i comportamenti degli utenti, prevedendoli e inoltre manipolandoli, con lo scopo di allinearli agli obiettivi delle aziende digitali. Zuboff chiama questi processi "economie di azione": «per ottenere tali economie, i processi delle macchine vengono configurati per intervenire sullo scenario del mondo reale, tra persone e cose reali. Questi interventi sono pensati per aumentare la certezza che le cose vengano fatte: suggeriscono, spingono, dirigono, manipolano e modificano i comportamenti verso direzioni specifiche, per mezzo di azioni impercettibili»[579].

Il progetto promosso dai capitalisti della sorveglianza è quindi, secondo Zuboff, quello di avvicinarsi il più possibile alla certezza e alla oggettività assoluta. E ciò è possibile, nell'epoca digitale, grazie ad algoritmi che permettono di controllare, predire e modificare il comportamento umano. Questa manipolazione si realizza tramite architetture specifiche, come le cosiddette *nudges* (spinte)[580], che limitano le opzioni disponibili, guidando gli utenti verso scelte prefissate. Le strategie di modifica del comportamento si fondano quindi su architetture tecnologiche che indirizzano la condotta umana e, in taluni casi, impongono dei veri e propri vincoli tecnici all'azione individuale. Si pensi, ad esempio, ai sistemi di controllo veicolare utilizzati dalle agenzie assicurative per verificare se i clienti guidano in

[576] Ivi, p. 215.
[577] Ivi, p. 218.
[578] Ivi, p. 216.
[579] *Ibidem.*
[580] R. H. Thaler, C. R. Sunstein, *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, trad. it. *Nudge. La spinta gentile*, Milano, Feltrinelli Editore, 2014.

modo sicuro[581]. Le assicurazioni possono ormai controllare i propri clienti che guidano automobili *smart*, perennemente connesse alla rete, e indirizzare i comportamenti di quest'ultimi attraverso *nudges* (ad esempio il peggioramento della classe assicurativa in tempo reale se la guida viene ritenuta insicura). Tuttavia, nel caso in cui il cliente continui a non rispettare le direttive oppure, ad esempio, qualora non paghi le rate della macchina, si può anche intervenire attivamente per bloccare il mezzo. In questo caso la tecnologia stabilisce un vincolo al comportamento dell'utente sancendo ciò che quest'ultimo può o non può fare, senza la necessità di nessuna interposizione umana[582]: la tecnologia si applica da sola.

Caso esemplare di questa esecuzione automatica è rappresentato dai cosiddetti *smart contracts*[583]. Essi utilizzano la tecnologia di *blockchain,* che si fonda su un registro digitale distribuito in cui i dati sono organizzati in blocchi concatenati e criptati. La caratteristica fondamentale degli *smart contracts* risiede nel fatto che essi «rappresentano un accordo automatizzato ed eseguibile»[584]. Tali contratti, in pratica, si basano su un codice informatico che «prefigura un set di istruzioni con la descrizione di condizioni all'avverarsi delle quali vengono automaticamente innescate specifiche azioni anche esse definite nel codice»[585]. Siamo qui in presenza di veri e propri contratti che si eseguono automaticamente, secondo la logica "if this then that", senza l'ingerenza di intermediari terzi e con l'impossibilità di restare inadempiuti.

Ulteriore esempio di "immanenza algoritmica" è rappresentato dalla gestione dei lavoratori da parte delle piattaforme di *gig economy* (tra le tante, a titolo di esempio, citiamo Uber, Deliveroo, Glovo, ProntoPro). In queste piattaforme gli algoritmi sono utilizzati come intermediari tra lavoratore e datore di lavoro, stabilendo gli orari di turnazione, selezionando il personale e disattivando la possibilità di accedere all'applicazione in caso di licenziamento: «in questi casi si assiste a un uso evidentemente normativo degli algoritmi nella gestione del lavoro e delle risorse. Essi, infatti, non vengono utilizzati soltanto per monitorare in maniera più efficace il rispetto di certi obblighi e obiettivi, ma

[581] S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, cit., p. 227.
[582] N. Lettieri, *Antigone e gli algoritmi. Appunti per un approccio giusfilosofico*, Mucchi Editore, Modena, 2020, p. 32.
[583] N. Szabo, *Smart Contracts: Building Blocks for digital markets*, in "Extropy", VIII, 1996, n. 1, pp. 50 e ss. Cfr. anche, tra gli altri, L. Parola, P. Merati e G. Gavotti, *Blockchain e smart contract: questioni giuridiche aperte*, in "i Contratti", 2018, n. 2, pp. 681 e ss.; G. Remotti, *Blockchain smart contract. Un primo inquadramento*, in "Osservatorio del diritto civile e commerciale", 2020, n. 1, pp. 189-228; G. Lemme, *Gli «smart contracts» e le tre leggi della robotica*, in "Analisi Giuridica dell'Economia", 2019, n. 1, pp. 129-152.
[584] L. Parola, P. Merati e G. Gavotti, *Blockchain e smart contract: questioni giuridiche aperte*, cit., p. 683.
[585] Ivi, p. 684.

anche per imporre in maniera automatica determinate regole e condizioni, esercitando un ruolo disciplinare rispetto al lavoro svolto attraverso la mediazione della piattaforma»[586].

La manipolazione algoritmica e la *self-enforceability* tecnologica sembrano condurre quindi a una forma di immanenza amministrata, la quale appare insita nelle potenzialità delle nuove tecnologie digitali. Questa immanenza algoritmica, in cui il momento normativo e coercitivo sembra cedere il passo a forme di controllo automatiche, è stata anche definita "governamentalità algoritmica"[587], termine introdotto nel dibattito accademico da Antoinette Rouvroy e Thomas Bern. Come sostiene Rouvroy, con tale concetto si vuole «mostrare che ciò che traspare attraverso la messa in crisi del regime di verità portata dal digitale è la ricerca di un'oggettività assoluta, di avvicinarsi il più possibile al reale, che in effetti è una ricerca di sicurezza tradotta in ricerca di certezza»[588]. I dispositivi digitali, come abbiamo visto, permetterebbero infatti di innestarsi direttamente sui soggetti, diminuendo al massimo l'esteriorità del potere e aggirando così il momento della decisione coercitiva. Tali macchine eserciterebbero quindi una «normatività immanente»[589], cui l'individuo aderisce in modo automatico e non intenzionale. Gli algoritmi, infatti, «non agiscono mai in maniera arbitraria o totalmente coercitiva. Piuttosto, le decisioni vengono assunte a partire dall'analisi comportamentale, in modo da presentarsi come risposte a precise esigenze dell'utente»[590].

Ora, afferma Rouvroy, "l'ideologia dei *big data*" ritiene che le tecniche di *data analytics* permettano di bypassare la necessità di rappresentare, e quindi di interpretare e modellizzare, il mondo. Con gli algoritmi non vi sarebbe più bisogno di rappresentare il mondo in quanto essi permetterebbero di coglierlo così com'è. «Ciò che si percepisce – sostiene Rouvroy – è un sentimento di grande oggettività»[591]. Non vi è più necessità di costruire la realtà sociale in quanto essa può essere, da un lato, conosciuta –

[586] G. Pisani, *Piattaforme digitali e autodeterminazione*, cit., p. 55.
[587] A. Rouvroy, T. Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, in "Réseaux", 177, 2013, n. 1, pp. 163-196. Si veda anche A. Rouvroy, *La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?*, in "La Deleuziana", 2016, n. 3, pp. 33 e ss.; e A. Rouvroy, B. Stiegler, *Le régime de vérité numérique. De la gouvernementalité algorithmique à un nouvel État de droit*, trad. it. *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, in "La Deleuziana", 2016, n. 3, pp. 6 e ss. Sul concetto di "governamentalità algoritmica" cfr. S. Pietropaoli, *Dalla sorveglianza al controllo: la parabola della governamentalità algoritmica*, in "Rivista italiana di informatica e diritto", 2024, n. 2, pp. 25-33.
[588] A. Rouvroy, B. Stiegler, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, cit. p. 6.
[589] G. Pisani, *Piattaforme digitali e autodeterminazione*, cit., p. 40.
[590] Ivi, p. 43.
[591] A. Rouvroy, B. Stiegler, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, cit. p. 9

oggettivamente - per come empiricamente è e, dall'altro, modellata immanentemente rimuovendo anche solo la possibilità di immaginare qualsiasi evento straordinario (nel senso di extra-ordinario, ovvero al di fuori di ciò che può essere predetto). Afferma Rouvroy: «siamo in una sorta di immanenza che ci pare del tutto perfetta, dalla quale nulla sembra sfuggire e che non lascia alcun resto. È la pretesa di una sorta di totalità»[592]. La soggettività, con la sua autonomia e la possibilità di immaginare e costruire il futuro, è sostituita da un'automazione deterministica e spoliticizzata attuata mediante la macchina algoritmica.

Ma l'automazione del sociale ha ripercussione anche sul diritto, il quale, come è evidente, finisce per "appiattirsi sul fatto". In una realtà auto-regolata in cui lo stesso diritto si applica da solo, quest'ultimo perderebbe infatti la sua carica normativa e prescrittiva facendosi immanente al sociale. Nel mondo algoritmicamente predeterminato la norma, facendosi auto-esecutiva, non può più essere disubbidita. Come scrive Rouvroy: «il fatto che certi comportamenti siano vietati dalla legge non ha come conseguenza che questi non si verifichino più. Vediamo dunque che esiste uno scarto tra la norma, la legge e il soggetto. […] Esiste sempre la possibilità di disobbedire alla legge. Non è che dal momento che qualcosa è vietato, allora non lo si può fare. Tuttavia, quando si passa da un'interdizione legale ad altri modi di governamentalità, come la governamentalità algoritmica, che permette di attualizzare il virtuale, dunque di fare esistere in anticipo degli atti che non sono ancora stati commessi, si passa da una logica penale a una logica dell'informazione [*renseignement*], ed effettivamente questa possibilità di disobbedire sparisce completamente, tanto che non è più necessario gestirla»[593]. Ma tale sviluppo trasformerebbe in profondità la stessa essenza del diritto. Infatti, come sostiene Tommaso Gazzolo, una norma che si auto-esegue non sarebbe più tale in quanto smetterebbe di

[592] Ivi, p. 10.

[593] Ivi, p. 15-16. L'appiattimento del diritto sul fatto è considerato esiziale dalla stessa Rouvroy: «e inoltre, sono totalmente d'accordo che il diritto sia irriducibile al fatto. […] Il diritto ha le sue proprie regole di funzionamento, la sua propria maniera di fare esistere il reale. Ad esempio, colui che confessa un delitto davanti a un tribunale possiede un valore di verità non tanto per l'adeguatezza di ciò che ha detto rispetto a quanto si è effettivamente prodotto, poco importano il vero e il falso da questo punto di vista, ma perché il diritto assegna un valore di verità alla confessione. È un'operazione giuridica. Non si tratta di un'operazione nel reale: è un'operazione nel reale del diritto, se volete, ma il reale del diritto non è lo stesso reale della commissione dell'atto.
Penso che si debba salvaguardare questa distanza. Ora, oggi la ricerca di oggettività assoluta, di assoluta imparzialità, fa sì che si tenti sempre di avvicinarsi ai fatti, ossia al reale come tale. Si impedisce l'interpretazione, ed ecco che questo pone dei problemi per lo stesso metabolismo giuridico» (ivi, p. 27-28).

essere un *dover-essere* per divenire un *essere*. Il diritto smetterebbe infatti di prescrivere qualcosa per il futuro, limitandosi ora a descrivere ciò che *necessariamente* accadrà[594].

Per comprendere questa nuova realtà del diritto algoritmico, in cui il giuridicamente lecito diviene ciò che è tecnicamente possibile, sono stati avanzati nuovi paradigmi. Claudio Serra parla, ad esempio, di "iper-positività". Tale concetto esprime la nuova forma tecnologica del diritto per il quale esso non necessita della volontà per realizzarsi nel mondo essendo ormai sempre più conformato all'automatismo giuridico[595]. Serra riflette, in particolare, «sulla funzione di nuove "leggi di natura" delle regole cc.dd. "virtuali", cioè delle regole che governano i processi informatici, in particolare con riferimento al concetto di "positività giuridica" sul quale da qualche tempo si è riaperta la discussione. Così come quelle determinavano l'ambito del fisicamente (o moralmente) possibile, queste determinano l'ambito del virtualmente possibile, ma, nella misura in cui ai processi da esse determinati si affidi la regolazione giuridica di sempre più estesi ambiti dell'esperienza, esse vengono a determinare anche, con ciò, l'ambito del giuridicamente possibile»[596]. L'informatizzazione della società comporta quindi una trasformazione radicale del diritto, che da regola normativa viene ridotto all'attestazione di ciò che è consentito dall'architettura tecnica, la quale a sua volta si innesta immanentemente sul sociale.

Mireille Hildebrandt, per descrivere tali trasformazioni, parla invece di normatività tecnologica (*Technological Normativity*), che differenzia dalla normatività giuridica (*Legal Normativity*)[597]. Mentre la normatività giuridica rappresenta un "dover essere", e per questo è qualcosa di dinamico e autonomo, non una mera applicazione meccanica, la normatività tecnologica indica invece le modalità con cui uno strumento tecnologico «limita effettivamente le azioni umane, invitando o imponendo, inibendo o proibendo determinati tipi di comportamento»[598]. Le norme giuridiche, continua Hildebrandt, possono essere regolative – se regolano azioni o fatti già esistenti - oppure costitutive – se invece

[594] T. Gazzolo, *La tecnologia come compimento del diritto*, in "Teoria e Critica della Regolazione Sociale, 2023, n. 2, p. 116.
[595] Serra afferma appunto che la rivoluzione tecnologica «produrrebbe una radicale rivoluzione nel concetto stesso di diritto quale lo si è inteso dalla modernità ai giorni nostri, e ciò esattamente perché ambisce a realizzare una forma del giuridico che – sempre più conformata all'automatismo informatico – non ha bisogno della volontà per realizzarsi nel mondo» C. Serra, "*Iper-positività": la riduzione del giuridicamente lecito al tecnicamente possibile nella società dell'informazione*, in C. Serra, M. I. Garrido Gómez (a cura di), *Positività giuridica. Studi ed attualizzazioni di un concetto complesso*, Padova University Press, Padova, 2018, pp. 99-100.
[596] Ivi, p. 99.
[597] M. Hildebrandt, *Legal and Technological Normativity: more (and less) than twin sisters*, in "Techné", XII, 2008, n. 3, pp. 169-183
[598] Ivi, p. 173 (traduzione mia).

sono precondizioni per determinati fatti giuridici. Si prenda ad esempio la norma del codice della strada riguardante il divieto di superare un limite di velocità: la sua violazione non comporta l'impossibilità per l'agente di guidare l'auto. Tale regola è quindi regolativa. Invece, la violazione della norma sulla registrazione del matrimonio all'anagrafe comporta l'inesistenza del matrimonio stesso. La norma sulla registrazione è infatti una norma costitutiva. Ebbene, questa distinzione, spiega Hildebrandt, può essere utilizzata anche per comprendere la normatività tecnologica. Si consideri un dispositivo *smart* che regola l'energia utilizzata in una casa al fine di ottimizzarne il risparmio. Se l'apparecchio si limita a consigliare e a indirizzare il comportamento, senza imposizioni, esso svolge una funzione regolativa. Invece, se tale apparecchio dovesse intervenire direttamente, ad esempio disattivando gli strumenti elettronici che sprecano più energia, si ha una funzione costitutiva.

Tuttavia, nell'ambito tecnologico queste distinzioni sembrano evaporare. Anche nel caso della funzione regolativa, la libertà di azione umana, che dovrebbe determinare se seguire o meno il consiglio della macchina, appare illusoria. Infatti, chi decide spesso non comprende appieno il "ragionamento" della macchina e per tale motivo è indotto a aderire all'algoritmo, presentato generalmente come neutrale e superiore alla competenza umana. La funzione regolativa sembra quindi trapassare in quella costitutiva. Eppure, il carattere costitutivo della regolazione tecnologica è intrinsecamente diverso, in quanto più impattante, rispetto a quello della norma giuridica. Supponiamo, ad esempio, una legge costitutiva della competenza a guidare un'auto: violare tale norma annullerebbe la competenza, ma non eliminerebbe la capacità di guidare l'auto. Una tecnologia algoritmica di rivelazione della stanchezza del conducente potrebbe invece impedire al conducente di mettersi alla guida nel caso in cui reputasse il livello di stanchezza superiore ad una certa soglia. La "norma tecnologica" con funzione costitutiva impedisce fisicamente il comportamento proibito impedendone quindi la disobbedienza. Come sostiene dunque Hildebrandt: «la tecnologia sembra in grado di far rispettare le regole in misura mai vista prima. […] Questo tipo di esecuzione potrebbe infatti sradicare la libertà e la responsabilità umana perché non vi sarebbero scelte alternative d'azione (creando un mondo in cui semplicemente non è possibile commettere un crimine)»[599].

Ebbene, questa nuova realtà automatizzata in cui gli algoritmi si innestano immanentemente e deterministicamente sul sociale, essendo in grado di cogliere i

[599] Ivi, p. 176.

comportamenti futuri degli individui e di manovrarli rimanendo fedeli ai bisogni e ai desideri di quest'ultimi, impedendo un'effettiva disubbidienza, non rispecchia forse quel processo di autonomizzazione della tecnica che Carl Schmitt aveva descritto, riprendendo Helmut Schelsky, con il concetto di «legalità oggettive della tecnica»[600]? Con l'avvento della «società automatica»[601], generata dalla diffusione e dall'implementazione degli algoritmi in ogni ambito della vita umana, si raggiungerebbe quella autonomizzazione deterministica della tecnica secondo cui le cose "si amministrano da sé" che il giurista di Plettenberg aveva sempre temuto e criticato.

Abbiamo visto come il diritto nel corso del Novecento subisca, secondo Schmitt, un processo di tecnicizzazione. Da "sapere terzo" esso diviene prima uno strumento utilizzabile liberamente dai poteri indiretti nel contesto della guerra civile ideologica novecentesca, e poi, addirittura, un procedimento tecnico-automatico che funziona attraverso leggi ad esso immanenti. Abbiamo visto inoltre come Schmitt abbia sempre decostruito la pretesa della tecnica di farsi vincolo oggettivo ed autonomo, mostrando come in realtà dietro questa pretesa di oggettività si celino sempre dei poteri indiretti. Eppure, nell'epoca della società algoritmica questa pretesa sembra realizzarsi.

Nel prossimo paragrafo, riprendendo la stessa analisi di Schmitt dell'apparato cibernetico, mostreremo come, a nostro avviso, anche nella società algoritmica non si raggiunga l'autonomia della tecnica. Ora vogliamo però soffermarci ancora sull'analisi di quella che potremmo definire la "legalità algoritmica", ovvero la pretesa della tecnica algoritmica di farsi processo automatico e oggettivo, immanente al sociale. Lo faremo riprendendo la critica schmittiana contenuta in *Teologia politica*, in cui Schmitt accusa Kelsen di voler equiparare le norme giuridiche alle leggi di natura. Se infatti nel testo degli anni Sessanta *Il compimento della riforma* il rappresentante della visione tecnocratica, e per questo referente polemico di Schmitt, è Schelsky, negli anni Venti e in particolare in *Teologia politica* questo ruolo è svolto da Kelsen. Riprendiamo qui il dialogo tra i due in quanto esso, a parer nostro, può essere utile per una comprensione maggiore del fenomeno di quella che abbiamo chiamato legalità algoritmica.

In *Teologia politica* Schmitt sostiene che alla base dell'identificazione kelseniana tra Stato e diritto vi sia una metafisica che accomuna legge normativa e legge di natura. Secondo Schmitt, infatti, Kelsen applicherebbe al diritto la metodologia delle scienze naturali ed in

[600] C. Schmitt, *Il compimento della riforma*, cit., p. 161.
[601] B. Stiegler, *La société automaatique. 1. L'avenir du travail*, trad. it. *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi Editore, Milano, 2019.

particolare il principio di causalità: «essa [la metodologia kelseniana] deriva da un'impostazione esclusivamente propria delle scienze naturali, riposa sul ripudio di ogni "arbitrio" e cerca di eliminare ogni eccezione dall'ambito dello spirito umano»[602]. Schmitt sostiene inoltre: «che Kelsen, appena procede di un passo oltre la sua critica metodologica, operi con un concetto di causa tipico delle scienze naturali, appare nel modo più chiaro dal fatto che egli crede che la critica di Hume e Kant al concetto di sostanza possono essere trasferite alla dottrina dello Stato»[603].

Lo scopo di Kelsen, secondo la critica schmittiana, sarebbe quindi di eliminare qualsiasi eccezionalità dal mondo del diritto, trasformando quest'ultimo in una macchina obiettiva funzionante, appunto, senza eccezioni, proprio come le leggi di natura. Tuttavia, la critica di Schmitt appare ingenerosa: Kelsen, infatti, è ben consapevole della differenza tra la legge giuridica e la legge naturale. La prima, secondo Kelsen, si basa, infatti, sul principio di imputazione, mentre la seconda sul principio di causalità. Soffermiamoci brevemente su questo punto. La norma giuridica, spiega Kelsen è un «giudizio ipotetico che esprime il rapporto specifico di un fatto condizionante con una conseguenza condizionata»[604]. La norma giuridica esprime quindi una relazione tra una condizione e una conseguenza: se è A allora deve essere (*soll*) B, dove A è l'illecito e B è la sanzione. Tuttavia, la connessione che collega illecito e sanzione non è di natura deterministica, essendo invece essa stabilita da un atto umano, ovvero da «un atto che produce diritto, cioè da un atto il significato del quale è una norma»[605]. Situazione differente riguarda invece la legge di natura, per la quale se è A deve necessariamente essere (*muss*) B, dove A è la causa e B l'effetto. In questo caso non vi nessun intervento umano tra causa ed effetto. Facciamo un esempio: se l'acqua è a cento gradi essa deve bollire. Il fenomeno dell'ebollizione non dipende da una volontà umana; esso accade naturalmente e necessariamente, secondo il principio di causalità, al verificarsi della condizione stabilita dalla legge di natura (l'acqua bolle a cento gradi)[606].

---

[602] C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 65
[603] *Ibidem.*
[604] H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, trad. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2000, p. 63.
[605] Ivi, p. 209.
[606] Kelsen spiega la differenza tra principio di imputazione e principio di causalità con queste parole: «la differenza tra la causalità e l'imputazione è che la relazione tra la condizione che nella legge di natura è presentata come causa, e la conseguenza che è presentata come effetto, è indipendente da ogni atto umano o sovrumano, mentre la relazione tra la condizione e la conseguenza che si trova in una legge morale, religiosa o giuridica, è stabilita da atti di esseri umani o sovrumani; è appunto quello specifico carattere della connessione fra condizione e conseguenza che viene espresso dal termine "dover essere"» (ivi, p. 217).
Sul nesso tra norma e decisione cfr. A. Catania, *Decisione e norma*, Castelvecchi Editore, Roma, 2023. Sul principio kelseniano di imputazione invece cfr. A. Catania, *Manuale di teoria generale del diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 149 e ss.

Kelsen utilizza il verbo *sollen* per definire la doverosità della norma giuridica e il verbo *müssen* indicare la doverosità della legge di natura.

Ora, se la normatività giuridica può essere compresa attraverso il principio di imputazione e il concetto di dover-essere, o *sollen*, la cosiddetta normatività tecnologica sembra riflettere, come abbiamo visto, il funzionamento delle leggi di natura, rappresentando così un *müssen*, cioè un dover essere necessario. La regolazione algoritmica, infatti, innestandosi immanentemente sul comportamento umano e guidando la condotta con modalità che non permettono un'effettiva disobbedienza, diviene la causa del comportamento tenuto. La "norma algoritmica" più che un comando appare essere la descrizione del comportamento individuale[607]. Più che un *sollen* essa è un *müssen*.

Ma ciò implica che la società algoritmica tende ad configurarsi secondo forme di amministrazione digitale sempre più vicine alla tanto agognata oggettività. Se gli algoritmi, basandosi sui dati comportamentali raccolti sia online che nella vita quotidiana, sono in grado di profilare, prevedere e determinare in modo immanente il comportamento degli individui, secondo modalità di regolamentazione che riflettono il principio di causalità, si ha una vera e propria automatizzazione della società. In questo caso, non si raggiungono forse quelle leggi oggettive della tecnica di cui Schmitt parlava? In una tale società automatizzata scomparirebbe qualsiasi punto di imputazione decisionale e le cose si amministrerebbero da sé mediante la tecnica. Ma è davvero così? Nel prossimo paragrafo vedremo come, anche nella società algoritmica, l'elemento decisionale umano non scompaia affatto, ma venga al contrario celato dietro processi tecnologici presentati come autonomi e neutrali.

IV.IV Il decisionismo (indiretto) degli algoritmi e nuove forme di partecipazione diretta

Nel precedente paragrafo abbiamo visto come la macchina algoritmica sembri essere in grado di rimuovere qualsiasi decisione umana, innestandosi immanentemente sul comportamento dei consociati: profilandolo, prevedendolo e sostituendolo con decisioni automatiche. Come sostiene Antoinette Rouvroy, sembra essere «sufficiente far girare degli algoritmi su quantità massicce di dati per farne uscire come per magia delle ipotesi sul

[607] T. Gazzolo, *La tecnologia come compimento del diritto*, cit., p. 117.

mondo»[608]. La macchina algoritmica appare funzionare quindi in modo assolutamente automatico e oggettivo: è sufficiente affidarsi ad essa per comprendere con oggettività il reale. Questa è, ad esempio, la tesi epistemologica avanzata nel 2008 da Chris Anderson, allora direttore della rivista *Wired*, che in un articolo affermava la "fine della teoria". Egli sosteneva che con lo sviluppo dei big data e degli algoritmi di intelligenza artificiale, i modelli – sempre imperfetti per loro natura – sarebbero diventati ormai obsoleti[609]. La tesi di Anderson risulta interessante non tanto per il suo rigore scientifico, quanto per la possibilità che offre di riflettere sulla "ideologia dell'oggettività" che circonda il mondo degli algoritmi e dei *big data*[610].

Entriamo più nel dettaglio della tesi di Anderson. Egli sostiene che l'indagine scientifica moderna avviene sulla base di modelli ipotetici e sulla sperimentazione empirica finalizzata alla verifica dell'ipotesi iniziale. Tuttavia, l'incredibile mole di dati attualmente disponibile metterebbe in crisi uno dei postulati cardine della scienza moderna, ovvero quello secondo cui dalla correlazione tra variabili non si potrebbe ricavare un rapporto di causalità tra le stesse, in quanto tale correlazione potrebbe essere solo una semplice coincidenza. È infatti necessario, secondo il metodo scientifico classico, postulare un modello che ipotizzi e spieghi le relazioni tra queste due variabili. Ma ora, nell'era dei big data, tutto ciò non sarebbe più necessario: l'analisi di questa enorme quantità di dati permetterebbe infatti di spiegare i fenomeni senza comprenderli minimamente. I moderni traduttori, ad esempio, funzionano perfettamente senza conoscere neanche una parola della lingua che devono tradurre, limitandosi semplicemente a trovare correlazioni tra i dati in essi inseriti. Non è necessaria nessuna analisi causale che cerchi di spiegare i fenomeni nella sua totalità, basta la statistica. Afferma Anderson: «ora c'è un modo migliore. I petabyte ci permettono di dire: "la correlazione è sufficiente". [...] Possiamo analizzare i dati senza fare ipotesi su cosa potrebbero mostrare. Possiamo inserire i dati nei più grandi cluster computazionali che il mondo abbia mai visto e lasciare che gli algoritmi statistici trovino *pattern* che la scienza non può trovare [...]. La correlazione sostituisce la causalità, e la scienza può avanzare anche senza modelli coerenti, teorie unificate o qualsiasi altra

[608] A. Rouvroy, *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, cit., p. 10.
[609] C. Anderson, *The end of theory*: https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/
[610] I *big data* rappresentano una immensa mole di dati, che si è andata espandendo grazie alla diffusione del web e delle tecnologie *smart*. I *big data* hanno tre caratteristiche fondamentali: la volumetria, la varietà e la velocità. Sui big data cfr. K. Cukier e V. Mayer-Schönberger, *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think*, trad. it. *Big data. Una rivoluzione che trasformerà il nostro modo di vivere – e già minaccia la nostra libertà*, Garzanti Editore, Milano, 2013.

spiegazione meccanicistica. Non c'è motivo di rimanere aggrappati ai nostri vecchi metodi»[611].

Questo nuovo "metodo" sarebbe applicabile non solo alle scienze dure, ma anche alle scienze sociali che studiano il comportamento umano: «chi può sapere perché le persone fanno quello che fanno? Il punto è che lo fanno, e noi possiamo tracciarlo e misurarlo con una fedeltà senza precedenti. Con dati sufficienti, i numeri parlano da soli»[612].

Secondo Anderson, con lo sviluppo della scienza algoritmica non vi è quindi più interesse nel conoscere la causalità dei fenomeni, essendo sufficiente la semplice correlazione. Alla base di tale tesi vi è l'idea che nella raccolta e analisi dei dati venga eliminata qualsiasi intermediazione umana e, di conseguenza, tutti i pregiudizi che ne derivano: «invece di aspettare che gli venga posta una domanda o che venga indirizzato a specifici collegamenti di dati esistenti, il sistema – senza essere diretto – fornirà *pattern* che un controllore umano potrebbe non aver pensato di cercare»[613].

Questa epistemologia empirista si basa su alcuni teoremi di fondo: 1. i big data possono "catturare" un intero settore di indagine chiarendolo esaustivamente; 2. non vi è bisogno di teorie e modelli *a priori*, 3. grazie ad una "analisi dei dati agnostica" i dati possono parlare da soli, senza bisogno di intervento umano (spesso portatore di pregiudizi), 4. il significato dei dati trascende la conoscenza specifica del settore di indagine, per cui essi possono essere interpretati e compresi da chiunque abbia basi di *data analysis*[614]. Secondo questa teoria il metodo di funzionamento degli algoritmi rimuove quindi qualsiasi decisione umana: gli algoritmi si limiterebbero ad osservare e comprendere il mondo per come è, in modo assolutamente oggettivo, partendo dai dati raccolti in natura ed operando in modo automatico.

Questa impostazione, tuttavia, ci appare in realtà fallace e semplicistica. I dati infatti non sono oggettivi, bensì sono una costruzione umana. Non esistono "dati grezzi" oggettivi e

---

[611] C. Anderson, *The end of theory*, cit. (traduzione mia).
[612] *Ibidem.*
Come abbiamo visto nei precedenti paragrafi un campo fondamentale in cui è utilizzata l'analisi predittiva è quello delle raccomandazioni di acquisto. Il suggerimento di articoli per l'acquisto viene proposto senza che l'algoritmo sappia nulla di ciò che sta raccomandando. Esso si limita a identificare i modelli di acquisto tra i clienti, calcolando che se a quella persona piace Y probabilmente piacerà anche X. Ciò perché la persona viene profilata e, in base ai dati acquisititi, inserita in un determinato cluster. In altre parole, in base ai dati l'algoritmo ritiene che questa persona si comporti come quel dato gruppi di individui che acquistano di norma Y e X, per cui all'acquisto di Y le sarà consigliato anche X, essendo probabile (secondo l'algoritmo) che sia interessato anche a questo.
[613] R. Kitchin, *Big Data, new epistemologies and paradigm shifts*, in "Big Data & Society", 2014, p. 4 (traduzione mia).
[614] *Ibidem.*

neutrali, da rinvenire in natura e da utilizzare come "cibo per le macchine" [615]. Non esistono dati puri. Vi è in ogni caso un lavoro di raccolta, compilazione, archiviazione, interpretazione alla base del loro utilizzo: essi, infatti, «hanno sempre bisogno di una lavorazione per essere catturati e messi in forma tale che la macchina e i suoi programmi possano trattarli ed organizzarli»[616]. Ciò significa che i dati non sono di per sé neutrali, essendo il risultato di una selezione e interpretazione, ovvero di una scelta dei programmatori.

Tuttavia, questa scelta potrebbe anche rivelarsi fallace: ad esempio, potrebbe essere influenzata da *bias* di campionamento. I dati raccolti possono sempre risultare inaffidabili, parziali o addirittura manipolati[617]. Oltre a ciò, bisogna tenere presente che non sempre le correlazioni prodotte dell'analisi dei dati sono rilevanti. Esistono infatti anche correlazioni spurie, ovvero «accostamenti arbitrari tra serie di dati che non hanno alcun significato in termini di una reale interdipendenza delle variabili»[618] . Si pensi, ad esempio, ad analisi che hanno prodotto come risultato una correlazione tra l'aumento di investimenti in ricerca negli USA e l'aumento di suicidi. Ovviamente tale correlazione è assolutamente fallace e irrazionale. Ma vi è di più: recenti studi hanno dimostrato che la possibilità di incappare in relazioni spurie cresce all'aumentare della quantità di dati utilizzati nella programmazione della macchina[619]. Ciò dovrebbe renderci ancora più cauti nell'abbracciare tesi epistemologiche come quella di Anderson che ritengono che basti affidarsi ai dati per capire la realtà e che chiunque sia in grado di interpretare tali dati.

Se quindi i programmatori prendono delle decisioni nella raccolta dei dati, lo stesso si può dire per la progettazione del modello algoritmico. In effetti, i programmatori devono decidere quali variabili utilizzare per l'addestramento e per la profilazione, selezionando appunto quali caratteristiche il modello deve prendere in esame e quali deve invece escludere. Gli algoritmi classificano e organizzano la condotta umana, ma tali classificazioni non sono neutrali. Essi stabiliscono delle categorie e le impongono sugli oggetti che vogliono classificare: «nell'identificare i cluster rilevanti per il proprio scopo e definirne i contorni si gioca la principale partita della profilazione. Questa definizione riguarda le scelte di chi progetta il sistema. […] La scelta delle caratteristiche, quindi, è

[615] L. Gitelman (a cura di), *"Raw data" Is an Oxymoron*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2013.
[616] T. Numerico, *Big data e algoritmi*, cit., p. 78.
[617] Ivi, p. 82.
[618] Ivi, p. 79.
[619] C. S. Calude, G. Longo, *The Deluge of Spurious Correlations in Big Data*, in "Foundations of Science", XXII, 2017, pp. 595-612. https://doi.org/10.1007/s10699-016-9489-4

cruciale per i risultati che si ottengono e riguarda i processi decisionali che non sono automatizzati, anzi sono i criteri che determinano come si automatizza la categorizzazione»[620].

La visione da "occhio di Dio" dell'empirismo algoritmico di Anderson, secondo cui i dati sarebbero degli elementi neutrali capaci di dare uno sguardo oggettivo infallibile sul mondo, laddove, in realtà, come visto, i dati sono creati e modellati in procedimenti che ne determinano la costituzione, rischia di occultare i processi e le decisioni umane che sono alla base della progettazione degli algoritmi. La teoria della "fine della teoria" ai fatti può appare semplicistica, ma in realtà il suo vero obiettivo è di carattere normativo: elevare procedimenti in atto a modello da seguire[621]. Essa rappresenta infatti un progetto da portare a compimento, con importanti implicazioni non solo sotto l'aspetto epistemologico, ma anche (se non soprattutto) sociopolitico. Lo scopo di questa teoria è appunto di occultare le decisioni umane poste alla base delle macchine algoritmiche dietro l'apparente neutralità e imparzialità della tecnologia. Ma questo occultamento ha importanti conseguenze: nascondere i "presupposti umani" alla base delle macchine significa infatti celare le scelte che ne determinano il funzionamento (come, ad esempio, la decisione di quali dati inserire nella macchina) e che possono generare anche una serie di risultati discriminatori[622]. E inoltre, in generale, questa presunta oggettività può fungere da ideologia al servizio dei nuovi poteri indiretti – in particolare le aziende cosiddette GAFAM e le agenzie di sicurezza che si servono di questi strumenti – per celare la politicità delle proprie decisioni dietro un'apparente neutralità.

E qui ritorna la domanda di Schmitt sull'apparato algoritmico, ovvero se esso sia effettivamente autonomo o se dietro le sue legalità oggettive si nascondano in realtà delle decisioni umane. La risposta schmittiana ci invita a ricercare sempre *chi* pone la domanda alla macchina, «chi programma la macchina in sé incapace di decisione»[623]. Questa riposta, come abbiamo visto, è utile ancora oggi, nell'epoca della società digitale, per demistificare la presunta neutralità ed oggettività degli algoritmi. Dietro l'apparente neutralità di queste

[620] T. Numerico, *Big data e algoritmi*, cit., p. 156.
[621] Questa è la tesi avanzata da P. Corazza, *Big data: l'annuncio della «fine della teoria». Presupposti epistemologici, implicazioni socio-politiche e ricadute educative*, in "Formazione & Insegnamento", XVIII, 2020, n. 1, p. 705.
[622] Sul possibile utilizzo discriminatorio degli algoritmi rimandiamo a K Crawford, *The Hidden Biases in Big Data*, in "Harvard Business Review", 1.04.2013 (https://hbr.org/2013/04/the-hidden-biases-in-big-data) e a C. O'Neil, *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, trad. it. *Armi di distruzione matematica. Come i big data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*, Bompiani Editore, Milano, 2017.
[623] C. Schmitt, *Il compimento della riforma*, cit., p. 162.

macchine, che sembrano in grado di conoscere oggettivamente il mondo per come esso è, si celano, infatti, sempre delle scelte e delle decisioni dei programmatori. Le decisioni prese dagli algoritmi non sono né oggettive né neutrali. Dietro di essi vi sono in ogni caso delle persone che li programmano e che quindi decidono riguardo il loro funzionamento, stabilendo, ad esempio il set di dati da utilizzare per l'apprendimento o come debba avvenire l'addestramento della macchina.

Non è un caso, allora, che la critica demistificatrice di Schmitt sia stata ripresa recentemente, seppur indirettamente e filtrata attraverso il pensiero di Chantal Mouffe[624], da alcuni autori contemporanei. Mireille Hildebrandt, ad esempio, critica l'idea secondo cui la tecnologia basata sui dati sia agnostica, nel senso che le sue previsioni sarebbero imparziali e obiettive[625]. Il sistema algoritmico, continua Hildebrandt, è infatti programmato a partire da una serie di decisioni progettuali che non sono affatto ovvie e che si basano sempre su alcuni compromessi: la scelta tra una maggiore velocità o una minore precisione, oppure quella per una elevata precisione a discapito però di una maggiore interpretabilità.

La giurista olandese prende ad esempio un algoritmo predittivo impiegato in ambito giudiziario. Per funzionare esso necessita che il testo giuridico venga selezionato e tradotto in dati leggibili dalla macchina, rimuovendo il testo irrilevante. Siamo in presenza quindi di un atto di traduzione e interpretazione. Inoltre, i *data scientists* devono stabilire il set di dati con cui addestrare la macchina ed inquadrare il problema che si vuole che essa risolva. Naturalmente queste sono tutte decisioni discrezionali che, in ogni caso, non sono per nulla

[624] La critica alla presunta neutralità degli algoritmi è stata avanzata anche con riferimento ad altre teorie della filosofia del diritto. Richiamiamo qui, ad esempio, l'analisi avanzata da Ben Green e Salomé Viljoen, i quali propongono una critica al cosiddetto formalismo algoritmico riprendendo il realismo giuridico e, in particolare, il pensiero di Oliver W. Holmes. Secondo i due autori nel mondo dell'informatica domina una modalità di pensiero che essi chiamano "formalismo algoritmico". Il formalismo algoritmico implica tre orientamenti chiave: oggettività/neutralità, internalismo e universalismo. In particolare, questo pensiero percepisce gli algoritmi come strumenti neutrali ed oggettivi e gli scienziati informatici come attori neutrali che seguono principi scientifici nella progettazione algoritmica.
Tuttavia, per i due autori, questa presunta neutralità rappresenta in realtà un'illusione: scelte come la formulazione di domande di ricerca, la selezione di metodologie e metriche di valutazione e l'interpretazione dei risultati sono intrinsecamente politiche. Essi propongono dunque di adottare un modo di pensare "realista", sul modello del realismo giuridico. Secondo il "realismo algoritmico", gli informatici devono riconoscere la loro posizione all'interno di sistemi sociotecnici più ampi, percependo la connessione tra l'utilizzo di un algoritmo e gli esiti politici e sociali di tale utilizzo. Essi devono quindi ampliare paradigmaticamente la gamma di considerazioni ritenute rilevanti per la progettazione e la valutazione degli algoritmi, non ritenendosi più dei semplici agenti neutri posti al di fuori del proprio contesto sociale e politico. Cfr. B. Green, S. Viljoen, *Algorithmic Realism: Expanding the Boundaries of Algorithmic Thought*, in "Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAT* '20)", 2020, p. 19-31. https://doi.org/10.1145/3351095.3372840

[625] M. Hildebrandt, *Algorithmic regulation and the rule of law*, in "Philosophical Transactions A", 376, 2018, pp. 1-11.

ovvie o oggettive. Se le decisioni prese dai programmatori sono fallaci i risultati saranno distorti[626]. Per questo motivo Hildebrandt chiede che le scelte progettuali alla base degli algoritmi siano il risultato di "dibattiti agonistici" ed aperti tra *data scientist,* esperti della materia (in questo caso, dunque, esperti legali) e le persone che saranno soggette a tali decisioni. Il concetto di agonismo deriva dalla teoria democratica di Chantal Mouffe, la quale lo utilizza per ripoliticizzare – il riferimento di Mouffe a Schmitt è evidente - democraticamente l'attuale società liberale spoliticizzata[627]. Hildebrandt lo riprende e lo adopera nel mondo degli algoritmi per mettere in luce la natura non oggettiva ma discrezionale di queste macchine, le quali si basano sempre su scelte e finalità stabilite dai programmatori. Partendo da questi presupposti la giurista propone quindi di allargare il campo del processo decisionale, aprendolo anche a dibattiti e contradditori tra esperti, responsabili politici e coloro che subiscono gli effetti delle decisioni, rendendo la macchina "maggiormente democratica".

Dello stesso avviso è anche Kate Crawford che si propone di "politicizzare" gli algoritmi, ovvero di «portare l'agonismo nei molteplici contesti in cui gli algoritmi sono al lavoro»[628]. Questi ultimi sono spesso rappresentati come macchine che prendono decisioni automatiche producendo, a partire da differenti variabili, un unico risultato. Ma questa visione, sostiene Crawford, «che si concentra unicamente sul momento in cui un algoritmo "agisce" per produrre un risultato, preclude una più complessa lettura degli spazi politici in cui gli algoritmi funzionano, sono prodotti e modificati»[629]. Essa rappresenta una forma semplicistica di determinismo tecnologico. Una vera analisi sociologica non deve infatti concepire gli algoritmi come macchine astratte, ma deve analizzare le scelte umane e istituzionali che si celano dietro questi apparentemente freddi meccanismi. Se si allarga il campo visuale, continua Crawford, si può vedere come gli algoritmi si sviluppino in uno spazio fatto di collaborazione ma anche di contrasti. Basti pensare alle istituzioni e aziende «nate per tentare di "giocare" con gli algoritmi di ricerca. Dai servizi a pagamento di ottimizzazione dei motori di ricerca ai trucchi che le persone tentano per far apparire il

[626] Hildebrandt prende ad esempio un algoritmo programmato per prevedere le sentenze della Corte EDU. I programmatori di tale algoritmo hanno utilizzato come *data set* soltanto le sentenze pubblicate, e non quelle ritenute dalla corte inammissibili o quelle cancellate in anticipo. E ciò perché i dati delle sentenze pubblicati sono più facili da ottenere. Questa scelta ha comportato un minor impiego di tempo ma ha distorto i risultati della macchina (che sarebbero stati differenti se si fosse tenuto conto anche degli altri casi). Ivi, p. 6-7.
[627] C. Mouffe, *On the Political*, trad. it. *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Mondatori Editori, Milano, 2007.
[628] K. Crawford, *Can an Algorithm be Agonistic? Ten Scenes from Life in Calculated Publics*, in "Science, Technology, & Human Values", 2016, n. 1, p. 79 (traduzione mia).
[629] *Ibidem.*

proprio nome per primo nelle ricerche su Google, lo spazio di intersezione tra umani e algoritmi può essere competitivo e rivaleggiante, piuttosto che essere puramente dettato da algoritmi avulsi dai loro creatori umani»[630]. Tuttavia, sostiene Crawford, non si può affermare che, attualmente, la maggior parte degli algoritmi siano agonistici. Essi, infatti, appaiono di solito più come meccanismi opachi, fondati su criteri che guidano le valutazioni delle macchine e che restano segreti. Ciò che invece propone Crawford è, appunto, di rendere tali algoritmi agonistici, aprendoli a dibattiti e disaccordi.

Si potrebbe dire, utilizzando un linguaggio schmittiano, che sia Hildebrandt sia Crawford propongano di "smascherare" la politicità indiretta degli algoritmi, denunciando la presunta neutralità oggettiva di queste macchine, dietro cui si celano in realtà decisioni dissimulate. Il loro obiettivo è quindi di tramutare questa "politicità indiretta" in "politicità diretta", aprendo la scatola algoritmica ad una maggiore partecipazione dei soggetti che subiscono le decisioni delle stesse macchine, favorendo così una forma di controllo democratico.

Un esempio di visione della tecnica come essenza neutra e imperscrutabile, tipica della "teoria della fine della teoria" di Anderson, è quello che considera l'intelligenza artificiale come una *black box*[631], ovvero l'idea secondo cui i sistemi di IA siano scatole nere, inaccessibili alla comprensione umana e il cui funzionamento rimane imperscrutabile[632]. In realtà una prima causa di opacità della macchina è data, più che dai suoi meccanismi tecnologici, dall'utilizzo dello stesso concetto di intelligenza artificiale. Tale termine può essere utilizzato infatti per indicare sia i programmi di raccomandazione di *Word Office* sia ipotetici sistemi super intelligenti che appaiono capaci di simulare l'intelligenza umana. Ciò può creare confusione e dare l'impressione che qualunque tipo di algoritmo sia un sistema altamente complesso e difficilmente comprensibile, quando, in realtà, non è così.

I modelli di intelligenza artificiale che oggi riscuotono maggiore successo sono modelli statistici basati sul *machine learning*. Essi hanno raggiunto un grado di efficienza molto elevato grazie alle nuove potenze di calcolo e alla vastità dei dati a disposizione. Rientrano in questa categoria sia sistemi più semplici come la regressione lineare o logistica, gli alberi decisionali, le macchine vettoriali di supporto, sia sistemi molto più complessi come le reti neurali. Sono quest'ultimi, in particolare, ad essere definiti *black box,* in quanto

[630] Ivi, p. 82.
[631] F. Pasquale, *The Black Box Society*, cit.
[632] A. Foryciarz, D. Leufer, K. Szymielewicz, *Black-Boxed Politics: Opacity is a Choice in AI Systems*. https://medium.com/@szymielewicz/black-boxed-politics-cebc0d5a54ad

risulta altamente complesso comprendere i loro procedimenti interni. Le reti neurali sono sistemi informatici costituiti da nodi (i cosiddetti neuroni) collegati ad altri nodi in modo da formare una vera e propria rete. Ad ogni nodo è assegnato un "peso" numerico: quando il neurone riceve un segnale che raggiunge la soglia indicata dal peso esso si attiva inviando un altro segnale al neurone ad esso collegato. Per i programmatori è particolarmente complesso ricostruire successivamente perché sia stata raggiunta una determinata decisione, in quanto il sistema «non rende esplicite le ragioni per le quali è stata data una certa risposta»[633]. La macchina non riesce a spiegare comprensibilmente il proprio "ragionamento".

Nel definire questi sistemi come *black box*, è necessario però fare alcune precisazioni. In realtà, infatti, alcune analisi critiche che cerchino di comprendere il "ragionamento" della macchina sono comunque possibili. Ed anche per i sistemi di IA più complessi, quando è estremamente difficile e dispendioso in termini di tempo comprendere perché la macchina abbia preso una determinata decisione, è possibile dare delle cosiddette "spiegazioni locali", ovvero ricostruzioni che approssimino il processo attraverso il quale l'algoritmo genera una risposta, piuttosto che tentare di ricostruirla in tutti i suoi passaggi. Ma in realtà non è neanche necessario capire a fondo tutti i complessi procedimenti tecnici che hanno portato una macchina a compiere una determinata scelta: per "mantenere un controllo sulla IA" basta comprendere le decisioni umane che i proprietari e i progettisti del sistema hanno preso, a partire dall'inquadramento del problema che vogliono risolvere fino alla scelta del modello da utilizzare e del relativo metodo di valutazione. Come abbiamo visto, infatti, ogni sistema di IA, infatti, contrariamente all'affermazione di Anderson, non è indipendente da decisioni umane, ma è progettato da qualcuno per raggiungere determinati obiettivi (che non sono definiti dall'IA, ma dall'umano che ha programmato la macchina). Questo è, ad esempio, il caso degli algoritmi cosiddetti "discriminatori". Come sostengono Foryciarz, Leufer e Szymielewicz: «molti studi che analizzano gli algoritmi "discriminatori" spiegano i *bias* con fattori esterni come la scarsa qualità dei dati ("gli unici dati che erano utilizzabili per addestrare il sistema riflettevano lo stesso *bias*" o "ai *data scientists* sono sfuggiti i dati riguardanti un determinato gruppo") e una scelta errata dell'obiettivo. Sebbene tali ragioni possano sembrare estrinseche, derivanti da realtà esterne che i progettisti del sistema in questione non potevano controllare, la verità è che c'è una decisione umana dietro ognuna di queste scelte. I proprietari dei sistemi di IA e i

[633] G. Sartor, *L'intelligenza artificiale e il diritto*, cit., p. 59.

data scientist da loro impiegati sono responsabili per le scelte fatte in ogni fase dello sviluppo: per la scelta dei dati, anche se questa scelta era molto limitata; per l'impiego del sistema nonostante non si potessero evitare pregiudizi; per la mancata revisione dell'obiettivo principale, indipendentemente dal fatto che non era possibile raggiungere il risultato equo sperato; e, infine, sono responsabili per la scelta di utilizzare un sistema automatizzato, nonostante fossero consapevoli dei suoi limiti e delle possibili conseguenze»[634].

Già Rodotà aveva sottolineato come questa pratica di opacizzazione non sia spesso motivata da ragioni tecniche, bensì piuttosto da interessi commerciali (come, ad esempio, la protezione di segreti commerciali) e di sicurezza nazionale[635]. Il giurista calabrese evidenziava come, in un mondo ormai completamente digitalizzato e popolato da dispositivi "intelligenti", il rischio per il cittadino di perdere autonomia nella costruzione della propria identità in favore di forze opache fosse notevolmente aumentato. Un rischio ulteriormente amplificato dalla naturalizzazione di questi fenomeni, che vengono spesso presentati come inevitabili e parte integrante della realtà. Rodotà, quindi, proponeva possibili strategie attraverso cui garantire maggiore controllo su tali decisioni, sviluppando tre punti fondamentali[636]. Il primo è quello di mantenere il divieto di sostituire integralmente una decisione umana con una automatica, prevedendo forme di partecipazione umana. Il secondo riguarda la garanzia del diritto di accesso da parte dell'interessato. Il terzo**,** considerati i limiti dell'accesso individuale, prevede la possibilità di accessi collettivi non soltanto su incarico degli interessati.

Rodotà teorizzava quindi una sorta di "accesso sindacale", che oggi appare quantomai necessario. Come abbiamo già visto, la profilazione algoritmica nella società digitale è, infatti, sempre più pervasiva, sfuggendo al controllo del singolo individuo. Con un accesso sindacale collettivo «che ricorda la storia dell'organizzazione sindacale, si ridurrebbe l'asimmetria di potere tra i diversi soggetti, si determinerebbero situazioni di maggiore

---

[634] A. Foryciarz, D. Leufer, K. Szymielewicz, *Black-Boxed Politics: Opacity is a Choice in AI Systems*, cit. (traduzione mia).
Una delle cause della discriminazione algoritmica è data dall'utilizzo di variabili *proxy* - ovvero "sostituti vicini" della variabile di interesse -, adoperate di solito quando non si è in possesso dei dati completamente pertinenti. Ad esempio, si immagini un algoritmo creato per prevedere la probabilità di recidiva di un detenuto. Qualora non si sia in possesso dei dati riguardanti i reati commessi, per addestrare la macchina si potrebbero utilizzare, come proxy, i dati sugli arresti. Tuttavia le due variabili non sono identiche: negli USA, ad esempio, è più probabile, per un cittadino nero, essere fermato ed arrestato cautelarmente rispetto ad un bianco, anche se non si sono commessi reati. Il risultato finale dell'algoritmo che avrà utilizzato questo set di dati sarà quindi discriminatorio.
[635] S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2012, pp. 327 e ss.
[636] Ivi, p. 330.

trasparenza e, soprattutto, potrebbero essere avviati processi di controllo diffuso grazie a forme di autoorganizzazione sociale»[637]. Utilizzando il nostro linguaggio, potremmo dire che Rodotà propone quindi di trasformare la politicità indiretta della scatola algoritmica in politicità diretta, aprendo i suoi ingranaggi ad un effettivo controllo democratico. Anche il suo pensiero ci aiuta così a "smascherare" la politicità indiretta degli algoritmi, ricordandoci come dietro questi sistemi ci siano sempre delle decisioni umane, e a prospettare una maggiore partecipazione democratica e "diretta" nella programmazione degli stessi.

[637] Ivi, p. 331.

Conclusioni

Abbiamo aperto il nostro lavoro con un'affermazione particolarmente significativa di Carl Schmitt, contenuta in *Ex captivitate salus*, secondo cui «la scienza giuridica, in quanto tale, si colloca tra teologia e tecnica»[638]. Ci siamo chiesti se oggi il diritto non sia diventato pleonastico di fronte all'oggettività della tecnica. Nella società della tecnica le cose si amministrano da sé, seguendo le leggi intrinseche della stessa tecnica. Quest'ultima, con la sua presunta neutralità, appare in grado di garantire una spoliticizzazione totale, ovvero la liberazione integrale dalla conflittualità. Se così fosse, ci troveremmo di fronte a un mondo tecnicamente amministrato, in cui la normazione giuridica risulterebbe effettivamente superflua. In questo scenario, infatti, la funzione di regolamentazione e pacificazione propria del diritto moderno sarebbe giunta alla fine. «Silete iureconsulti!»[639]: è questo l'imperativo che la tecnica rivolge ai giuristi. Di fronte all'oggettività della tecnica il diritto non può far altro che tacere. Il diritto moderno, nato per neutralizzare le pretese religiose divenute conflittuali, sembra essere ora egli stesso neutralizzato dall'oggettività della tecnica. Ma la tecnica pone davvero fine al diritto? A partire da questa domanda, abbiamo dunque esplorato il pensiero di Carl Schmitt per cercare una risposta.

Abbiamo innanzitutto spiegato *che cos'è la tecnica* secondo Schmitt. Il concetto di tecnica non è univoco nel pensiero del giurista di Plettenberg, in quanto esprime una pluralità di significati. In primo luogo, la tecnica è concepita come uno strumento: essa è definita da Schmitt come uno «strumento ed arma»[640]. La tecnica rappresenta, quindi, semplicemente un mezzo disponibile per soddisfare uno scopo. Chiunque può adoperarla per il raggiungimento dei propri fini e la sua caratteristica principale è proprio la sua strumentalità. Schmitt la considera neutrale in quanto può essere impiegata da chiunque, purché si rispetti il funzionamento immanente delle sue leggi. Come vedremo, anche il diritto, nella modernità matura, subisce un processo di tecnicizzazione. Esso si trasforma in un mezzo funzionalizzato e utilizzabile liberamente dalle parti coinvolte.

La tecnica è dunque un mezzo. Questo è il primo significato che Schmitt assegna al concetto. Ma accanto a quello di strumentalità ne esiste un altro: la tecnica è anche fede, nel senso della fiducia nel raggiungimento di una spoliticizzazione assoluta mediante lo sviluppo inarrestabile del progresso tecnico. Questa fede, definita da Schmitt «religione del

[638] C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 77.
[639] *Ibidem.*
[640] C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 178.

tecnicismo»[641], ritiene che sia possibile raggiungere la liberazione totale dall'ostilità mediante gli automatismi della tecnica. A differenza delle questioni politiche, la tecnica appare infatti oggettiva ed imparziale: basta affidarsi ad essa affinché «tutti i problemi si [risolvano] da sé, appunto per mezzo del progresso tecnico»[642].

Secondo Schmitt, il concetto di tecnica racchiude dunque due significati distinti: strumento e pretesa di assoluta spoliticizzazione. Entrambi, per Schmitt, sono neutrali seppur in modo differente perché la tecnica come mezzo è neutrale in senso strumentale, mentre la cosiddetta "religione del tecnicismo" è (apparentemente) neutrale in un senso oggettivo. In quest'ultimo significato, la tecnica si presenta come una forma di spoliticizzazione totale e come una liberazione completa dal conflitto. Se tale spoliticizzazione assoluta si realizzasse, si avrebbe la sua trasformazione da semplice mezzo a fine. Tuttavia, come abbiamo detto, in una società governata dalle leggi oggettive della tecnica, verrebbe meno anche la funzione del diritto. Quest'ultimo perderebbe il suo fondamento nel momento in cui i conflitti politici regredissero e la regolazione delle cose avvenisse "automaticamente".

Ma è davvero possibile raggiungere una spoliticizzazione assoluta, in cui il conflitto politico scompare grazie alla tecnica? La logica decostruttiva di Schmitt può aiutarci a rispondere a questa domanda. Per il giurista, nella società tecnologica di massa il conflitto non svanisce affatto. Al contrario, esso riemerge assumendo forme ancora più violente. E il motivo del risorgere dell'ostilità risiede proprio nella tecnica e nella sua pretesa di diventare un destino oggettivo. La tecnica non è neutrale (in senso oggettivo). Dietro la sua apparente neutralità si nascondono in realtà dei poteri dissimulati, che utilizzano questa presunta oggettività per celare la propria politicità. La religione del tecnicismo, che si propone di superare il politico affidandosi ai meccanismi "pacifici" del progresso tecnico, non fa che riproporlo in forme dissimulate. Dietro la facciata di neutralità oggettiva, la tecnica nasconde sempre rapporti di potere dissimulati. La pretesa di una spoliticizzazione totale è, insomma, un'arma ideologica utile per fare politica negando la propria politicità. In questo modo, chi adotta questo approccio si presenta come imparziale e obiettivo, agendo come "implementatore" di leggi tecniche oggettive, ma in realtà compie scelte politiche mascherate da neutralità. E tale politicità dissimulata, secondo Schmitt, è tanto più aggressiva quanto più nega il politico, poiché tende a moralizzare la propria visione "pacifista", finendo per discriminare tutte le visioni contrarie.

[641] Ivi, p. 181.
[642] Ivi, p. 172.

Potremmo dire, quindi, seguendo le felici intuizioni schmittiane, che la tecnica non ha nulla di ontologico: essa è semplicemente qualcosa di "umano". La *Tecnica* con la T maiuscola non esiste. Esiste invece la *tecnica* – con la t minuscola – che, in quanto strumento, può essere utilizzata per raggiungere determinati scopi. In questo senso, possiamo sostenere che la tecnica è sempre politica. Non perché i suoi meccanismi siano intrinsecamente politici, ma perché attraverso di essa è possibile fare politica, legittimandosi proprio mediante il richiamo ad essa. Lo ripetiamo: dietro la tecnica non si cela nulla di sovraumano, ma solo poteri indiretti e dissimulati. Come abbiamo visto nel nostro lavoro, la forza demistificatoria del pensiero schmittiano risiede proprio in questo approccio decostruttivo: la tecnica è, infatti, solo uno strumento, utilizzabile per scopi tanto progressivi quanto reazionari. La pretesa di ottenere una pacificazione universale attraverso di essa è, invece, una finzione ideologica, utile a mascherare la sua politicità dietro una falsa obiettività.

Schmitt, attraverso la sua logica decostruttiva, ci permette dunque di mostrare come, dietro la presunta oggettività della tecnica, si celino in realtà dei poteri indiretti dissimulati. Ma la sua analisi non si limita a questo aspetto: nel suo pensiero emerge anche un elemento "costruttivo", che ha il compito di "frenare" e mettere in forma l'ostilità prodotta dai poteri indiretti dell'epoca della tecnica. Questo tratto politico differenzia Schmitt dagli ineffettivi critici della tecnica che, avversando la modernità, invocano il ritorno ad un mondo premoderno naturale e spirituale. Tali critici non sono in grado di contrastare concretamente le logiche disgreganti della tecnica, risultando politicamente inefficaci. Al contrario, Schmitt rimane sempre ancorato alla dimensione politica, focalizzandosi sull'esigenza di immaginare forze politiche in grado di arginare i poteri indiretti della tecnica.

La necessità di immaginare forze politiche che arginino la tecnica è strettamente legata all'idea che Schmitt ha del diritto. L'analisi schmittiana del diritto si sviluppa all'interno della crisi che lo stesso diritto attraversa nel Novecento. Crisi che, secondo Schmitt, è causata dalla sua positivizzazione e tecnicizzazione. Nella modernità matura, infatti, il diritto subisce un processo di funzionalizzazione che lo porta a divenire un mero strumento tecnico, utilizzabile dalle parti in gioco nella guerra civile novecentesca. Come abbiamo cercato di dimostrare nel nostro lavoro, l'analisi schmittiana sul diritto si intreccia quindi con l'indagine sulla tecnica. Il diritto, un tempo sapere terzo e neutrale, è ora degradato a strumento nelle mani del più forte, utilizzato per fare i propri interessi. Esso diventa un

"fatto", un «arma velenosa»[643] nelle mani dei poteri indiretti. Per utilizzare una metafora classica della filosofia del diritto, potremmo dire che il diritto rischia di diventare la pistola nelle mani del brigante. Schmitt si interroga quindi su come garantire nuovamente la terzietà del diritto, ormai ridotto ad arma nella guerra civile ideologica del Novecento. Questa rappresenta la domanda fondamentale del giurista: come ristabilire un *ius* terzo che possa garantire l'ordine, contro un diritto ormai ridotto alla mera legalità positivistica? Tuttavia, tale *ius* non può più essere presupposto, ma deve essere il risultato di un atto volontaristico che neutralizzi lo stato di anormalità, creando la situazione normale necessaria per la "realizzazione del diritto". Il diritto non è già dato, ma deve essere prodotto attraverso un'opera di trascendimento. Questo processo deve generare quell'effettività che permetta l'instaurazione di un diritto davvero terzo e "neutrale", al di sopra delle parti, e non più uno strumento (o, meglio, un'arma) nelle mani dei poteri indiretti in conflitto. Il diritto, dunque, si realizza per mezzo di un'autorità che, neutralizzando i conflitti causati dai poteri indiretti (ovvero rappresentando l'unità politica), garantisce la spoliticizzazione indispensabile per l'instaurazione di un diritto effettivo e riconosciuto dai consociati.

L'indagine schmittiana sul diritto si intreccia dunque con quella sulle forze che sono chiamate a "realizzarlo". Da un alto, Schmitt ci è utile con la sua logica decostruttiva per smontare le mitologie – ancora oggi molto diffuse – sulla tecnica e sulla sua presunta oggettività. Dall'altro, sul versante "costruttivo", ci stimola a riflettere sui *poteri diretti* che devono assumere il compito di "realizzare il diritto". Riflessione che deve naturalmente cercare di andare oltre le risposte proposte dallo stesso Schmitt, le quali, come abbiamo visto, appaiono in gran parte ormai superate. Questo interrogativo diviene ancora più urgente nella nostra attuale epoca, segnata dal dominio di nuovi poteri indiretti tecnologici e digitali. Questi poteri, celandosi dietro la presunta oggettività della tecnica, non fanno che esprimere una forma di politicità indiretta, influenzando in modo determinante le politiche degli Stati nazionali. Potremmo dire che ci troviamo dinanzi allo *Stato totale quantitativo* ai tempi dei poteri indiretti economici e tecnologici. La domanda che sorge spontanea è: "chi" potrà arginare tali poteri?

[643] C. Schmitt, *La condizione della scienza giuridica europea*, cit., p. 87.

Bibliografia

B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna, 1999

Sant'Agostino, *De civitate Dei*, trad. it. *La città di Dio*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990

A. C. Amato Mangiameli, *Intelligenza artificiale, big data e nuovi diritti*, in "Rivista italiana di informatica e diritto", 4 (2022), 1, pp. 93-101

A. C. Amato Mangiameli, *Tecno-diritto e tecno-regolazione. Spunti di riflessione*, in "Rivista di filosofia del diritto", VI, numero speciale 2017, pp. 87-112

C. Anderson, *The end of theory*: https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/

H. Arendt, *What Is Authority?*, trad. it. *Che cos'è l'autorità?*, Garzanti Editore, Milano, 1991

C. Atzeni, *Il* liberalismo autoritario*: breve storia di un concetto*, in "Teoria e critica della regolamentazione sociale", 2021, n.2

G. Azzariti, *Critica della democrazia identitaria*, Laterza Editore, Roma-Bari, 2005

R. Badii, *Il rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, Edizioni AlboVersorio, Milano, 2009

M. Bakunin, *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, trad. it. *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*, Novecento Grafico, Bergamo, 1960

G. Balbi, *L'ultima ideologia. Breve storia della rivoluzione digitale*, Laterza Editori, Roma-Bari, 2002

E. Balibar. *Lo spettro del dio mortale. Hobbes, Schmitt e la sovranità*, a cura di G. Scotto, Rogas Edizioni, Roma, 2022

S. Bauer*, Anatomie der konservativen Revolution,* trad. it. *La Rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destro nella Germania di Weimar*, Donzelli Editore, Roma, 1995

P. Becchi, *La critica schmittiana alla filosofia dei valori e il dibattito giusfilosofico italiano nell'immediato dopoguerra*, in "Filosofia politica", XXXIII, 2009, n. 2

J. W. Bendersky, *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, trad it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, Il Mulino, Bologna, 1989

J. W. Bendersky, *Schmitt a Berlino: 1933-1934*, in T. Gazzolo, S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco. Carl Schmitt davanti al nazismo*, Quodlibet, Macerata, 2022

H. Bente, *Organisierte Unwirtschaftlichkeit. Die ökonomische Gestalt verbeamteter Wirtschaft und ihre Wandlung im Zeitalter des gesamtwirtschaftlichen Kapitalismus*, trad. it. *Inefficienza economica organizzata. L'economia burocratizzata nella Germania di Weimar*, Einaudi Editore, Torino, 1988

H. J. Berman*, Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, trad it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1998

H. J. Berman, *Law And Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, trad. it. *Diritto e rivoluzione II. L'impatto delle riforme protestanti sulla traduzione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna, 2010

G. Beruffa, *Nel crepuscolo della democrazia. Max Weber tra sociologia del diritto e sociologia dello Stato*, Il Mulino, Bologna, 1991

F. Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza Editori, Roma-Bari, 1997

G. Bisogni, *Dietro al velo del diritto positivo. A proposito di* Il diritto contro se stesso. Saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi, *di Massimo La Torre*, in "Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho", 2021, n. 55, pp. 118-141

G. Bisogni, *Weimar e l'unità politica dello Stato*. *Saggio su Rudolf Smend, Hermann Heller e Carl Schmitt,* Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2005

H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Casa Editrice Marietti, Genova, 1992.

H. Blumenberg, C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, trad. it. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007.

N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011

N. Bobbio, *La grande dicotomia*, in Id., *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977

N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1997

N. Bobbio, *Max Weber e Hans Kelsen*, in Id., *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992

N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi Editore, Torino, 2004

E. W. Böckenförde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder,* trad. it. *La storiografia costituzionale tedesca del diciannovesimo secolo. Problematica e modelli dell'epoca*, Giuffrè Editore, Milano, 1970

E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, trad it. *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007

E-W. Böckenförde, *Politische Theorie und politische theologie: Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen verhältnis,* trad. it. *Teoria politica e teologia politica*. *Osservazioni sul loro rapporto reciproco*, in Id., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia, 2007

A. Bolaffi*, Storia di un incontro*, in "Il centauro", n. 5, 1982

N. Bolz*, Charisma und Souveränität*, in J. Taubes (a cura di), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Vol. I, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 1983

W. Brian Arthur, *The Nature of Technology. What It Is and How It Evolve?*, trad. it. *La natura della tecnologia. Che cos'è e conte evolve*, Codice Edizioni, Torino, 2011

O. Brunner, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, trad. it. *Per una nuova storiografia costituzionale e sociale*, Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1970

M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*, Adelphi Editori, Milano, 2020.

M. Cacciari, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, De Donato Editore, Bari, 1979

L. Caddeo, *L'operaio di Ernst Jünger. Una visione metafisica della tecnica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2012

C. S. Calude, G. Longo, *The Deluge of Spurious Correlations in Big Data*, in "Foundations of Science", XXII, 2017, pp. 595-612

L. Canfora*, Intellettuali in Germania. Tra reazione e rivoluzione*, De Donato Editore, Bari, 1979

D. Cardon*, À quoi rêvent les algorithmes, nos vies à l'heure des big data*, trad. it. *Che cosa sognano gli algoritmi. Le nostre vite al tempo dei big data*, Milano, Mondatori Editore, 2016

E. H. Carr, *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917-1923*, trad. it. *La rivoluzione bolscevica 1917-1923*, Einaudi Editore, Torino, 1964

A. Catania, *Decisione e norma*, Castelvecchi Editore, Roma, 2023

A. Catania, *Lo Stato moderno. Sovranità e giuridicità*, Giappichelli Editore, Torino, 1996

A. Catania, *Manuale di teoria generale del diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009

E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, trad. it. *Sostanza e funzione. (Il concetto di sostanza e il concetto di funzione)*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2024

E. Castrucci, *Introduzione alla filosofia del diritto pubblico di Carl Schmitt*, Giappichelli Editore, Torino, 1991.

E. Castrucci, *Teologia politica e dottrina dello stato*, in a cura di L. Lombardi Valitutti, G. Dilcher (a cura di)*, Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Giuffrè Editore, Milano, 1981

E. Castrucci, *Teologia politica. Un frammento di reinterpretazione*, in "Filosofia politica", 1996, n. 2, pp. 181-199

A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione, Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli Editore, Torino, 2016

A. Cavaliere, *Teologia politica e governo liberale*, "Politica e società", 1 (2013), pp. 143-162

L. Cavalli, *Carisma*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1991

L. Cavalli, *Il carisma come potenza rivoluzionaria*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi Editore, Torino, 1981

A. Celotto, *Come regolare gli algoritmi. Il difficile bilanciamento fra scienza, etica e diritto*, in "Analisi Giuridica dell'Economia", (2019), 1, pp. 47-60

A. Cerella, *Encounters at the end of the world: Max Weber, Carl Schmitt and the Tyranny of Values*, in "Journal for Cultural Research", 2016, n. 3, pp. 266–285

C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida Editori, Napoli, 1976

C. Colliot-Thélène, *Carl Schmitt versus Max Weber. Juridical Rationality and Economic Rationality*, trad. it. *Carl Schmitt versus Max Weber. Razionalità giuridica e razionalità economica*, in C. Mouffe (a cura di), *La sfida di Carl Schmitt*, NovaEuropa Edizioni, Milano, 2019

P. Corazza, *Big data: l'annuncio della «fine della teoria». Presupposti epistemologici, implicazioni socio-politiche e ricadute educative*, in "Formazione & Insegnamento", XVIII, 2020, n. 1

P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli Editore, Milano, 2002

K. Crawford, *Can an Algorithm be Agonistic? Ten Scenes from Life in Calculated Publics*, in "Science, Technology, & Human Values", 2016, n. 1

K. Crawford, *The Hidden Biases in Big Data*, in "Harvard Business Review", 1.04.2013 (https://hbr.org/2013/04/the-hidden-biases-in-big-data)

K. Crawford, *Seeing without knowing: Limitations of the transparency ideal and its application to algorithmic accountability*, in "New media & society", 20 (2018), 3, pp. 973-989

M. Croce, A. Salvatore, *L'indecisionista. Carl Schmitt oltre l'eccezione*, Quodlibet, Macerata, 2020

K. Cukier e V. Mayer-Schönberger, *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think*, trad. it. *Big data. Una rivoluzione che trasformerà il nostro modo di vivere – e già minaccia la nostra libertà*, Garzanti Editore, Milano, 2013

A. Dal Lago, *Gloria e disperazione. Il cattolicesimo polemico di Carl Schmitt e il politeismo di Max Weber*, in «Fenomenologia e società», 1988, n. 2

D. D'Andrea, *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo. La democrazia della decisione in Max Weber*, in "Teoria politica", 2019, XI, pp. 169-192

A. D'Attorre, *Perché gli uomini obbediscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Bibliopolis Edizioni, Napoli, 2004

N. D'Elia, *L'articolazione dell'ordine nella teologia politica di Carl Schmitt. Il ruolo chiave di Cattolicesimo romano e forma politica*, Laurea magistrale in lettere e filosofia, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 2014/15

M. Delmastro, A. Nicita, *Big data. Come stanno cambiando il nostro mondo*, Bologna, Il Mulino, 2019

J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995

A. De Simone, *Razionalià e diritto in Max Weber*, in A. De Simone (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia, 2007

G. Di Gaspare, *Stato sociale e Stato di diritto in Forsthoff e Habermas*, in „JUS Rivista di scienze giuridiche“, XLI, 1994, n. 1, pp. 115-134

G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli, 1999

Rivista “Diritto e Cultura”, *Legittimità e legalità in Carl Schmitt. Scritti in onore di Hasso Hofmann*, IX, numero unico, 1999

P. Domingos, *The Master Algorithm. How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*, trad. it. *L'algoritmo definitive. La macchina che impara da sola e il futuro del nostro mondo*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 2016

J. E. Dotti, *From Karl to Carl: Schmitt as a Reader of Marx*, trad. it. *Da Karl a Carl: Schmitt lettore di Marx*, in C. Mouffe (a cura di) *La sfida di Carl Schmitt,* NovaEuropa Edizioni, Milano, 2019

G. Duso*, La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli Edizioni, Milano, 2003

G. Duso, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, 2012, 41, pp. 9-47

G. Duso, *Tirannia dei valori e forma politica in C. Schmitt*, in “Il centauro”, 1981, n. 2, p. 157-165

G. Duso (a cura di), *Weber: razionalità e politica*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1980

E. Esposito, *Comunicazione artificiale. Come gli algoritmi producono intelligenza sociale*, Bocconi University Press, Milano, 2022

R. Esposito, *Cattolicesimo e Modernità in Carl Schmitt*, in R. Racinaro (a cura di), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1987

W. Eucken, *Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus*, trad. it. *Trasformazioni strutturali dello Stato e crisi del capitalismo*, in „Filosofia politica”, 2019, n. 1, pp. 23-44

F. Faini, *Intelligenza artificiale e regolazione giuridica: il ruolo del diritto nel rapporto tra uomo e macchina*, in “federalismi.it”, (2023), 2, pp. 1-29

A. Febbrajo, *Capitalismo, stato moderno e diritto razionale-formale*, in R. Treves (a cura di), *Max Weber e il diritto*, FrancoAngeli, Milano, 1981

F. Ferraresi, *Max Weber e il nichilismo compiuto*, in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello, *Nichilismo e politica,* Editori Laterza, Roma-Bari, 2000

V. Ferrari, *Diritto e nuove tecnologie della comunicazione*, in “Istituto Lombardo (Rend. Lettere)”, 155, 2021, pp. 13-26

Rivista “Filosofia politica”, *Ordoliberalismo*, 2019, n. 1.

J. P. Faye, *Théorie du récit: introduction aux langages totalitaires*, trad. it. *Introduzione ai linguaggi totalitari. Per una Teoria del racconto*, Feltrinelli Editore, Milano, 1975

M. Fioravanti, *Il cerchio e l’ellisse. I fondamenti dello Stato costituzionale*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2020.

M. Fioravanti, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell’Ottocento*, in G. Gozzi, P. Schiera (a cura di), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Il mulino, Bologna, 1987

M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell’Ottocento tedesco*, Giuffrè Editore, Milano, 1979

M. Fioravanti, *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, Giuffrè Editore, Milano, 2001

L. Floridi, *The Ethics of Articial Intelligence. Principles, Challenges, and Opportunities*, trad. it. *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2022

A. Foryciarz, D. Leufer, K. Szymielewicz, *Black-Boxed Politics: Opacity is a Choice in AI Systems*. https://medium.com/@szymielewicz/black-boxed-politics-cebc0d5a54ad

E. Forsthoff, *Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates*, trad. it. *Concetto e natura dello Stato sociale di diritto*, in Id., *Lo stato di diritto in trasformazione*, Giuffrè Editore, Milano, 1973.

E. Forsthoff*, Das politische Problem der Autorität*, trad. it. *Il problema politico dell’autorità*, in Id., *Lo stato di diritto in trasformazione*, Giuffrè Editore, Milano, 1973.

E. Forsthoff, *Der introvertierte Rechtsstaat und seine Verortung*, trad. it. *Lo stato di diritto introverso e le sue deviazioni*, in Id. *Lo stato di diritto in trasformazione*, Giuffrè Editore, Milano, 1973.

E. Forsthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland*, trad. it. *Lo stato della società industriale*, Giuffrè Editore, Milano, 2011.

E. Forsthoff, *Der totale Staat*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933.

E. Forsthoff, *Haben wir zuviel oder zuwenig Staat?,* trad. it. *Abbiamo troppo o troppo poco stato?*, in Id., *Lo stato di diritto in trasformazione*, Giuffrè Editore, Milano, 1973.

E. Forsthoff, *Die Verwaltung als Leistungsträger*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin, 1938.

S. Forti, *Liberalismo, partiti ed unità politica nell’interpretazione di Carl Schmitt*, in “Il Mulino”, XXXIV, 1985, n. 4, pp. 538-361

G. Frilli, *Il desiderio della ragione: Hegel e Hobbes,* Tesi di dottorato, Università degli studi di Firenze, 2015/2016

C. Galli, *Al di là del progresso secondo Ernst Jünger: "magma vulcanico" e "mondo di ghiaccio"*, in "Il Mulino, XXXIV, 1985, n.5, settembre-ottobre

C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996

C. Galli, *Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt*, in R. Racinaro (a cura di), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1987

C. Galli, *Ernst Jünger e Carl Schmitt: per la ricostruzione di due modalità del nichilismo contemporaneo,* in S. Rota Ghibaudi, F. Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Franco Angeli, Milano, 1990

C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008

C. Galli, *Nietzsche e Schmitt,* in Id*. Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020

C. Galli, *Sovranità*, Il Mulino, Bologna, 2019

C. Galli, *Strategie della totalità, Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni Trenta*, in "Filosofia politica", 1997, n. 1, pp. 27-62

C. Galli, *Teologia politica*, in *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020

L. Gallino, *Tecnica*, in Id., Dizionario di Sociologia, UTET, Torino, 1978, pp. 712-716

L. Gallino, *Tecnologia*, in Id., Dizionario di sociologia, UTET, Torino, 1978, pp. 722-728

L. Garofalo, *Carl Schmitt e Wassily Kandinsky: a Monaco fra diritto e arte*, in "Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña", XIII, 2009, pp. 261-281

M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion,* trad. it *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi Editore, Torino, 1992

T. Gazzolo, *La tecnologia come compimento del diritto*, in "Teoria e Critica della Regolazione Sociale, 2023, n. 2

T. Gazzolo, *La teologia politica come teoria del diritto*, in "Jus- online", 2023, n. 1

T. Gazzolo, *"Valore" e "limite" in Carl Schmitt. Per una lettura della "Tirannia dei valori"*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XL, 2010, n. 2

A. Gehlen, *Die Säkularisierung des Fortschritts*, trad. it. *La secolarizzazione del progresso*, trad. it. in "Discipline filosofiche": XI, 2001, n. 1, pp. 171-180

A. Gehlen, *Recensione a J. Winckelmann, Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie,* in „Deutsche Verwaltungsblatt", 1.9.1955, p. 577.

M. Ghelardi, *Alcune considerazioni su Carl Schmitt ed Ernst Jünger*, in P. Chiarini (a cura di), *Ernst Jünger. Un convegno internazionale*, cit., pp. 93 e ss.

F. Ghia, *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2010

L. Gitelman (a cura di), *"Raw data" Is an Oxymoron*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2013

A. Gnoli, F. Volpi, *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi Edizioni, Milano, 1997

B. Green, S. Viljoen, *Algorithmic Realism: Expanding the Boundaries of Algorithmic Thought*, in "Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAT* '20)", 2020, p. 19-31

M. Gregorio, *La breve vita (o forse no) del concetto schmittiano di Stato totale*, in T. Gazzolo, S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco. Carl Schmitt davanti al nazismo*, Quodlibet, Macerata, 2022

M. Gregorio*, Parte totale. Le teorie costituzionali del partito politico in Italia tra Otto e Novecento*, Giuffrè Editore, Milano, 2013

G. Grimaldi, *Oltre le tempeste s'acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger e Schmitt*, Carrocci Editore, Roma, 2015

D. Grimm, *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs,* trad. it. *Sovranità. Origine e futuro di un concetto chiave*, a cura di G. Preterossi e O. Malatesta, Editori Laterza, Roma-Bari, 2023

P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003

C. Guitton et al., *Pervasive Computational Law*, in "IEEE Pervasive Computing", vol. 22, 2023, n. 3, pp. 48-51

G. Gurisatti, *Dalla macchina di produzione alla macchina di comunicazione. Appunti sulla macchinazione tecnica tra Konservative Revolution e Kulturkritik*, in "Filosofia politica", 2018/3, pp. 445-460

G. Gurisatti, *L'Europa possibile di Jünger e Schmitt*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio*, Adelphi Edizioni, Milano, 2023

J. Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, trad. it. *Il concetto di dignità umana e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*, in Id., *Questa Europa è in crisi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2012

J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Vol, I, Il Mulino, Bologna, 1986.

J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica,* Editori Laterza, Roma-Bari, 2005

M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, trad. it. *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia Editore, Milano, 1991

M. Heidegger, *Die Kehre*, trad. it. *La svolta*, Il Melangolo, Genova, 1990

M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. it. *Nietzsche*, Adelphi Editori, Milano, 1994

M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, trad. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Guanda Editore, Parma, 1987

M. Heidegger, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, trad. it. *Filosofia e cibernetica*, ETS Editrice, Pisa, 1988

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999

H. Heller, *Autoritärer Liberalismus*, trad. it. *Liberalismo autoritario*, in Id. *Stato di diritto o dittatura? e altri scritti (1928-1933)*, Editoriale scientifica Italiana, Napoli, 2017

H. Heller, *Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart*, trad. it. *Osservazioni sulla problematica attuale della teoria dello Stato e del diritto,* in Id., *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina dello Stato*, Giuffrè Editore, Milano, 1987

H. Heller, *Der Begriff des Gesetzes in der Reichsverfassung*, trad. it. *Il concetto di legge nella costituzione di Weimar*, in Id., *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Giuffrè Editore, Milano, 1987

H. Heller, *Die Krisis der Staatslehre*, trad. it. *La crisi della dottrina dello Stato*, in Id., *La Sovranità ed altri scritti sulla dottrina dello Stato*, Giuffrè Editore, Milano, 1987

J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, trad. it. *Modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna, 1984

H. H. Herrera, *Carl Schmitt between Technological Rationality and Theology. The Position and Meaning of His Legal Thought, State University of New York Press*, New York, 2020

H. H. Herrera, *Schmitt vs. Derrida. The Distinction between the Juridical and the Technical Rationality*, in "Telos", 2019, n. 187, pp. 16-18

M. Hildebrandt, *Algorithmic regulation and the rule of law*, in "Philosophical Transactions A", 376, 2018

M. Hildebrandt, *Legal and Technological Normativity: more (and less) than twin sisters*, in "Techné", XII, 2008, n. 3, pp. 169-183

O. Hinze, *Staat und Verfassung*, trad. it. *Stato e società*, a cura di P. Schiera, Zanichelli Editore, Bologna, 1980

T. Hobbes, *Leviathan*, trad. it. *Leviatano*, BUR Rizzoli, Milano, 2011

H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, trad. it. *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999

H. Hofmann, *La legittimità della legalità. Per la critica della sociologia del potere di Max Weber*, in G. Acocella (a cura di), *Materiali per una cultura della legalità*, Giappichelli Editore, Torino, 2021

H. Hofmann*, Repräsentation. Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert* trad. it. *Rappresentanza-Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè Editore, Milano, 2007

L. Iannone, *Jünger e Schmitt. Dialogo sulla modernità*, Armando Editore, Roma, 2009

G. Imbriano, *Il destino della modernità. Carl Schmitt e Karl Löwith sul problema della secolarizzazione*, in "Filosofia politica", 2022, n. 2, pp. 253-272

G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Roma, 2016

Ippolita, *"La Rete è libera e democratica" Falso!*, Editori Laterza, Roma-Bari. 2014

N. Irti, *Il diritto nell'età della tecnica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1997

N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004

G. Itzcovich, *Diritto come macchina. Razionalizzazione del diritto e forma giuridica in Max Weber*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 2001, n. 2, pp. 365-393

E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, trad. it. *L'operaio. Dominio e forma*, Longaresi Editore, Milano, 1981

E. Jünger, *Der gordische Knoten*, trad. it. *Il nodo di Gordio*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1987

E. Jünger, *Der Weltstaat. Organismus und Organisation,* trad. it *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda Editore, Parma, 1998

E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*, trad. it. *La mobilitazione totale*, in "Il Mulino, XXXIV, 1985, n. 5, settembre-ottobre

E. Jünger, *Strahlungen*, trad. it. *Irradiazioni. Diario 1941-1945*, Longanesi, Milano, 1957

F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik*, trad. it. *La perfezione della tecnica*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 2000

J. H. Kaiser, *Die Repräsentation Organisierter Interessen*, trad. it. *La rappresentanza degli interessi organizzati*, Giuffrè Editore, Milano, 1993

J. H. Kaiser, *Ernst Jünger e Carl Schmitt*, in P. Chiarini (a cura di), *Ernst Jünger. Un convegno internazionale*, Shakespeare e Company, Napoli, 1987

M. Kaufmann, *Statalismo e critica della ragione: l'attacco di Carl Schmitt ai fondamenti del pensiero liberale*, in "Diritto e cultura", V, 1995, n. 1, pp. 139-169

E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, trad. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi Editore, Torino, 2012

H. Kelsen *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, trad. it., *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, Giuffrè Editore, Milano, 1989

H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, trad. it. *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato. Studio critico sul rapporto tra Stato e diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997

H. Kelsen, *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, trad. it. *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988

H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, trad. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2000

H. Kelsen, *Über Staatsunrecht*, trad. it. *L'illecito dello Stato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988

E. Kennedy, *Carl Schmitt und Hugo Ball: ein Beitrag zum Thema «Politischer Expressionismus»*, in „Zeitschrift für Politik", XXXV, n. 2, 1988, pp. 143-162

E. Kennedy, *Costitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham and London, 2004

E. Kennedy, *Politischer Expressionismus. Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt*, in H. Quaritsch (a cura di), *Comlpexio Oppositorum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988

J. F. Kervegan, *Que faire de Carl Schmitt?,* trad. it. *Che fare di Carl Schmitt?*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2016

O. Kirchheimer, *Bemerkungen zu Carl Schmitts "Legalität und Legitimität"*, trad. it. *Osservazioni su* Legalità e legittimità *di Carl Schmitt*, in Id., *Potere e conflitto*. *Saggi sulla Costituzione di Weimar*, Mucchi Editore, Modena, 2017

O. Kirchheimer, *Legalität und Legitimität*, trad. it. *Legalità e legittimità*, in Id., *Potere e conflitto. Saggi sulla Costituzione di Weimar*, Mucchi Editore, Modena, 2017

R. Kitchin, *Big Data, new epistemologies and paradigm shifts*, in "Big Data & Society", 2014

R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der Bürgerlichen Welt*, trad it. *Critica illuminista e crisi della società borghes*e, Il Mulino, Bologna, 1972

R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Casa Editrice Marietti, Genova, 1986

R. Kurzweil, *The Singularity Is Near*, trad. it. *La singolarità è vicina*, Apogeo Editore, Milano, 2008

F. Lagioia, G. Sartor, *Profilazione e decisione algoritmica: dal mercato alla sfera pubblica*, in "federalismi.it", (2020), 11, pp. 85-110

M. La Torre, *Il diritto contro se stesso. saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi*, Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze, 2020

K. Löwenstein, *Max Weber als "Ahnherr" des plebiszitären Führerstaats*, in „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", XIII, 1961, pp. 275-89

G. Leibholz, *Die Repräsentation in der Demokratie*, trad. it. *La rappresentazione nella democrazia*, a cura di Simona Forti, Giuffrè Editore, Milano, 1989

G. Lemme, *Gli «smart contracts» e le tre leggi della robotica*, in "Analisi Giuridica dell'Economia", 2019, n. 1, pp. 129-152.

V. I. Lenin, *L'estremismo, malattia infantile del comunismo,* Gaetano Macchiaroli Editore, Napoli, 1944

N. Lettieri, *Antigone e gli algoritmi. Appunti per un approccio giusfilosofico*, Mucchi Editore, Modena, 2020

F. Lijoi, *Sul valore dell'individuo e la critica dello Stato nel giovane Schmitt*, in "Iride", 2015, n. 2, pp. 383-392

K. Löwith*, Von Hegel zu Nietzsche,* trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi Editore, Torino 2000

K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, trad. it., *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1994

K. Löwith, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, trad. it. *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999

K. Löwith, *Max Weber und Carl Schmitt*, trad. it. *Max Weber e Carl Schmitt*, in "MicroMega", 1987, n. 2, pp. 197-205

K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History,* trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici alla filosofia della storia*, Il saggiatore, Milano, 2015

M. Luciani, *L'antisovrano e la crisi delle costituzioni*, in "Rivista di diritto costituzionale", 1996/1, pp. 124-188

H. Lübbe, *Hegels Kritik der politisierten Gesellschaft*, trad. it. *Hegel critico della società politicizzata*, in C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Editori Laterza, Bari-Roma, 1979

H. Lübbe, S*äkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs.*, trad. it. *La secolarizzazione*. *Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna, 1970

H. Lübbe, *Zur Politischen Theorie der Technokratie*, in „Der Staat", 1962, n. 1, pp. 19-38.

W. Lübbe, *Wie ist Legitimität durch Legalität möglich? Rekonstruktion der Antwort Max Webers*, in „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", Vol. 79, No. 1 (1993), pp. 80-90

D. Lyon*, The Electronic Eye. The Rise of Surveillance Society*, University of Minnesota Press Minneapolis, 1994

O. Malatesta, L*'ordoliberalismo delle origini e la crisi della Repubblica di Weimar. Walter Eucken su Sombart, Schumpeter e Schmitt*, in „Filosofia politica", 2019, n. 1

O. Malatesta, *Per una storia concettuale dell'ordoliberalismo. Dalla crisi del capitalismo alla rifondazione della scienza economica e giuridica*, in "Studi germanici", 2019, n. 15/16, pp. 403 e ss.

T. Maldonado, *Introduzione*, in T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura*. *Il dibattito tedesco fra Bismark e Weimar*, trad. it. parziale di *Zur Kritik der Zeit*, Feltrinelli Editore, Milano, 1979

T. Maldonado, *Le due anime della cultura di Weimar*, in L. Villari (a cura di), *Weimar. Lotte sociali e sistema democratico nella Germania degli anni Venti*, Il Mulino, Bologna, 1978

A. Mangia, *Valori e interpretazione in Ernst Forthoff*, in „JUS Rivista di scienze giuridiche", XLI, 1994, n. 1, pp. 5-24

T. Magri*, Contratto e convenzione, Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume,* Feltrinelli Editore, Milano, 1994

R. Marra, *Essere e dover essere nel modello weberiano di scienza giuridica*, in "SocietàMutamentoPolitica", 2014, vol. 5, n. 9, pp. 199-213

R. Marra, *Scienza giuridica e sociologia. Kelsen e Weber a confronto*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XLVI, 2016, n. 1, pp. 81-106

R. Mehring, *Colonia. Dall'incontro con Kelsen alla prova da "Kronjurist"*, in T. Gazzolo, S. Pietropaoli (a cura di), *Il corvo bianco*. *Carl Schmitt davanti al nazismo*, Quodlibet, Macerata, 2022

F. Meinel, *Ernst Forsthoff and the Intellectual History of German Administrative Law*, in "German Law Journal", 2007, vol. 8, n. 8, pp. 785-800;

J. Meynaud, *Tecnocratie et politique*, trad. it., *Tecnocrazia e politica*, Cappelli Editore, Rocca San Casciano, 1965

R. Mayntz, *Tecnica e Tecnologia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma, 1998

T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, De Donato Editore, Bari, 1967

G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità,* Bollati Boringhieri, Torino, 2000

G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005

N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna, 1993

E. Maulin, *La politica e il sacro. I fondamenti teologici del pensiero politico europeo*, Diana Edizioni, Napoli, 2021

S. Mezzadra, *Dalla necessità all'occasionalità del positivo. Figure della giuspubblicistica tedesca da Savigny a Jellinek*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 1997/1, pp. 53-88

J.P. McCormick, *Carl Schmitt's critique of liberalism. Against politics as technology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997

J.P. McCormick, *Dangers of mythologizing technology and politics Nietzsche, Schmitt and the Antichrist*, in "Philosophy and social criticism, 1995, vol. 21, n. 4, pp. 55-92

J.P. McCormick, *Introduction to Schmitt's "The Age of Neutralizations and Depoliticizations"*, in "Telos", 1993, Vol. 96/1, pp. 119-129.

H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, trad. it. *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2011

H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, trad. it. *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2017

G. Miglio, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*, in Id., *Le regolarità della politica II. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*, Giuffrè Editore, Milano, 1988

A. Mohler, *Carl Schmitt und die "Konvervative Revolution*", H. Quaritsch (a cura di), *Complexio Oppositorum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988

A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918 – 1932. Ein Handbuch*, trad. it. *La Rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932. Una guida*, Akropolis, Napoli, 1990

W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik. 1890-1920*, trad. it. *Max Weber e la politica tedesca. 1890-1920*, Il Mulino, Bologna, 1993

C. Mortati, *Brevi note sul rapporto tra Costituzione e politica nel pensiero di Carl Schmit*t, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", II, 1973, pp. 511 e ss.

C. Mortati, *Concetto e funzione dei partiti politici*, in "Nomos", 2015, n. 2

C. Mortati, *La costituzione in senso materiale*, Giuffrè Editore, Milano, 1998

C. Mouffe, *On the Political*, trad. it. *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Mondatori Editori, Milano, 2007

M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza Editori, Roma-Bari, 2000

M. Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Loescher Editore, Torino, 1982

C. O'Neil, *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, trad. it. *Armi di distruzione matematica. Come i big data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*, Bompiani Editore, Milano, 2017

F. Neumann, *Anxiety and Politics*, trad. it. *Angoscia e politica,* in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna, 1973.

F. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, trad. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Feltrinelli Editore, Milano, 1977

F. Naumann, *The Change in the Function on Law in Modern Society*, trad. it. *Mutamenti della funzione della legge nella società borghese*, in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna, 1973.

F. Neumann, *Notes on the Theory of Dictatorship*, trad. it. *Note sulle teorie della dittatura*, in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna, 1973.

M. Nicoletti, *Alle radici della "teologia politica" di Carl Schmitt: gli scritti giovanili (1910-1917)*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", X, 1984

M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana Editrice, Brescia, 1990

S. Nienhaus*, Carl Schmitt tra poeti e letterati*, in Carl Schmitt, *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Thedor Däubler*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995

M. Nigro, *Carl Schmitt e lo Stato amministrativo*, in "Quaderni costituzionali", VI, 1986, n. 3, pp. 461-486

D. F. Noble, *The Religion of Technology*. *The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, trad. it. *La religione della tecnologia. Divinità dell'uomo e spirito d'invenzione*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000

T. Numerico, *Big data e algoritmi*. *Prospettive critiche*, Carocci Editore, Roma, 2021

R. Orestano, *Formalismo giuridico*, in *Enciclopedia Treccani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1991

U. Pagallo, *Algoritmi e conoscibilità*, in "Rivista di filosofia del diritto", 9 (2020), 1, pp. 93-106

M. Palma, *Carisma e demoni. Fonti ed effetti di un concetto politico*, in "Scienza e Politica", XXXII, 2020, n. 63, pp. 143-159

M. Palma, *Profezia e usurpazione. Un caso teologico-politico in Max Weber*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata, 2019

M. Palmirani, *Big Data e conoscenza*, in "Rivista di filosofia del diritto", 9 (2020), 1, pp. 73-91

R. Panattoni, *L'origine del conflitto. Martin Heidegger-Ernst Jünger-Carl Schmitt*, Il poligrafo, Padova, 2002

E. Parise, *La difficile critica del liberalismo*, Liguori Editore, Napoli, 1995

L. Parola, P. Merati e G. Gavotti, *Blockchain e smart contract: questioni giuridiche aperte*, in "i Contratti", 2018, n. 2, pp. 681 e ss.

T. Parsons, *Democracy and Social Structure in the Pre-Nazi Germany*, trad. it. *Democrazia e struttura sociale nella Germania pre-nazista*, in Id., *Società e dittatura*, Il Mulino, Bologna, 1956

F. Pasquale, *The Black Box Society. The Secret Algorithms That Control Money and Information*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2015

P. Pasquino, *La rappresentanza politica. Progetto per una ricerca*, in "Quaderni piacentini", 12, 1984, pp. 69-86

E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, trad. it. *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana Editrice, Brescia, 1983

S. Pietropaoli, *Dalla sorveglianza al controllo: la parabola della governamentalità algoritmica*, in "Rivista italiana di informatica e diritto", 2024, n. 2, pp. 25-33

S. Pietropaoli, *Dio, uomo, animale, macchina. L'ombra del* Leviatano *nel pensiero di Carl Schmitt*, in G. Frilli (a cura di), *Hobbes nel Novecento. Modernità, politica, filosofia*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli, 2021

S. Pietropaoli, *Habeas Data. I diritti umani alla prova dei big data*, in S. Faro, G. Peruginelli (a cura di), *Dati e algoritmi. Diritto e diritti nella società globale*, Bologna, Il Mulino, 2020, pp. 97-111

S. Pietropaoli, *Potenza della tecnica, potere del diritto. Lezioni dal Novecento sulla lotta della scienza giuridica con la perfezione della tecnica*, in "Diacronìa. Rivista di storia della filosofia del diritto", 2023, n.1, pp. 95-114.

S. Pietropaoli, *Schmitt*, Carrocci Editore, Roma, 2012

S. Pietropaoli, *Verso un legislatore non umano? Brevi riflessioni su alcuni problemi di diritto computazionale*, in "Osservatorio sulle fonti", 2022, n. 2, pp. 397-410

G. Pisani, *Piattaforme digitali e autodeterminazione. Relazioni sociali, lavoro e diritti al tempo della "governamentalità algoritmica"*, Mucchi Editore, Modena, 2023

A. Pizzorno, *La maschera dei classici. Leggere i maestri della teoria sociale*, a cura di G. P. Cella, Editori Laterza, Roma-Bari, 2023

P. P. Portinaro, *Aristocrazie artificiali, governo dei custodi, elitismo, tecnocrazia*, in "Filosofia politica", IX, 1995, n. 3, pp. 389-406

P. P. Portinaro, *Il terzo. Una figura del politico*, FrancoAngeli Editore, Milano, 1986

P. P. Portinaro, *La crisi dello Ius publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982

P. P. Portinaro, *Max Weber e Carl Schmitt*, in "Sociologia del diritto", 1981, n.1, pp. 155-182

P.P. Portinaro, *Tecnocrazia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma, 1998

A. Predieri, *Carl Schmitt. Un nazista senza coraggio*, Tomo I, La Nuova Italia Editrice, Scandicci, 1998

G. Preterossi, *Autorità*, Il Mulino, Bologna, 2002

G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Gius. Laterza e Figli, Roma-Bari, 1996

G. Preterossi, *Carl Schmitt tra filosofia della tecnica e diritto politico*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 1998, n. 27, pp. 509-516

G. Preterossi*, Ciò che resta della democrazia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2015

G. Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Edizioni Guerini e Associati, Milano, 1992

G. Preterossi, *L'ovvia verità del 'politico'. Diritto e ostilità in Carl Schmitt*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, XXXVIII, 2009

G. Preterossi (a cura di), *Potere*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2007

G. Preterossi, *Teologia politica e diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2022

G. Preterossi, *Sulla politicità del diritto positivo moderno. Tra nichilismo e neo-giusnaturalismo*, in "Diritto e cultura", IX, numero unico, 1999, p. 121-132

P. Prodi, *Cristianesimo e potere*, Il Mulino, Bologna, 2012

P. Prodi, *Il sacramento del potere, Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente,* Il Mulino, Bologna, 1992

P. Prodi, *Una storia della giustizia, Dal pluralismo dei fori al moderno al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000

P. Prodi*, Il sovrano pontefice*, Il Mulino, Bologna, 1982

R. Racinaro, *La sintesi e le forme. Saggio su Walther Rathenau*, in W. Rathenau, *Lo Stato nuovo e altri saggi*, Liguori Editore, Napoli, 1980

W. Rathenau, *Die Mechanisierung der Welt*, in *Zur Kritik der* Zeit, trad. it. La *meccanizzazione del mondo*, in T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismark e Weimar*, Feltrinelli Editore, Milano, 1979

W. Rathenau, *Die Neue Wirtschaft*, trad. it. *L'economia nuova*, Einaudi Editore, Torino, 1976

W. Rathenau, *Höhepunkt des Kapitalismus*, trad. it. *L'apice del capitalismo*, in M. Cacciari, *Walther Rathenau e il suo ambiente*, De Donato Editore, Bari, 1979

F. Romeo, *Giustizia e predittività. Un percorso dal machine learning al concetto di diritto*, in "Rivista di filosofia del diritto", IX, 2020, n. 1, pp. 107-124

P. Rossi, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna, 1995

A. Rouvroy, T. Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, in "Réseaux", 177, 2013, n. 1, pp. 163-196.

A. Rouvroy, *La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?*, in "La Deleuziana", 2016, n. 3, pp. 33 e ss.;

A. Rouvroy, B. Stiegler, *Le régime de vérité numérique. De la gouvernementalité algorithmique à un nouvel État de droit*, trad. it. *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, in "La Deleuziana", 2016, n. 3, pp. 6 e ss.

G. Rebuffa, *Nel crepuscolo della democrazia. Max Weber tra la sociologia del diritto e sociologia dello Stato*, Il Mulino, Bologna, 1991

G. Remotti, *Blockchain smart contract. Un primo inquadramento*, in "Osservatorio del diritto civile e commerciale", 2020, n. 1, pp. 189-228

C. Resta, *Nichilismo, tecnica e mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis Edizioni, Milano, 2013, pp. 15 e ss.

C. Resta, *Stato mondiale o* Nomos *della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia, 2009

F. Riccobono*, Kelsen e la religione,* in "Rivista di filosofia del diritto", II, 2013, Numero speciale, pp. 121-136

S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2012

F. Rosenstiel, *Le principe de "supranaionalité". Essai sur les rapports de la politique et du droit*, trad. it. *Il principio di sovranazionalità. Saggio sul rapporto tra il diritto e la politica*, Le Due Rose Editore, Milano, 2023

V. Rosito, *La teologia politica contemporanea. Paradigmi, autori, prospettive*, Edizioni Studium, Roma, 2015

M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di) *Guida a Heidegger*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1997

G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi Editore, Torino, 1977.

G. E. Rusconi, *Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi Edizioni, Torino, 1981

G. Sartor, *L'intelligenza artificiale e il diritto*, Giappichelli Editore, Torino, 2022

G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1984

A. Scalone*, Decisione ed origine. Appunti su Schmitt e Heidegger*, in "Il Protagora", XXVI, 1986, n. 9-10, gennaio-dicembre, pp. 173-178.

A. Scalone, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, Franco Angeli, Milano, 1996.

U. Scarpelli, *Cos'è il positivismo giuridico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1997

M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna, 2007

H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1961

P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna, 1987

W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, trad. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Il Mulino, Bologna, 1987

C. Schmitt, *Das Problem der Legalität*, trad. it. *Il problema della legalità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972

C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, trad. it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972

C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* trad. it. *Il concetto di 'politico'*, in Id. *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972

C. Schmitt. *Der Gegensalz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtung zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen,* trad. it. *L'opposizione tra comunità e società come esempio di una distinzione binaria. Considerazioni sulla struttura e sul destino di simili antitesi*, in R. Badii, *Il Rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, Edizioni Albo Versorio, Milano, 2009

C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, trad. it. *Il custode della costituzione*, Giuffrè Editore, Milano, 1981

C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols,* trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Sul Leviatano,* Il Mulino, Bologna, 2011

C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Ius publicum europaeum"*, Adelphi Edizioni, Milano, 1991

C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, trad. it. *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, Il Mulino, Bologna, 2013

C. Schmitt, *Drei Möglichkeiten eines christliche Geschichtbildes*, trad. it. *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste a cura di Giorgio Agamben,* Nera Pozzi Editore, Vicenza, 2005

C. Schmitt, *Die andere Hegel-Linie – Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, in "Christ und Welt", 30, 1957, pp. 1-2

C. Schmitt, *Die Buribunken*, trad. it. *I Buribunki. Un saggio di filosofia della storia*, in „L'informazione bibliografica", XXII, 1996, prima parte in n. 3 pp. 366-377, seconda parte in n. 4 pp. 555-563

C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, trad. it. *La dittatura. Dalle origini della moderna idea di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1975

C. Schmitt, *Die Einheit der Welt* trad. it. *L'unità del mondo*, in Id. *L'unità del mondo e altri saggi*, Antonio Pellicani Editore, Roma, 1994

C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, trad. it. *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli Editore, Torino, 2004

C. Schmitt, *Die lage der Europäischen rechtswissenschaft*, trad. it. *La condizione della scienza giuridica europea*, Antonio Pellicani Editore, Roma, 1996

C. Schmitt, *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*, trad it. *La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio alla legalità e superlegalità giuridica*, in C. Schmitt*, Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi Edizioni, Milano, 2015

C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, trad. it. *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Adelphi Edizioni, Milano, 2008

C. Schmitt, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, trad. it. *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in Id*., Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna, 2011

C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, trad. it. *Il concetto discriminatorio di guerra*, a cura di S. Pietropaoli, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008

C. Schmitt, *Die Wendung zum totalen Staat*, trad. it. *La svolta verso lo Stato totale*, in Id., *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, Giuffrè Editore, Milano, 2007

C. Schmitt, *Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation*, trad. it. *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva Paneuropea*, Adelphi Edizioni, Milano, 1996

C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*, trad. it., *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi Edizioni, Milano, 1987

C. Schmitt, *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West: Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: "Der gordische Knoten*, trad. it. *La contrapposizione planetaria tra Occidente ed Oriente e la sua struttura storica*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio*. *Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1987

C. Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis,* trad. it. *Legge e giudizio. Uno studio sul problema della prassi giudiziale*, Giuffrè Editore, Milano, 2016

C. Schmitt, *Gespräch über den neuen Raum*, trad. it*. Dialogo sul nuovo spazio*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi Edizioni, Milano, 2015

C. Schmitt, *Gespräch über Hugo Ball*, trad. it. *Colloquio su Hugo Ball*, in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste, Nera Pozzi Editore*, Vicenza, 2005

C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951,* trad. it. *Glossario*, Giuffrè Editore, Milano, 2001

C. Schmitt, *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, trad. it. *Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello Stato*, in Id., *Democrazia e liberalismo*, Giuffrè Editore, Milano, 2001

C. Schmitt, *Kritik der Zeit*, in „Die Rheinlande“, XXII, 1912, p. 323-324

C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung,* trad. it. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi Editori, Milano, 2002

C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, trad. it. *Legalità e legittimità*, Il Mulino, Bologna, 2018

C. Schmitt, *Machtpositionen des modernen Staates*, in Id. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 2003

C. Schmitt, *Marx und Hegel*, trad. ingl. *Marx and Hegel*, in “Historical Materialism”, 2014, n. 4, pp. 388-393

C. Schmitt, *Nehmen, Teilen, Weiden: ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen*, trad. it. *Appropriazione, divisione, produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico e sociale, a partire dal “nomos”*, in Id., *Le categorie del ‘politico’*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972

C. Schmitt*, Politische Romantik*, trad. it. *Romanticismo politico*, Il Mulino, Bologna, 2021

C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id. *Le categorie del ‘politico’*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972

C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, trad. it. *Teologia Politica. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè Editore, Milano, 1992

C. Schmitt, *Recensione a W. J. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, in “Das Historisch-Politische Buch”, 1960, VIII, p. 180-181

C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form,* trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna, 2010

J. Negelinus (pseudonimo di C. Schmitt – F. Eisler) *Schattenrisse*, in Ingeborg Villinger, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne: Text, Kommentar und Analyse der „Schattenrisse" des Johannes Negelinus*, Akademie Verlag GmbH, Berlino, 1995

C. Schmitt, *Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit*, trad. it. S*ovranità dello Stato e libertà dei mari*, in Id., *L’unità del mondo e altri saggi*, Antonio Pellicani Editore, 1994

C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit,* trad. it. *Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell’unità politica*, in Id., *Principi politici del nazionalsocialismo*, scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, Sansoni Editore, Firenze, 1935

C. Schmitt, *Starker Staat und gesunde Wirtschaft*, trad. it. *Stato forte ed economia sana*, in „Filosofia Politica“, 2019, n. 1, pp. 7-22

C. Schmitt, *Theodor Däublers „Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, trad. it. *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Thedor Däubler*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995

C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, trad. it *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto di politico*, Adelphi Edizioni, Milano, 2005

C. Schmitt. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), Dunken und Humbolt, Berlin, 1993, trad. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, Giappichelli Editore, Torino, 2002

C. Schmitt, *Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innerpolitischen Neutralität des Staates*, trad. it. *Rassegna dei diversi significati e funzioni del concetto di neutralità politica interna dello Stato,* in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972

C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste a cura di Giorgio Agamben*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2012

C. Schmitt, *Verfassungslehre,* trad. it. *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè Editore, Milano, 1984

C. Schmitt, *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland*, trad. it *Sviluppo ulteriore dello Stato totale in Germania*, in Id., *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, Giuffrè Editore, Milano, 2007

R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus*, trad. it. *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Giuffrè Editore, Milano, 1979

R. Schnur, *Revolution und Weltbürgerkrieg*, trad. it. *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè Editore, Milano, 1986

G. Scotto, *Il segreto katechontico del politico. Sulla dialettica della secolarizzazione*, in M. Croce - A. Salvatore (a cura di), *Teologia politica cent'anni dopo*, Quodlibet, Macerata, 2022

C. Serra, "*Iper-positività": la riduzione del giuridicamente lecito al tecnicamente possibile nella società dell'informazione*, in C. Serra, M. I. Garrido Gómez (a cura di), *Positività giuridica. Studi ed attualizzazioni di un concetto complesso*, Padova University Press, Padova, 2018

A. Simoncini, *L'algoritmo incostituzionale: intelligenza artificiale e il futuro delle libertà*, in "BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto", (2019), 1, pp. 63-89

E. Sferrazza Papa, *Linguaggio originario e pensiero dello spazio in Carl Schmitt*, in "Filosofia politica", 2018, n. 2, pp. 245-264

E. Sferrazza Papa*, Nuovi spazi, nuove armi, vecchi nemici. Carl Schmitt e la critica filosofica del potere aereo*, in "Jura Gentium", XIII, 2016, 1, pp. 37-62

R. Slagstad, *Liberal constitutionalism and its critics: Carl Schmitt and Max Weber*, in J. Elster, R. Slagstad (a cura di), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988

R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, trad. it. *Costituzione e diritto costituzionale*, Giuffrè Editore, Milano, 1988

R. Sohm, *Kirchenrech*t, Duncker & Humblot, Berlino, 1923

W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, trad. it. *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino, 1978.

W. Sombart, *Die Zukunft des Kapitalismus*, trad. it. *L'avvenire del capitalismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2015.

B. Sordi, *Il primo e l'ultimo Forsthoff*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", XXV, 1996, pp. 667-682

M. Sorice, *Sociologia dei media. Un'introduzione critica*, Carrocci Editore, Roma 2020

A. S. Spadoni, *Nomos e tecnica. Ragion strategica e pensiero giuridico-filosofico nell'Ordinamento dei grandi spazi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2005

O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, trad it. Il *tramonto dell'Occidente. Lineamenti di morfologia di una Storia mondiale*, Guanda Editore, Parma, 1991

M. Staglieno, *Spengler, Thomas Mann, Carl Schmitt*, in S. Zecchi (a cura di), *Estetica. Sul destino*, Il Mulino, Bologna, 1991

O. Stammer (redattore), *Max Weber und die Soziologie heute*, trad. it. *Max Weber e la sociologia oggi*, Edizioni Jaka Book, Milano, 1967

B. Stiegler, *La société automaatique. 1. L'avenir du travail*, trad. it. *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi Editore, Milano, 2019.

M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Bd. II. Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800-1914*, trad. it. *Storia del diritto pubblico in Germania. Dottrina del diritto pubblico e scienza dell'amministrazione 1800-1919*, Giuffrè Editore, Milano, 2014

M. Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, trad. it. *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, tr.it., Il Mulino, Bologna, 1998

L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, „Der Begriff des Politischen",* trad. it. *Note su "Il concetto di politico" di Carl Schmitt*, in H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss Per una critica della Teologia politica,* Edizioni Cantagalli, Siena, 2011

L. Strauss, *German Nihilism*, trad. it. *Il nichilismo tedesco*, in R. Esposito-C.Galli-V.Vitiello, *Nichilismo e politica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2000

L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, trad. it. *La filosofia politica di Hobbes* in Id., *Che cos'è la filosofia politica, Scritti su Hobbes e altri saggi*, Argalìa Editore, Urbino, 1977

N. Szabo, *Smart Contracts: Building Blocks for digital markets*, in "Extropy", VIII, 1996, n. 1, pp. 50 e ss.

D. Tafani, *Intelligenza artificiale e impostura. Magia, etica e potere*, in "Filosofia politica", (2023), 1, pp. 129-148

P. Techet, *Das Konzept der „Daseinsvorsorge" bei Ernst Forsthoff als Legitimation des autoritären Staates*, in "Historia Costitutional", n. 23, pp. 324-362

R. H. Thaler, C. R. Sunstein, *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, trad. it. *Nudge. La spinta gentile*, Milano, Feltrinelli Editore, 2014

R. Thoma, *Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur*, trad. it. *L'ideologia del parlamentarismo e della dittatura*, in C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Giappichelli Editore, Torino, 2004

P. Tommissen, *Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie (Periode: 1888-1933)*, in H. Quaritsch (a cura di), *Complexio Oppositorum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988

P. Tommissen, *Carl Schmitt e il renouveau cattolico nella Germania degli anni Venti*, "Storia e politica", XIV, 1975, n. 4

O. Tolone, *La* posthistoire *di Arnold Gehlen. A cavallo tra modernità e postmodernità, in "Humanitas"*, 62, 2007, n. 2, pp. 410-419

H. Treiber, *Riflessioni sul concetto di carisma in Max Weber*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XXXV, 2005, n. 2, pp. 361-380

C. Triglia, I*ntroduzione*, in M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, trad. it. *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli Editore, Roma, 1993

M. Tronti*, Marx e Schmitt: un problema storico-teorico*, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1981

G. L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, Acta humaniora, Weinheim, 1991

G. L. Ulmen, *Politische Theologie und Politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, in H. Quaritsch (a cura di), *Complexio Oppositorum,* Duncker & Humblot, Berlin, 1988

G. L. Ulmen, *The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber*, in „State, Culture, and Society", 1985, Vol. 1, n. 2, pp. 3-57

L. Viviani, *Il carisma nella sociologia weberiana della leadership*, in "SocietàMutamentoPolitica, n. 10 (20), 2019

F. Volpi, *Autonomia dei valori*, in C. Schmitt, *La tirannia dei valori*. *Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Adelphi Edizioni, Milano, 2008

F. Volpi, *Il Nichilismo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1996

C. G. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1990

M. Weber, *Der Reichspräsident*, trad. it. *Il Presidente del* Reich, in Id., *Scritti politici*, Donzelli Editore, Roma, 1998

M. Weber, *Der Sozialismus*, trad. it. *Il socialismo*, in Id. *Scritti politici*, Donzelli Editore, Roma, 1998

M. Weber, *Deutschlands künftige Staatsform*, trad. it. *La futura forma statale della Germania*, in Id., *Scritti politici*, Donzelli Editore, Roma, 1998

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni Editore, Firenze, 1965

M. Weber, *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, trad. it. *I tre tipi più puri di dominio legittimo*, in M. Weber*, Economia e società*, Vol. VI: *Dominio*, Donzelli Editore, Roma, 2018

M. Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*, trad. it. *Parlamento e governo. Per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993

M. Weber, *Politik als Beruf*, trad. it. *La politica come professione*, Einaudi Editore, Torino, 2004.

M. Weber, *R. Stammler "Überwindung" der materialistichen Geschichtsauffassung*, trad. it. *Rudolf Stammler e il "superamento" della concezione materialistica della storia,* in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico sociali,* Edizioni di Comunità, Torino, 2001

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Recht*, trad. it *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito*, Vol. III: *Diritto*, Donzelli Editore, Roma, 2016

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, trad. it. *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito*, Vol. VI: *Dominio*, Donzelli Editore, Roma, 2018

J. Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1952

G. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, Il Mulino Bologna, 2008

S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism. The fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, trad. it. *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'epoca dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma, 2019

F. J. Zuiderveen Borgesius, *Strengthening legal protection against discrimination by algorithms and artificial intelligence*, in "The International Journal of Human Rights", 24 (2020), 10, pp. 1572-1593