

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

Ernst Cassirer, *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*. Mit einem Anhang: Briefe Hermann und Martha Cohens an Ernst und Toni Cassirer 1901-1929, hrsg. Von Jörn Bohr und Klaus Christian Köhnke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2014, pp. 420.

Gli studiosi di Cassirer e di Heidegger conoscono bene il celeberrimo incontro tra i due filosofi a Davos, nel 1929, un incontro che si svolse, per la verità, senza particolari frutti, perché le posizioni rimasero distanti, pur restando, il fatto in sé, un evento nella storia della filosofia moderna. La Casa editrice Meiner, che ha già pubblicato tutte le opere di Ernst Cassirer, ha affiancato a quella serie anche un'altra iniziativa, ovvero la raccolta di tutti gli scritti postumi conservati nel *Nachlaß*. Questo volume racchiude innanzi tutto, nella prima parte, gli appunti di Cassirer sul libro di Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, insieme agli appunti raccolti sulla conferenza di Cassirer; nella seconda viene invece stampato un epistolario tra Cassirer e i coniugi Hermann e Martha Cohen.

Di particolare interesse sono i testi, alcuni in buona parte già pensati e scritti in maniera organizzata, sulla filosofia di Hermann Cohen e la sua concezione della religione ebraica, che Cassirer indica come particolarmente utili, dal punto di vista morale e spirituale, proprio per la sua fede messianica, al fine di affrontare la crisi dell'epoca, alle prese con i totalitarismi e le sopraffazioni.

Eugenio de Sio

John Finnis, *Collected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2011: vol. I: *Reason in Action*, pp. 368; *Intention & Identity*, pp. 366; *Human Rights & Common Good*, pp. 432; *Philosophy of Law*, pp. 512; *Religion & Public Reasons*, pp. 424.

John Finnis è forse la figura più importante nella rinascita del diritto naturale cui stiamo assistendo a partire, più o meno, dagli anni Ottanta del secolo scorso. La sua filosofia del diritto è di regola citata come "new natural law theory" e si presenta come una rielaborazione del tomismo.

I saggi raccolti in questi cinque volumi sono utili per approfondire e per meglio comprendere l'evoluzione del pensiero di Finnis: ragione, beni e principi; intenzione e identità; diritti umani e bene comune; filosofia del diritto; religione e ragioni pubbliche.

La teoria di Finnis si fonda su due idee fondamentali: innanzitutto, la pluralità delle forme basilari del bene ed i principi ad esse connessi della ragion pratica; in secondo luogo, secondo un modo di vedere tipico del giusnaturalismo in generale, il primato del bene sui diritti. La dimensione etica della teoria considera che si dà nel mondo etico una pluralità di beni, ognuno irriducibile agli altri, nel senso di una uguale dignità: conoscen-

za, esperienza estetica, gioco, ragionevolezza pratica, amicizia, comunità e religione. Ognuno di questi beni è indispensabile per il benessere di ogni singolo, ma, soprattutto, per la conservazione della sua identità di soggetto agente. Chi conosce le critiche suscitate dalla filosofia di Finnis sa anche che tra questi beni non rientra il matrimonio, certo una mancanza evidente per un cattolico e, in effetti, Finnis affronta anche questo problema, cercando di argomentare le ragioni che lo hanno portato ad escluderlo.

Finnis, in questi volumi, applica la sua teoria neo-classica del diritto naturale a varie e diverse questioni di ordine morale e più in generale pratico, dal nucleare all'aborto, dall'ambiente alla clonazione, alla fecondazione artificiale, discussi a partire da una chiara scelta a favore della dottrina del cattolicesimo romano, argomentando contro ogni filosofia di impronta scettica o nichilista.

Il terzo volume dei saggi è dedicato in particolare alla discussione dei diritti dell'uomo come diritti naturali, tema noto agli studiosi di Finnis, per il quale l'umanità come qualità comune di ogni individuo fonda *ipso facto* la singolarità di ciascuno come titolare di diritti morali. Ma ciascuno è anche depositario della funzione razionale e proprio la ragione è il luogo e lo strumento che guida l'agire pratico dell'individuo, da un lato, ma anche delle istituzioni, dall'altro, impedendo che queste possano arrogarsi il potere di imporre ai consociati una qualche azione morale solo perché tale, lasciando dunque al singolo la libertà, ma sanzionando quegli atti illeciti sia dal punto di vista morale sia da quello giuridico.

La filosofia non esclude la teologia, anzi l'una non può fare a meno dell'altra, fondandosi sulla rivelazione cristiana, ma al tempo stesso sulla razionalità filosofica che dimostra come l'agire morale è tale anche in assenza di un insegnamento della chiesa. Tutto il pensiero di Finnis è in effetti orientato verso una ragion pratica fondativa del retto agire che coincide con il dogma cattolico, ma anche trova nel procedimento filosofico di tipo aristotelico-tomista la sua fondazione.

Il quarto volume dei saggi raccoglie scritti specificamente di filosofia del diritto, dove il lettore potrà leggere critiche di posizioni e autori diversi, da Hart a Roberto Unger, dal positivismo a una certa sociologia. Va però detto che questi saggi, si tratti di quelli più filosofici, etici o giuridici, presuppongono tutti la conoscenza dell'*opus maius* di Finnis, vale a dire *Legge naturale e diritti naturali* (c'è anche in una traduzione italiana del 1996 a cura di F. Viola), senza la cui lettura molti presupposti dei saggi qui raccolti resterebbero almeno in parte irrisolti ed altri, certamente, forse solo apoditticamente affermati. La fede cattolica di Finnis è comunque un elemento che impregna senz'altro tutto il suo lavoro scientifico, certamente svolto fino al suo emeritato a Oxford, nel 2011, con grande consapevolezza e maturità.

Eugenio de Sio

Nikolas Haßlinger, *Max von Rümelin (1861-1931) und die juristische Methode*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, pp. 205.

Giurista di fatto oggi poco noto e certamente scarsamente citato, Max von Rümelin rientra nella cosiddetta “giurisprudenza degli interessi”, di cui massimo esponente fu Ph. Heck. Pur essendo la scuola di Tubinga oggi poco studiata, l’idea che tanto le leggi quanto le sentenze dovrebbero partire da una valutazione dei concreti interessi in gioco merita di essere sempre tenuta in considerazione, specialmente di contro alla giurisprudenza dei principi, che in fondo è oggi – nonostante le apparenze contrarie – una riformulazione, su altri piani e in contesti diversi, di quel metodo astratto e dogmaticamente autoreferenziale cui il metodo fondato sugli interessi si contrappose. Va detto che quel metodo non può essere paragonato all’attuale procedimento comparativo, perché gli interessi cui la scuola di Tubinga si richiamava erano interessi socio-politici e culturali che prevalevano sul mero gioco degli equilibri nel caso singolo. La valutazione degli interessi, centrale nella riflessione di Rümelin particolarmente dopo il 1918, in definitiva si richiama agli ideali giuridici, che certamente non sono identificabili con i principi giuridici o con i diritti che fondano quei principi; d’altro canto, in un’epoca nella quale la giustizia costituzionale è ancora sconosciuta, il referente era senz’altro la legge, ovvero il rapporto tra legislatore e giudice. Per Rümelin, come per il suo amico Stammler, si trattava di trovare un “diritto giusto”, che però, a differenza della posizione troppo indeterminata di Stammler, voleva rifarsi alla coscienza giuridica del popolo, e certo di un popolo storicamente determinato, rispetto al quale il giurista ha una serie di compiti ricognitivi, anche di natura specificamente filosofica.

Particolare interesse rivestono le pagine dedicate ai poteri del giudice, ovvero alla concretizzazione del metodo (153 ss.). Nel volume, oltre alla ricostruzione del graduale avvicinamento di Rümelin alla Scuola di Tubinga, viene ricostruita con dettagli e precisione la vita di un tipico rappresentante della Germania colta tra Otto e Novecento.

Agostino Carrino

Tobias Herbst, *Gesetzgebungskompetenzen im Bundesstaat. Eine Rekonstruktion der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgericht*, Tübingen, Mohr, 2014, pp. 412.

Istruttiva la lettura di questo volume, specialmente oggi in Italia dopo le polemiche sull’ultima riforma costituzionale tentata dal Governo Renzi. Si dimostra come in nessuno Stato contemporaneo sia possibile eliminare la conflittualità tra i livelli organizzativi dell’ordinamento giuridico, in particolare dove sono presenti competenze legislative. Uno Stato

moderno, una classe politica all'altezza devono porsi il problema di una razionalizzazione delle controversie, mentre la loro eliminazione è una via di fuga dalle responsabilità, più che una soluzione delle questioni.

Interessante è anche constatare come la giurisprudenza tedesca non sempre si è rivelata all'altezza del compito, intervenendo spesso in maniera confusa o comunque non chiara nel dirimere i conflitti, a differenza della Corte italiana, le cui sentenze, successive alla riforma del Titolo V del 2001, hanno inciso con razionalità ed efficacia nella struttura logica di una brutta riforma, riportandola a coerenza d'insieme. Evidente appare infatti la necessità di una regola legislativa complessiva (nel caso della Germania di natura federale), che si interponga tra la costituzione e le regolamentazioni di settore. Il libro si articola infatti su questo presupposto di base, analizzando la parte più rilevante della giurisprudenza costituzionale in materia di competenze legislative in riferimento ai criteri interpretativi classici delle norme.

È chiaro che una struttura federale come quella tedesca deve dare prevalenza ad alcuni criteri rispetto ad altri. L'autore ne discute nella prima parte e mette in evidenza come, nonostante tutto, il metodo storico svolge, nella giurisprudenza della Corte, un ruolo significativo. La seconda parte è dedicata al tema della sussunzione delle regolazioni di legge sotto le norme di competenza. Vengono discusse ovviamente le conflittualità che nell'ordinamento tedesco hanno portato ad una serie di pronunce del Tribunale costituzionale federale. Il tema del rapporto tra competenze differenti è in effetto foriero di perplessità proprio per la capacità di produrre nuovi poteri originariamente non previsti. Il tema delle competenze "non scritte" è oggetto poi della terza parte del libro, forse quella più interessante dal punto di vista teoretico (competenze per analogia, per "*Natur der Sache*" ecc.), mentre la quarta e ultima parte affronta il tema delle limitazioni all'esercizio delle competenze, che discende anche qui dalla pluralità dei piani di esercizio del potere costituzionalmente attribuito a organi differenti.

In definitiva, anche se in tutti gli ordinamenti a più livelli, siano federali o regionali o decentrati in qualche modo, appare, da un lato, necessario che la legge fissi con precisione le competenze, risulta anche evidente, dalla giurisprudenza discussa in questo libro e dalla normativa del diritto tedesco, che l'obiettivo non è l'eliminazione dei conflitti, ma una limitazione e una risoluzione razionale di questi conflitti. Da questo punto di vista, sembra che il riformatore costituzionale italiano avrebbe potuto apprendere qualcosa da questa esperienza, ma evidentemente i suoi scopi erano diversi da quelli di una mera semplificazione delle competenze.

Eugenio de Sio

Natalino Irti, *Un diritto incalcolabile*, Torino, Giappichelli, 2016, pp. 207.

L'ultima fatica di Natalino Irti consiste in una raccolta di precedenti contributi, qui riproposti al pubblico in forma sistematica. Contrariamente a quanto l'illustre Autore sembrerebbe suggerire, tuttavia, non si tratta affatto di un semplice «libriccino» (VII). Piuttosto, siamo di fronte all'autentico "bilancio intellettuale" di un'epoca, finemente tratteggiato attraverso il più recente itinerario di ricerca d'uno studioso che da sempre coniuga come pochi altri l'analisi tersa e rigorosa del diritto positivo e le riflessioni sulle sue radici culturali, sovente tradotte in dense pagine di teoria del diritto.

Il filo conduttore del volume è costituito dal declino, forse irreparabile nell'odierno orizzonte giuridico, della coincidenza (un tempo così necessaria da apparire quasi scontata) tra il momento della *decisione* (processuale) e quello del *giudizio* basato sull'*applicazione della legge*. In tale «circolo logico» - tradizionalmente connaturato allo Stato di diritto classico ma, a ben vedere, formalmente incorporato anche nelle Carte costituzionali europee del secondo dopoguerra, a partire da quella italiana -, «il decidere si appoggia sul giudicare; non nasce dal nulla, non è puro atto di volontà, ma risultato di un raffronto fra ciò che la legge ha previsto e ciò che è accaduto, tra anticipazione di ieri e realtà di oggi. In codesto raffronto risiede l'applicazione della legge» (VII).

Viceversa, a più riprese e sotto diverse sfaccettature, nel corso dell'opera si sottolinea come, con l'affermarsi delle moderne teorie "assiologiche" del diritto, oggi sempre più «la decisione, e soltanto la decisione, viene al centro di un nuovo pensiero giuridico. Essa si distacca da applicazione della legge e logica sussuntiva, e si appoggia su criteri costruiti o intuiti dallo stesso giudicante» (9). In estrema sintesi, se è vero che «senza fattispecie e sillogismo non è concepibile vera e propria applicazione di legge» (128), allora «il giudizio secondo valori non è propriamente giudizio, che assegni un predicato a un soggetto, ma *presa di posizione* dinanzi a un episodio di vita» (10).

Irti peraltro non si limita a "registrare" questo dato e a descriverlo nei suoi contorni, ma ne analizza criticamente presupposti e implicazioni, sottolineando anzitutto come a tale "mutamento di paradigma", oggi operante in seno alla scienza del diritto, si accompagni un atteggiamento metodologico a dir poco inquietante, per il cui tramite sono dischiuse porte «attraverso le quali tutto può entrare: vitalismo, intuizionismo dei valori, soggettivismo utopico, ideologia politica, *pathos* morale, insomma il bene e il male che si raccolgono nella "*idea nostalgica di un diritto sopra-positivo*"» (47). Ed è così che, «in questo groviglio di sentimenti e passioni e interessi, oscillante fra radicale soggettivismo dei 'valori' e grassa fatticità del 'sociale', il diritto perde a mano a mano qualsiasi razionalità, e si risolve nell'*occasionalità del puro decidere*» (49).

L'Autore non manca, inoltre, di mostrare in tutta la loro crudezza pure le (inevitabili) conseguenze "sistematiche" del nuovo modello di giuridicità, programmaticamente ostile a ogni istanza di "astrattezza", "tecnicismo", "formalismo" e "logicismo". Allorché si "pensionino" (anticipatamente?) tali forme di pensiero, infatti, tanto il carattere autenticamente democratico dell'ordinamento, quanto il senso più profondo della funzione giurisdizionale finiscono per subire una fatale metamorfosi, spesso non del tutto compresa neppure in quegli aspetti che non parrebbero esattamente elementi "di dettaglio".

Quanto al primo profilo, infatti, l'Autore ha (sin troppo) facile gioco nel rilevare come sia «davvero singolare che, proprio in tempi di quotidiana e salmodiante democrazia, si tenga in iscarso conto l'espressione legislativa della sovranità popolare, e ad essa si sovrapponga il soggettivismo di giuristi e giudici, che ne usurpano luogo e funzione. Le leggi, appese ai valori, non ne guadagnano in prestigio e autorità, ma soltanto permettono all'interprete di aggirarle e di invocare più alta e nobile fondazione, sostituendo all'oggettività del testo normativo l'intuizionismo dei singoli» (69). Con riferimento al secondo profilo, dal canto suo, diviene chiaro che «ove la decisione sia disgiunta dal giudicare secondo legge, e affidata a 'valori' o altri criteri soggettivi, i diversi gradi del processo si risolvono in una catena di pure decisioni, in un sovrapporsi di esperienze esistenziali, che mettono capo a un *dictum* incontrollabile e incontrollato» (IX). *Cui prodest?*

Meritorio - e certamente molto apprezzabile, soprattutto da parte di un pubblico di lettori composto da studiosi del diritto pubblico - risulta poi lo sforzo di risalire sempre ai fondamenti di questo *habitus* mentale, proposti al lettore in modo essenziale e lineare, senza mai però cedere alla semplificazione. Essi (fondamenti) sono individuati non soltanto nelle «tesi del Dworkin, alle quali la nostra dottrina sembra riservare larga (e immeritata) fortuna» (65), ma pure nelle più risalenti (e penetranti) riflessioni di studiosi la cui grandezza Irti apertamente riconosce ed apprezza, quand'anche non ne condivide i risultati o ne sottolinei le aporie. Basti pensare agli acuti e documentati rilievi dedicati a Santi Romano (197 ss.), Carl Schmitt (190 ss.) ed Hermann Heller (78 s.).

A codesti pensatori, il Nostro contrappone, come contrafforte delle proprie analisi, altrettante "grandi menti" schierate sul fronte del pensiero razionale (giuridico, ma non solo). Ampie sono in tal senso le riprese di Max Weber, in particolare delle sue riflessioni sulla calcolabilità delle decisioni giuridiche, ma non meno pregnanti risultano i riferimenti a Benedetto Croce o ad Hans Kelsen, il cui «*Stufenbau*, è conquista inestimabile di pensiero giuridico e serietà morale: di pensiero giuridico, poiché trae le norme dal caos e le dispone in un ordine dinamico e produttivo; di serietà morale, insegnando all'uomo la dittatura del carattere e la coerenza delle scelte» (202).

Nel complesso delle citazioni – che pure non tralasciano di richiamare, quando occorra, anche autori contemporanei – prevalgono nettamente (terapeuticamente?) i “classici”, a partire da quelli che buona parte della odierna letteratura giuridica parrebbe (o vorrebbe) aver dimenticato, tra cui non solo il venerato Maestro Emilio Betti, ma anche l’immenso Francesco Carnelutti e addirittura il tanto vituperato Montesquieu, la cui celebre proposizione in ordine al giudice *bouche de la loi* troppo spesso sarebbe stata «irrisa da zelanti o incolti novatori» (VII).

Affiora sempre – talora in sottofondo, talaltra in più chiara evidenza – la visione radicalmente volontaristica, propria dell’Autore, di un diritto (ontologicamente) senza “natura” e (gnoseologicamente) senza “verità”. Senza *natura*, sicché – quando ricorra – «l’appello alla naturalità dissimula, dietro la negazione della norma, l’interesse a una norma di altro contenuto: *la lotta politica intorno al diritto si nasconde nell’antitesi tra naturalità e artificialità*» (183). Senza *verità*, poiché «le leggi giuridiche, appunto perché sono o provengono da decisioni, non soggiacciono all’alternativa di verità e falsità. Esse, non rispecchiando una realtà esterna, ma costituendo la loro propria realtà, sfuggono a qualsiasi controllo sperimentale. I predicati di vero e falso non riguardano le norme giuridiche» (142).

Implicazione per nulla banale di tale approccio – che qui ci si limita a segnalare, ma che meriterebbe di essere ben altrimenti approfondita in sede giusteorica – è la posizione del tutto “singolare” in tema di epistemologia giuridica: «non c’è criterio assoluto e universale, vincolante per tutti gli uomini e capace di definire, una volta per sempre, il significato giuridico di ciò che accade. [...] *Ciascuno di noi sceglie il proprio criterio*; ciascuno di noi si pone dinanzi ai fatti con la propria coscienza normativa, e indossa i propri occhiali, che danno colore giuridico agli accaduti» (200).

La scelta del “proprio” diritto (del criterio per riconoscere ciò che, per ciascun individuo, *vale come diritto*), similmente a quella del proprio Dio (o del proprio Demone), sarebbe quindi, in ultima analisi, questione squisitamente (e inevitabilmente) *personale*. Il che – se implicitamente, va da sé, ammette che possano esistere più “criteri giuridificanti”, più *Grundnormen*, più Divinità – non necessariamente rende questa scelta, oltre che personale, pure *isolata* o *solitaria*: infatti, «il politeismo non esclude che i fedeli, pochi o molti, in folle smisurate o in piccole sette, preghino insieme nello stesso tempio» (206). Ma dovrebbe certamente (e definitivamente) renderci coscienti del fatto che la nostra opzione a favore dell’uno o dell’altro Dio non può trovare il proprio fondamento in una *verità* (più o meno incontrovertibile), ma soltanto in quella particolare forma di “volontà interpretativa” che passa – appunto – sotto il nome di *fede*.

Sarebbe un errore inescusabile, tuttavia, confondere questo passaggio con un generico relativismo o – peggio – con una sorta di indifferenza o di atrofia etiche. Nulla infatti, nelle parole di Irti, lascia intendere che l’opzione per questa o l’altra fede sia moralmente o politicamente adiafora o che magari tutte si equivalgano poiché incommensurabili dal punto di

vista razionale e/o da quello “pratico” delle rispettive conseguenze. Tutto all’opposto, riconoscere in termini di fede, e non di verità, il problema del nostro approccio al diritto ripropone imperiosamente il tema della *responsabilità* (anch’essa personale e insurrogabile), implicita nella scelta.

Segnatamente l’idea di un forte e consapevole senso di responsabilità (dalle venature quasi morali), del resto, mi pare forse una delle cifre più caratteristiche degli scritti che compongono questa pubblicazione, e che di essa non solo *spiega*, ma *giustifica* la ricorrente *vis polemica*. Non è davvero un caso, dunque, che proprio l’ultimo capitolo della raccolta si concluda con queste parole: «il significato giuridico è dettato dalla volontà umana; non incombe su di noi, ma è deciso e attribuito da noi. Il problema sta nella scelta della propria norma fondamentale, sicché il significato giuridico dei fatti è tutt’uno con il significato complessivo della nostra vita» (207).

Federico Pedrini

Clemens Jabloner, Thomas Olechowski, Klaus Zeleny (Hrsgg.), *Secular Religion. Rezeption und Kritik von Hans Kelsens Auseinandersetzung mit Religion und Wissenschaft*, Wien, Manz, 2013, pp. 206.

La cifra segreta di tutta l’opera di Hans Kelsen è costituita, come già ebbi a sottolineare più di trent’anni or sono (cfr. A. CARRINO, *L’ordine delle norme. Stato e diritto in Hans Kelsen*, Napoli, Esi, 1984), dalla contrapposizione tra il progetto scientifico-razionale dell’umanità secolarizzata, di impronta illuministica e funzionalistica, e la reazione “sostanzialistica”, mitico-magica, animistico-totemica, di quegli strati intellettuali che si attardano in concezioni arcaiche superate.

Si comprende, dunque, l’attenzione di Kelsen, al dà della sua teoria generale del diritto, per quegli autori che lasciano aperte porta e portone al ritorno di queste concezioni “arcaiche”, di cui la superstizione religiosa è la manifestazione più semplice, che spesso si traveste in forme pseudoscientifiche per far regredire la concezione funzionalista, logico-formale, “scientifica” del mondo.

Gli scritti dichiaratamente attenti, da un punto di vista sociologico, antropologico, storico-filosofico, a questi “residui” magici nel pensiero scientifico, a partire da Platone, sono numerosi e trovano in uno scritto pubblicato postumo, *Secular Religion*, una trattazione interessante e rivelatrice delle posizioni di Kelsen. Questo volume raccoglie gli atti di un Convegno dello Hans Kelsen Institut di Vienna organizzato a ridosso della pubblicazione del libro di Kelsen, di cui si conservavano le bozze, stadio ultimo raggiunto dal progetto prima che Kelsen, nel 1964, decidesse di non pubblicare più questo scritto.

Gli interventi, numerosi, sono tutti qualitativamente interessanti e coprono vari esiti possibili di una lettura del libro di Kelsen: Horst Dreier si preoccupa, dall'interno della evoluzione della *reine Rechtslehre*, di cogliere il senso della critica kelseniana quale presupposto di una «libera comunità pluralistica» (18), ma subito dopo sorge la domanda: è univoco il termine 'religione'? È l'interrogativo che si pone per esempio G. Donhauser (146), se cioè la definizione kelseniana esaurisca tutti i possibili significati del termine religione o non dipenda strettamente dalla tradizione monoteistica e in particolare cristiana. È un dato, comunque, come ricorda Donhauser citando Karl Löwith, che l'ateismo è possibile solo in una società cristiana, dove l'Eterno è trascendente e fuori dal mondo. L'*asébeia* del mondo greco difficilmente può essere paragonata all'ateismo moderno. Qui appaiono dunque, subito, anche i limiti di questo testo kelseniano (non sappiamo nulla sulle ragioni che lo indussero a ritrarlo dalla stampa quando era ancora in bozze), nel senso che – come osserva Ian Stewart (179) – «there is no “new Kelsen” here, rather aspects of Kelsen that so far have been little seen in English yet which are fundamental to his thought».

Dalla lettura delle riflessioni degli Autori (Arnold, Breuer, England, Kietzer, Pfersmann, Potacs, Potz, Puntischer-Riekmann) sul testo kelseniano si ricava l'impressione che nessuno sia però veramente convinto che le critiche di Kelsen alle idee politiche di autori come Löwith e soprattutto Voegelin – oggetto della sua critica già a partire da un testo del 1952 – apportino un contributo significativo né alla filosofia politica né alla critica teologica; si tratta, in definitiva, di un testo utile per i “kelsenologi”, che tra l'altro non sempre è equo nei confronti degli autori trattati. Probabilmente, la ragione vera per la quale Kelsen non volle dare alle stampe questo libro è più semplice degli sforzi posti in essere in questi contributi: si tratta di un testo vetero-kelseniano, mentre nel 1964 egli era già diventato il “nuovo” Kelsen, che avrebbe continuato a lavorare, su linee in parte assai diverse, sulla postuma *Allgemeine Theorie der Normen*.

Agostino Carrino

Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre und Politik*, hrsg. von S. Ziemann und A. Funke, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, pp. 104.

La *Allgemeine Staatslehre* di Georg Jellinek, pubblicata in prima edizione nel 1900, costituisce un punto di riferimento nella scienza giuridica moderna, anche se i giudizi su quest'opera sono sempre stati e continuano ad essere disparati: si va da coloro che la considerano un classico a chi, come ad esempio C. Möllers, pensa che si tratta di un'opera “naufragata” rispetto alle sue ambizioni di collegare la nuova scienza del diritto positivo con i fondamenti sociologici dello Stato. Anche coloro che ne tessettero

le lodi (Kelsen e Heller) lo fecero come di un'opera storicamente limitata (se non altro rispetto alle loro).

Questo volume raccoglie la trascrizione di un corso di lezioni di Jellinek su "dottrina generale dello Stato e politica", un tema consueto nelle Facoltà giuridiche tedesche tra Otto e Novecento. L'autore di questa trascrizione è Max Ernst Mayer (1875-1923), che di lì a poco si sarebbe conquistato un suo posto, sia pur piccolo, nella storia della filosofia del diritto tedesca. Essa risale al 1896 e di fatto è una sintesi, con qualche interessante variante, del classico libro sulla *Allgemeine Staatslehre* che sarebbe uscito di lì a quattro anni.

Il corso tenuto è diviso in due parti, una generale e una speciale: nella prima rientrano i capitoli sulla definizione dello Stato, le teorie giuridiche dello Stato, il rapporto tra Stato e diritto; nella seconda vengono tratti gli organi e le funzioni dello Stato, nonché le forme di Stato.

Agostino Carrino

Richard H. King, *Arendt and America*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2015, pp. 412.

Il pensiero di Hannah Arendt è ancora al centro dell'interesse dei filosofi della politica, dei politologi e dei filosofi, anche se la stessa Arendt dichiarava di non essere, o almeno di non essere più, un filosofo. Come che sia, l'importanza degli scritti della Arendt per la comprensione non solo degli avvenimenti del Novecento, ma della storia politica moderna, è indiscutibile. Una comprensione univoca è tuttavia difficile e ciò perché anche se oggetto dei suoi studi fu veramente la politica, l'origine del suo pensiero nella filosofia, con la formazione intellettuale in Germania, con Jaspers e con Heidegger, inevitabilmente le presta lenti squisitamente filosofiche.

Naturalmente, una vita complessa e non facile come quella della Arendt, per le ragioni note, implica anche, necessariamente, che le esperienze di vita debbano costituire uno sfondo necessario per l'approfondimento delle tesi arendtiane sulla politica moderna, sul totalitarismo, le rivoluzioni e l'olocausto. Da questo punto di vista il libro di Richard H. King - esperto della storia intellettuale americana - costituisce un ausilio fondamentale per chiunque voglia studiare il pensiero della Arendt o anche contestualizzare i suoi lavori, che, in buona parte, sono state il frutto dei suoi anni americani.

Proprio alla Arendt in America, nell'America e nei suoi rapporti con la storia, la cultura, gli intellettuali e la politica degli Stati Uniti è dedicato questo lavoro, che ricostruisce la genesi degli scritti della Arendt in connessione con gli impulsi che ella ebbe a partire dai suoi primi scritti, inevitabilmente legati alle vicende tragiche dell'ebraismo europeo. Certo, la figura di questa scrittrice, non priva di un certo egocentrismo e di una cer-

ta arroganza intellettuale, non è mai semplice e, probabilmente, esemplare di questa difficoltà mentale è la vicenda connessa al caso del processo Eichmann, dalla Arendt seguito a Gerusalemme e sul quale scrisse il famoso saggio, che le valse una reazione assai ostile da parte non solo della comunità ebraica, ma anche di molti ambienti intellettuali progressisti dell'America di quegli anni. A queste vicende l'autore dedica una parte consistente, che di per sé vale la lettura del libro nel suo insieme, alla scoperta del pensiero "repubblicano *in progress*", si potrebbe dire, dell'allieva e amante di Martin Heidegger.

Eugenio de Sio

Emil Lask, *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie. Uno studio sull'ambito di sovranità della forma logica*, a cura di Felice Masi, Macerata, Quodlibet, 2016, pp. 280.

Emil Lask pubblicava *Die Logik der Philosophie* nel 1911, dopo un intenso periodo di gestazione nel quale aveva elaborato il suo complesso riposizionamento nell'ambito della scuola neokantiana del Baden. Si era formato a Freiburg sotto la guida di Rickert e Windelband. Dopo un periodo di studi a Berlino, Lask seguì Windelband ad Heidelberg, dove conseguì la libera docenza nel 1905 e, di lì a poco dopo, nel 1910, fu nominato professore straordinario, succedendo così sulla cattedra di Kuno Fischer. Già ben prima della pubblicazione della *Logik*, Lask aveva assunto una posizione sempre più autonoma e profilata nell'ambito della scuola neokantiana del Baden. La sua tesi dottorale sull'idealismo fichteano e la storia (E. LASK, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen und Leipzig, 1902), pur partendo da un quadro categoriale sostanzialmente rickertiano, ne forzava alcuni decisivi assunti gnoseologici in una direzione decisamente eccedente rispetto al concetto neokantiano di metodo. Analogamente, nella *Rechtsphilosophie* del 1905 (E. LASK, *Rechtsphilosophie*, in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, hrsg. von W. Windelband, Heidelberg, 1905, Bd. 2, pp. 1-50; 2. verb. u. erw. Aufl., Heidelberg, 1907, 269-320; tr. it. *Filosofia giuridica*, a cura di A. Carrino, Napoli, 1984), la rivendicazione della "bidimensionalità" del diritto muoveva dal riconoscimento dell'incapacità dell'antitesi metodologica nomotetico-idiografica a rendere conto delle specificità della scienza giuridica. L'intervento laskiano al Congresso internazionale di filosofia tenutosi ad Heidelberg nel 1908 aggrediva invece uno dei cardini della filosofia dei valori windelbandiano-rickertiana, quello del primato della ragione pratica nella logica, e ribadiva l'insufficienza di una considerazione meramente normativa del valore (E. LASK, *Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik?*, in Th. Elsenhans, Hrsg., *Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg*, Heidelberg, 1909, 671-679).

Nella *Logik* di Lask confluiscono le molteplici istanze filosofiche emerse nelle prime ricerche e trova una provvisoria formulazione il suo irrequieto kantismo. Un kantismo che si ridefinisce solo forzando l'orizzonte copernicano e rivendicando la possibilità dell'uso sovrasensibile delle categorie. Ciò significa far valere l'esigenza di una dottrina delle categorie da porre a fondamento della filosofia della validità (cfr. 25): «Chiediamo che, essendo il non-essente un qualcosa come l'essere, si aggiunga alla conoscenza logica circa la conoscenza dell'essere [...] la corrispondente "teoria della conoscenza" della conoscenza filosofica; chiediamo - in una parola - la *logica della filosofia*» (26).

Per realizzare questo programma bisogna superare una volta per tutte la *teoria dei due mondi* (*Zweiweltentheorie*), ovvero quella direzione di pensiero inaugurata da Platone e volta a pensare come due sfere separate quegli elementi ultimi che nella effettualità della vita si danno solo come $\mu\kappa\tau\acute{o}\nu$ (12). Da questa tendenza muove il dualismo fra sensibile e sovrasensibile, apparenza e realtà vera, materia e forma, finito e infinito ecc. che percorre l'intera tradizione metafisica occidentale, e che trova nel tentativo ispirato da Lotze di riportare la «totalità del pensabile in generale a un'ultima duplicità, alla frattura fra ciò che è e ciò che vale» la sua più netta e trasparente declinazione (cfr. 12). La chiarificazione lotzeana della teoria dei due mondi va riconosciuta, secondo Lask, proprio nel rifiuto dell'ipostatizzazione metafisica del regno della validità e dunque nel riconoscimento della sua autonomia.

Lask mette a nudo l'insostenibilità della tendenza volta ad identificare l'ambito dell'essere con quello del mondo sensibile spazio-temporale da un lato, e l'ambito del valente con la sfera del non essente/sovrasensibile dall'altro. Egli è convinto che «non si può respingere la possibilità che oltre la sfera dell'essente sensibile ci sia qualcosa, un non sensibile e senza tempo di cui tuttavia non si può dire che "vale" [...]; un non-sensibile che cioè si troverebbe oltre la sfera del valere, come oltre quella dell'essere» (14). L'equivoco in cui la tradizione metafisica occidentale è caduta è stato quello di confondere il valente con il sovrasensibile, anzi quello di ipostatizzare il primo nel secondo. Ma Lask è altrettanto netto nell'individuare l'erronea pretesa della filosofia della validità di includere e dissolvere completamente il sovrasensibile nel regno della *Geltung*. «Seppure il sovrasensibile si dissolvesse in nulla, in nessun caso però potrebbe dissolversi in ciò che vale» (14). «In nessun modo la teoria filosofica della validità potrà cancellare l'intero patrimonio di problemi metafisici che si è andato depositando nella storia» (15).

L'argomentazione laskiana muove da un'originale interpretazione della filosofia kantiana. Lask attribuisce alla *kopernikanische Tat* un significato che costringe a rivederne completamente l'inquadramento nell'ambito della storia della metafisica occidentale. «Il vero superamento - egli scrive - che Kant compie di ogni "dogmatismo" [...] consiste nella rimozione» della «metalogicità», della «"trascendenza" rispetto al logico, nel superamento» della «indipendenza dell'essere dalla sfera teoretica, nella

distruzione dell'antichissima scissione fra oggetto e contenuto di verità, nel riconoscimento della logicità trascendentale o della forma "intellettuale" che ha l'essere» (33).

Siffatta «logicizzazione della oggettualità» (35) promossa da Kant non è evidentemente da intendere come panlogismo includente il reale nel logico. Essa si configura piuttosto come inclusione del mero «*carattere di oggettualità degli oggetti*», non del loro contenuto. Da un lato il logico estende all'oggettualità, all'*essere* stesso il proprio dominio, dall'altro si trova sempre a sbattere contro i limiti insuperabili del contenuto, dell'*esente*, di ciò che esso stesso domina senza tuttavia poter penetrare. Il logico, scrive Lask, «si trova sempre come semplice momento in una massa alogica» (35). Lask giunge in tal modo a mettere a fuoco il peculiare stato di indigenza a cui la forma logica è consegnata; essa, infatti, «non forma di per sé un "mondo", ma indica oltre di sé a un estraneo fuori di sé, come un qualcosa che ha bisogno di aderire ad altro, come un qualcosa che reclama di essere completato. Non c'è valere che non sia un valere *riguardo a*, che non sia un valere *riferito a*, che non sia un valere *per*» (36). L'indigenza e la nostalgia di riempimento della forma logica da un lato; la massa alogica in attesa di ricevere il sigillo del logico e di essere investita dallo «splendore della forma che avvolge qualcosa per cui essa vale» (39) dall'altro: in tale compagine Lask riconosce la struttura del *sensu*, il quale «si distingue dalla mera forma, perché comprende il riempimento contenutistico che è già implicitamente preteso nella forma» (38). L'oggetto si rivela come nient'altro che *sensu* (cfr. 45); la sfera degli oggetti confluisce copernicamente con quella della verità (cfr. 42-43).

Il logico è costantemente affetto dall'alogico, che avvolge senza tuttavia riuscire a penetrare: «Non si deve concepire – scrive Lask – la molteplicità delle forme logiche in modo puramente logico, giacché esse recano con sé un momento di non trasparenza che ci rimanda alla forza con cui il materiale alogico è capace di determinare il significato» (59). Il materiale è investito dal logico, riceve da questi il «sigillo della forma», è avvolto nella «chiarezza»; resta tuttavia qualcosa di impenetrabile e inconcepibile. Ma a fronte di questo intorbidimento nel mondo della verità che Lask è pronto a riconoscere («non si può pensare alla verità come se fosse annegata in una pura massa di chiarezza»: 72), e della reciprocità fra forma e contenuto che egli si sforza di pensare in maniera sempre più determinata, egli chiarisce che lo studioso di logica «isola l'insieme delle forme logiche, il logico, il *logos* dal suo intreccio con l'alogico, separandolo da questo: realizzazione, cioè, una critica del puro *logos*» (41). Egli mette a fuoco lucidamente la struttura difettiva della forma ma, d'altra parte, continua a rivendicare la possibilità di distillare i torbidi costrutti del *sensu* nella direzione della purezza del *logos*. Ma proprio il suo scavo ci fa sorgere il dubbio che questa purezza semplicemente non sia.

Lask è convinto che, se correttamente inteso, il gesto copernicano ribalta la teoria dei due mondi: «i due ambiti degli oggetti e delle verità», da essa distinti, «vanno ricompresi in un unico "regno" (46)». L'u-

nica dualità che ancora può essere ammessa è quella fra «due sfere degli *elementi* o due fattori che compongono un unico ambito, quello oggettuale, coincidente con il regno del senso teoretico. Così l'ambito dell'essere e dunque il regno del senso, ad esso identico, sono composti dalla "sfera di ciò che vale teoreticamente, la forma, e dalla sfera del sensibile non valente, il materiale. [...] La teoria dei due mondi dev'essere trasformata in una teoria dei due elementi» (46).

Lask intende superato l'abisso al quale è rimasta incagliata ogni formulazione della teoria dei due mondi, compresa la filosofia della validità lotzeano-windelbandiana. Egli è pronto a riconoscere che «nel mezzo dell'ambito dell'essere si erge ciò che vale», e che pertanto l'essere, in quanto «reca in sé il contenuto teoretico della validità», non può venir semplicemente a questa giustapposto (47). E tuttavia l'abisso non è cancellato, ma semplicemente dislocato in seno alla stessa oggettualità, nella quale la forma illumina senza tuttavia riuscire a penetrare il materiale su cui si proietta.

La dottrina delle categorie che Lask propone nella *Logik* passa per un profondo ripensamento del dualismo categoriale costitutivo-riflessivo lotzeano e windelbandiano. Egli elabora una radicale riconfigurazione del significato della riflessività sul quale ben insiste Masi nel saggio introduttivo. Il volume si chiude con un breve profilo storico sul problema delle categorie, in cui Lask si confronta fra gli altri, con Platone, Plotino e Kant.

La pregevole edizione italiana della *Logik* di Lask curata da Felice Masi mette a disposizione degli studiosi italiani un utilissimo strumento per comprendere il complesso testo laskiano. E lo fa in un momento in cui l'opera laskiana è oggetto di un crescente interesse. La preoccupazione ermeneutica di Masi, così come emerge nel saggio introduttivo, è quella di rimettere la *Logica della filosofia* laskiana «sulle sue gambe», riconducendola cioè al «"singolo problema" che sostiene di limitarsi ad affrontare», e ai «tre principali argomenti in cui può essere suddiviso: ovvero il *problema* delle categorie e gli *argomenti* del contenuto logico, del principio di differenziazione materiale della forma logica e della definizione logico-filosofica di riflessività» (F. MASI, *Una critica del puro logos*, in E. LASK, *La logica della filosofia*, cit., XVI). Si tratta, più in generale, di far valere un'esigenza che Masi rivendicava già nella monografia del 2010 (F. MASI, *Emil Lask. Il pathos della forma*, Quodlibert, Macerata, 2010), quella di restituire la complessità della costellazione storico-filosofica nella quale andò definendosi la vicenda di pensiero laskiano, senza restare impigliati all'immagine della transizione incompiuta («tra Marburg e il Baden, in fuga dal neokantismo alla fenomenologia, dal criticismo alla metafisica, all'indietro da Copernico a Tolomeo, dalla teoria della conoscenza all'ermeneutica esistenziale»), che la tragica biografia laskiana pure ci suggerisce (*ibid.*, 18). Si tratta allora di mettere a fuoco la specificità del profilo filosofico di Lask, «di restituire al suo autore un pensiero ed al mosaico della sua epoca una tessera» (*ibid.*, 19).

Quanto alla sostenibilità del progetto filosofico laskiano, qui non deve essere deciso nulla. È il caso di lasciare al lettore il compito di inter-

rogarsi su quanto sia veramente praticabile la «strettoia fra *metafisicizzazione del logico* e *logicizzazione del metafisico*, attraverso cui Lask avrebbe voluto che passasse indenne la sua *Logica della filosofia come critica del puro logos*» (F. MASI, *Una critica del puro logos*, cit., LXII).

Giovanni Morrone

Heinrich Meier, *Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus Rêveries*, München, C.H. Beck, 2011, pp. 442.

In *Diritto naturale e storia* Leo Strauss scriveva che per gli Antichi «una società, per essere buona, deve essere civile o politica, ovvero che il governo degli uomini deve avere la precedenza sull'amministrazione delle cose». Per Strauss, al quale Heinrich Meier ha dedicato degli scritti molto importanti nella più recente letteratura filosofico-politica (cfr. H. MEIER, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1996), ciò che conta è una relazione tra gli uomini che sia una relazione politica e non "borghese", ovvero sottratta alla decadenza umana propria della modernità. Per Strauss il fulcro dell'essere uomo è dato dalla sua relazione politica, ovvero con la città, e questa relazione - a differenza di quanto pensava Carl Schmitt - può essere discussa filosoficamente, ovvero, in altri termini, la filosofia può porsi il problema dell'essenza politica senza per questo lasciarsi trascinare dalla conflittualità propria (per Schmitt) del "politico".

L'esigenza posta da Leo Strauss è alla base - così a me pare - del libro che Meier ha dedicato a Jean-Jacques Rousseau, specificamente al testo più complesso e forse meno compreso di Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, le cui pagine più di altre si sono prestate alle accuse al ginevrino di soggettivismo e di romanticismo. Perché la domanda che è giusto porsi è questa: è veramente Rousseau il teorico della "liberazione" soggettivistica del singolo dalle catene della società che lo opprimono, o, invece, questa liberazione è l'affrancamento da una specifica forma di società nella quale l'uomo è de-caduto, la società dell'apparire, del relazionarsi ostile agli altri, insomma la società conflittuale della borghesia in ascesa, che già tutto riduce a merce?

Mi pongo questa domanda perché senza una domanda pregiudiziale e senza cercare di capire se il libro di Meier offre risposte a questi interrogativi, il libro stesso appare difficile. Sembra, infatti, che l'Autore "passeggi" egli stesso con Rousseau, in una sorta di dialogo a due che però, senza appunto interrogativi preliminari, rischia di essere utile più a Meier nel suo personale percorso filosofico-politico che al lettore. Altrimenti stanno le cose se, invece, questo libro su Rousseau viene letto nel quadro più ampio degli altri lavori di Meier, al fine di ricavarne un disegno più articolato e ricco di sfumature sia relativamente alle problematiche

della filosofia politica in generale (cfr. H. MEIER, *Warum Politische Philosophie?*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2000) sia del ruolo e dell'importanza dell'Autore del *Contratto sociale*, della cui filosofia politica egli si occupa, con particolare riferimento al *Contrat social*, in un altro lavoro, che pure merita di essere segnalato (cfr. H. MEIER, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, München, C.H. Beck, 2013, 149 ss.). Del resto, Rousseau ha accompagnato Meier per molti anni e certamente per tutti gli anni che egli ha dedicato a questioni centrali della filosofia politica o ad autori che su questa si sono interrogati, in particolare Leo Strauss (di cui Meier ha curato le opere in tedesco) e Carl Schmitt.

Si pensa spesso che Rousseau sia stato un fautore del "ritorno allo stato di natura", un teorico del "buon selvaggio"; in realtà, il passaggio dallo stato di natura allo stato civile è per Rousseau irreversibile e la critica vera e più profonda non riguarda lo stato civile di contro lo stato di natura, bensì un determinato "stato civile", quello dominato dalle ineguaglianze prodotte dal lusso («che corrompe il ricco e il povero») e dalle ricchezze, che sono alla base della conflittualità patologica tra i singoli, dominati dalle forme nuove del dominio astratto, di cui il "borghese" è espressione.

È possibile liberarsi dalla propria "forma borghese"? A mio avviso questa è la domanda che occorre porsi quando ci si accosta alle *Rêveries* di Rousseau, che appare, allora, un tentativo antropologico di recuperare la propria sostanza morale *al tempo stesso* individuale e sociale. Qual è la risposta di Meier? Non vi è una risposta univoca, ma è evidente che anche per lui ciò che conta è mettere in evidenza in Rousseau questa vocazione soffocata alla socialità, a *fare del bene*, vocazione che al ginevrino viene impedita esattamente dagli "altri", ovvero, più precisamente, dai rapporti formali che costringono lui, Rousseau, ma anche i suoi simili, in rapporti di sostanziale servitù. Non vi è allora un rifiuto della politica, ma di una certa politica, quella politica che è asservita *all'amor proprio*, che è lo strumento dell'infelicità generale e che deve essere distinto dall'amor di sé, che è invece naturale in ciascuno. Qui appare il compito del filosofo rispetto alla politica, compito che separa, diciamo, Rousseau dagli altri filosofi impegnati del suo tempo (i *philosophes*), perché l'agire propriamente politico del filosofo risulta essere la sua opera letteraria e non le sue azioni, quelle azioni e quell'agire che sembrano essere di fatto vietate a Rousseau: ovviamente l'agire buono. Scrive Meier: «La giustificazione politica del filosofo nella *Œuvre* di Rousseau è la sua *Œuvre*» (223). Ciò che importa a Rousseau non è insegnare agli altri, ma sapere a fondo di se stesso e ciò al fine di poter determinare in ultima analisi il senso delle buone leggi. Non a caso la figura del "legislatore" è centrale nel pensiero di Rousseau proprio al fine di «mettere *l'amour-propre* al servizio della comunità e rendere possibile ai cittadini di identificarsi con il *moi commun*» (233). Il ritrarsi di Rousseau in se stesso, nel proprio io, è dunque certamente un atto di introversione, ma questa introversione deve poter cogliere poi ciò che l'io di Rousseau può avere di uguale con le altre singolarità. La natura con la

quale, nelle sue *Rêveries*, Rousseau entra in rapporto senza intromissioni esterne è certamente quella "natura" che ha consentito ai suoi interpreti di farne un romantico *ante-litteram*, ma è anche quella natura che si sottrae alle costrizioni del mondo dell'apparenza, del mondo delle convenzioni per far emergere la socialità della natura umana. Dunque, una complessità che ovviamente solo il lettore del libro di Meier, che si lasci accompagnare da lui in questa passeggiata filosofica, può esperire nella sua struttura più profonda, ovvero nel passaggio dal mero "filosofare" alla vita filosofica in quanto tale, anche nella sua dimensione estetica e non solo etica. Le aporie del pensiero di Rousseau emergono tutte in questa ricostruzione di un pensiero che si muove, non so fino a che punto in maniera irrisolta, tra due prospettive: *Ubi bene, ibi patria*, e *Ubi patria, ibi bene*. La condizione del solitario che si rinchioda in se stesso è solo per certi aspetti qualcosa di buono perché, in verità, nelle condizioni oggi presenti, questa condizione, oltre che essere poco nota, «non sarebbe nemmeno un bene». Dunque, le passeggiate sull'isola di San Pietro costituiscono un nuovo inizio, dove Rousseau al tempo stesso ricorda se stesso ma si apre con sguardo rinnovato sul mondo, oltre il proprio io.

Ciò che suggerirei è di leggere il libro di Meier in uno con le *Rêveries*, perché queste ultime, come Meier scrive altrove, «si dimostrano essere, ad un'analisi accurata, un capolavoro di filosofia politica. La difesa della filosofia, la discussione con l'alternativa più esigente e la conoscenza di sé del filosofo sono unite in quest'opera in una maniera particolare, che incanta filosofi e nonfilosofi. Poche sono le opere di questo livello» (H. MEIER, *Warum Politische Philosophie?*, cit., 37-38). Filosofia politica, ovvero anche una critica della società, ma, io credo, della sua specifica società, della società borghese in ascesa, società anonima, in qualche modo e misura della società capitalistica fondata sulla scissione individualistico-borghese. Anche per questo non si può non notare che avrebbe sicuramente avvantaggiato questo libro un capitolo dedicato ad una dichiarata presa di posizione complessiva di Meier nei confronti del pensiero di Rousseau, semmai in un confronto critico con qualcuna delle altre interpretazioni del pensiero rousseviano. Certo, Meier sottolinea l'aspetto liberatorio e quindi individuale del progetto filosofico del ginevrino, tuttavia, questa liberazione filosofica cui Rousseau tende è veramente soggettiva o non anche *necessariamente* intersoggettiva? E quindi strutturata politicamente come critica dell'esistente?

Il volume contiene, per la verità, quasi un secondo libro, nel quale Meier si confronta con un altro lavoro di Rousseau cui il ginevrino si richiama nelle *Rêveries*, ovvero *La professione di fede del Vicario savoiardo*, cioè al fine di spiegare la religione naturale di Rousseau, che in qualche modo si riconnette con la prospettiva filosofico-politica delle *Rêveries* e in particolare della quinta passeggiata (in italiano il testo è più noto, stranamente, come *Le passeggiate del sognatore solitario*).

Walter Pauly, Klaus Ries (Hrsg.), *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik*, Baden-Baden, Nomos, 2015, pp. 320.

Il volume raccoglie scritti vari, sui temi indicati nel titolo: Stato, nazione ed Europa, nel 'romanticismo politico', un lemma complesso e di non facile definizione (cfr. K. RIES, 99 ss.), che ovviamente riporta la mente del lettore al titolo di un famoso libro di Carl Schmitt, ma i cui contorni sfumati, in un impiego non sempre facile e fecondo, sono evidenziati da più di uno degli autori (cfr. per tutti il saggio di L. STOCKINGER, 47 ss.).

In effetti, i contributi sono di diverso impianto e orientamento, tenuti insieme da un comune giudizio sulla fragilità del nesso intellettuale che il "romanticismo" intrattiene con la politica, a partire già da Herder, il momento di passaggio dall'Illuminismo al romanticismo (W. PAULY, 15 ss.) fino a Adam Müller, che qui viene studiato nella recezione che ne fece la scuola "universalista" di Othmar Spann in Austria, specificamente da parte di un autentico "devoto" di Müller quale fu Jacob Baxa (S. GERBER, 291 ss.). Il romanticismo politico non sempre può essere distinto dal conservatorismo e comunque, come dimostra Stockinger (53), da un rifiuto dello Stato moderno, ritenuto alle origini della dissoluzione della vecchia società cetuale. Indubbiamente, esso attraversa mutazioni significative, da Schlegel (cui sono dedicati due saggi) a Novalis fino alla "ironia politica" del Thomas Mann delle *Betrachtungen*.

Un contributo (J. EISFELD, 195 ss.) tocca invece il ruolo della Scuola storica tra kantismo liberale e neo-giusnaturalismo, cogliendone la dimensione di "conservatorismo riformista". Il volume rientra nella interessante collana "Staatsverständnisse".

Eugenio de Sio

Giorgio Pino, Vittorio Villa (a cura di), *Rule of Law. L'ideale della legalità*, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 392.

Il volume collettaneo sul *rule of law* a cura di Giorgio Pino e Vittorio Villa affronta un tema centrale della cultura giuridica occidentale, toccando una serie di problematiche che chiamano in causa la riflessione non solo degli studiosi di teoria generale ma anche di coloro che si occupano di diritto costituzionale (pure nel caso di contributi di taglio più filosofico come quello di Gerald J. Postema sulla responsabilità reciproca). A cominciare dal rilievo che - lo segnala già il titolo del primo saggio dell'opera (*Possono governare le leggi? Il dilemma del rule of law*), di cui è autore Mauro Barberis - il *rule of law* incorpora l'ideale del governo delle leggi contrapponendolo a quello degli uomini, sia pure con le precisazioni effettuate al riguardo da Bruno Celano nell'ottica di verificarne la compatibilità col particolarismo etico. E principalmente in forza di ciò esso si collega,

(al netto della sua appartenenza al mondo della *common law* e con tutte le cautele necessarie quando si traducono da una lingua straniera espressioni cariche di significato) a concetti da molti decenni oggetto del dibattito costituzionalistico nei Paesi di *civil law*, primi fra tutti quello di legalità e quello di Stato di diritto.

In particolare, al principio di legalità è dedicato l'intervento di Riccardo Guastini, mentre Giorgio Pino si occupa più nello specifico della legalità penale. Sullo Stato di diritto si sofferma, invece, Roberto Bin, il quale, individuandone la versione più avanzata nel *sozialer Rechtsstaat* della Costituzione tedesca, lo considera un baluardo contro il progressivo dissolvimento dei diritti sociali causato dal processo di globalizzazione dell'economia in atto. Tutto ciò sebbene diversi autori sottolineino la crisi della legge e, più in generale, della gerarchia delle fonti, a fronte della crescita di differenti modalità di produzione normativa, come ad esempio la *soft law* su cui si sofferma Baldassarre Pastore.

In quest'ottica, viene in primo piano soprattutto l'obiettivo di garantire la certezza del diritto, vista quale premessa necessaria perché i cittadini possano esercitare la propria libertà effettuando una ragionevole previsione sui comportamenti dell'autorità pubblica e degli altri consociati. Tuttavia, accanto a tale concezione illuministica e formale del *rule of law* (che Jeremy Waldron integra con un elenco di requisiti procedurali riferiti alla fase dell'applicazione giudiziale), nel volume se ne prende in considerazione anche un'altra, identificata da Aldo Schiavello con un livello giuridico ulteriore, il quale limita il legislatore non tanto nella forma delle sue decisioni, quanto piuttosto nel loro contenuto. Una dimensione ricollegata all'idea originaria del *common law* nel senso di "diritto della terra" e che nella versione di un *global rule of law* viene ritenuta da Gianluigi Palombella un argine in grado di contrastare gli effetti negativi sulle situazioni giuridiche tradizionali della progressiva crescita di una spazio sovranazionale al di fuori ed al di sopra dei confini degli Stati.

Un simile approccio presuppone la netta distinzione tra il *gubernaculum* (l'insieme delle istituzioni politiche) e la *jurisdictio* (depositaria del *rule of law*) e risulta oggi, per certi versi, sotteso all'adozione di Costituzioni rigide in grado di vincolare l'azione politica dei Parlamenti, rispetto alle quali il ruolo di "custode" viene attribuito prevalentemente alle Corti costituzionali. Il che introduce l'interrogativo sulla posizione della giurisdizione all'interno dello Stato costituzionale, nella misura in cui si finisce per attribuire ad organi perlopiù non elettivi il potere di interferire con le decisioni delle assemblee rappresentative. Si tratta di uno degli snodi più critici del costituzionalismo contemporaneo, che trova un punto di emersione paradigmatico nel dibattito sul bilanciamento, non a caso oggetto di due saggi, rispettivamente di Timothy Endicott e di Juan Ruiz Manero, dove la questione centrale è appunto quella di capire in che misura ed in che termini alla discrezionalità del legislatore si possa affiancare (o contrapporre) quella del giudice.

In ultima analisi, quindi, molti dei ragionamenti sul *rule of law* sviluppati nel libro curato da Giorgio Pino e Vittorio Villa conducono ad una domanda di fondo sul modo di essere della democrazia dopo il superamento dello Stato legislativo in favore del nuovo modello inaugurato soprattutto con le Costituzioni del secondo dopoguerra, fornendo utili strumenti per chi cerchi di orientarsi in un quadro largamente indefinito e talvolta contraddittorio, nel quale si fatica a identificare una chiave di lettura convincente e sufficientemente condivisa dei fenomeni *in fieri*.

Luca Vespignani

Thilo Ramm, Stefan Chr. Saar (Hrsg.), *Nationalsozialismus und Recht*, Baden-Baden, Nomos, 2014, pp. 398.

Il volume raccoglie gli atti del primo Colloquio sul “Diritto nel nazionalsocialismo” tenutosi a Bamberg nel 2011. I contributi sono in buona parte dedicati alle vicende delle Facoltà giuridiche e dei professori di diritto negli anni del Terzo Reich, con l’eccezione di un saggio di Ramm sulla “Hitlers Weg zur Macht” – che ricostruisce gli eventi politici e sociali del primo anno di potere del Führer – e un altro di A. Buschmann sulla politica del diritto nel nazionalsocialismo. Si tratta dunque di un volume di materiali, rivolto specificamente agli studiosi delle problematiche giuridiche negli anni del Terzo Reich.

Eugenio de Sio

Massimo Rubechi, *Il diritto di voto. Profili costituzionali e prospettive evolutive*, Torino, Giappichelli, 2016, pp. 208.

Volendo sinteticamente indicare i filoni concettuali coi quali si confronta il bel volume di Massimo Rubechi, quelli principali risultano essenzialmente tre: come (e quanto) delimitare il corpo elettorale, quali caratteristiche devono presentare i sistemi elettorali, quali siano i principi comuni della materia nello spazio giuridico europeo.

Il problema della delimitazione del corpo elettorale – com’è noto – fu cruciale nelle forme di stato liberali, per la configurazione della Nazione, così come nel passaggio a quelle democratico-pluraliste, in séguito alla graduale estensione del diritto di voto. Quest’ultimo era inizialmente attribuito solo ai “capaci” – secondo criteri di censo o, per l’appunto, di capacità –, sulla base di posizioni dottrinali che giustificavano tali restrizioni partendo da ricostruzioni assai diverse: dalla dottrina dei “contrattualisti” (il voto come diritto) a quella “tedesca” (il voto come funzione), sino alle più moderne posizioni di sintesi.

La questione dell'estensione del corpo elettorale, che sembrava definitivamente sopita con la generalizzazione del diritto, s'è poi improvvisamente riaccesa con la "nuova frontiera" rappresentata dai residenti non cittadini. Il quesito, semplificando drasticamente, è se si possa affiancare ad un concetto (tradizionale) di cittadinanza intesa nel senso di *appartenenza* un altro (evolutivo) che la concepisca (anche) come *partecipazione*, in modo da legittimare l'estensione del diritto di voto ai "non cittadini residenti". La risposta di Rubechi è positiva, anche a Costituzione vigente per il livello locale, dove la caratterizzazione partecipativa degli organi risulta più marcata, considerando peraltro che proprio a livello locale il binomio cittadinanza (statale)/residenza è già stato rotto dal voto per i (cittadini, appunto) comunitari.

Con il suffragio universale viene inoltre in rilievo una tematica ulteriore: se prima era d'uso concentrarsi principalmente sul *chi* vota, poi si comincia - in realtà lo si faceva anche prima, ma in maniera decisamente meno attenta - a dedicare un'attenzione particolare anche al *come* si vota. Sicché l'interesse converge sulle caratteristiche che un sistema elettorale deve assumere per assicurare la rappresentatività della scelta e la formazione di istituzioni "decidenti" (nel senso di: *concretamente*, e non solo *potenzialmente*, capaci di assumere decisioni).

La rilettura moderna delle posizioni dottrinali più mature - all'interno delle quali il voto è inquadrato come una situazione giuridica soggettiva "complessa", il cui esercizio soddisfa interessi che non si esauriscono in quelli del solo titolare -, implicherebbe infatti che un sistema elettorale debba essere *sia* rappresentativo, *sia* idoneo a generare assemblee stabili e in grado di decidere. E qui la serrata argomentazione offerta da Rubechi per sostenere la tesi secondo cui non si potrebbe scegliere solo un obiettivo, ignorando (completamente) l'altro, potrebbe essere di grande interesse (e utilità) per il dibattito attuale, troppo spesso appiattito sulla semplice contrapposizione tra slogan.

Va peraltro sottolineato come l'Autore, pur trattando di tematiche di evidente interesse *politico* (e con ovvie ricadute valutative e applicative anche sulle scelte concretamente esperibili a livello politico-istituzionale), svolga un ragionamento di carattere solidamente *giuridico*. Lo attesta in modo chiaro - e tanto più significativo in un ambito dove è sin troppo frequente la tentazione d'una qualche "*one right answer thesis*" - la straordinaria ampiezza dell'arco delle soluzioni riconosciute come costituzionalmente compatibili all'esito del bilanciamento tra i due principi coinvolti (per semplicità: rappresentativo e decidente): solo gli estremi sono esclusi, in quanto indice di *mancata* ponderazione, laddove il legislatore ben potrebbe esercitare tutta la sua discrezionalità politica nella scelta delle molteplici opzioni intermedie.

Una menzione a parte meritano infine i *trend* individuati come operanti nello spazio giuridico europeo e che paiono procedere su due linee disomogenee: restrittiva quella sulla possibilità di limitare il diritto di voto, sino a giungere a riconoscere una tendenza ad una sua estensione oltre i confini della cittadinanza (agli stranieri residenti); espansiva inve-

ce quella relativa ai modelli di sistema elettorale da introdurre (purché il bilanciamento fra rappresentanza e funzionalità degli organi non si dimostri manifestamente irragionevole).

Su alcune tesi sostenute nella monografia – a partire da quella sulla necessità giuridica che col voto si garantisca non soltanto la *rappresentatività*, ma anche l'*efficienza* delle assemblee elettive – non tutti saranno forse d'accordo, ma certamente tutti, compresi i potenziali dissenzienti, potranno giovare della lettura, che ben si presta a un confronto critico e intellettualmente onesto.

Federico Pedrini

John Philipp Thurn, *Welcher Sozialstaat? Ideologie und Wissenschaftsverständnis in den Debatten der bundesdeutschen Staatsrechtslehre 1949-1990*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, pp. 631.

Il concetto di 'Stato sociale di diritto', elaborato in origine da Hermann Heller nella temperie culturale e politica della Repubblica di Weimar, rappresenta com'è noto un riferimento centrale nella costituzione della Repubblica federale tedesca, il *Grundgesetz*. L'art. 20.1 GG recita infatti che «Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat», mentre l'art. 28.1 si richiama esplicitamente ai principi dello Stato sociale di diritto, democratico e repubblicano. Questo libro, di grande utilità ed interesse, ricostruisce il dibattito, soprattutto agli inizi della vita costituzionale tedesca dopo la catastrofe, sul senso, il significato, l'uso e i possibili abusi di un concetto che indubbiamente rappresenterà, dal punto di vista dogmatico, una rivoluzione entro l'ordinamento giuridico tedesco, per le evidenti implicazioni politiche che il concetto conteneva.

Thurn ricostruisce il dibattito attraverso i Congressi dei costituzionalisti tedeschi, a partire da quello, famoso e importante, del 1953, cui prese parte, con relazioni significative, da un lato Ipsen e Abendroth, a difesa della giuridicità del concetto e quindi della sua legittimità giuridico-costituzionale, dall'altro un giurista come Ernst Forsthoff, che, richiamandosi alla tradizione culturale che da Hegel, attraverso von Stein, arrivava a Carl Schmitt, contestava che la separazione tra Stato e società fosse eliminabile e quindi metteva in dubbio che l'endiadi avesse senso. Di contro, un altro costituzionalista, Otto Bachof, mediando in qualche modo tra le due posizioni estreme, sosteneva la tesi che lo Stato di diritto ha già in sé una vocazione alla giustizia e in qualche modo alla isonomia. In maniera analoga, con tendenze chiaramente liberali, U. Scheuner. Di tutti questi e di altri giuristi che parteciparono al dibattito Thurn dà conto anche con notizie biografiche (ovviamente importanti in rapporto agli eventuali trascorsi nazisti) e con riferimenti alle loro posizioni in materia di costituzione e di diritto.

Il libro prosegue per altri due "blocchi" temporali, sempre con riferimento ai convegni dei giuspubblicisti: dal 1960 al 1973 e dal 1974 al 1990,

intorno ai quali, almeno nella prima fase, fu sempre acceso il dibattito sui compromessi di questo o quello (a parte ovviamente Schmitt) con il regime hitleriano. Significativo è il fatto, poi, che anche nelle dispute dei convegnisti il mondo politico era sempre assai presente, per esempio prima con il processo di allontanamento della SPD dal marxismo, poi con gli avvenimenti del 1968. Come che sia, i Congressi successivi, che Thurn riporta con fedeltà e commenta con attenzione, dimostrano come le prime controversie, quelle degli anni Cinquanta, fossero sempre un punto di riferimento, sempre riprese da questo o quel costituzionalista, in particolare le posizioni "moderate" di Scheuner (riprese per esempio da Peter Badura). Al tempo stesso il contesto teorico sembra mutare, come dimostra la posizione di Häberle, che fonda il principio dello Stato sociale ormai sui diritti fondamentali (1971), mentre Böckenförde cercava di rinsaldare il fondamento liberale e "rechtsstaatlich" del *Grundgesetz* (cfr. 180 ss.).

Considerando che l'Autore si diffonde non solo sulle posizioni dei giuristi più importanti, ma anche su quelli minori che presero posizione sul tema dello Stato sociale, è impossibile, qui, rendicontare tutti i ricchi passaggi espositivi dell'Autore e le ricostruzioni delle varie posizioni. Ciò però fa ben intuire che al di là delle singole prese di posizione l'interesse scaturisce anche dal fatto che i mutamenti dottrinali hanno sempre, anche, un referente empirico nelle trasformazioni sociali verso un'economia sempre più dichiaratamente di mercato e liberista, che mette in crisi lo Stato sociale (sono gli anni del 1974 al 1990). L'Associazione stessa, che all'inizio si era posta come luogo di confronto puramente scientifico, si lascia sempre più "invadere" dalle questioni della politica del diritto e della politica *tout-court*, anche nel passaggio da una generazione all'altra.

L'Autore conclude il volume con uno sguardo alla condizione dello Stato sociale dopo la riunificazione e nel processo di riunificazione europea. Volendo poi capire chi, oggi, a distanza di anni dal dibattito del 1953, ha vinto, se Forsthoff o Abendroth - anche se Thurn sembra voler dire che ha vinto il primo -, forse bisognerebbe dire che hanno perso entrambi.

Agostino Carrino