

PREFAZIONE

Ad uno studioso di filosofia del diritto di area analitica, quale io sono, la dottrina politica di Carl Ludwig von Haller, a cui questo libro è dedicato, produce l'effetto di un pugno allo stomaco nonché, devo ammettere, anche un certo fastidio. Come rileva Paolo Poma, Haller, oltre ad essere un autore relativamente poco studiato in tempi recenti, è stato fatto oggetto di critiche sarcastiche da parte di Hegel (critiche ben ricostruite nel quarto capitolo di questo libro). Verrebbe da aggiungere: *et pour cause*. Il contrattualismo rifiutato *en masse* e attraverso argomenti discutibili; l'insofferenza verso i diritti umani; la concezione dello Stato come di diritto privato; l'appello epistemologicamente ingenuo ai "fatti empirici" a sostegno delle proprie tesi (aspetto che, come osserva Poma, accomuna – con i dovuti distinguo – Haller a de Maistre). Questi gli aspetti più "irritanti", almeno ad avviso di chi scrive, del pensiero di Haller.

A titolo esemplificativo, osserviamo le critiche al contrattualismo. Per Haller il contrattualismo sarebbe un errore radicale perché (tra le altre cose) lo stato di natura non è mai esistito. Questo argomento è però frettoloso. Nelle sue *Lezioni di storia della filosofia politica*, John Rawls, autore che ha contribuito non poco alla rinascita del contrattualismo nella filosofia politica contemporanea, distingue ad esempio tre possibili interpretazioni del contratto sociale in Hobbes. Secondo una prima interpretazione (la meno plausibile), esso sarebbe una descrizione di come si forma effettivamente uno Stato. La seconda interpretazione ritiene che il contratto sociale sia un elemento centrale di un resoconto filosofico di come lo Stato potrebbe sorgere. Infine, il contratto sociale potrebbe anche rivestire il ruolo di ammonimento per chi si trovi a vivere in uno stato sull'orlo della guerra civile e sia tentato di sovvertire l'ordine costituito. A sostegno di quest'ultima interpretazione – quella più plausibile secondo Rawls – vale la pena di ricordare che Hobbes scrive il *Leviatano* in un periodo in cui l'Inghilterra è scossa da una violenta contrapposizione tra parlamento e monarchia (al tempo regnava Carlo I Stuart) che sfocerà nella guerra civi-

le. Ora, il punto qui non è l'esercizio esegetico sul pensiero di Hobbes, ma mostrare che per liquidare il contrattualismo come errore radicale ben altri argomenti dovrebbero essere spesi.

Ancora, Haller ci rappresenta lo stato di natura dei contrattualisti «come uno stato popolato da creature reciprocamente indifferenti, isolate da qualsiasi legame sociale» (p. 21). Tuttavia, i contrattualisti non sono tutti uguali. Basti pensare alle differenze tra Hobbes e Locke (autori peraltro entrambi ben presenti a Haller). Hobbes propone una concezione pessimistica dello stato di natura: visto che la natura umana è dominata dall'egoismo e dagli istinti, lo stato di natura non può che essere caratterizzato da una situazione permanente di guerra e di miseria. Per Locke, lo stato di natura non è l'inferno ma nemmeno il paradiso. Innanzitutto, lo stato di natura non è uno stato di guerra di tutti contro tutti. Inoltre, se da un lato Locke condivide l'idea di Hobbes che nello stato di natura tutti gli individui sono liberi ed eguali, dall'altro egli intende libertà ed eguaglianza in modo assai diverso rispetto ad Hobbes. La libertà non coincide con un illimitato *ius in omnia*, ma richiede che si rispettino i limiti previsti dalla legge di natura e che si rispettino i diritti degli individui. L'eguaglianza non è vista soltanto come una approssimativa coincidenza tra le qualità, fisiche e mentali, degli individui, ma come eguaglianza giuridica, vale a dire come eguale ripartizione del potere e come divieto di subordinazione di un individuo ad un altro. Secondo Locke, dunque, lo stato di natura è uno stato tendenzialmente pacifico che è retto dalla legge di natura. E questa rappresentazione dello stato di natura è molto diversa dal modello che Haller usa come bersaglio.

I limiti del pensiero di Haller non devono indurci però a liquidare la sua opera in maniera frettolosa. Questo sarebbe un errore. La chiave di lettura corretta ci è offerta da Poma che propone di «sfruttare a nostro vantaggio la mentalità retriva che...compromette [l'opera di Haller]. Applicarsi sul pensiero dell'“interprete maggiore” della “nobiltà reazionaria” costituisce un'occasione unica e preziosa per ravvivare la fiamma del nostro spirito critico e per acquisire sempre maggiore consapevolezza dell'importanza delle “conquiste democratiche”, ottenute proprio attraverso i grandi cambiamenti del XVIII secolo» (p. 126).

Credo anch'io che Haller possa comunicarci qualcosa di importante, a condizione di “trattarlo” come un filosofo del sospetto, il cui archetipo è il Trasimaco di Platone. Quest'ultimo, come è noto, sostiene che «la giustizia è [...] l'utile del più forte...». Come rileva opportunamente Alfonso M. Iacono [*La giustizia di Trasimaco e i filosofi del*

sospetto, “Ragion Pratica”, 20, 2003], il merito della tesi di Trasimaco è quello di mostrare la differenza tra un’apparenza e la realtà. L’apparenza è che ogni proposta di giustizia è universale e, dunque, vale per tutti coloro che ricadono nel suo ambito di applicazione; la realtà è che la giustizia riguarda soltanto i più forti e la tutela del loro utile. Tuttavia, l’aspetto più interessante della tesi di Trasimaco non è la “realtà”, vera o presunta, che essa ci comunica, ma l’aver avanzato il sospetto che quel che appare non corrisponde necessariamente a ciò che è. Essa solleva un velo senza poterci dire cosa veramente esso nasconda o, meglio, suggerisce che i criteri di giustizia possono svolgere un ruolo di copertura. La “pratica della diffidenza” deve quindi essere intesa come un invito a mantenere un atteggiamento vigile nei confronti di visioni del mondo e tesi filosofiche consolidate e rassicuranti. Come si è anticipato, l’intuizione che anche Haller vada interpretato come filosofo del sospetto è suggerita chiaramente da Poma, che conclude il suo saggio osservando acutamente che «...*pur con le debite distinzioni* (a partire dallo *scopo differente* che anima i due contributi analitici), la *Theorie des natürlich geselligen Zustands* anticipa, in maniera perspicua, il *Leitmotiv* di un insigne filosofo contemporaneo, Michel Foucault: non è forse, essa, una monumentale *microfisica* del potere?» (p. 128). Inoltre: «Se (e poiché) le norme giuridiche sono un’espressione delle *forze sociali vincenti*, allora [...] non si può non seguire fino in fondo un maestro impareggiabile come Emanuele Severino, quando invita a tenere presente che, *da questo punto di vista*, il vecchio Marx non è affatto un cane morto» (p. 129). Poma ci presenta dunque Haller come un antesignano di due maestri del sospetto come Marx e Foucault. Se, come credo, la lettura di Poma è corretta, allora il “cattolico-reazionario” Haller si trova catapultato, *malgré lui*, tra i “rivoluzionari”: un caso paradigmatico di eterogenesi dei fini.

Aldo Schiavello

AVVERTENZA

Chi ha letto il mio *Necessità del divenire* (Edizioni ETS, Pisa 2011), incentrato sulla valorizzazione *estrema* della convergenza ontologica tra Nietzsche e Gentile (quindi, tra due grandi distruttori dell'*epistème*), potrebbe stupirsi dell'interesse del sottoscritto per le idee di un esponente del filone cattolico-reazionario; ma, come ha puntualizzato Emanuele Severino, la sostanziale indifferenza della cultura tradizionale della prima metà del XIX secolo per «gli sviluppi della filosofia tedesca da Kant a Hegel», pur non potendo rappresentare un oltrepassamento *teoretico* della tradizione speculativa, ne costituisce, nondimeno, un'evidente distruzione *pratica* (Cristo contro il “muro di pietra”, avrebbe detto Dostoevskij, o, per citare la metafora di Šestov, Gerusalemme contro Atene). D'altra parte, il collocamento dell'*epistème* in posizione «subordinata» rispetto alla cosiddetta “realtà concreta”, vede la singolare alleanza del cristianesimo non solo con la scienza moderna e con l'utilitarismo borghese, ma anche con «quelle forme radicali di critica della fede cristiana – si pensi ad esempio a Nietzsche –, che tuttavia si rendono conto che l'*epistème* rende impossibile il divenire e la creatività della vita dell'uomo» (cfr. E. SEVERINO, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, vol. 3, Rizzoli, Milano 2004, pp. 67-69).

Andando nello specifico, inoltre, la dottrina politica di Haller ha uno spirito di fondo talmente laico (ravvisabile, in maniera lampante, nell'interpretazione *secolaresca* di alcuni passi biblici) che, a differenza della teocrazia maistreana, pure agli occhi di un Berlin non sarebbe apparsa come pletora protofascista (cfr. *infra*, Appendice). Scevra di argomentazioni magico-esoteriche, essa, piuttosto, anticipa certe *nuances* dell'*individualismo proprietario* di Stirner, per non parlare della concezione *microfisica* del potere, in virtù della quale, *esclusivamente sotto questo aspetto* (c'è bisogno di precisarlo?), Haller appare come il precursore maggiore di Foucault – proprio come, sul versante macrofisico, Rousseau lo è di Marx: «non c'è [...] nessuno che non abbia a comandare su qualcosa [o su qualche uomo]», troviamo scritto nell'*opus magnum* del bernese (cfr. *infra*, cap. IV, par. 6).

Desidero rivolgere un sentito ringraziamento al Prof. Aldo Schiavello, per la sua gentile prefazione, e al Prof. Bruno Accarino, supervisore di una stesura precedente del testo.

Il volume è dedicato a Irene Bellandi, *mein liebes Seelchen*.

Paolo Poma

Firenze, primavera 2012