

## Riferimenti bibliografici

*Ambiguità di Leo Strauss tra "arte della scrittura" e critica del Moderno*

La letteratura su Leo Strauss continua a crescere, anche perché appare sempre più difficile raggiungere un'opinione concorde sul significato e il ruolo di questo filosofo, a suo tempo giudicato da Carl Schmitt come il critico più acuto del suo saggio sul concetto del 'politico'.

Avendo Strauss scritto un libro sull'arte della scrittura, ovvero sui travestimenti cui certi scrittori si sarebbero dedicati in passato per evitare di essere perseguitati dal potere politico o religioso per le idee "nascoste" nei loro libri, molti suoi allievi o interpreti hanno ritenuto che anch'egli avesse adottato una sorta di mascheramento del proprio pensiero, con l'esito piuttosto paradossale di fare di un filosofo politico ebreo, rifugiatosi in America per sfuggire al regime nazista, addirittura il precursore del neoconservatorismo, che è stato alle origini dei peggiori disastri prodotti dagli Stati Uniti in giro per il mondo con la fregola di "democratizzare" tutto e tutti, ovvero di ridurre l'universo ai canoni e ai criteri della democrazia liberale americana.

Non è mancato chi, avendo Strauss avuto un rapporto di stima reciproca con Carl Schmitt, ha equiparato il filosofo ebreo al giurista antisemita, anche qui confondendo le cose e senza portare luce sulla vera natura della filosofia politica straussiana. È vero che ci sono i lavori, esegeticamente riflessivi, di Heinrich Meier, ma Strauss resta ancora un autore da studiare con sguardo freddo e lucido, innanzi tutto per capire prima di giudicare. A tal fine, ma a contrario, serve per certi aspetti il libro di

**Grant N. Havers**, *Leo Strauss and Anglo-American Democracy. A Conservative Critique*, Dekalb, Ill., Northern Illinois University Press, 2013, pp. 245.

Questo autore getta molti dubbi sul nesso tra Strauss e la tradizione filosofico-politica specificamente anglo-sassone, cercando di dimostrare come Strauss non sia stato per nulla un conservatore nella linea di Edmund Burke, bensì, sostanzialmente, un critico di tutte le visioni fondate sulla specifica tradizione cristiana del conservatorismo americano. Si tratta di una tesi assai discutibile, ma che ha il merito di sottrarre Strauss all'abbraccio cieco del neoconservatorismo riconsegnandolo, per così dire, ad un'interpretazione nuovamente aperta. La posizione di Havers è chiaramente fondata su una specifica ideologia conservatrice di impronta religiosa, che vede il cristianesimo (specificamente protestante) quale nocciolo della tradizione conservatrice anglo-americana. Havers riconosce che Strauss è un critico della modernità, ma questa critica si fonderebbe su premesse specificamente moderniste: «Strauss ultimately rejects progress because it denies the fundamental equality of all human beings, their abil-

ity to understand right and wrong regardless of when they lived» (38). In altri termini, Havers bolla il neoconservatorismo (che in effetti era in buona parte fatto di ex-trozkisti fautori della rivoluzione ininterrotta) come sostanzialmente di sinistra e il loro guru, Leo Strauss, come un filosofo per l'appunto impregnato, nonostante apparenze contrarie, di una ideologia progressista, almeno per quanto riguarda la fede nell'uguaglianza, una ideologia che egli ritrova - o finge di ritrovare - nella filosofia greca, di una Grecia che Strauss riteneva essere il modello implicito della democrazia americana, ma che in realtà, secondo Havers, è agli antipodi della repubblica moderna perché fondata su principi che il cristianesimo ha negato. Il pensiero politico americano e la democrazia americana si fondano sul cristianesimo protestante e in particolare calvinista, non sulla filosofia greca, una dimenticanza che risulta esiziale, secondo Havers, per il pensiero di Strauss e dei suoi seguaci, incapaci quindi di cogliere la sostanza di una società fondata sui principi religiosi cristiani e non su ipotetici valori metatemporali scoperti nella Grecia classica, valori che dipendono invece molto dai costumi specifici del luogo e del tempo: «In accusing their opponents of "relativism", students of Strauss often ignore just how relativistic their favorite authors happen to be. Strauss and his students need to confront head-on the inconvenient fact that even Plato and Aristotle did not object to the practice of infanticide. As Adam Smith, one of the great heroes of the Anglo-American philosophical tradition, pointedly remarks in his *Theory of Moral Sentiments*, the "humane Plato" whose "love of mankind" informs all of his dialogues was never moved to condemn this practice. Indeed, Smith goes so far as to claim that both Plato and Aristotle appeal to the customs of their time, not timeless truths, in order to support such a practice» (61).

L'antistoricismo di Strauss - per il quale il cristianesimo non è sufficientemente universalista - e dei suoi seguaci non è in grado di cogliere la superiorità morale prodotta nella storia da movimenti che sono venuti dopo l'esperienza greca, ovvero il cristianesimo e la sua etica della carità e dell'uguaglianza morale, che l'Autore ritrova in una linea di pensiero conservatore che va da Smith a Burke e Maistre, da Hamilton a Tocqueville, mentre Strauss «sounds rather leftist in his treatment of both conservatism and Christianity» (66).

In conclusione, il libro merita di essere letto, anche se la tesi di fondo, secondo cui il pensiero conservatore si identifica necessariamente con una difesa della cristianità, lascia perplessi, anche se è comprensibile dal punto di vista specificamente "anglo-americano" rappresentato dall'Autore, per il quale la tradizione biblica non è "universalistica", ma specificamente occidentale e, in particolare, anglo-americana. Va però detto che non è un caso che nel libro non ricorre mai il nome di Michael Oakeshott, un pensatore conservatore ma senz'altro "laico".

Completamente diverso è il volume di

**Michael P. Zuckert & Catherine H. Zuckert**, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2014, pp. 387.

Si tratta, qui, di una ricerca, molto articolata e approfondita, svolta dall'interno del pensiero di Strauss, per individuare le radici e il significato della domanda fondamentale che Strauss si poneva: "che cos'è la filosofia politica?". Non che la figura di Strauss non emerga anche qui nelle sue aporie e nelle sue contraddizioni, a partire dalla irrisolta prospettiva della "scrittura esoterica", un approccio che consente di dire tutto e il suo contrario; tuttavia, gli autori si propongono di chiarire, nella misura del possibile, il pensiero complesso di un autore che comunque nasconde il suo pensiero filosofico entro la storia della filosofia quale egli la ricostruisce.

Il libro si divide in tre parti: nella prima viene ricostruita la critica di Strauss ai due fondamentali nemici moderni della filosofia politica, il positivismo e lo storicismo, specificamente quest'ultimo in quanto alla base di tutte le prospettive relativiste nella scienza sociale (da Weber in poi); nella seconda, si chiarisce il posto della storia della filosofia nella filosofia politica di Strauss; nella terza Strauss viene studiato nel contesto del pensiero del Novecento.

L'interpretazione che gli autori danno di Strauss è fondata su due pilastri: Strauss è un pensatore della crisi, o, meglio, è determinato nelle sue riflessioni dalla crisi del suo tempo: il nazismo, la guerra, il comunismo, la guerra fredda; di contro alla crisi egli cerca – sia pure in maniere non lineari – di cogliere quelle vie d'uscita dalla crisi stessa che sono rappresentate dalle "invarianti", da ciò che resta e non è toccato dalle trasformazioni in buona parte prodotte, se non semplicemente inventate, dai rappresentanti dello storicismo e del positivismo. Ciò porta Strauss a rimettere al centro il metodo socratico e la filosofia socratica – più in generale greca, ovvero "Atene" – come metodo sicuro di un processo di (ri)fondazione della *polis* sulle *verità eterne* della filosofia, la cui parte principale è appunto la filosofia politica, quale si articola intorno al concetto di diritto naturale. Come scrivono gli autori in conclusione (340): «Socratic political philosophy supplies the basis for an embrace not of modern pathologies but of constitutionalism, rule of law, political and moral moderation – all features that Strauss found in liberal democracy at its best. Thus Strauss' political philosophy led him to endorse modern liberal democracy as the best option available in the modern world» (340). Un'opzione sulla quale i lettori di Strauss erano invitati a discutere in una conversazione aperta, appunto di natura socratica, in un dialogo fecondo tra il lettore e tutti i massimi rappresentanti della filosofia occidentale. Una ricostruzione del pensiero di Strauss – che segue un altro lavoro dedicato allo stesso filosofo, *The Truth about Leo Strauss* – completamente differente da quella di Havers e certamente assai meno ideologicamente orientata.

Relativamente all'idea straussiana di una scrittura esoterica che avrebbe caratterizzato i maggiori filosofi, il punto di riferimento centrale è costituito sicuramente dal filosofo ebreo medievale Maimonide, che indubbiamente, come notava Strauss, parlò apertamente di un significato nascosto nei testi (cfr. anche Zuckert & Zuckert, *op. cit.*, 56). La verità filosofica, secondo Strauss, non è accessibile a tutti, ma come impedire, successivamente, che questo metodo "esoterico" non risulti aperto a qualsivoglia abuso, che resta ben difficile smascherare, anche perché l'interprete (come per esempio nel caso delle lezioni di filosofia del diritto di Hegel) potrà sempre pretendere che la sua interpretazione di un autore, benché non suffragata dal testo ufficiale, sia quella che lui (semmai solo lui) "legge" (è in grado di leggere) tra le righe del testo?

Per capire al meglio questa posizione di Strauss sono certamente necessari i suoi scritti sul filosofo medievale, oggi raccolti in

**Leo Strauss**, *On Maimonides. The Complete Writings*, ed. by Kenneth Hart Green, Chicago, Chicago University Press, 2013, pp. 654.

Maimonide è, in qualche modo, il Tommaso della filosofia ebraica. Rispetto al cristiano v'è in Maimonide una più accentuata dimensione esoterica (che rende spesso di difficile comprensione i suoi testi): per lui, come per altri pensatori ebrei e arabi del Medioevo, le capacità umane sono diverse a seconda degli uomini; non tutti sono in grado di raggiungere la verità e, di conseguenza, bisogna parlare in modo diverso a seconda della diversità intellettuale degli esseri umani. Tutte le opere di Maimonide, comunque, sembrano indirizzarsi a coloro che aspirano alla sapienza, non a coloro che la possiedono, come possono essere i depositari di un dogma puramente religioso.

Nel pensiero di Maimonide, come hanno ben dimostrato Marvin Fox e Maurice R. Hayoun in lavori dei primi anni Novanta del secolo scorso, questo approccio è foriero di contraddizioni e certamente proprio queste contraddizioni potrebbero dimostrare la giustezza delle tesi di Strauss sul carattere "esoterico" della *Guida dei Perplexi* di Maimonide. È però un fatto che la filosofia di Maimonide libera l'intelletto umano dal vincolo della rivelazione religiosa (solo ciò che anche la ragione dichiara possibile è vero), la quale ha più un ruolo politico e morale che epistemologico.

Il volume raccoglie sedici saggi di Strauss dedicati a Maimonide, un filosofo che egli riteneva senz'altro superiore al suo più noto critico moderno, ovvero Spinoza. Maimonide è un ausilio indispensabile per molti problemi sollevati dalla crisi della modernità, tanto che pur nel quadro del grande rispetto di Strauss per Maimonide, le ragioni di questo apprezzamento non rimasero sempre le stesse, come dimostra la lettura dei saggi qui raccolti, che spaziano dal 1930 al 1968, tutti, in qualche modo e misura, elaborati all'ombra di Heidegger, nel senso che il radicale storicismo di Heidegger, filosofo comunque ammirato, rappresenta la sfida forse radicale per il pensiero razionale universalistico, tanto più per un pensatore

comunque non insensibile alla ragione della religione (Cohen) intesa come giudaismo: «I have not been able – scrive il curatore nella sua *Introduzione* – to fully restate, other than almost perfunctorily, what I think Maimonides' authentic thought represents to Strauss. Certainly Maimonides' perception of a deep tension in human beings – between philosophic life and the life of Torah – resonated very powerfully for Strauss, and may have shaped much of his thinking, insofar as his study of Maimonides contributed to his own growth and progress as a thinker» (87).

Agostino Carrino

**Anna Babette Stier**, *“Richtiges Recht” zwischen Entwicklungs- und Kulturgedanken. Prinzipien der Rechtsgeltung in der Rechtstheorie um 1900*, Berlin, Duncker & Humblot, 2006, pp. 233.

Che intorno alla svolta del secolo, tra Ottocento e Novecento, si sia verificata nella cultura giuridica tedesca una trasformazione importante nella formazione dei concetti è un dato a tutti noto. Si tratta, infatti, di una riconquista dell'autonomia delle scienze dello spirito nei confronti delle scienze della natura, un processo che va sotto l'etichetta di “ritorno a Kant”, ma che dopo il neo-kantismo delle varie scuole trovò una prosecuzione analoga nelle varie correnti neo-idealiste, in particolare quella neo-hegeliana.

Questo volume si accentra sul senso e il significato del concetto di ‘diritto giusto’ o ‘corretto’, (*richtiges Recht*), messo al centro della sua filosofia del diritto da parte di Rudolf Stammler, autore oggi trascurato, ma importante in quella temperie culturale. Come sottolinea l'Autrice, il concetto doveva servire ad autonomizzare la filosofia dalle scienze empiriche senza, tuttavia, riportarla nella trappola della metafisica. Il “diritto giusto” divenne così lo strumento di considerazione critica per escogitare, anche oltre Stammler e indipendentemente da Stammler, altri approcci al diritto, sia per quanto riguardava l'idea di diritto sia in relazione ai criteri materiali che potevano condizionare la formazione dei concetti. Filosofie del diritto positivistiche, sul modello di Merkel o di Bergbohm, apparvero come dei meri “surrogati” di una autentica filosofia del diritto. Il concetto di battaglia, per così dire, contro la riduzione positivista fu il concetto di cultura.

‘Cultura’ ovviamente voleva dire molte cose, in particolare nostalgia e ricerca di una concezione del mondo, che, pur racchiudendo i dati dell'esperienza empirica, li oltrepassasse. Un capitolo del libro è così dedicato a Berolzheimer, autore oggi dimenticato, ma grande organizzatore della cultura giusfilosofica tedesca in quegli anni e teorico del “*Realidealismus*”. A lui e a J. Kohler si deve tra l'altro la ripresa degli studi hegeliani in campo giuridico.

Ovviamente, il lavoro parte da una ricostruzione del concetto di ‘diritto giusto’ in Stammler, anche perché il problema dei filosofi del diritto era in buona parte determinato dalla forte presenza, pratica e teorica,

del materialismo storico marxiano e quindi dal problema dei rapporti tra struttura e sovrastruttura, tra diritto ed economia (cap. I). Berolzheimer, teorico di uno Stato di tipo "cetuale", si pone per esempio con forza il problema del rapporto dinamico tra economia e diritto in un quadro caratterizzato appunto dai mutamenti sociali. Diritto ed economia si influenzano reciprocamente, senza nessun monocausalismo, anzi il diritto ha il compito, pur in un'economia di mercato, di guidare i processi economici.

Ancora più accentuato appare il primato del diritto sull'economico in Stammler o, meglio, il primato della forma sulla materia entro una concezione unitaria dei rapporti sociali, per cui il diritto appare come forma, l'economia come materia. Questa complessità della filosofia del diritto, oggi completamente perduta per il predominio della retorica dei diritti astratti, portava ad interrogarsi anche su discipline di frontiera, per esempio l'etnologia, sulla quale l'Autrice anche si sofferma (cap. II) in rapporto con il concetto di evoluzione, già al centro dell'interesse scientifico, con Jhering e Merkel, nella seconda metà dell'Ottocento, sia in una prospettiva di tipo empirico (a Merkel e a Liszt sono dedicate diverse pagine) sia di tipo idealistico (ancora Kohler e Berolzheimer) o di natura teleologica e di valore (p. es. Rickert, ma anche Jellinek).

Evidentemente, già in questi anni il problema dell'interpretazione delle leggi da parte del giudice è centrale e ad esso dedica alcuni lavori che oggi meriterebbero di essere ripensati il Kohler, teorico del metodo oggettivo di interpretazione, fondato non sulla volontà del legislatore storico, ma sugli interessi culturali vigenti al momento, sicché Kohler potrebbe ben essere considerato un precursore della *Freirechtsbewegung*: «Wie das Recht einer steten Umwandlung unterworfen ist, so müssen auch nothwendig Zeiten eintreten, in welchen die gesetzlichen Bestimmungen in ihrer richtigen Interpretation dem Rechtsbewusstsein nicht mehr entsprechen und das Gesetzesrecht in Reibung tritt mit den Culturinteressen» (Kohler, 1886, cit. 160). Di contro a Kohler, tuttavia, l'altro precursore del neohegelismo, Berolzheimer, prese invece posizione contro la libertà interpretativa delle leggi, che metteva in pericolo la certezza del diritto, pur richiamandosi anch'egli ad una visione di "relativismo culturale", ovvero ad un "sentimento del diritto" che certamente si poneva criticamente di contro alla rigidità della legge. L'Autrice non manca di sottolineare il «tratto reazionario» (166) delle posizioni di entrambi gli autori.

Il libro termina con una disamina delle posizioni di M.E. Mayer, quindi del concetto di cultura come valore che questo autore pone a base della sua filosofia del diritto, e della visione sociale di Jellinek, studiato sulla base del suo concetto di "forza normativa del fatto". In complesso si tratta di un utile strumento di lavoro per tutti quei giuristi interessati ad una fase decisiva della evoluzione del pensiero giuridico contemporaneo.

Agostino Carrino