

Carlo Altini

Leo Strauss

Linguaggio del potere
e linguaggio della filosofia

il Mulino

Indice

Premessa	17
Avvertenza	21
PARTE PRIMA: EBRAISMO E MODERNITÀ	
I. Origini ebraiche e problemi tedeschi	25
II. Ermeneutica, filosofia politica e storia della filosofia	77
PARTE SECONDA: RAPPRESENTAZIONE POLITICA	
III. Filosofia	117
IV. Politica	137
V. Filosofia politica	171
VI. Ermeneutica	197
VII. Identità e alterità della scrittura	219
Bibliografia	255
Indice dei nomi	283

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: <http://www.mulino.it>

ISBN 88-15-07587-9

Copyright © 2000 by Società editrice il Mulino, Bologna. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

C'era una volta un pio asceta – un uomo che viveva in isolamento e in astinenza per amore della mortificazione e dell'umiliazione, e che abitualmente e consapevolmente preferiva il dolore al piacere. Egli era conosciuto per essere un uomo di probità, di controllo, di astinenza e di devozione agli dei. Malgrado ciò, o forse proprio per questo, egli attirò su di sé l'ira del tiranno della città. Colto dalla paura del tiranno, egli avrebbe voluto fuggire, ma il tiranno ordinò il suo arresto e, perché non fuggisse, ordinò che tutti i guardiani controllassero con scrupolo le porte della città. Il pio asceta riuscì a procurarsi degli abiti adatti al suo intento e li indossò, anche se non conosciamo il modo in cui riuscì a procurarseli. Così prese con sé un cembalo e, fingendo di essere ubriaco, al crepuscolo si avvicinò a una delle porte della città, intonando una strana melodia. Quando il guardiano gli chiese "chi va là", egli rispose in tono beffardo: "io sono quel pio asceta che voi state cercando". Il guardiano pensò che quell'uomo si prendesse gioco di lui e lo lasciò passare. Il pio asceta riuscì dunque a mettersi in salvo senza aver mentito in nessuna delle sue parole.

Leo Strauss, *How Farabi Read Plato's «Laws»*

Premessa

Tra i filosofi della politica il nome di Leo Strauss è oggi noto, tanto che la sua opera viene citata in molte occasioni. Alle numerose citazioni non corrisponde però un adeguato livello di studio critico, sia esso storico o teorico. A tutt'oggi non esistono lavori monografici che affrontino senza fraintendimenti e senza pregiudizi l'opera straussiana nel suo complesso, dall'ermeneutica all'ebraismo, dalla filosofia alla politica. Tra l'altro, una ricerca critica sulla vicenda filosofica di Strauss non dovrebbe assumersi solo il compito di recuperare lo spazio per una corretta indagine storico-tematica, ma dovrebbe anche servire da caleidoscopio per una rilettura di alcuni momenti centrali del percorso compiuto dalla filosofia politica nel Novecento. Infatti, senza voler cedere a tentazioni storicistiche 'antistraussiane', sembra legittimo ricordare che il lavoro teorico, storico e storiografico di Strauss trova le proprie origini nella consapevolezza e nella rielaborazione della crisi della modernità, interpretata con gli occhi di un ebreo tedesco che vive l'esperienza della Grande Guerra e della Repubblica di Weimar alla luce di un panorama post-nietzscheano, in cui, lontano dal neokantismo, hanno piena cittadinanza le teorie di Max Weber sulla razionalizzazione, quelle di Oswald Spengler sul "tramonto dell'Occidente" e, soprattutto, quelle di Martin Heidegger sul nichilismo e sul destino della metafisica. Anche senza cadere in romantiche, o nostalgiche, prospettive metastoriche sulla progressiva decadenza della civiltà moderna, o sulla necessaria direzionalità storica verso la 'crisi', in Strauss diventano problematiche le categorie di progresso e di secolarizzazione: non a caso, devono essere lette da questo punto di vista le sue critiche alle due maggiori tendenze politiche dell'ebraismo tedesco degli anni Venti, reciprocamente contrapposte, l'assimilazione e il sionismo. La rinascita degli studi 'teologici' nella Germania di Weimar, netta-

mente determinata da Karl Barth, Franz Rosenzweig e Martin Buber, assume infatti in Strauss una declinazione strettamente filosofica da una parte e politica dall'altra, che sarà dominante in tutto l'arco delle sue ricerche, rappresentate in modo esemplare dalle sue interpretazioni della *Guida dei perplessi* di Maimonide e delle *Leggi* di Platone: «Lo studio sul *Trattato teologico-politico* di Spinoza [...] fu scritto in Germania negli anni 1925-1928. L'autore era un giovane ebreo [...] che si trovava alle prese con il problema teologico-politico». In questo senso, le famose tesi straussiane relative alla superiorità degli antichi sui moderni possono essere comprese nella loro vera genesi e nelle loro intime motivazioni solo tenendo ben presente il problema della "crisi dei valori", e del relativismo, per come esso era stato elaborato nella Germania di inizio Novecento: Strauss infatti si confronta, dal proprio punto di vista, con i problemi sollevati da Nietzsche e Weber, da Tönnies e Spengler, da Husserl e Heidegger, da Rosenzweig e Scholem, da Cohen e Buber, da Mannheim e Voegelin, da Simmel e Löwith; in definitiva, con l'avvento della modernità inteso come *problema politico*. Del resto, una vera difesa del modello democratico moderno è possibile solo se si guarda in modo radicale ciò che di problematico e irrisolto rimane nella vicenda storica e teorica del liberalismo moderno, cioè solo se si pensa fino in fondo la situazione di crisi in cui si trova la politica nel Novecento, stretta tra movimenti di massificazione e di livellamento, di sradicamento e di appartenenza: la filosofia politica non può semplicemente espungere ciò che non piace alla politica e concentrarsi invece su ciò che alla politica piace. Non a caso, nel mondo moderno, la riduzione della filosofia a *ideologia* contribuisce in modo determinante alla creazione dei sistemi simbolici che fungono da binario di scambio tra operazioni di disincantamento e re-incantamento del mondo, la cui rilevanza socio-politica è dimostrata dall'alto 'valore aggiunto' con cui opera il mito politico. L'immagine tecnico-simbolica riconosciuta da una comunità politica è dunque la risposta al problema tipicamente moderno della reificazione, della separazione tra le "forme" e la "vita". Nell'essere abbandonato dalla "vita", lo Stato diventa "forma": resta da vedere se questo è l'ineluttabile destino tragico della cultura moderna.

Esistono naturalmente alcuni problemi aperti, sia teorici che storiografici, nell'opera straussiana, che è necessario elencare, ma che non sono stati direttamente affrontati nel corso della

ricerca, perché sembrava doveroso, almeno in un primo momento, concentrare l'attenzione sulla singolarità e sull'originalità della prospettiva straussiana, spesso trascurata o fraintesa. In primo luogo, è necessario notare che è assente, in Strauss, una attenta riflessione su una categoria centrale della filosofia politica moderna, la categoria di *rappresentanza*, intesa come momento chiave del passaggio da una volontà individuale "impolitica" a una volontà politica collettiva: questa categoria è in grado non solo di fornire strumenti per una ulteriore analisi 'genetica' della filosofia hobbesiana dello Stato, anche alla luce della categoria politica di *apparenza*, ma è soprattutto in grado di controbilanciare una possibile deriva autoritaria tipica della utilizzazione politico-strumentale dell'idea filosofica di *vita buona*. Una carenza di riflessione teorica è presente, del resto, anche nella sua definizione dei concetti di *dialettica* e di *natura*; carenza che determina lo scarso grado di precisione con cui Strauss elabora le categorie di *scetticismo* (e conseguentemente di *dogmatismo*: il problema riguarda in particolare la definizione dei rapporti tra il cartesianesimo e le varie forme di scetticismo antico) e, soprattutto, di *storicismo*. Molte sono le posizioni straussiane su cui la critica si è spesso schierata (per esempio: le sue interpretazioni di Machiavelli, Hobbes e Locke; il suo metodo di lettura della *Guida dei perplessi* di Maimonide; la sua analisi 'formale' dei dialoghi platonici e senofontei; la sua interpretazione del 'comico' di Aristofane): ma non è questo il luogo in cui far valere tali eccezioni. Strauss è stato un lettore di testi classici che, attraverso un singolare intreccio di riflessione filosofica, ricerca storica e indagine ermeneutica, ha 'riscoperto' la radicale *alterità* della filosofia e, in particolare, le peculiarità metodologiche legate al fenomeno letterario della *reticenza*, lontano dall'idea gadameriana di "precomprensione del testo", ma per certi versi vicino alla prospettiva aperta da Weber e, soprattutto, da Mannheim che, attraverso una distinzione tipologica tra l'"agire sociale di senso intenzionato" dei gruppi sociali e le corrispondenti forme di sapere, conduce alla elaborazione di una "sociologia della filosofia" che, per mezzo di procedure causali e interpretative, renda conto del ruolo politico del filosofo, inteso come potenziale 'maestro di congiure', capace di leggere dall'interno, e quindi di 'minare', i segreti del potere e della politica. Infatti, nella dialettica tra poteri diretti e poteri indiretti, identità non equivale a identificazione.

Avvertenza

Nel corso del testo, e soprattutto nelle note, le più importanti opere di Leo Strauss verranno citate, per maggiore comodità, con sigle sintetiche, il cui elenco viene qui fornito in ordine alfabetico. Di ogni riferimento testuale e di ogni citazione verranno forniti tanto il rimando all'opera originale quanto, nei casi in cui esso sia disponibile, il rimando alla traduzione italiana. Tuttavia, dato che la qualità delle traduzioni italiane delle opere di Strauss non sempre risulta essere scientificamente corretta, si avverte il lettore che ogni citazione straussiana dalle traduzioni italiane è stata rigorosamente controllata con il testo originale e modificata in tutti i casi in cui la traduzione sia risultata inadeguata o imprecisa: naturalmente, tali modifiche vengono puntualmente segnalate. Le traduzioni delle citazioni dalle opere originali di Strauss di cui non sono disponibili le versioni italiane sono sempre dell'autore.

- ANM *Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, pp. 732-749 (trad. it. *Note sul «Concetto di politico» in Carl Schmitt*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, 1988, pp. 315-332).
- APL *The Argument and the Action of Plato's «Laws»*, a cura di J. Cropsey, Chicago/London, 1975.
- CM *The City and Man*, Chicago, 1964.
- LAM *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, 1968 (trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Milano, 1973).
- NRH *Natural Right and History*, Chicago, 1953 (trad. it. *Diritto naturale e storia*, Venezia, 1957).
- OT *On Tyranny* [New York, 1948], con "Strauss-Kojève Correspondence", a cura di V. Gourevitch e M.S. Roth, New York, 1991

- (trad. it. parziale *La tirannide*, Milano, 1968).
- PAW *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952 (trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Venezia, 1990).
- PG *Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935.
- PPH *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936 (trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, 1977, pp. 117-350).
- PRE *Preface to the English Translation*, in L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, 1965, pp. 1-31 (trad. it. *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milano, 1973, pp. 277-321).
- RCR *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, a cura di T.L. Pangle, Chicago/London, 1989 (trad. it. parziale *Gerusalemme e Atene*, Torino, 1998).
- RKS *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, 1930.
- SA *Socrates and Aristophanes*, New York, 1966.
- SPP *Studies in Platonic Political Philosophy*, a cura di J. Cropsey e T.L. Pangle, Chicago/London, 1983 (trad. it. parziale *Gerusalemme e Atene*, Torino, 1998).
- TM *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, 1958 (trad. it. *Pensieri su Machiavelli*, Milano, 1970).
- WPP *What is Political Philosophy?*, Glencoe, 1959 (trad. it. parziale *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, 1977).
- XS *Xenophon's Socrates*, Ithaca/London, 1972.
- XSD *Xenophon's Socratic Discourse*, Ithaca/London, 1970.

Ebraismo e modernità

Origini ebraiche e problemi tedeschi

Mia madre [...] andava alla sinagoga il giorno dello Yom Kippur, ma cantava *Stille Nacht, Heilige Nacht* a Natale [...]. Perché mai avremmo dovuto scambiare il Reno e la Mosella, il Neckar e il Meno con le pigre acque del Giordano?

Fred Uhlman, *Reunion*

1. Nei suoi ultimi scritti Leo Strauss ha spesso fornito riferimenti utili per ricostruire gli inizi della sua biografia intellettuale, indissolubilmente legata al clima culturale della Germania di Weimar¹. Molti sono i nomi che, in più occasioni, egli ritiene doveroso ricordare in una ideale galleria di debiti contratti in gioventù: tra questi, un ruolo non secondario viene affidato a Edmund Husserl, non tanto per indicazioni e aperture sulle prospettive caratteristiche della successiva produzione straussiana, quanto per la sua decisiva influenza nel processo di 'liberazione' dalla filosofia neokantiana di Hermann Cohen:

Una volta, quando in gioventù ero un dubbioso e incerto seguace della Scuola neokantiana di Marburgo, Husserl mi spiegò la caratteristica principale della sua opera in questi termini: «la Scuola di Marburgo comincia dal tetto, mentre io comincio dalle fondamenta». Questo voleva dire che, per la Scuola di Marburgo, l'unico compito della parte centrale della filosofia era l'elaborazione della teoria dell'esperienza scientifica, l'analisi del pensiero scientifico. Husserl, al contrario, aveva com-

¹ Per i primi riferimenti critici sulla produzione straussiana degli anni Venti cfr. A. Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1164-1172 (ora in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, 1987); H.G. Gadamer, *Gadamer on Strauss. An Interview*, in «Interpretation», XII, 1984, pp. 1-13; B. Accarino, *Lo straniero e i profeti*, in «Il Centauro», 1986, n. 17-18, pp. 107-128 (ora in Id., *Le figure del consenso*, Lecce, 1989); M. Piccinini, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, 1988; J.G. Gunnell, *Strauss before Straussianism*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 53-74.

preso più profondamente di qualsiasi altro che la comprensione scientifica del mondo *non* consiste nella perfezione della nostra comprensione naturale, ma deriva da una specifica *modificazione* di quest'ultima, in un modo tale da rendere evidentemente problematico il vero fondamento della comprensione scientifica: ogni comprensione filosofica deve partire dalla nostra "comune" comprensione del mondo, dalla nostra comprensione del mondo nel modo in cui esso viene percepito dai nostri sensi, *prima* di ogni teorizzazione².

I riferimenti autobiografici relativi a una prima tiepida adesione e al successivo distacco del giovane Strauss dal neokantismo sono numerosi, e soprattutto sono confermati dai molti riferimenti agli autori dai quali egli, per propria ammissione, riceve stimoli 'positivi' e 'negativi' nell'apertura di una propria linea di ricerca: in particolare si pensa ai contributi di Theodor Herzl, Franz Rosenzweig, Karl Barth, Carl Schmitt, Martin Heidegger, tutti letti attraverso la lente interpretativa sulla crisi della modernità offerta da Nietzsche. Infatti, il percorso filosofico straussiano, iniziato in un clima di "disagio della civiltà", è sempre caratterizzato dall'analisi della crisi dell'Occidente: in questo senso, Strauss si confronta apertamente con il "volto di Medusa" del moderno. Non a

² L. Strauss, *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, in «Interpretation», II, 1971, p. 3, corsivo mio. In più occasioni Strauss mostra grande rispetto nei confronti dell'insegnamento di Husserl, soprattutto in merito alla lucidità con cui egli analizza la situazione di crisi della scienza moderna: «Forse, nei tempi moderni, è sempre stato presente un movimento di opposizione al pensiero moderno, ma esso non è mai riuscito ad uscire dall'orizzonte moderno, anche quando vi si opponeva. Husserl è l'unico che ha realmente pensato un nuovo inizio, *integre et ab integro*: il saggio sulla crisi della scienza moderna ne è il segnale più chiaro, visto che ritorna all'inizio, cioè alle scienze sociali» (Lettera di Leo Strauss a Eric Voegelin del 13.2.1943, in *The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, in P. Emberley e B. Cooper (a cura di), *Faith and Political Philosophy*, University Park, 1993, p. 12). Malgrado ciò, Strauss è convinto che, relativamente al rapporto tra conoscenza scientifica e conoscenza prescientifica, Heidegger, nel distinguere tra pura coscienza come essere assoluto e tempo interno determinato dalla mortalità dell'uomo, sia riuscito a radicalizzare la critica del neokantismo molto più di quanto abbia fatto Husserl con il concetto di "percezione di senso": «Secondo Heidegger, Husserl stesso cominciò dal tetto: la cosa percepita in modo meramente sensibile è essa stessa derivata: non ci sono prima le cose percepite con i sensi e poi le stesse cose in quanto valutate o in grado di influenzarci. La nostra comprensione primaria del mondo non è una comprensione delle cose intese come oggetti, ma come cose che noi manipoliamo e usiamo: ciò che i greci indicavano come *pragmata*» (L. Strauss, *Existentialism*, [1956], in «Interpretation», XXIII, 1995, p. 305).

caso, in più occasioni, Strauss sottolinea il ruolo epocale svolto dalla Grande Guerra, distinguendo nettamente la filosofia tedesca prebellica da quella postbellica, soprattutto in merito ai due temi per lui fondamentali, la politica e la religione:

All'inizio Cohen mi affascino perché era un filosofo molto appassionato e perché era un ebreo appassionatamente devoto all'ebraismo [...]. La sua Scuola era però in una condizione di progressiva disgregazione dovuta al potere emergente e sempre crescente della fenomenologia [...]. Del resto, Cohen apparteneva definitivamente al mondo prebellico [...]. Più caratteristica del mondo postbellico fu la rinascita della teologia: Karl Barth (la prefazione alla prima edizione del suo commento all'*Epistola ai Romani* è di grandissima importanza anche per i non-teologi: essa espone i principi di un'interpretazione che si concentra solo sul testo, in una forma del tutto distinta da un'interpretazione di tipo storico). In modo completamente indipendente da Barth, anche la teologia ebraica risorse da un sonno profondo, grazie a Franz Rosenzweig [...]. La rinascita della teologia, di ciò che talvolta fu chiamata anche "ortodossia", fu di fatto una profonda rivoluzione. Questa rivoluzione era divenuta necessaria perché l'attacco dell'illuminismo alla vecchia ortodossia non era stato un fallimento da tutti i punti di vista. Io desideravo capire fino a qual punto era stato un fallimento, e fino a qual punto non lo era stato³.

Strauss inizia dunque la propria vicenda filosofica in un ambiente in cui la figura di Cohen, malgrado sia progressivamente declinante, gioca sempre un ruolo importante per gli ebrei affascinati dagli studi filosofici e allo stesso tempo devoti all'ebraismo: non a caso, ancora nel 1921 il giovane Strauss subisce il fascino del neokantismo, visto che porta a termine il suo primo percorso accademico laureandosi con una tesi sulla teoria della conoscenza

³ L. Strauss, *A Giving of Accounts*, in «The College», XXII, 1970, pp. 2-3. La declinazione *politica* degli interessi 'teologici' di Strauss è evidente fin dalla sua prima produzione scientifica: non a caso, in occasione della morte di Rosenzweig, Strauss scrive un appassionato necrologio in cui sottolinea la specificità del contributo fornito dall'autore della *Stella* nella costituzione della *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*: «L'idea di Rosenzweig era, secondo la sua esplicita intenzione, ispirata da una inclinazione politica» (L. Strauss, *Franz Rosenzweig und die Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, in «Jüdische Wochenzeitung für Kassel, Hessen und Waldeck», VI, 13.12.1929, p. 2). Riferimenti biografici alla vita e agli studi del giovane Strauss sono presenti in alcune lettere di Franz Rosenzweig: cfr. F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Den Haag, 1979, vol. II, pp. 1007; 1107-1108.

di Jacobi, sotto la direzione di Ernst Cassirer⁴. Ma l'anno successivo, a Friburgo, Strauss è già lontano da Cassirer e dall'eredità scientifica e politica di Cohen: la dirompenza delle lezioni di Heidegger, unita alle proprie letture nietzscheane e weberiane, e soprattutto le nuove prospettive indicate da Rosenzweig, progressivamente emergenti all'interno del mondo ebraico-tedesco, di rilettura della tradizione religiosa dell'ebraismo contribuiscono alla prima formazione del problema con cui Strauss si confronterà per tutto l'arco della sua vita, "il problema teologico-politico". Infatti, all'interno del mondo ebraico-tedesco, la prospettiva tipicamente assimilazionista del liberalismo religioso non viene attaccata solo dall'ortodossia, ma anche dalle nuove forme di "ritorno all'ebraismo" (Rosenzweig e Buber in particolare) e, soprattutto, dal sionismo politico, cui il giovane Strauss aderisce negli anni tra il 1916 e il 1920, prima di elaborare uno sguardo critico su ogni tentativo di trovare una radicale soluzione secolare alla questione ebraica⁵. Tuttavia, agli occhi di Strauss, il "ritorno all'ebraismo" non deve essere interpretato con griglie concettuali confinate all'interno di un panorama comunitario ebraico, e nemmeno confinate all'interno di un panorama confessionale, perché esso rappresenta una variante del più generale problema del "tramonto dell'Occidente": infatti, seguendo l'esempio offerto dal suo amico

⁴ Leo Strauss nasce il 20 settembre 1899 a Kirchhain (Hessen) da famiglia ebraica ortodossa. Frequenta il ginnasio di Marburgo fino al 1917, quando viene arruolato nell'esercito tedesco e inviato sul fronte belga. I suoi studi universitari postbellici si svolgono nelle Università di Marburgo, Berlino e Amburgo, dove si laurea nel 1921 con una tesi su Jacobi, sotto la direzione di Ernst Cassirer. Tra il 1922 e il 1925 frequenta, come perfezionando, le Università di Marburgo e Friburgo, dove segue i corsi di Husserl e di Heidegger. In questi stessi anni diventa collaboratore delle riviste «Der Jude» (diretta da Martin Buber) e «Jüdische Rundschau». A partire dal 1925, fino al 1932, ottiene un incarico di ricerca alla *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino, dove prepara i suoi libri su Spinoza (*Die Religionskritik Spinozas*, Berlin, 1930) e Maimonide (*Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935) e lavora all'edizione delle opere complete di Moses Mendelssohn (M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Berlin, 1929 ss.).

⁵ Sulla prima formazione intellettuale di Strauss risulta interessante la seguente notazione autobiografica: «Sono cresciuto in una famiglia ebraica conservatrice, persino ortodossa [...]. Le leggi cerimoniali erano osservate piuttosto strettamente, ma non c'era una vera conoscenza dei temi ebraici. Al ginnasio conobbi il fascino dell'umanesimo tedesco. Di nascosto lessi Schopenhauer e Nietzsche. Quando, a sedici anni, a scuola leggemmo il *Lacete*, progettai il pia-

Gerhard Krüger, la prospettiva di Strauss diventa analoga a una "decostruzione storica" dei presupposti moderni, tanto che la sua attenzione intorno alla "questione teologica", concretamente dislocata nell'analisi del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, risulta essere di natura *politica* da un lato e *filosofica* dall'altro. In questo senso, le forme di pensiero filosofico sulle quali il giovane Strauss porta la sua attenzione non sono certamente quelle elaborate, per esempio, da Natorp, da Scheler e da Hartmann, ma quelle elaborate da Heidegger:

Ricordo l'impressione che mi fece quando lo ascoltai per la prima volta nel 1922. Fino a quel momento ero stato particolarmente colpito, come molti dei miei coetanei in Germania, da Max Weber: dalla sua intransigente devozione alla onestà intellettuale, dalla sua appassionata devozione all'idea di scienza – una devozione che si univa ad un profondo disagio riguardo al significato della scienza. Risalendo a nord da Friburgo, dove Heidegger allora insegnava, vidi, a Francoforte sul Meno, Franz Rosenzweig [...] e gli dissi di Heidegger. Gli dissi che Weber, a paragone di Heidegger, mi sembrava un 'orfanello' quanto a precisione, profondità e competenza. Non avevo mai visto prima tanta serietà, profondità e concentrazione nell'interpretazione dei testi filosofici. Avevo ascoltato l'interpretazione che Heidegger dava di certi passi di Aristotele. Qualche tempo dopo sentii Werner Jaeger a Berlino interpretare gli stessi testi. Carità vuole che limiti il mio paragone all'osservazione che non c'era paragone. Gradualmente la portata della rivoluzione di pensiero che Heidegger stava preparando si palesò a me e alla mia generazione [...]. Ci fu una famosa discussione fra Heidegger e Ernst Cassirer a Davos che rivelò a chiunque lo spaesamento e la vacuità di questo importante rappresentante della filosofia accademica costituita. Cassirer era stato un allievo di Hermann Cohen [...]. Cohen aveva elaborato un sistema di filosofia in cui il centro era l'etica. Cassirer aveva trasformato il sistema di Cohen in un nuovo sistema filosofico in cui l'etica era completamente scomparsa: essa era stata tacitamente eliminata; egli non si era *confrontato* con il problema. Heidegger si confrontò con il problema. Egli dichiarò che l'etica è impossibile, e il suo intero essere era permeato dalla consapevolezza che questo fatto apre un abisso⁶.

no, o meglio il desiderio, di vivere la mia vita leggendo Platone e allevando conigli, mentre avrei guadagnato da vivere facendo il postino di campagna. Senza esserne consapevole, mi ero molto allontanato dalla mia famiglia, anche senza esplicite rivolte. Quando avevo 17 anni, aderii al sionismo, al semplice e chiaro sionismo politico» (L. Strauss, *A Giving of Accounts*, cit., p. 2).

⁶ L. Strauss, *Existentialism*, cit., p. 304. Già nel primo capitolo di *Philosophie*

L'“abisso” di cui parla Heidegger ha naturalmente peculiarità filosofiche sue proprie, ma, nel contesto degli anni Venti in Germania, esso è parte di un problema epocale di cui già molti autori, Nietzsche soprattutto, hanno diagnosticato e prognosticato antiche cause e possibili soluzioni: la crisi dei valori, il disincantamento del mondo, la razionalizzazione, il nichilismo. Strauss accede alle lezioni di Heidegger, comprendendo solo per gradi il significato rivoluzionario del suo insegnamento, soprattutto attraverso la mediazione intellettuale del suo amico Jacob Klein, da cui riceve anche preziose indicazioni riguardo alle regole di lettura dei dialoghi platonici, nettamente determinati dalla loro struttura ‘drammatica’, in vista della riapertura del dibattito tra gli antichi e i moderni. Nonostante siano di importanza epocale per la loro radicale reinterpretazione della “crisi dei valori”, al giovane Strauss le indicazioni heideggeriane contenute in *Sein und Zeit*, nel loro promuovere il primato dell'esistenza sull'essenza, appaiono autocontraddittorie: l'angoscia, l'esperienza “fattiva” alla cui luce Heidegger comprende ogni altra esperienza umana, conferma in modo tautologico il suo rifiuto della speranza in ciò che è eterno ed assoluto, cioè la sua convinzione della solitudine umana, dalla mancanza di protezione e sicurezza, dell'assenza di significato (cfr. *PRE*, pp. 9-13; trad. it. pp. 289-294). Su questa strada appare essere molto più convincente Nietzsche, secondo cui alla negazione del Dio biblico deve corrispondere la negazione della moralità biblica: “la filosofia del futuro”, distinta dalla filosofia teoretica tradizionale, è insieme teoretica e pratica perché è il risultato di una *volontà*. Dato che il mondo è in sé caotico e insensato, ogni significato ha origine nella

und Gesetz (1935) Strauss affronta il nodo filosofico rappresentato dall'esistenzialismo, sebbene le sue citazioni non siano quelle dei testi heideggeriani, ma quelle del più ‘accessibile’ Friedrich Gogarten. La portata epocale del contributo heideggeriano è visibile, agli occhi di Strauss, anche nella creazione dell'orizzonte di pensiero “post-storicista” che ha reso possibile la lezione ermeneutica fornita da Gadamer in *Wahrheit und Methode*: «La tua teoria è, in misura considerevole, una traduzione delle questioni heideggeriane [...]. Il principio che guida la tua traduzione è la distinzione tra “metodico” e “sostanziale” [...]. Questa distinzione è legata alla distinzione tra “esistenziale” ed “esistentivo” [...]. Detto in altri termini, dalla tua presentazione non appare che la radicalizzazione e l'universalizzazione dell'ermeneutica siano essenzialmente contemporanei al problema della “notte del mondo”» (Lettera di Leo Strauss a Hans-Georg Gadamer del 26.2.1961, in *Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode»*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, p. 5).

volontà di potenza, e la stessa filosofia diventa un “modo” della volontà di potenza: proprio perché la verità non è attraente, bensì mortale, la conoscenza non è virtù, non è un bene in sé. Il pessimismo deve dunque essere liberato dalla dolce illusione della moralità: ogni morale è una forma di tirannide sulla natura o sulla ragione. Nel suo essere volontà di potenza, il nichilismo si dimostra l'indispensabile transizione da ogni forma di negazione del mondo all'assoluta affermazione dell'eternità, di tutto ciò che fu, è e sarà: proprio perché non esiste una natura umana, il futuro dell'uomo è la volontà di potenza. Il “filosofo del futuro” mette fine al dominio del caso, dell'indifferenza, della mancanza di senso: «egli è il primo uomo che crea consapevolmente dei valori sulla base della comprensione della volontà di potenza in quanto fenomeno fondamentale». L'uomo deve infatti rimanere completamente fedele al mondo: ogni interesse per un fondamento del mondo, che sia esterno al mondo stesso, riposa sul desiderio di sicurezza e di fuga dal carattere terrificante della realtà. Da questo punto di vista, senza credere nel Dio biblico, “il filosofo del futuro” è un erede della moralità biblica. Malgrado ciò, la teodicea di Nietzsche è ateistica, visto che “il filosofo del futuro” è un ateo che aspetta un Dio che non si è ancora mostrato: non a caso, i nuovi “atei religiosi” non possono essere appagati nemmeno dalla illusoria prospettiva del progresso. Tuttavia, nell'interpretazione straussiana, una questione irrisolta, indipendente dal dualismo di natura ‘didattica’ tra l'introduzione alla dottrina e la dottrina stessa, esiste anche nella posizione di Nietzsche, visibile nella contraddizione tra dottrina dell'eterno ritorno e dottrina della volontà di potenza, ed è con questa contraddizione che deve confrontarsi ogni riflessione filosofica che punti all'uscita dalla modernità: infatti, la dottrina della volontà di potenza non può pretendere di rivelare ciò che fu, è e sarà, perché essa non è “verità”, e non è nemmeno un “fatto”, ma è “interpretazione”, cioè “coscienza storica”⁷. In ogni caso, rispetto alla lettura nietzscheana, l'interpretazione heideggeriana dell'esistenza umana è quasi una versione secolarizzata della fede biblico-cristiana, orientata intorno a un uomo che vive *nel* mondo:

⁷ Malgrado la lettura nietzscheana della modernità sia spesso presente in Strauss, esiste un unico saggio straussiano dedicato a Nietzsche: cfr. L. Strauss, *Note on the Plan of Nietzsche's «Beyond Good and Evil»*, in «Interpretation», III,

Heidegger vuole espellere dalla filosofia le ultime reliquie della teologia cristiana, come le nozioni di "verità eterne" e di "soggetto assoluto idealizzato". Ma la concezione dell'uomo che egli oppone alla concezione greca dell'uomo come animale razionale è primariamente, come sottolinea egli stesso, la concezione biblica dell'uomo creato ad immagine di Dio. Di conseguenza, egli interpreta la vita umana alla luce dei concetti di "essere per la morte", "angoscia", "coscienza" e "colpa": nella questione più importante, Heidegger è molto più cristiano di Nietzsche. Gli sforzi del nuovo pensiero per sfuggire all'evidenza della concezione biblica dell'uomo, cioè per sfuggire alla moralità biblica, non hanno avuto successo. E, come abbiamo imparato da Nietzsche, la moralità biblica richiede il Dio biblico (PRE, pp. 12-13; trad. it. p. 294, traduzione modificata).

Mentre afferma l'essenziale radicamento dell'uomo nella finitezza e nella contingenza, cioè il suo essere storico, la sua radicale storicità, Heidegger non riflette sulla storicità della propria esistenza, e quindi del proprio pensiero: in questo senso, non sembra sfuggire alla metafisica nemmeno la declinazione dell'essere come *esistere* (e non come *essere sempre*), cioè come essere nel modo in cui l'uomo è.

2. Strauss porta a termine il suo primo percorso formativo, pubblicando alcuni saggi significativi su Spinoza negli anni di

1973, pp. 97-113 (successivamente pubblicato in SPP, pp. 174-191; trad. it. pp. 335-356), da cui citiamo il seguente passaggio sul legame tra nichilismo, volontà di potenza e "morte di Dio": «"Dio è morto". Questo non significa semplicemente che gli uomini hanno smesso di credere in Dio, poiché la miscredenza degli uomini non intacca la vita o l'esistenza di Dio. Significa tuttavia che persino quando Dio viveva non fu mai ciò che i credenti credevano che fosse, cioè immortale. Il teismo, così come comprendeva se stesso, è sempre stato erroneo [...]. Gli atei contemporanei [...] si renderanno conto che all'orizzonte c'è qualcosa di infinitamente più terribile, più desolante e degradante della *foeda religio* o dell'*infâme*: la possibilità, e anzi il fatto che la vita umana sia totalmente insensata e priva di basi, che duri un solo istante preceduto e seguito da un tempo infinito [...]. Nietzsche non intende sacrificare Dio in favore del Nulla, poiché riconoscendo la verità mortale secondo cui Dio è morto mira a trasformarla in una verità vivificante, o piuttosto a scoprire nell'abisso della verità mortale il suo opposto [...]. Il suo ateismo non è privo di ambiguità, giacché egli dubitava che vi possa essere un mondo, un mondo qualsiasi, il cui centro non sia Dio [...]. In certo qual modo, la dottrina della volontà di potenza è una teodicea, per quanto una teodicea decisamente non teistica» (pp. 179-181; trad. it. pp. 341-343). Per una attenta interpretazione della lettura straussiana di Nietzsche cfr. L. Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, 1996.

Weimar, in particolare all'interno dell'ambiente filosofico ebraico-tedesco, nel quale le sue principali figure di riferimento sono quelle di Franz Rosenzweig, Martin Buber e Julius Guttman, avendo sullo sfondo l'importante eredità costituita dal magistero di Hermann Cohen. Nella lunga *Preface* (1962) all'edizione americana del suo libro spinoziano del 1930, Strauss ripercorre le tappe del suo apprendistato e della sua prima maturità. In retrospettiva, l'analisi politica straussiana della Germania di Weimar è molto dura: in poche, lucidissime, righe parla della debolezza della democrazia e del liberalismo tedesco degli anni Venti, delle insoddisfazioni dei tedeschi per il mondo moderno e della loro romantica nostalgia per il Medioevo, delle eredità di Goethe e di Bismarck, della 'contrapposizione' tra Oriente e Occidente, soprattutto della situazione precaria degli ebrei tedeschi (PRE, pp. 1-4; trad. it. pp. 277-282). La prospettiva filosofica degli ebrei tedeschi che crearono la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*⁸ non deve essere compresa solo alla luce della specifica situazione politica creata nella Germania di Weimar, ma anche e soprattutto alla luce della specifica situazione politico-culturale degli ebrei nel mondo moderno, rappresentata con la massima evidenza, agli occhi del giovane Strauss, nelle questioni poste dal *sionismo*, che sostanzialmente ruotano intorno a un problema centrale, relativo alla ridefinizione dell'*identità ebraica* nel mondo moderno. Il giovane Strauss, appena diciassettenne, aderisce al progetto sionista, che in quegli anni in Germania era rappresentato dai nomi di Leon Pinsker, Theodor Herzl e Max Nordau: ben presto però la sua

⁸ La *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* fu fondata a Berlino nel 1919 sulla base di una idea programmatica di Franz Rosenzweig (cfr. la sua lettera *Zeit ist's* del 1917 a Hermann Cohen, in F. Rosenzweig, *Zweistromland*, Dordrecht, 1984, pp. 461-481). La *Akademie* era soprattutto un istituto di ricerca che, attraverso la concessione di borse di studio a giovani ricercatori, si occupava dello sviluppo degli studi ebraici in vari campi, dalla filosofia al Talmud, dalla Kabbalah alla letteratura. Il suo primo direttore scientifico fu Eugen Täubler, seguito da Julius Guttman fino al 1934, anno in cui l'esperienza della *Akademie* giunse al termine. Oltre al bollettino annuale dell'Accademia (*Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 1919-1930), numerose pubblicazioni videro la luce sotto il diretto patrocinio della *Akademie*: tra queste, meritano di essere segnalati i tre volumi degli *Jüdische Schriften* di Hermann Cohen (pubblicati a Berlino a cura di Bruno Strauss nel 1924, con una importante introduzione di Franz Rosenzweig), e i sette volumi, sui sedici complessivamente previsti, dell'opera completa di

passione giovanile per la rivendicazione sociale e politica della dignità del popolo ebraico lascia il posto ad una più distaccata valutazione dei limiti della proposta sionista, un distacco ampiamente testimoniato fin dai primi saggi straussiani del 1923, pubblicati sulle pagine, strettamente connotate da un punto di vista politico e religioso, delle riviste *Jüdische Rundschau* e *Der Jude*⁹. Agli occhi del giovane Strauss infatti, la soluzione della questione ebraica proposta dal movimento sionista non è altro, nella sua essenza, che l'altra faccia della soluzione assimilazionista proposta dai vari movimenti liberali, ebraici e non ebraici, che si ergono a favore, anzi a difesa, della emancipazione degli ebrei: tanto il liberalismo quanto il sionismo guardano la questione ebraica come una questione puramente umana e politica, e trascurano invece l'aspetto più essenziale della tradizione ebraica, la fede. Tra la prospettiva sionista e quella assimilazionista esiste una differenza, per il fatto che l'assimilazione intende negare l'esistenza della questio-

Moses Mendelssohn (pubblicati a Berlino tra il 1929 e il 1938 a cura di Fritz Bamberger, Haim Borodianski, Simon Rawidowicz, Bruno Strauss e Leo Strauss, sotto la direzione di Ismar Elbogen, Julius Guttmann e Eugen Mittwoch). Una prima dichiarazione di intenti è contenuta in un articolo programmatico di Julius Guttmann (cfr. «Der Jude», VII, 1923, pp. 489-493), nel quale, partendo dall'esempio di rinnovamento degli studi ebraici offerto dal movimento ottocentesco della *Wissenschaft des Judentums*, si sottolinea la compresenza, nel programma di ricerca della *Akademie*, di due prospettive diverse e complementari, il rigore scientifico e il rispetto della tradizione ebraica. Con il sostegno della *Akademie*, tra il 1925 e il 1932 Strauss condusse i propri studi spinoziani e maimonidei confluiti nelle sue opere *Die Religionskritik Spinozas* (Berlino, 1930) e *Philosophie und Gesetz* (Berlino, 1935). Per la ricostruzione delle tormentate vicende editoriali legate alla pubblicazione degli scritti di Moses Mendelssohn, ripresa, dopo la forzata interruzione del 1938, solo nel 1971 a Stuttgart presso l'editore Frommann sotto la cura di Alexander Altmann, cfr. la nota editoriale del curatore alle pp. V-VIII del volume M. Mendelssohn, *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, Stuttgart, 1971.

⁹ I saggi straussiani che testimoniano la sua controversa valutazione giovanile del sionismo sono: *Anmerkung zur Diskussion über "Zionismus und Antisemitismus"*, in «Jüdische Rundschau», XXVIII, 1923, n. 83-84, pp. 501-502; *Der Zionismus bei Nordau*, in «Der Jude», VII, 1923, n. 10-11, pp. 657-660. In questi testi è possibile notare la profonda ammirazione nutrita dal giovane Strauss nei confronti della proposta politica sionista, soprattutto nel suo smascheramento dell'illusione assimilazionista e nella sua fiera rivendicazione dell'identità nazionale e culturale ebraica contro ogni minaccia antisemita, accanto tuttavia alla sua consapevolezza dei limiti costitutivi di tale posizione politica, che modifica in modo sostanziale l'eredità religiosa e culturale dell'ebraismo: «Il Sionismo politi-

ne ebraica laddove il sionismo afferma orgogliosamente la sua persistenza: tuttavia questa differenza, pur importante da un punto di vista 'umano', non sembra essere decisiva, né in teoria né in pratica. La questione politica posta dalla situazione degli ebrei tedeschi negli anni di Weimar diventa dunque un caleidoscopio privilegiato attraverso cui guardare la situazione sociale e culturale degli ebrei nel mondo moderno, a metà tra liberalismo politico e ortodossia religiosa da una parte, e tra assimilazione e antisemitismo dall'altra. La prospettiva emancipativa offerta dalla tradizione razionalista e riformatrice dell'illuminismo non risolve, nell'interpretazione straussiana, il problema del *modello* in cui gli ebrei tedeschi avrebbero dovuto identificarsi. Infatti, mentre sulla base dei principi autenticamente liberali non può essere ammessa alcuna discriminazione *legale* tra cittadini di diversa fede in una società politica razionale, la realtà concreta fornisce prova che, anche là dove la compiuta realizzazione della democrazia liberale permette di superare tutte le forme di discriminazione legale, la stessa democrazia liberale si dimostra incapace di superare il problema posto dalla discriminazione *sociale*: inoltre, la proposta illuminista è rivolta solo a un certo tipo di superamento della distinzione tra ebrei e cristiani, dato che tende a trasformarli entrambi in cittadini, cioè in 'pagine bianche' sulle quali la nuova società può scrivere il proprio messaggio di rigenerazione umana e sociale¹⁰. Agli

co è caratterizzato dalla convinzione secondo cui lo stato di emergenza degli ebrei può essere rimosso solo attraverso la creazione di uno Stato ebraico: il consolidamento del potere dei singoli ebrei può essere raggiunto solo attraverso il consolidamento del potere dell'intero popolo ebraico [...]. Per Nordau il Sionismo è un prodotto del nuovo sentimento della realtà, appena conquistato, che era assente nelle precedenti epoche del Galuth e dell'assimilazionismo [...]. Infatti, per Nordau, l'assimilazionismo non ha in fondo altro motivo che l'egoismo dei singoli ebrei occidentali. Esso aggrava le illusioni del Galuth, che si manifestano nella fede nella redenzione "mistica" operata dal Messia, proprio attraverso la secolarizzazione delle idee del Galuth, che, malgrado tutta la loro tensione mistica, hanno ancora una sobria funzione vitale» (L. Strauss, *Der Zionismus bei Nordau*, cit., pp. 657-659).

¹⁰ I principi su cui si fonda la teoria politica liberale sono rivolti alla cancellazione di ogni forma di discriminazione politica, cioè *pubblica*, in base alle differenze razziali, religiose e culturali dei cittadini, ma questi stessi principi non possono impedire la persistenza di varie forme di discriminazione *privata*, proprio perché il liberalismo per sua natura riconosce l'inviolabilità della sfera privata, e quindi, nel caso specifico degli ebrei, non può impedire l'esistenza di forme private e 'legali' (cioè non violente) di antisemitismo: «Il riconoscimento di una sfe-

occhi del giovane Strauss è evidente la crisi, se non il fallimento cui è incorso il modello liberale¹¹. Anche senza parlare del problema concreto posto dalla persistenza dell'antisemitismo all'interno delle democrazie liberali, la soluzione illuminista propone solo l'assimilazione, e quindi, in un certo senso, non risolve il problema dell'identità ebraica, notevolmente modellata da una tradizione religiosa che non può avere spazio pubblico nella società razionale: la dipendenza socio-politica diventa allora dipendenza culturale e spirituale. Malgrado la progressiva decristianizzazione delle società occidentali, la società liberale emancipa gli ebrei offrendogli solo una formale eguaglianza dei diritti civili, a condizione però che essi rinuncino alla loro identità 'nazionale': per poter accedere alla libertà esteriore, l'assimilazione dimostra di richiedere agli

ra privata inviolabile consente la 'discriminazione' privata, la protegge e la favorisce. Lo Stato liberale non può offrire una soluzione alla questione ebraica, poiché una tale soluzione richiederebbe la proibizione legale di ogni tipo di 'discriminazione', cioè l'abolizione della sfera privata, la negazione della differenza tra Stato e società, la distruzione dello Stato liberale» (PRE, p. 6; trad. it. pp. 285, traduzione modificata).

¹¹ Agli occhi del giovane Strauss, non è possibile negare la grandezza della conquista storica ottenuta con l'emancipazione degli ebrei grazie all'internazionalizzazione degli effetti politici della Rivoluzione francese. Tuttavia, questa conquista, insieme politica e legale, non risolve il problema dell'identità ebraica perché semplicemente si limita a secolarizzare le tradizionali speranze ebraiche: i problemi posti dal sentimento di appartenenza ad una comunità di fede, cioè dalla presenza di minoranze 'esistenzialmente' separate, non sono risolti dai principi della Rivoluzione e dell'illuminismo, e in questo senso il sionismo politico si presenta come risposta, insieme pratica e teorica, al fallimento della soluzione liberale: «Prima che Hitler giungesse al potere, la maggior parte degli ebrei tedeschi riteneva che i loro problemi sarebbero stati risolti dai principi del liberalismo: gli ebrei tedeschi erano tedeschi di fede ebraica, cioè non erano meno tedeschi dei tedeschi di fede cristiana o atei. Essi ritenevano che lo Stato tedesco (per non parlare della società e della cultura tedesca) fosse o dovesse essere neutrale di fronte alla differenza tra cristiani ed ebrei, o tra ebrei e non-ebrei. Questa considerazione non era accettata dalla parte più forte della Germania, e quindi dalla Germania stessa. Nelle parole di Herzl: "Chi appartiene e chi non appartiene - è un problema su cui decide la maggioranza; è una questione di potere". In ogni caso, potrebbe sembrare che, in assenza di un giudice superiore egualmente riconosciuto da entrambe le parti, il giudice naturale sulla 'germanità' degli ebrei tedeschi fosse il popolo tedesco non-ebraico. Di conseguenza, una piccola minoranza degli ebrei tedeschi, ma una considerevole minoranza dei giovani studenti universitari ebrei tedeschi, si era rivolta al Sionismo» (PRE, p. 4; trad. it. pp. 281-282, traduzione modificata).

ebrei il prezzo della schiavitù interiore. La questione ebraica non può dunque essere risolta dalla realizzazione dei principi del liberalismo, e il sionismo politico è la risposta alle delusioni provocate dal mancato rispetto delle 'promesse' illuministe, è la risposta degli ebrei 'orgogliosi' all'incapacità dimostrata dallo Stato nazionale moderno di trovare una soluzione al problema ebraico: il fallimento, insieme pratico e teorico, del modello emancipativo rende evidente il fallimento sociale e politico della logica razionalista dell'illuminismo, e del progetto moderno nel suo complesso.

Il sionismo è un movimento ideologico-politico tipicamente moderno: interessandosi solo dell'attuale stato di emergenza degli ebrei, inteso come una "malattia naturale", la soluzione sionista alla questione ebraica richiede un "rimedio naturale", cioè un'azione politica che conduca alla fondazione di uno Stato secolare moderno. Questo progetto implica però, nell'interpretazione del giovane Strauss, una rottura con la tradizione ebraica: non si può essere allo stesso tempo ebrei ortodossi e sionisti politici illuminati:

Il Sionismo non si era completamente allontanato dalle tradizionali speranze ebraiche. D'altro canto, il Sionismo non intendeva determinare una restaurazione come quella ottenuta nell'epoca di Ezra e Neemia: il ritorno alla terra di Israele non sarebbe culminato nella costruzione del terzo tempio e nella restaurazione dei servizi sacrificali. La peculiarità del Sionismo come *movimento moderno* appare molto chiaramente nel Sionismo strettamente politico, inizialmente presentato da Leon Pinsker nella sua *Autoemancipazione* e poi da Theodor Herzl nel suo *Stato ebraico*. Pinsker e Herzl partirono dal fallimento della soluzione liberale, ma continuarono a considerare la soluzione del problema nella stessa prospettiva con cui aveva cominciato a considerarla il liberalismo, cioè come un *problema semplicemente umano*. Essi radicalizzarono questa interpretazione puramente umana. Il terribile destino degli ebrei non doveva più essere inteso in rapporto alla punizione divina per i peccati dei loro padri, o alla missione provvidenziale del popolo eletto, e quindi sopportato con la mite forza d'animo dei martiri. Esso doveva essere inteso in termini meramente umani, costituente un *problema puramente politico*, che, come tale, non poteva essere risolto facendo appello alla giustizia o alla generosità delle altre nazioni, tanto meno di una lega di tutte le nazioni. Di conseguenza, il Sionismo politico si interessava soprattutto della redenzione degli ebrei dalla loro millenaria degradazione, della riscoperta della dignità, dell'onore e dell'orgoglio ebraici. Il fallimento della soluzione liberale significa che gli ebrei non potevano recuperare il loro onore assimilandosi come singoli individui alle nazioni in cui vivevano, o diventando cittadini come tutti gli altri cittadini degli stati liberali:

la soluzione liberale conduceva, nel caso migliore, all'eguaglianza legale, ma non all'eguaglianza sociale [...]. L'onore di ogni singolo ebreo può essere garantito solo garantendo l'onore della nazione ebraica. La vera soluzione del problema ebraico richiede che [...] la nazione ebraica si assimili alle nazioni del mondo, o che fondi uno Stato moderno, liberale, secolare (ma non necessariamente democratico). Il Sionismo politico strettamente inteso fu il movimento di una élite a vantaggio di una comunità costituita dalla comune origine e dalla comune degradazione, per la restaurazione dell'onore comune attraverso l'acquisizione della condizione statale e di una terra - di una terra qualsiasi: la terra che il Sionismo strettamente politico prometteva agli ebrei non era necessariamente la terra di Israele (PRE, pp. 4-5; trad. it. pp. 282-283, traduzione modificata, corsivo mio).

Il sionismo politico presuppone dunque il *sionismo culturale*: se non vuole rimanere all'interno del modello politico liberale, cioè se non vuole essere semplicemente uno Stato di ebrei, lo Stato ebraico dovrà essere il frutto specifico della cultura ebraica¹². Ma, da questo punto di vista, il sionismo culturale interpreta l'eredità

¹² Strauss pensa in questo caso a Ahad Ha-Am, il fondatore del sionismo culturale, nei confronti del quale non mostra particolare ammirazione: cfr. PRE, p. 7; trad. it. pp. 286-287. In ogni caso, nell'interpretazione straussiana, la fondazione dello Stato di Israele non risolve il problema ebraico: «[Il Sionismo] può giungere perfino a considerare la fondazione dello Stato di Israele come l'evento più importante della storia ebraica dopo il compimento del Talmud, ma non può considerarlo come l'avvento dell'età messianica, della redenzione di Israele e di tutti gli uomini. La fondazione dello Stato di Israele è la più profonda modifica del Galuth che sia avvenuta, ma non è la fine del Galuth; [...] lo Stato di Israele è solo una parte del Galuth» (PRE, p. 6; trad. it. pp. 284-285, traduzione modificata). Nel 1957 Strauss scrive una lettera all'editore della rivista americana conservatrice *National Review*, nella quale polemizza con alcuni contributi apparsi sulla rivista che avevano per oggetto una critica radicale dello Stato di Israele. Strauss non esprime sorpresa per la presenza di un certo sentimento antiebraico, ma fa notare, fornendo quasi una definizione teorica dell'"uomo conservatore", come una rivista che si ritiene esprimere una prospettiva conservatrice dovrebbe, nell'epoca della Guerra Fredda, rendere omaggio ad Israele per più di un motivo: «La prima cosa che è evidente in Israele è la sua appartenenza al mondo occidentale: Israele educa alle forme del pensiero occidentale i molti immigranti dall'Est: Israele è l'unico paese che è, nell'Est, un avamposto dell'Ovest [...]. Lo spirito del paese nel suo intero può essere descritto nei seguenti termini: eroica austerità rafforzata dall'intimità con l'antichità biblica. Io ritengo che un conservatore debba essere un uomo che crede "nell'assoluta bontà della propria tradizione" [...]. In Israele, la possibilità di un destino disastroso, di un fallimento, è evidente e sempre possibile. Io ritengo che un conservatore debba essere un

ebraica come cultura umana e nazionale, mentre agli occhi del giovane Strauss l'ebraismo non si presenta come una cultura nazionale tra le tante presenti sulla terra in quanto prodotte dalla capacità dell'uomo di organizzare in forma societaria la propria vita; l'ebraismo è dono e rivelazione divina, il cui significato viene completamente distorto non appena esso viene interpretato in termini di "cultura": «Quando il Sionismo culturale comprende se stesso, esso ritorna al Sionismo religioso. Ma quando il Sionismo religioso comprende se stesso, esso è in primo luogo fede ebraica e solo secondariamente Sionismo. Esso deve considerare blasfemo il concetto di una soluzione umana al problema ebraico» (PRE, p. 6; trad. it. p. 284). Di fronte all'affinità tra liberalismo e sionismo, il giovane Strauss giunge dunque a considerare irrisolvibile la questione ebraica, dato che entrambe le soluzioni disponibili, l'emancipazione giuridico-legale (liberale) e l'emancipazione sociale-nazionale (sionista), sono soluzioni puramente secolari. Il fallimento degli ideali illuministi non significa solo una profonda delusione sociale e politica degli ebrei tedeschi, visibile nella persistenza delle spinte antisemite, ma anche la dimostrazione delle profonde difficoltà che attraversano il progetto politico moderno nel suo complesso: la soluzione del problema ebraico diventa un banco di prova per il modello moderno di civiltà, proprio perché la questione ebraica, nel suo essere una questione sociale e politica,

uomo che rifiuta la volgarità: ma è volgare l'argomento che si occupa esclusivamente del calcolo del successo, e che è fondato sulla cecità nei confronti della nobiltà degli sforzi» (L. Strauss, *The State of Israel*, in «National Review», III, 1957, n. 1, p. 23). Questa polemica, condotta sul piano dell'argomentazione razionale e non su quello dell'appartenenza religiosa o politica, fornisce inoltre a Strauss il pretesto per chiarire il significato politico e culturale del sionismo di Herzl, ricco di dignità anche nelle sue ineludibili contraddizioni: «Herzl fu fondamentalmente un conservatore, guidato, nella sua prospettiva sionista, da considerazioni conservatrici. La forza morale degli ebrei correva il pericolo di essere disintegrata dalla cosiddetta emancipazione, che in molti casi aveva alienato gli ebrei dalla loro tradizione, senza fornire loro altro che una eguaglianza puramente formale, conducendoli ad una condizione che è stata definita "libertà esterna e schiavitù interiore". Il Sionismo politico fu il tentativo di restaurare quella libertà interiore, quella semplice dignità, di cui sono capaci solo le persone che ricordano la loro tradizione e che sono fedeli al loro destino. Il Sionismo politico è problematico per evidenti ragioni. Ma io non posso dimenticare che esso era come una forza morale in un'epoca di completa dissoluzione. Esso contribuiva ad arginare la tendenza del 'progressivo' livellamento delle differenze venerabili, ancestrali; esso assolveva una funzione conservatrice» (*ibidem*).

diventa il simbolo della questione umana nel suo complesso:

Problemi finiti, relativi, possono essere risolti; problemi infiniti, assoluti, non possono essere risolti. In altre parole, gli esseri umani non creeranno mai una società esente da contraddizioni. Da ogni punto di vista, il popolo ebraico sembrerebbe essere il popolo eletto, almeno nel senso che il problema ebraico è il simbolo più manifesto del problema umano inteso come problema sociale e politico (PRE, p. 6; trad. it. p. 285, traduzione modificata).

3. L'impossibilità di una soluzione alla questione ebraica intesa come questione sociale e politica nel suo complesso non comporta, nell'interpretazione straussiana, una pari e conseguente impossibilità di una soluzione al problema dei singoli ebrei occidentali che si sono allontanati dalla comunità ebraica con lo scopo di diventare membri eguali della società liberale, senza tuttavia raggiungere questo scopo a causa delle contraddizioni presenti nel progetto politico liberale, che sono state portate in evidenza anche dalle istanze sioniste. La soluzione di questo problema è il "ritorno all'ebraismo": il ritorno incondizionato alla comunità ebraica stabilita dalla fede ebraica è possibile però solo se la fede ebraica dimostra di non essere stata confutata "in modo chiaro ed evidente" dal progetto illuminista. Agli occhi del giovane Strauss, soprattutto grazie all'esempio offerto dal "nuovo pensiero" di Rosenzweig (cfr. PRE, pp. 8-9; trad. it. pp. 288-289), tale confutazione risulta essere poco più che illusoria: se non il problema ebraico inteso in senso 'assoluto', almeno il problema ebraico inteso in senso 'umano' può essere risolto, rendendo possibile il ritorno dell'ebreo moderno all'ebraismo. Il tema del "pentimento" e del "ritorno" all'ebraismo, per come questo viene interpretato dal giovane Strauss, è particolarmente presente nelle lezioni di molti pensatori ebraico-tedeschi degli anni Venti che, da questo punto di vista, hanno seguito il tardo magistero di Hermann Cohen: infatti, oltre che in Rosenzweig, esempi, anche contraddittori, di tale "ritorno" alla comunità ebraica sono visibili nelle prospettive filosofico-culturali offerte da Julius Guttmann¹³,

¹³ Per la discussione straussiana della prospettiva storico-filosofica elaborata da Julius Guttmann nel suo libro *Die Philosophie des Judentums* (München, 1933) cfr. PG, pp. 30-67: agli occhi di Strauss, Guttmann afferma che i filosofi ebraici del Medioevo abbandonarono le originarie concezioni bibliche intorno a Dio, al mondo e all'uomo, in favore delle corrispondenti concezioni filosofiche

Gershom Scholem¹⁴ e soprattutto da Martin Buber¹⁵. In ogni caso, è soprattutto Rosenzweig che, con *Der Stern der Erlösung*, ha reso

greche, mentre, al contrario, i filosofi ebraici moderni e contemporanei (Mendelssohn e Cohen in particolare), soprattutto attraverso l'attenzione posta al fenomeno della "coscienza religiosa", riescono a conservare il contenuto e lo spirito originario dell'ebraismo.

¹⁴ Il maggiore punto di divisione tra Strauss e Scholem risiede nella loro opposta valutazione del sionismo. Strauss si sofferma sul tema del "ritorno", per come questo viene interpretato da Scholem alla luce delle sue ricerche sul messianismo ebraico, nel testo (pubblicato postumo) di una breve serie di conferenze tenute nel 1952 alla Hillel House dell'Università di Chicago: cfr. L. Strauss, *Progress or Return?*, in RCR, pp. 227-270; trad. it. pp. 37-85. Nell'interpretazione straussiana, "ritorno", nel suo significato enfatico (*teshubah*), significa *pentimento*: se pentirsi (del peccato) è ritornare, la redenzione, cioè la fine perfetta, è un ripristino della perfezione *originaria*. La perfezione è all'inizio: il carattere perfetto dell'origine è una condizione dell'idea di peccato. Il modo di vita ebraico è speranza, ma la speranza della redenzione è una speranza del ripristino originario: infatti, la speranza della redenzione non esprime la superiorità del futuro sul passato: «L'età messianica testimonierà del ripristino della pratica perfetta della Torah [...]». La fede nella Torah fu la via di condotta costante dell'ebraismo, mentre il messianismo si è spesso assopito. Per esempio, come apprendo da Gershom Scholem, il centro di interesse per il cabalismo anteriore al XVI secolo era l'inizio; fu solo con Isaac Luria che il cabalismo iniziò a concentrarsi sul futuro, sulla fine. Tuttavia, anche in questo caso, l'ultima era divenne importante quanto la prima. Non divenne più importante. Inoltre (cito Scholem), "per inclinazione e abitudine, Luria fu decisamente conservatore. Tale tendenza è bene espressa nel costante tentativo di riportare ciò che doveva dire ad autorità più antiche". Per Luria, "la salvezza non significa in effetti altro se non ripristino, la reintegrazione della totalità originaria [...]". La via che conduce alla fine di tutte le cose è anche la via che conduce all'inizio" [...]. L'ebraismo è un partecipare al ritorno, non è un partecipare al progresso [...]. Persino se fosse vero che il messianismo manifesti una prevalenza della partecipazione al futuro, o del vivere rivolti al futuro, questo non toccherebbe in alcun modo la credenza nella superiorità del passato rispetto al presente» (RCR, p. 228; trad. it. p. 38). In numerose lettere e passi autobiografici Scholem riferisce notizie su Strauss risalenti agli anni Venti e Trenta, e soprattutto riporta il proprio giudizio positivo sul libro straussiano *Philosophie und Gesetz* (1935), formulato negli stessi termini anche da Walter Benjamin: cfr. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, trad. it., Torino, 1978, pp. 167, 170, 205, 281-282; W. Benjamin e G. Scholem, *Teologia e utopia*, trad. it., Torino, 1987, pp. 28, 179, 184, 205, 207; G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amizizia*, trad. it., Milano, 1992, pp. 155, 306; G. Scholem, *Briefe II: 1948-1970*, München, 1995, pp. 30-31, 86-87, 214-218; G. Scholem, *Briefe III: 1971-1982*, München, 1999, pp. 60, 89-90.

¹⁵ Per la critica straussiana alla posizione di Martin Buber cfr. PRE, pp. 10-12; trad. it. pp. 290-293. Strauss non ha dubbi sulla inconsistenza filosofica, tipicamente moderna, della posizione di Buber, che parla di "esperienza religiosa"

evidenti i limiti di ogni sistema filosofico in generale, e di quello hegeliano in particolare, vanificando le pretese di ogni obiezione radicale alla Rivelazione, restituendo dignità al Dio della fede. Tuttavia, ad una analisi più approfondita, la soluzione al problema del "ritorno" offerta da Rosenzweig, al pari di quelle offerte da Cohen e Buber, si dimostra essere, agli occhi del giovane Strauss, insoddisfacente:

Alcune considerazioni sembravano decidere il problema a favore della concezione del "nuovo pensiero" di Rosenzweig, o a favore del ritorno incondizionato alla rivelazione biblica. In realtà, *il ritorno di Rosenzweig non fu incondizionato*. L'ebraismo cui ritornò non era identico all'ebraismo dell'età precedente a Moses Mendelssohn [...]. Mentre l'opera classica di quella che è stata definita la filosofia ebraica medievale, *La guida dei perplessi*, non è principalmente un libro filosofico, ma un libro ebraico, *La Stella della Redenzione* di Rosenzweig non è principalmente un libro ebraico, ma un "sistema di filosofia". Il nuovo pensiero è "filosofia esperiente". Come tale, si interessa appassionatamente della *differenza tra ciò che è esperito, o almeno tra ciò che ha la possibilità di essere esperito, dal credente contemporaneo e ciò che è semplicemente conosciuto* attraverso la tradizione: quella differenza non aveva alcun interesse per l'ebraismo tradizionale. Come filosofia esperiente, parte in ogni caso da ciò che è esperito, e non dai "presupposti" non esperiti dell'esperienza (PRE, p. 13; trad. it. p. 295, traduzione modificata, corsivo mio).

in termini puramente umani: il fervore chassidico buberiano rifiuta il 'formalismo' dell'ortodossia nel nome di un richiamo mistico a Jahvé inteso come Dio dell'anima. Nell'interpretazione straussiana, Buber si muove tra misticismo e neoromanticismo, tra esistenzialismo e sionismo, coltivando un approccio completamente personale, soggettivo, alla tradizionale fede ebraica. Una breve citazione straussiana rende chiara l'insufficienza costitutiva del "ritorno" di Buber all'ebraismo: «Il vero problema riguarda la certezza dell'uomo, o la conoscenza delle promesse e dei patti divini. Essi ci sono noti attraverso ciò che dice Dio stesso nelle Scritture. Secondo Buber, la cui fede nella rivelazione è indubbiamente "esente da ogni ortodossia", ciò che leggiamo nella Bibbia è, in tutti i casi, ciò che dicono gli autori biblici (anche quando viene detto che è stato Dio ad aver detto qualcosa, come per esempio nel caso dei Dieci Comandamenti), e ciò che dicono gli autori biblici non è altro che l'espressione umana del muto appello di Dio, o la risposta umana a quell'appello, o un'immagine creata dall'uomo, una interpretazione umana [...] esperita di ciò che "disse" Dio. Tali 'immagini' costituiscono non solo l'ebraismo e il cristianesimo, ma tutte le religioni» (PRE, p. 11; trad. it. p. 292, traduzione modificata). Alcuni riferimenti biografici straussiani sono presenti nell'epistolario di Buber: cfr. M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Heidelberg, 1973 ss.; vol. II, p. 158; vol. III, pp. 234-235.

Il "ritorno" all'ebraismo di Rosenzweig non è definibile con il tradizionale termine ebraico *teshubah*, perché quel ritorno non è 'assoluto': del resto, il "nuovo pensiero" non è che un erede del "vecchio pensiero". Rosenzweig stesso non credeva che il suo ritorno alla fede biblica potesse essere un ritorno al modo in cui tale fede era intesa nel passato: egli è il rappresentante della filosofia 'esistenziale' nella sua forma ebraica, ed è, come Cohen e Buber, un filosofo radicalmente moderno. Infatti, mentre la tradizione ebraica comprende l'esperienza storica del popolo ebraico alla luce primaria e autoritativa della Torah, che è presupposta rispetto alla coscienza ebraica, Rosenzweig procede in modo opposto, cioè 'sociologicamente', considerando come condizione di possibilità della esperienza ebraica non la Torah, bensì l'esistenza concreta, o 'naturale', della nazione ebraica. In più, Rosenzweig opera, quasi come la tradizione del liberalismo religioso, una distinzione individuale, personale, tra le varie credenze tradizionali: nell'interpretazione straussiana, siamo dunque di fronte a una storicizzazione della Torah. Nel sostenere la centralità e il primato del popolo ebraico anche nei confronti della stessa Torah, il risultato ottenuto da Rosenzweig è, da questo punto di vista, lo stesso ottenuto dal sionismo:

Rosenzweig concorda con il liberalismo religioso sulla necessità di fare una selezione tra le fedi e le norme tradizionali. Il suo principio di selezione però è radicalmente diverso dal principio liberale. I liberali facevano una distinzione tra ciò che è essenziale e ciò che non è essenziale, cioè essi facevano una distinzione che aveva la pretesa di essere oggettiva. Il principio di Rosenzweig non è un principio, strettamente parlando, ma "una forza": l'intera "realtà della vita ebraica", anche quelle parti che non hanno mai acquistato autorità formale (come 'semplici' storie e 'semplici' costumi) devono essere considerate "materia" di cui solo una parte può essere trasformata in "forza"; solo l'esperienza può dire quali parti saranno in questo senso trasformate; la selezione non può non essere "completamente individuale". La legge sacra [...], che era una realtà, diventa così un potenziale, una miniera o un negozio da cui ciascun individuo può trarre i materiali per costruire il proprio rifugio. La comunità del popolo santo è dunque garantita dalla comune origine dei suoi membri e dalla comune origine dei materiali che essi trasformano selezionandoli (PRE, p. 14; trad. it. p. 296, traduzione modificata).

Tutto questo conferma, agli occhi del giovane Strauss, la per-

manenza di Rosenzweig all'interno dell'orizzonte di pensiero determinato dall'individualismo moderno, in un'ottica perfettamente integrabile con le varie forme di nazionalismo secolare, e in quanto tale incompatibile con la tradizionale fede ebraica, che è soprattutto obbedienza. Di fronte a una fede così individualistica come quella di Rosenzweig, «un ebreo ortodosso rimprovererebbe se stesso per i propri dubbi».

4. Dato che il tema del "ritorno" all'ebraismo, per come è affrontato dai vari pensatori ebraico-tedeschi ad inizio Novecento, non risulta convincente, e soprattutto, a causa del suo rimanere *all'interno* dell'orizzonte moderno creato dall'illuminismo, non risolve la questione centrale relativa al valore della confutazione illuminista della fede ebraica ortodossa, il giovane Strauss, prendendo spunto dalla polemica aperta da Cohen contro il *Trattato teologico-politico* di Spinoza, inizia il proprio personale confronto con il testo spinoziano classicamente rappresentativo della polemica moderna contro la religione rivelata, allo scopo di verificare da una parte la tenuta delle argomentazioni del *Trattato*, e dall'altra l'attuale statuto della tradizionale fede ebraica intesa come soluzione alla situazione dell'ebreo 'perduto' nel mondo moderno:

Queste considerazioni [...] resero possibile la questione sulla possibilità e sulla necessità di un ritorno incondizionato all'ortodossia ebraica – che esso cioè non fosse allo stesso tempo la soluzione al problema dell'ebreo perduto nel mondo moderno non-ebraico, e l'unica direzione compatibile con la vera costanza e la probità intellettuale. Rimanevano difficoltà vaghe come piccole nuvole lontane in un bel cielo estivo. Esse presto assunsero la forma di Spinoza – il grandissimo uomo di origine ebraica che aveva apertamente negato la verità dell'ebraismo e aveva cessato di appartenere al popolo ebraico senza diventare un cristiano. Non era il filosofo "inebriato da Dio", ma l'ostinato, per non dire crudele, discepolo di Machiavelli e l'autore della critica storico-filologica della Bibbia. Il ritorno all'ortodossia sarebbe stato possibile solo se Spinoza avesse avuto torto da ogni punto di vista (PRE, p. 15; trad. it. pp. 297-298, traduzione modificata).

Per motivi insieme teorici e occasionali, la figura di Spinoza era, nel corso degli anni Venti, al centro degli interessi della comunità ebraico-tedesca: invece di vedere in Spinoza l'apostata dell'ebraismo e l'ateo per eccellenza, gli ebrei tedeschi lo consi-

deravano il simbolo della loro emancipazione¹⁶. Una voce autorevole e forte si era però levata contro le celebrazioni spinoziane per ribadire la condanna della sinagoga di Amsterdam al filosofo olandese: Hermann Cohen, tra il 1910 e il 1915, aveva pronunciato una implacabile accusa, umana e scientifica insieme, contro Spinoza¹⁷. Sul piano umano il filosofo olandese è condannato perché è l'accusatore dell'ebraismo di fronte ai cristiani, cioè è un traditore del suo popolo: egli non è colui che mostra agli ebrei la via dell'emancipazione, bensì colui che, posseduto da uno stato d'animo infedele e malvagio, compie "un tradimento umanamente inconcepibile". Infatti, Cohen rileva che Spinoza, mentre denigra l'ebraismo, 'idealizza' il cristianesimo: tutto il *Trattato* è diretto contro l'insegnamento *particolaristico* di Mosé in materia di fede e di politica, quando invece in più punti esalta la spiritualità e l'univer-

¹⁶ Per l'interpretazione straussiana dei motivi che avevano condotto la comunità ebraica tedesca alle celebrazioni spinoziane cfr. PRE, pp. 15-18; trad. it. pp. 298-302: «Spinoza [...] mostrava la via verso una nuova religione, o religiosità, che avrebbe ispirato un tipo completamente nuovo di società e un nuovo tipo di Chiesa. Egli divenne l'unico padre di quella nuova Chiesa che sarebbe stata universale nei fatti, e non solo a parole come le altre Chiese, perché il suo fondamento non sarebbe più stato una rivelazione positiva. Era una Chiesa i cui governanti non sarebbero stati preti o pastori, ma filosofi e artisti, i cui templi sarebbero stati i circoli di cultura e di proprietà. Era della massima importanza per quella Chiesa che il suo padre non fosse un cristiano, ma un ebreo che aveva informalmente abbracciato un cristianesimo senza dogmi e sacramenti. Si avvicinava la fine dell'antagonismo millenario tra ebraismo e cristianesimo. La nuova Chiesa avrebbe trasformato ebrei e cristiani in esseri umani - in esseri umani di un certo tipo: esseri umani colti, esseri umani che, possedendo Scienza e Arte, non avevano bisogno della religione. La nuova società, costituita dalla comune aspirazione di tutti i suoi membri alla Verità, al Bene e alla Bellezza, emancipava gli ebrei tedeschi. Spinoza divenne il simbolo di quella emancipazione che era più che emancipazione, era redenzione secolare. Si sperava che in Spinoza, un pensatore e un santo che era ebreo e cristiano, e quindi né l'uno né l'altro, si sarebbero santificati tutti i popoli della terra. In una parola, il mondo non-ebraico, notevolmente modellato da Spinoza, sarebbe divenuto ricettivo per gli ebrei che avessero voluto assimilarsi ad esso» (PRE, p. 17; trad. it. pp. 300-301, traduzione modificata).

¹⁷ Cfr. H. Cohen, *Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum eingeleitet von Franz Rosenzweig*, [1910], in «Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919-1929)», Berlin, 1929, pp. 42-68; Id., *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum*, [1915], in Id., *Jüdische Schriften*, Berlin, 1924, vol. III, pp. 290-372.

salità del messaggio cristiano. Sul piano scientifico, oltre a rilevare kantianamente l'insostenibilità del «panenteismo» spinoziano, Cohen punta la propria attenzione sulla scienza biblica: Spinoza infatti si era accanito da un lato nella dimostrazione del particolarismo storico dello Stato ebraico teocratico, dall'altro nella dimostrazione dell'ebraismo come religione nazionale, nella quale la ritualità è adattata all'autorità e al diritto dello Stato; dimostrazioni che, se portate a termine, farebbero saltare l'idea, sostenuta da Cohen, dell'ebraismo quale religione monoteistica e messianica universale. Per confutare la tesi spinoziana, Cohen indirizza la propria analisi esegetica sulla figura dello *straniero*, allo scopo di rintracciare nell'Antico Testamento l'idea dell'unità messianica del genere umano: sulla base di un'analisi filologica corretta, egli sostiene che nello straniero l'ebraismo riconobbe il *prossimo*, cioè l'uomo, e su questa base, a difesa del concetto etico dell'eguaglianza umana come fonte di ogni giustizia, furono concepiti i comandamenti biblici della giustizia, della pietà, della carità, dell'amore. L'ebraismo si propone con piena giustificazione come umanesimo messianico universale che riconosce il concetto etico dell'eguaglianza umana: nell'*idea* di Dio, e nella corrispondente idea di "dovere morale", trovano una reciproca composizione l'universalismo messianico e socialista di matrice kantiana, e l'universalismo profetico ebraico, trovano cioè reciproca composizione *Deutschum* e *Judentum*.

Al di là del profondo rispetto nei confronti della figura di Cohen, il giovane Strauss nota subito l'insufficienza della lettura spinoziana del filosofo neokantiano: già nel 1924 pubblica sulla rivista *Der Jude* un suo articolo sul caso Cohen-Spinoza in cui si sollevano forti dubbi intorno alla plausibilità e alla correttezza del lavoro coheniano¹⁸. Strauss imputa l'errata lettura coheniana del *Trattato* in primo luogo alla mancata comprensione dello spirito e dello stile del testo, in secondo luogo alla specifica posizione filosofica e politica di Cohen. Nel XVII secolo, sia il collegamento tra critica biblica e teoria della conoscenza, sia l'interpretazione politicizzata della Bibbia sono sufficientemente giustificati dagli scopi perseguiti da Spinoza, in particolare la libertà della filosofia, la

¹⁸ Cfr. L. Strauss, *Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, in «Der Jude», VIII, 1924, pp. 295-314. Naturalmente Strauss ritorna sul tema in *PRE*, pp. 18-28; trad. it. pp. 302-317.

libertà dello Stato dalle pretese ecclesiastiche, la costituzione di una democrazia liberale. Non sembra dunque necessario postulare, come fa Cohen, una disposizione d'animo malvagia per poter comprendere le ragioni di Spinoza: la struttura del *Trattato* dipende dal fatto che questo è un libro *cristiano-europeo*, e non ebraico, teso a contestare la pretesa del primato religioso, politico e scientifico delle autorità ecclesiastiche. Anche il procedimento critico-esegetico spinoziano e la dislocazione del rapporto tra ebraismo e cristianesimo tipica del *Trattato* assumono tratti completamente comprensibili se si tiene fermo il fatto che nel Seicento l'ebraismo era *Legge*, e non "religione della ragione": poiché la fondazione della democrazia liberale richiedeva necessariamente il rifiuto di ogni religione intesa come Legge, Spinoza non poteva non porsi al di fuori dell'unico ebraismo disponibile nel suo tempo, quello ortodosso¹⁹. Nell'interpretazione straussiana, si può essere più o meno d'accordo con queste considerazioni spinoziane, tuttavia esse sono storicamente motivate e soprattutto non richiedono spiegazioni psicologiche personali: nella sua furia antispingoiana, Cohen dimentica che Spinoza è il fondatore della democrazia liberale, cioè della situazione politico-culturale che ha permesso l'esistenza dello stesso Cohen. La fondazione dello Stato liberale richiede l'abrogazione del carattere vincolante della legge mosaica: il *Trattato* tende dunque alla 'liberazione' del popolo ebraico, seppur con un procedimento 'machiavellico' (cfr. *PRE*, pp. 20-21; trad. it. pp. 304-307). L'illuminista Cohen non ha compreso il programma illuminista di Spinoza, che può aver odiato l'ebraismo, ma non gli ebrei: infatti, nel *Trattato* sono presenti elementi che rendono possibile tanto una soluzione assimilazionista, quanto una soluzione sionista alla questione ebraica. Del resto, non contro il monoteismo ebraico si rivolge Spinoza, bensì contro la religione rivelata *in tutte le sue forme*. La critica straussiana non si fer-

¹⁹ Strauss rileva a più riprese la scarsa consapevolezza di Cohen nell'attaccare una posizione, quella di Spinoza, a cui in verità si trova filialmente legato: «Cohen non discute affatto il problema del rapporto tra Spinoza e l'ortodossia ebraica, cioè l'unico problema di cui poteva essersi interessato Spinoza, perché in quell'epoca non esisteva un ebraismo liberale o moderno [...]. Cohen commette l'errore tipico del conservatore, che consiste nel nascondere il fatto che la continua e mutevole tradizione che tanto egli ama non sarebbe stata consentita dal conservatorismo, cioè senza discontinuità, rivoluzioni e sacrilegi commessi all'inizio della tradizione e durante il suo corso» (*PRE*, p. 27; trad. it. pp. 316-317).

ma però alla verifica dell'incapacità ermeneutica dimostrata da Cohen nella lettura del *Trattato*²⁰. Numerose sono le contraddizioni rintracciate da Strauss nel socialismo umanitario e messianico del filosofo neokantiano: semplificando, si può dire che Cohen oppone alla 'crudeltà' di Spinoza la mitezza d'animo, ma non per questo costruisce una teoria politica coerente. Il motivo dell'accusa violentissima rivolta da Cohen a Spinoza non sembra essere di difficile comprensione: il *Trattato* contribuisce a minare il fondamento dell'integrazione tra *Deutschtum* e *Judentum*. Il desiderio di Cohen di far sì che gli ebrei tedeschi divenissero nel più breve tempo possibile cittadini tedeschi di fede ebraica, nella speranza che, *insieme* ai tedeschi di fede cristiana, essi riuscissero a dare vita a un movimento di reciproca integrazione, era costretto a scontrarsi, sul piano pratico, con le spinte antisemite da una parte e sioniste dall'altra, mentre sul piano teorico l'ingombro più evidente era proprio Spinoza, il negatore dell'universalismo ebraico²¹. Il caso Cohen-Spinoza si chiude dunque a favore del filosofo

²⁰ Strauss fornisce una prova delle profonde contraddizioni che caratterizzano la lettura spinoziana di Cohen discutendo il problema della "critica biblica": «Cohen accusa Spinoza di cecità verso il profetismo biblico, ma questo fenomeno, per come viene inteso da Cohen, fu portato alla luce da ciò che egli chiama "la comprensione storica della Bibbia", e questa comprensione non è possibile senza una precedente critica della Bibbia, cioè senza uno sforzo pubblico che fu originato con la necessaria consapevolezza da Spinoza. Cohen biasima Spinoza perché ha trascurato la differenza tra elementi mitici e storici della Bibbia, una distinzione che, come afferma lo stesso Cohen, era aliena alla nostra esegesi tradizionale; e, per ciò che riguarda gli elementi dottrinari della Bibbia, egli lo biasima per non aver distinto tra le affermazioni bibliche più o meno mature; egli lo biasima per l'immatunità, o per l'incompetenza, della sua critica biblica, non per la sua critica biblica in sé: per Cohen la critica biblica è una cosa ovvia» (PRE, p. 27; trad. it. p. 316, traduzione modificata).

²¹ Nell'interpretazione straussiana, la debolezza della lettura coheniana di Spinoza è dovuta alla evidente difficoltà implicita nel voler tenere insieme una pluralità di opzioni teoriche e di motivazioni politiche, dal socialismo umanista e messianico al neokantismo, dall'antisionismo alla scienza biblica: «"La religione ebraica fondata da Mosé aveva come scopo solo il raggiungimento e la conservazione dello Stato ebraico" [...]. Per Cohen questa idea è satanica, mentre non sarebbe stata satanica, ma divina, l'affermazione che la religione ebraica aveva come scopo solo il raggiungimento e la conservazione dello Stato socialista» (L. Strauss, *Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, cit., p. 299). Numerose critiche giunsero alla posizione di Cohen sulla vicenda Spinoza, in particolare da Rosenzweig (cfr. F. Rosenzweig, *Über den Vortrag Hermann Cohens "Das Verhältnis Spinozas zum Judentum"*, in «Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Aka-

olandese, ed è con lui che il giovane Strauss deve fare i conti, per verificare se Spinoza ha davvero confutato l'ortodossia religiosa: il ritorno all'ebraismo è possibile solo se viene portata a termine la confutazione di Spinoza, cioè del razionalismo moderno.

5. Il piano del lavoro di Strauss si trova tracciato già con il titolo della sua opera spinoziana del 1930: la critica della religione di Spinoza quale fondamento della sua scienza biblica. L'analisi straussiana non si limita solo a verificare la correttezza della scienza biblica spinoziana, ma si sposta soprattutto alla ricerca delle *condizioni di possibilità* della stessa scienza biblica, che si trovano essenzialmente nella critica radicale della religione. Sulla fondazione della scienza biblica non grava alcuna difficoltà di principio proprio perché Spinoza presuppone che la Bibbia sia un documento letterario come qualsiasi altro: la fondazione di questo *presupposto* critico nei confronti della religione rivelata *precede* qualsiasi costituzione scientifica del metodo spinoziano. La critica radicale della religione non è il risultato della scienza biblica, ma, viceversa, la critica radicale della religione è il *presupposto* della scienza biblica: in questo senso la critica illuminista della religione non è che un particolare stadio, storicamente determinato, della critica filosofica della religione nel suo complesso (cfr. RKS, pp. 4-20). L'idea spinoziana di una critica 'scientifica' della religione è, nell'interpretazione straussiana, assurda, proprio perché la metafisica sulla quale si fonda *non* è pura teoria: «L'autorità della Scrittura era minata non solo prima di qualsiasi critica storico-filologica, ma anche prima di qualsiasi metafisica, soprattutto attraverso la costituzione dello spirito positivo, attraverso il disincantamento del mondo e l'autocoscienza dello spirito disincantato» (RKS, p. 117):

Secondo l'interpretazione che essa fornisce di se stessa, la critica radicale della religione è, nel caso limite – e questo caso limite è il caso ordinario –, una critica scientifica. La pretesa di scientificità della critica

demie für die Wissenschaft des Judentums (1919-1929)», Berlin, 1929, pp. 43-44): nella *Preface* Strauss ritorna anche su questo giudizio di Rosenzweig, che non condivide, confermandone la sua distanza. Strauss imputa infatti a Cohen non tanto, come Rosenzweig, una mancanza di *soggettività*, quanto una mancanza di *oggettività* (cfr. PRE, pp. 21-23; 27; trad. it. pp. 309-313; 316).

della religione non viene messa in dubbio dal fatto che la religione stessa viene combattuta energicamente più a causa della sua dannosità o malvagità che a causa dell'erroneità dei suoi insegnamenti; e nemmeno dal fatto che la critica della religione non si ferma a una disapprovazione scientifica, bensì giunge ad una ribellione pratica; infatti, il rifiuto della religione, intesa come dannosa o malvagia, e la ribellione pratica possono essere sufficientemente fondate, nella coscienza dei critici della religione, con mezzi scientifici. Ma non è di per sé assurda l'idea di una critica scientifica della religione? Non sono scienza e religione, secondo le loro intenzioni, così diversamente fondate che proprio per questo non possono reciprocamente contraddirsi? (RKS, pp. 2-3).

I critici della religione di ogni tempo attendono dalla "scienza" la liberazione dalla religione²²: avendo di mira uno scopo pratico, essi non distinguono i loro presupposti dal loro metodo e dai loro risultati, che senza quei presupposti non sarebbero possibili. Il metodo scientifico serve uno scopo, la felicità derivante dalla liberazione dalla religione per mezzo di una ribellione pratica, che precede il metodo e che ne determina i risultati: questa felicità non consiste infatti nella beatitudine della "pura ricerca" della verità, cioè nella beatitudine della vita contemplativa, bensì nella felicità derivante dalla ricerca di una verità *rassicurante*, sia essa, di volta in volta, l'eliminazione della paura, la ricerca del piacere, il perseguimento della pace sociale. In questo senso, la scienza bibli-

²² Nell'interpretazione Straussiana, la critica illuminista della religione rivela un particolare stadio della totalità storica della critica della religione che ha la propria origine nella Grecia classica, con Epicuro: agisce infatti nella moderna critica spinoziana della religione un antico motivo epicureo che, in parte modificato dall'avvento di preoccupazioni storiche dettate dall'aspirazione a nuove forme di pace sociale in una realtà politica connotata dall'affermazione dello Stato moderno, attraversa tutta la storia della filosofia, da Averroé a Machiavelli, e che esprime l'interesse dell'uomo a liberarsi dalla paura delle potenze ultraterrene. La critica epicurea della religione è giunta fino al XVII secolo non tanto in una forma dottrinarica e codificata, quanto nella forma di originaria "inclinazione del cuore": infatti, dall'interesse alla pace dell'animo si è passati all'interesse alla pace sociale. Lo scopo fondamentale della rivolta illuminista consiste dunque nella liberazione dalla paura, nella "rassicurazione": «L'interesse alla sicurezza e alla 'mitigazione' della vita può corrispondere adeguatamente all'interesse caratteristico dell'illuminismo. Per il movimento che aspirava in tutti i modi alla sicurezza e alla comodità della vita, e che combatteva la "persecuzione" in tutte le sue forme, [...] niente doveva essere più odiato dell'idea di un Dio terribile, in cui trova la sua più profonda giustificazione il sentimento del Deuteronomio, la gravità dello spirito e del cuore» (RKS, p. 199).

ca di Spinoza non è altro che un mezzo orientato ad uno scopo *esterno* tanto alla scienza quanto alla religione. Non a caso, la categoria seicentesca di "pregiudizio" è una categoria *storica*, completamente diversa da quella di "apparenza" (o "opinione"), la cui elaborazione determina la nascita della filosofia. Infatti, la scienza biblica assolve nel *Trattato* uno scopo esclusivamente *strumentale*, reso visibile dall'interpretazione politicizzata della Bibbia: la critica ai pregiudizi dei teologi è la necessaria *introduzione* alla filosofia. La liberazione della filosofia, nel suo essere *propedeutica* filosofica, precede la libertà della filosofia. La critica della religione di Spinoza, intesa come critica del pregiudizio, si divide in critica prefilosofica e in critica filosofica: dal punto di vista propedeutico, la scienza biblica *precede* cronologicamente la critica filosofica della religione; mentre dal punto di vista filosofico, la critica filosofica della religione è il presupposto logico della scienza biblica. In questo senso, non è Maimonide, ma Calvino²³, inteso come rappresentante della contestazione del diritto della libera ricerca filosofica, il nemico di Spinoza, che invece contesta l'autorità della Scrittura con un atto propedeutico necessario alla libertà della filosofia. Naturalmente, il punto di vista propedeutico, con il quale il 'nemico' ecclesiastico viene combattuto con le sue stesse armi, cioè sul campo dell'esegesi biblica, è quello che *appare* essere decisivo, mentre in realtà non lo è: ciò che è decisivo per il successo del *Trattato* è l'argomento spinoziano in base al quale viene definito impossibile tutto ciò che non è umanamente verificabile e 'naturalmente' possibile. Infatti, tra Spinoza e Calvino non esiste

²³ Strauss individua tre direzioni lungo le quali si svolge la critica della religione di Spinoza: l'ortodossia (cfr. RKS, pp. 87-128), Maimonide (cfr. RKS, pp. 129-181), Calvino (cfr. RKS, pp. 182-206). A questo proposito risulta di estremo rilievo il seguente passaggio Straussiano: «In merito a Spinoza tentai, nella mia opera pubblicata in Germania nel 1930, di definire più esattamente il suo rapporto con il calvinismo (secondo me, con Lutero non esiste alcun rapporto). Credo ora di essere allora caduto nelle trappole della strategia spinoziana. Le sue preferenze interteologiche sono essenzialmente di natura tattica, con l'esclusione di quella che riguarda il razionalismo teologico, preferito da Spinoza perché il razionalismo è in ogni caso da preferirsi rispetto al fideismo [...]. Prima o poi dovrò soffermarmi sulla coerenza della filosofia morale di Spinoza: essa è forse l'esempio più interessante di un'etica basata sulla scienza naturale moderna» (Lettera di Leo Strauss a Eric Voegelin del 15.4.1949, in *The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, in P. Emberley e B. Cooper (a cura di), *Faith and Political Philosophy*, cit., p. 61).

un terreno comune su cui rendere possibile un confronto tra i due diversi modi di esperire il mondo, soprattutto perché il riformatore protestante non ha alcuna pretesa di fondare teoricamente la propria fede. Strauss solleva molti dubbi su questo procedimento spinoziano che non può scientificamente dimostrare l'impossibilità dei miracoli, ma solo la loro *inconoscibilità*. L'ortodossia religiosa fonda infatti tutte le sue credenze sull'esistenza di un Dio imperscrutabile e onnipotente: data questa premessa, che Spinoza non è riuscito a confutare, rivelazione e miracoli sono possibili. In questo senso, le parole dello Strauss della maturità rendono evidenti i risultati cui aveva condotto l'analisi della critica spinoziana della religione:

Se l'ortodossia *pretende di sapere* che la Bibbia è rivelata divinamente, che ogni parola della Bibbia è ispirata divinamente, che Mosè fu l'autore del Pentateuco, che i miracoli ricordati nella Bibbia sono realmente accaduti, e cose simili, Spinoza ha confutato l'ortodossia. Ma le cose sono completamente diverse se l'ortodossia si limita ad affermare che *crede* nelle cose appena ricordate, cioè che esse non possono pretendere di possedere il potere vincolante tipico delle cose conoscibili. Infatti, tutte le affermazioni dell'ortodossia riposano sulla premessa inconfutabile che Dio onnipotente, la cui volontà è insondabile, le cui vie non sono le nostre vie, che ha deciso di vivere nella fitta oscurità, può esistere. Data questa premessa, miracoli e rivelazioni in generale, e dunque tutti i miracoli e le rivelazioni bibliche in particolare, sono possibili. Spinoza non è riuscito a dimostrare che questa premessa è contraddetta da qualcosa che conosciamo [...]. La vera confutazione dell'ortodossia richiederebbe la prova che il mondo e la vita umana sono perfettamente intelligibili senza l'assunzione di un Dio misterioso; richiederebbe almeno il successo del sistema filosofico [...]. *L'Etica* di Spinoza cerca di essere il sistema, ma non vi riesce; la spiegazione chiara e distinta del tutto che essa presenta rimane fondamentalmente ipotetica (PRE, pp. 28-29; trad. it. pp. 317-318, traduzione modificata, corsivo mio).

La critica spinoziana della religione riesce a dimostrare che i presupposti dell'ortodossia non possono essere conosciuti, ma non riesce a confutare *in toto* l'ortodossia che afferma di *credere* in quei presupposti. Le premesse dell'ortodossia non possono essere confutate dalla logica o dall'esperienza, almeno fino al momento in cui il sistema filosofico non riesca a rendere perfettamente comprensibile ogni mistero relativo al mondo e alla vita umana, ma, in questo senso, la filosofia moderna non si è dimostrata in grado di portare a compimento il sistema fondato sulla ragione radicale. La

critica della religione è possibile e legittima solo come critica *difensiva*. Tuttavia, la 'vittoria' dell'ortodossia per mezzo dell'autodistruzione del razionalismo moderno non può essere considerata una vittoria dell'ortodossia *ebraica* perché è una vittoria di *ogni* ortodossia, e in questo senso il risultato cui giunge la verifica del *Trattato* non fornisce, all'ebreo moderno, argomenti convincenti per il "ritorno" all'ebraismo. Nell'interpretazione straussiana, risulta dunque evidente non solo l'inadeguatezza del razionalismo illuminista, ma anche l'inadeguatezza dell'ortodossia, i cui presupposti non possono essere conosciuti, bensì solo *creduti*. Nella formulazione che Strauss negli anni a seguire fornirà di questo problema, allo scopo di trovare una risposta tanto al razionalismo moderno quanto all'ebraismo ortodosso, il suo primo punto di riferimento diventa il razionalismo premoderno di Maimonide, attraverso cui si apre la strada per il ritorno alla filosofia classica, e a Platone in particolare.

6. La presenza di numerosi temi 'ebraici' nei saggi straussiani degli anni Venti, temi tra l'altro spesso affrontati attraverso il diretto confronto con autori appartenenti alla tradizione dell'ebraismo tedesco, non significa che l'orizzonte di pensiero del giovane Strauss sia confinato all'interno di una tradizione 'confessionale' o 'comunitaria'. Per non parlare della forma, assolutamente *filosofica*, attraverso cui Strauss si accinge al confronto con i problemi pratici e teorici sollevati dal "ritorno" all'ebraismo e dall'ortodossia, dal sionismo e dall'assimilazione, si può notare, anche nel suo primo percorso di studi, la presenza di una analisi approfondita delle questioni filosofiche e politiche sollevate dai maggiori filosofi moderni e contemporanei, spesso citati nei loro testi più rappresentativi. Basta un sommario elenco, in ordine sparso, per rendere visibile questa presenza: un importante saggio straussiano pubblicato nel 1932 sulle pagine della rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» è dedicato all'analisi del concetto di politico in Carl Schmitt; il giovane Strauss pubblica nel 1923 una breve, ma densa, recensione sul libro di Rudolf Otto sul sacro²⁴; la corrispondenza tra Strauss e Löwith è ricca di puntuali

²⁴ Cfr. L. Strauss, *Das Heilige*, in «Der Jude», VII, 1923, n. 4, pp. 240-242. In questa recensione si può trovare la prima elaborazione di almeno tre temi che saranno caratteristici della produzione straussiana della maturità: il rifiuto del

riferimenti a Nietzsche, proprio come quella tra Strauss e Kojève lo è di riferimenti a Hegel e Hobbes; Cassirer è il direttore della tesi di Strauss sulla teoria della conoscenza in Jacobi²⁵; la partecipazione alle lezioni di Husserl e di Heidegger è testimoniata in più passi dei propri testi della maturità; la figura di Platone assume, con il passare degli anni, un rilievo sempre maggiore nella biblio-

sogettivismo moderno, l'affermazione dell'assoluta trascendenza della Rivelazione, la distinzione tra pensiero antico e moderno. Prendendo spunto dalla situazione spirituale dell'ebraismo tedesco, in particolare dalla situazione di dipendenza in cui l'ebraismo contemporaneo si è costretto nei confronti del circostante mondo culturale tedesco (la cui concreta dislocazione politica ha determinato due alternative rappresentate dai nomi di Cohen e Nietzsche), Strauss si sofferma sul rapporto tra "razionale" e "irrazionale" in materia religiosa, sottolineando l'esistenza di una cesura epocale tra la concezione di questo rapporto nella teologia premoderna e nella teologia moderna: «La teologia premoderna aveva il compito di determinare una cesura in favore delle istanze "razionali" della religione in lotta contro le istanze primitive-irrazionali: oggi per la teologia si pone, come dovere, l'adempimento del compito esattamente inverso, cioè quello di avanzare, uscendo dall'ambito del razionale attraverso la scrupolosa e scientificamente ineccepibile affermazione dell'irrazionale, verso la costruzione di un sistema in relazione con l'oggetto [...]. La teologia premoderna elaborava la propria speculazione in un ambiente religiosamente determinato - la nuova teologia vive sotto un cielo aperto e deve costruirsi da sola, con le proprie forze, il proprio ambiente. In precedenza, il primo fatto era Dio - oggi: il mondo, l'uomo, l'esperienza religiosa» (*ibidem*, p. 241). In questo senso, la recensione straussiana è elogiativa del progetto elaborato da Otto, solo se interpretato come tentativo di recupero dell'aspetto assolutamente trascendente e oggettivo dell'oggetto religioso (a questo proposito Strauss utilizza il concetto di *Jenseitigkeit*): solo difendendo la causa della religione contro quella della teologia "liberale", è possibile superare i limiti 'riduzionisti' della filosofia della religione, in particolare rendendo inconsistente ogni progetto sociologico o psicologico di costituzione soggettiva dell'idea trascendentale di coscienza religiosa.

²⁵ Cfr. L. Strauss, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobi*, Hamburg, 1921. L'impostazione di questo lavoro è strettamente 'accademica', circoscritta intorno alla ricostruzione tematica della teoria della conoscenza di Jacobi, senza affrontare nessuno dei problemi filosofico-politici che saranno caratteristici delle opere straussiane degli anni successivi. Tuttavia, si può notare una particolare attenzione dedicata da Strauss ai temi della "credenza" e dello scetticismo (che viene accuratamente distinto dal relativismo), filtrati attraverso un attento confronto con i classici (da Descartes a Kant, da Hume a Spinoza), nel tentativo di definire alcuni caratteri del razionalismo e del soggettivismo moderni all'origine del concetto di "valore". In questa tesi universitaria si può inoltre notare la presenza di indicazioni bibliografiche molto attuali (con numerosi riferimenti a Hermann Cohen, Werner Sombart, Ernst Troeltsch, Max Weber, Edmund Husserl, Max Scheler e Rudolf Otto).

grafia straussiana. Del resto, anche il suo libro su Spinoza non è certo un libro 'ebraico', ma un libro che testimonia il suo profondo radicamento all'interno del clima culturale della Germania di Weimar: non a caso, i riferimenti a Descartes, Hobbes e Nietzsche contengono, anche se attraverso una prospettiva tipicamente storica, una personale rielaborazione del tema della *crisi dei valori*²⁶. Le tracce di questo radicamento sono sparse in numerosi testi autobiografici e commemorativi della maturità di Strauss, con l'aggiunta di preziose indicazioni biografiche²⁷: tuttavia, le categorie di *razionalizzazione* e di *nihilismo* trovano una loro originale formulazione già in alcuni testi straussiani degli anni Trenta (cfr. *PG*, pp. 22-28; *PPH*, pp. VII-XI; 1-5; 155-170; trad. it. pp. 119-124; 131-136; 327-350). Tra l'altro, il fatto che questa formulazione abbia uno spessore decisivo nello sviluppo del pensiero straussiano è dimostrato dal fatto che molti passi del primo capitolo di *Philosophie und Gesetz* (1935) vengono riportati senza alcun cambiamento nelle pagine della prefazione alla edizione americana del libro su Spinoza scritta nel 1962²⁸.

²⁶ Una citazione straussiana sul problema Nietzsche, e in particolare sul profondo significato della 'morte di Dio', esprime in modo compiuto la prospettiva attraverso cui il giovane Strauss interpreta il tema della crisi: «L'ateismo precedente a Nietzsche è completamente diverso dall'ateismo di Nietzsche, proprio perché Nietzsche sapeva che la 'morte di Dio' significava il tramonto di un sole: infatti, l'ateismo di Nietzsche non è, come pensa Scheler, una rivolta contro Dio, una protesta morale contro Dio» (*RKS*, p. 200n, corsivo mio).

²⁷ I testi straussiani, oltre naturalmente alla *Preface to the English Translation* contenuta nel suo libro *Spinoza's Critique of Religion* del 1965 (cfr. *PRE*, pp. 1-31; trad. it. pp. 277-321), nei quali sono presenti riferimenti autobiografici alle esperienze degli anni Venti e Trenta sono i seguenti: L. Strauss, *Vorwort*, in Id., *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied a.R., 1965; Id., *A Giving of Accounts*, con Jacob Klein, in «The College», XXII, 1970, pp. 1-5; Id., *An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's College*, in «Interpretation», VII, 1978, pp. 1-3; Id., *Existentialism*, in «Interpretation», XXII, 1995, pp. 301-320. Importanti riferimenti biografici sono contenuti anche nei vari epistolari straussiani che sono stati pubblicati dopo la sua morte: cfr. L. Strauss e H.G. Gadamer, *Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode»*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 5-12; K. Löwith e L. Strauss, *Correspondence*, in «The Independent Journal of Philosophy», V-VI, 1988, pp. 177-192; L. Strauss, *Drei Briefe an Carl Schmitt*, in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*, Stuttgart, 1988; L. Strauss e A. Kojève, *Correspondence*, in L. Strauss, *On Tyranny*, a cura di V. Gourevitch e M. S. Roth, New York, 1991; L. Strauss e E. Voegelin, *Correspondence*, in P. Emberley e B. Cooper (a cura di), *Faith and Political Philosophy*, cit., 1993.

²⁸ Cfr. *PRE*, pp. 28-30 (trad. it. pp. 318-320); con *PG*, pp. 18-28; e con *RKS*,

L'importanza del problema posto dalla crisi del modello moderno di civiltà non poteva sfuggire agli occhi del giovane Strauss già nei primi anni di Weimar:

La prima guerra mondiale scosse le fondamenta dell'intera Europa. Gli uomini persero il loro orientamento. Crollò anche la loro fede nel

pp. 13-20; 200n-201n; 207-216. Nella premessa al primo volume delle *Gesammelte Schriften* di Strauss (*Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Stuttgart, 1996), il curatore Heinrich Meier si sofferma brevemente (cfr. pp. IX-XIV) sulla questione delle 'fasi' del pensiero straussiano, prendendo spunto da alcune considerazioni contenute in due lettere inedite di Strauss a Gerhard Krüger (in data 3.10.1931) e Gershom Scholem (in data 6.12.1962) che fanno pensare alla presenza di notevoli cambiamenti di rotta tra il 1928 (anno in cui Strauss termina di scrivere *Die Religionskritik Spinozas*) e il 1935 (anno della pubblicazione di *Philosophie und Gesetz*). Meier riporta inoltre i passi di una lettera di Scholem a Strauss (in data 28.11.1962), nei quali l'autore ritiene che Strauss, nella *Preface*, abbia 'nascosto', cioè omesso, alcuni passaggi della propria autobiografia intellettuale, favorendo un'interpretazione 'progressiva', cioè senza salti e senza rotture, del suo percorso di studi. Personalmente, non credo che questo problema interpretativo possa essere semplificato in tali termini e che sia necessario dunque un profondo chiarimento. Nessuno può dubitare che l'interpretazione spinoziana fornita da Strauss negli anni Venti venga 'superata' in chiarezza e profondità dalla lettura che del *Trattato* Strauss fornisce con il suo saggio *How to Study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»* del 1948: infatti, tra queste due fasi prende corpo in modo decisivo l'elaborazione della sua ermeneutica, con le famose tesi sulla scrittura reticente. Tuttavia, anche se Strauss non sempre si preoccupa di distinguere accuratamente tra i vari passaggi delle sue letture spinoziane, il lettore della *Preface* non viene mai messo in condizione di confondere arbitrariamente tra le diverse fasi del pensiero straussiano: basta pensare, per esempio, ai numerosissimi casi in cui Strauss rende esplicita la *cesura* rappresentata dalla sua 'riscoperta' della scrittura esoterica («comprendo Spinoza troppo letteralmente perché non lo leggevo abbastanza letteralmente»). In questo senso, non è plausibile sostenere la presenza di rotture radicali, o di 'censure', nel percorso straussiano tra il 1923 e il 1935. Numerosi esempi concreti, oltre a quelli già indicati dai riferimenti bibliografici all'inizio di questa nota, dimostrano che, al contrario, l'approfondimento della prospettiva straussiana in quegli anni non comporta alcuna 'rivoluzione': la valutazione critica di Strauss nei confronti del sionismo, dopo la rottura con i propri ideali giovanili consumata intorno al 1921, è formulata in modo decisivo già nel 1923 (infatti, al di là della maturità dell'espressione linguistica e dei riferimenti culturali e bibliografici, la prospettiva critica caratteristica della *Preface* del 1962 non è diversa da quella presente nel saggio su Nordau del 1923); la polemica contro la categoria di "coscienza religiosa", intesa come il prodotto tipicamente moderno di una 'moderata' negazione dell'ortodossia, polemica che attraverso i primi due capitoli di *Philosophie und Gesetz* (1935), è un tema caratteristico del pensiero di Strauss fin dal 1924 (cfr. L. Strauss, *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen*

progresso. Gli unici che conservarono quella fede nel suo vigore originario furono i comunisti. Ma proprio il comunismo mostrava ai non-comunisti l'illusione del progresso. *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler sem-

Wissenschaft, in «Der Jude», VIII, 1924, pp. 613-617, dal quale può essere utile citare il seguente passaggio: «Gli elementi dogmatici della religione vengono interpretati come secondari rispetto alla "coscienza religiosa", e forse solo come 'espressioni' di essa»); la polemica contro l'idealismo politico di Cohen presente in *Philosophie und Gesetz* risulta approfondita rispetto a quella elaborata nel suo saggio spinoziano del 1924, ma non è frutto di radicali cambiamenti; la discussione del metodo sociologico e del rapporto tra oggettività e soggettività nelle ricerche storiche, che tanto peso avrà nelle polemiche contro lo storicismo e il positivismo della maturità di Strauss, è presente fin dai suoi primi scritti (cfr. L. Strauss, *Soziologische Geschichtsschreibung?*, in «Der Jude», VIII, 1924, pp. 190-192). In sostanza: nel portare a termine l'opera su Spinoza del 1930 Strauss può aver subito una sorta di condizionamento imposto dal tema che gli era stato affidato dalla *Akademie*, cioè la scienza biblica di Spinoza (sull'incarico ricevuto da Julius Guttmann, che in quegli anni era il presidente della *Akademie*, cfr. RKS, p. IX), ma non per questo si può affermare che il suo contributo sia in una qualche misura 'spurio', dato che il suo tema più caro, il rapporto tra il razionalismo moderno e la critica della religione, informa di sé in modo esplicito tutto il libro. Nessun argomento a livello testuale crea punti di appoggio per la verifica dell'esistenza della netta cesura all'interno del primo periodo straussiano suggerita da Scholem; anzi, il confronto con i testi 'ebraici' degli anni Venti e Trenta dimostra il contrario, cioè una sostanziale unità tematica e prospettica, almeno a partire dalla rottura con il sionismo fino alla compiuta formulazione della teoria ermeneutica, avvenuta sul finire degli anni Trenta. Esistono naturalmente alcuni passaggi interni al 'primo' Strauss che dimostrano una progressiva precisazione della propria direzione interpretativa: basta pensare all'originale prospettiva platonica attraverso cui, in *Philosophie und Gesetz*, viene interpretata la profetologia di Maimonide (e conseguentemente alla differenza tra l'interpretazione di Maimonide contenuta nel libro su Spinoza del 1930 e quella contenuta nel libro del 1935), oppure allo stesso manifestarsi di una prospettiva filosofica ad ampio raggio in temi che all'inizio degli anni Venti erano limitati all'interno di una prospettiva 'ebraica' (infatti, si può notare che, se si esclude la recensione del libro di Rudolf Otto sul sacro, la letteratura di riferimento nei primi saggi straussiani è particolarmente circoscritta all'interno del mondo ebraico, laddove il respiro culturale del libro su Spinoza è indubbiamente più ampio). Inoltre, non deve essere trascurato il decisivo irrompere nel pensiero straussiano, almeno a partire dal 1930, della consapevolezza dell'importanza di Hobbes nella costituzione del paradigma filosofico-politico della modernità; del resto, Strauss recupera la prospettiva filosofico-politica dei classici greci, di Platone in particolare, soprattutto attraverso le sue letture hobbesiane che, da questo punto di vista, costituiscono una importante occasione per una nuova formulazione del problema teologico-politico. Tuttavia, non bisogna considerare questi passaggi come 'rivoluzioni', perché costituiscono un 'naturale' sviluppo di un originario percorso di studi che trova la propria origine nel "caso Spinoza", e soprattutto non si può dire che nella *Preface* essi siano artificialmente nascosti.

brava essere molto più credibile. Ma bisognava essere inumani per abbandonarsi alla prognosi di Spengler. Non c'era dunque speranza per l'Europa e per l'umanità? [...]. Sembrava approssimarsi una società mondiale controllata o da Washington o da Mosca [...]. L'America e la Russia sovietica sono metafisicamente lo stesso. Decisivo è il fatto che questa società mondiale è peggio di un incubo. Heidegger la chiamava "la notte del mondo". Infatti, come Marx aveva predetto, essa implicava la vittoria di un Occidente sempre più completamente urbanizzato, sempre più completamente tecnologico sull'intero pianeta – livellamento e uniformità totali, indipendentemente dal fatto che a realizzarli fosse la coercizione ferrea o la attraente pubblicità dei beni offerti dalla produzione di massa. Essa significa unità della razza umana al più basso livello, completa vacuità della vita [...]: non individui e popoli, ma "folle solitarie"²⁹.

Di fronte al panorama offerto dalla crisi della modernità portata in piena evidenza dalla radicale critica nietzscheana, Strauss si accinge ad una ricostruzione storica del processo filosofico che ha reso possibile questo risultato implosivo, ed è attraverso questo tentativo che potrà giungere, soprattutto nel suo libro su Hobbes del 1936, alla formulazione delle sue famose tesi sulla superiorità degli antichi sui moderni. La sua analisi individua nella definizione del rapporto tra *scienza naturale moderna e ideale moderno di civiltà* la pietra di confronto di ogni seria indagine filosofica che voglia tentare di comprendere le ragioni che hanno reso possibile la parabola della filosofia moderna: la crisi contemporanea non è, nell'interpretazione straussiana, altro che il prodotto 'necessario' del cortocircuito tra scetticismo filosofico e dogmatismo scientifico che determina il carattere "prometeico" di tutto il progetto moderno (cfr. *RKS*, pp. 195-204; *PG*, pp. 23-25). Infatti, nel puntare alla realizzazione pratica di un processo di civilizzazione che dimostri la propria legittimità, confutando le pretese della tradizione filosofica da una parte e della religione rivelata dall'altra, lo scetticismo tipicamente moderno è *attivistico*: liberato dall'*inganno* prodotto dalle rappresentazioni religiose, siano esse terribili o confortevoli, l'uomo riconosce la propria salvezza solo nel progressivo *perfezionamento* della propria natura e nel godimento dei beni *mondani*. In quanto illusioni, le rappresentazioni religiose ingannano l'uomo intorno al suo vero scopo, proprio perché lo distraggono dal reale

²⁹ L. Strauss, *Existentialism*, cit., pp. 315-316.

aldiquà in favore di un immaginario aldilà. 'Risvegliato' a una *seria* consapevolezza intorno alla sua reale posizione *nel* mondo ostile, l'uomo moderno comprende come proprio dovere non tanto coltivare il 'giardino' a lui dato, quanto costruire il proprio 'giardino'. Contro la natura avversa, l'uomo moderno deve dimostrarsi in teoria e in pratica signore e padrone della natura stessa: il mondo dato deve essere sostituito dal mondo *costruito* dall'uomo (cfr. *PRE*, pp. 29-30; trad. it. pp. 319-320). Del resto, anche il passaggio dal modello seicentesco e settecentesco dell'illuminismo radicale a quello dell'illuminismo 'moderato' tipico di molta filosofia ottocentesca non ha, nella sostanza, cambiato i termini del problema, che da una parte riguarda il rapporto tra fede e scienza nella modernità, dall'altra pone l'esigenza di distinguere tra filosofia classica e filosofia moderna³⁰. I dubbi sollevati dai risultati di un

³⁰ Per la discussione straussiana dell'illuminismo 'moderato', con particolare riferimento a Moses Mendelssohn, che cerca di conciliare l'illuminismo radicale con l'ortodossia, cfr. *PG*, pp. 9-15. Mendelssohn afferma l'immortalità e l'immaterialità dell'anima contro le pretese del materialismo illuminista radicale, in un quadro in cui si intravedono le linee di una religione naturale e universale, il cui *status* è superiore a quello delle religioni rivelate particolaristiche, che tuttavia conservano una loro dignità. La religione razionale, il razionalismo teologizzante di Mendelssohn contribuiscono però, nell'interpretazione straussiana, a veicolare l'illuminismo radicale reso accettabile attraverso un teismo incompleto. Mendelssohn, portavoce dell'illuminismo nell'ebraismo, amante del Dio della bontà, sostenitore dell'idea di progresso, intende riscoprire la purezza dello spirito biblico in un modo che per Strauss contraddice l'originario senso della tradizione: infatti, in un punto decisivo, sulla valutazione della rivelazione mosaica, egli segue in parte Spinoza, sostenendone il valore particolaristico e storico. Agli occhi di Strauss, molti filosofi ebraici contemporanei (Cohen e Rosenzweig soprattutto) non fanno che seguire la strada aperta da Mendelssohn: anche all'interno degli ambienti vicini alla tradizione si assiste a un decisivo mutamento di rotta intorno ai problemi connessi alla possibilità della creazione e dei miracoli. Mentre l'illuminismo radicale era almeno 'onesto' nella sua *aperta* negazione dell'ortodossia, Cohen e Rosenzweig, che credono di aver 'superato' la brutalità dell'illuminismo seicentesco, ristabilendo il fondamento della tradizione su un piano più 'elevato', non sono in grado di accorgersi di avere egualmente negato la tradizione. Parlando apertamente dell'*introversione* di concetti quali creazione, rivelazione e miracolo, si perde, nell'interpretazione straussiana, il senso originario di questi stessi concetti, che è di carattere divino, e non umano: né Cohen, né tantomeno Rosenzweig sono in grado di comprendere la portata delle dottrine bibliche fondamentali. Malgrado ciò, tutti coloro che sostengono l'introversione delle tesi fondamentali della tradizione ortodossa e che sottolineano il ruolo primario della coscienza religiosa, accusano l'ortodossia di appartenere a un grado non sviluppato di formulazione della fede. Un tale non incondizionato "movi-

tale modello di *civilizzazione* sono però subito diventati i dubbi sulla *possibilità* stessa di un tale modello di civilizzazione, notevolmente determinato dall'ideale di *libertà* inteso come *autonomia* dell'uomo e della sua cultura, soprattutto se questa viene intesa a partire dalla contrapposizione hobbesiana tra *stato naturale* e *stato civile*: quanto più lo sforzo sistematico di liberazione dai limiti della natura sembra avere successo, tanto più aumentano i dubbi sulla realtà e sul valore dell'idea di progresso. L'illuminismo moderno è giunto a compimento da un lato con la 'scoperta' dell'*estetico* inteso come interpretazione della creatività umana, dall'altro con la 'scoperta' della radicale *storicità* dell'uomo intesa come negazione dell'idea di una verità eterna: in questo senso, sulla scorta del concetto weberiano di "riferimento ai valori", la stessa idea di scienza moderna risulta essere solo una forma storicamente condizionata di comprensione del mondo. Non a caso, Strauss nota che lo 'sviluppo' moderno non si ferma qui, dato che l'idealista del XVII secolo diventa, sul finire dell'Ottocento, l'ateo della "probità intellettuale", che rifiuta le illusioni derivanti dalle rappresentazioni religiose perché esse, nel tentativo di fuggire la perdita di speranza, si dimostrano consolanti e dunque 'solo' desiderabili. Il nuovo concetto nietzscheano di "onestà intellettuale" è però ben diverso dal concetto classico di *teoria*, che indica l'amore per la ricerca della verità in sé e per sé: così come è *storica* la categoria illuminista di "pregiudizio", così è *storica* la categoria di "onestà intellettuale". La filosofia, nel suo senso classico, non è la ricerca di una verità determinata, sia essa rassicurante, illusoria o terrificante; è la ricerca della verità *in sé e per sé*, qualunque essa sia, contro il regno dell'opinione e dell'apparenza. La *nuova* forma di virtù che vieta la fuga dalle miserie della vita in vista di confortevoli illusioni, siano esse genuinamente religiose come quelle di redenzione e di salvezza o siano esse secolarizzate come quelle di progresso e di perfezionamento, è "onestà intellettuale", proprio perché si dimostra essere coraggio di guardare senza mediazioni la terribile verità dell'*abbandono* in cui versa la condizione umana:

Inizia allora a sfiorire la fede che, spingendo sempre più indietro i

mento di ritorno" ebraico all'ebraismo non ha dunque modificato in nessun modo il rapporto tra illuminismo e ortodossia nel mondo moderno. Su questi temi cfr. PG, pp. 15-17.

"limiti naturali", l'uomo possa avanzare verso una libertà sempre più grande, che l'uomo possa soggiogare la natura e prescriverle le sue leggi. A questo punto l'"illusione" religiosa viene rifiutata non perché essa sia terribile, ma perché essa è di conforto: la religione non è uno strumento che l'uomo ha forgiato per oscuri motivi, allo scopo di tormentarsi, di rendersi la vita inutilmente difficile, ma una via scelta per evidenti motivi, allo scopo di sfuggire al terrore, alla mancanza di protezione e all'assenza di speranza nella vita, che non possono essere sradicati da alcun progresso della civiltà. Un nuovo tipo di forza d'animo che proibisce a se stessi ogni fuga dall'orrore della vita verso illusioni confortevoli, che accetta le eloquenti descrizioni della "misera dell'uomo senza Dio" come una prova supplementare della bontà della sua causa, si rivela infine come il definitivo e più puro motivo per la rivolta contro la rivelazione. Questa nuova forza d'animo, che è volontà di guardare in faccia l'abbandono dell'uomo, che è coraggio di accettare la più terribile verità, è "probità", "probità intellettuale". Questo ateismo finale, con una buona o con una cattiva coscienza, è diverso, a causa della sua 'coscienziosità', dall'ateismo che nel passato faceva rabbrivire. Paragonato non solo all'epicureismo, ma anche allo scetticismo dell'epoca di Spinoza, esso si rivela essere un discendente della moralità biblica. Questo ateismo è erede e giudice della fede nella rivelazione; della lotta secolare tra fede e scetticismo; e infine del desiderio romantico per la fede perduta, di vita breve ma ricca di conseguenze: esso affronta l'ortodossia piena di questioni complesse e sofisticate, di gratitudine, di rivolte, di desideri e di indifferenza, ed è, nella sua semplice probità, tanto capace di una comprensione originaria delle radici umane della fede in Dio quanto nessun'altra filosofia precedente. L'ultima parola e la definitiva giustificazione della critica di Spinoza è l'ateismo della probità intellettuale che sottomette radicalmente l'ortodossia comprendendola radicalmente, cioè senza l'asprezza polemica dell'illuminismo e l'equivoca deferenza del romanticismo (PRE, p. 30; trad. it. p. 320, traduzione modificata).

La situazione spirituale del mondo moderno è determinata in modo decisivo dalla prospettiva illuminista, e questo malgrado tale prospettiva non abbia dimostrato "in modo chiaro ed evidente" la propria verità o la propria superiorità sull'ortodossia: la vittoria della scienza moderna si fonda soprattutto sulla *fede* della vittoria della scienza moderna. Tuttavia, dato che la stessa ortodossia non offre una risposta adeguata alle insufficienze dimostrate dalla filosofia moderna, a Strauss non rimane che volgersi alla filosofia premoderna, cioè a Maimonide da una parte e Platone dall'altra: la situazione di crisi in cui si trova il mondo moderno è senza via di uscita solo finché si resta fedeli ai presupposti moderni.

7. Il percorso filosofico compiuto dal giovane Strauss, soprattutto attraverso la sua interpretazione del caso Spinoza, può essere approssimativamente definito come un progressivo avvicinamento a Maimonide da una parte e a Hobbes dall'altra, considerati come i classici rappresentanti di due diversi modelli di razionalità. Con la pubblicazione del suo libro spinoziano, per Strauss si era chiusa una fase di studio, concentrata intorno alla particolare situazione problematica dell'ebraismo all'interno della più ampia crisi della modernità; una fase di studio nella quale tuttavia erano implicitamente presenti due linee di ricerca da approfondire; una relativa all'analisi dei fondamenti filosofici del problema teologico-politico; l'altra riguardante il confronto tra la scienza naturale moderna e l'ideale moderno di civiltà, attraverso cui può essere resa concreta l'analisi dei modelli filosofico-politici della modernità; linee di ricerca i cui esiti saranno da Strauss pubblicati rispettivamente in *Philosophie und Gesetz* (1935) e in *The Political Philosophy of Hobbes* (1936). Hobbes era un autore di Strauss fin dal 1922, l'anno in cui aveva seguito a Friburgo le lezioni di Julius Ebbinghaus, per il quale la parte più significativa dell'insegnamento hobbesiano era stata 'portata a compimento' dalla filosofia kantiana. Il giovane Strauss aveva dunque preso contatto con una interpretazione hobbesiana di tipo 'teoretico', a metà tra il neokantismo e l'hegelismo, che era molto distante da quella tipicamente politica fornita nel 1927 da Carl Schmitt in *Der Begriff des Politischen*, che infatti gli fornirà lo stimolo decisivo per il confronto con il filosofo inglese, soprattutto in vista dei suoi studi sulla scienza biblica e sulla tradizione della critica della religione che troveranno una concreta dislocazione nel capitolo dedicato ad Hobbes all'interno del libro straussiano su Spinoza del 1930 (cfr. *RKS*, pp. 61-83). L'insoddisfazione nei confronti delle interpretazioni hobbesiane tradizionali spinse Strauss a verificare la portata del giudizio schmittiano su Hobbes («il più grande pensatore politico, forse l'unico veramente sistematico») in una serie di studi che lo portarono, tra il 1932 e il 1933, alla stesura di due saggi 'preparatori'³¹ del suo libro hobbesiano, scritto in lingua tedesca

³¹ Cfr. L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, pp. 732-749; Id., *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, in «Recherches philosophiques», II, 1933, pp. 609-622.

in Inghilterra tra il 1934 e il 1935, ma pubblicato in traduzione inglese a Oxford nel 1936, dopo il rifiuto di numerose case editrici tedesche. Infatti, terminato l'incarico di ricerca presso la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, che tra il 1925 e il 1932 lo aveva condotto agli studi su Spinoza, Mendelssohn e Maimonide, nel 1932 Strauss ottiene, probabilmente anche grazie a un interessamento di Carl Schmitt in suo favore, una borsa di studio presso la *Rockefeller Foundation*, per un progetto di ricerca su Hobbes, che lo porterà ad abbandonare definitivamente la Germania e, dopo un anno di permanenza a Parigi, a vivere in Inghilterra fino al 1937, prima a Londra, poi a Cambridge, con la possibilità quindi di accedere ai fondi e ai manoscritti hobbesiani. Nel frattempo, si era già chiarito il suo orientamento interpretativo su Hobbes, inteso come fondatore del liberalismo moderno, cioè dell'ideale moderno di civiltà, all'interno della disputa sulla superiorità degli antichi sui moderni (cfr. *ANM*, pp. 734-739; 743; 749) e, soprattutto, sullo sfondo di una rete di riferimenti filosofico-politici attualissimi, da Croce a Tönnies, da Peterson a Gogarten, da Heidegger a Freud, come dimostrano le varie notazioni contenute nell'epistolario tra Strauss e Löwith degli anni Trenta³².

Non meno complesso, a questo proposito, il cammino del giovane Strauss in direzione di Maimonide:

All'inizio, Maimonide risultava essere, almeno per me, completamente incomprensibile. Vidi un primo raggio di luce quando mi concentrai sulla sua profetologia e, di conseguenza, sulla profetologia dei filosofi islamici che lo avevano preceduto. Un giorno, leggendo il trattato di Avicenna sulla divisione delle scienze in una traduzione latina, mi imbattei in questa considerazione: la più importante opera sulla profezia e sulla rivelazione è le *Leggi* di Platone. Cominciai dunque a comprendere, almeno inizialmente, la profetologia di Maimonide e, probabilmente, l'intera *Guida dei perplessi* (L. Strauss, *A Giving of Accounts*, cit., p. 3).

La declinazione teologico-politica degli studi filosofici di Strauss è dunque confermata anche dalla prospettiva che dirige i suoi lavori maimonidei degli anni Trenta. Il Maimonide di Strauss non è il Maimonide 'confessionale' della *Mishneh Torah*, e nem-

³² Cfr. K. Löwith e L. Strauss, *Correspondence*, in «The Independent Journal of Philosophy», V-VI, 1988, pp. 177-192 (trad. it. *Dialogo sulla modernità*, in «MicroMega», 1991, n. 5, pp. 151-163).

meno il Maimonide 'teologico' o 'metafisico', ma il Maimonide 'teologico-politico' che, in particolare nella *Guida dei perplessi*, si occupa di *profetologia*, sviluppando l'analisi della fondazione *legale* della filosofia, cioè la giustificazione della filosofia di fronte al tribunale della Rivelazione, intesa come *Legge* che regola azioni e opinioni, quindi l'intero ordine sociale (cfr. *PG*, pp. 68-75). Un problema si pone infatti immediatamente: se la Legge divina, in sé razionale e perfetta, è allo stesso tempo necessaria e sufficiente a condurre la vita dell'uomo, quale senso e quale ruolo può avere la filosofia? In linea di principio: la filosofia è vietata, permessa oppure comandata dalla Legge? La Legge esorta alla fede nelle verità più importanti, in particolare nell'esistenza, nell'unità e nell'incorporeità di Dio. Tuttavia, la fede non è semplice confessione pubblica, ma è intima comprensione della verità di ciò che viene creduto. Lo scopo della Legge divina consiste dunque nella peculiare perfezione dell'uomo, la conoscenza di Dio, e in questo senso la Legge ordina di svolgere l'attività filosofica, purché essa sia fondata sul presupposto della Rivelazione. Nell'interpretazione Straussiana, a Maimonide si presenta però il problema del possibile contrasto tra insegnamento filosofico e insegnamento rivelato, inteso nel suo senso letterale. La soluzione di questo 'apparente' contrasto non sembra essere particolarmente difficile: se il senso letterale della Scrittura risulta essere non-razionale, cioè impossibile (per esempio, nel caso dei passi sulla corporeità e sulla molteplicità di Dio), è necessario abbandonare il senso letterale e interpretare 'metaforicamente' il testo biblico, pur considerando il problema dei *limiti* al diritto di interpretazione (cfr. *PG*, pp. 77-86). La conoscenza puramente intellettuale non può dunque essere separata dalla facoltà immaginativa: infatti, non a caso, la Rivelazione rappresenta l'ordine perfetto, insieme teoretico e politico, il cui fondatore, il legislatore profetico, non è solo un profeta, ma anche un filosofo e uno statista. Per il profeta è assolutamente indispensabile il possesso di un perfetto intelletto e di una perfetta capacità immaginativa (cfr. *PG*, pp. 90-97), allo scopo di deliberare in materia di costumi comunitari, credenze religiose e istituzioni politiche: la profezia non ha rilevanza tanto metafisica, quanto politica, e in questo senso è strettamente legata alla creazione di una perfetta legislazione e di un governo giusto, condizioni, entrambe, indispensabili per il raggiungimento dello scopo originario della rivelazione (e della filosofia), la perfezione morale e spirituale dell'uomo (cfr. *PG*, pp. 109-113). Dato che la Rivelazio-

ne comunica le fondamentali verità teoretiche, il profeta deve possedere un perfetto intelletto; ma, poiché il linguaggio della filosofia non è adatto per la comunicazione delle verità rivelate alla moltitudine, il profeta deve disporre anche di una perfetta capacità immaginativa che lo renda capace di utilizzare il linguaggio metaforico spesso necessario per l'esposizione pubblica delle verità rivelate. Da questo punto di vista diventa possibile anche la comprensione filosofica della Rivelazione, proprio perché essa non è solo un insondabile mistero divino, e in tal senso inconoscibile, ma è anche un fatto 'naturale' che è mediato dalla natura umana del profeta: quindi, se è necessaria e vincolante la fondazione *legale* della filosofia, non sembra essere meno importante la fondazione *filosofica* della Legge, proprio perché la perfezione dell'uomo cui mira la Rivelazione non può prescindere dalla supremazia della *vita teoretica*.

Il profeta è il fondatore dello stato perfetto: in questa affermazione, nell'interpretazione Straussiana, si rende visibile il collegamento istituito da Maimonide, sulla scia dell'insegnamento di al-Fârâbî, tra profetologia e filosofia politica *platonica*. Infatti, solo il profeta può assolvere le condizioni richieste per la coincidenza di filosofia e potere politico: il profeta è l'immagine storico-concreta del filosofo-re (cfr. *PG*, pp. 94-96; 113-120). Tuttavia, l'origine platonica della profetologia maimonidea non deve nascondere l'originalità del *presupposto non platonico* (la Legge rivelata) da cui Maimonide guarda la politica platonica, e viceversa: la comprensione del carattere politico della Rivelazione viene resa possibile attraverso le *Leggi* di Platone. L'interpretazione della filosofia politica platonica alla luce del primato della Rivelazione trasforma in modo radicale il contesto nel quale la politica platonica era stata concepita, ma allo stesso tempo anche la comprensione della profezia alla luce della politica platonica trasforma in modo radicale il contesto nel quale la Rivelazione biblica era stata originariamente compresa. La Rivelazione sembra dunque essere la condizione per la attuazione concreta della politica platonica, e questa a sua volta sembra essere la condizione per la possibilità della vita teoretica, messa inoltre di fronte alle sue responsabilità sociali, politiche e religiose: malgrado viva la propria ricerca della conoscenza in piena libertà, il filosofo 'platonico' è sempre consapevole della necessità di una giustificazione legale della filosofia. Infatti, ciò che ha il primato 'logico' non ha il primato 'cronologico', e viceversa; o meglio: l'affermazione del primato 'cronologi-

co' della 'vita teologico-politica' non cancella l'affermazione della superiorità 'logica' della vita teoretica, proprio perché la vita teoretica, nel suo essere felicità, è il bene più grande, ma non è il 'primo' bene³³.

8. Terminata la fase delle ricerche maimonidee e hobbesiane, Strauss attraversa un periodo difficile sul piano personale: a causa del forzato esilio, a partire dal 1937 Strauss si stabilisce negli Stati Uniti, prima come ricercatore presso il Dipartimento di Storia della Columbia University, poi, dal 1938, alla Graduate Faculty of Political and Social Science della New School for Social Research di New York. Malgrado queste difficoltà, la seconda metà degli

³³ Strauss ritorna su Maimonide in numerose occasioni: per i temi politici in particolare cfr. L. Strauss, *Maimonides' Statement on Political Science*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XXII, 1953, pp. 115-130. Il passaggio chiave di questo saggio risiede nella distinzione tra il *nomos* dei classici greci e il 'comando' della legge rivelata, cioè nella distinzione tra l'aspetto generale e l'aspetto particolare del precetto teologico-politico. Proprio nel riaffermare la rilevanza politica della profezia, il Maimonide di Strauss sottolinea la differenza tra la legge naturale e la legge rivelata, considerando che il comando divino rivelato contiene in sé, contemporaneamente, i due aspetti del problema politico, quello razionale-naturale da una parte, quello etico-convenzionale dall'altra. Al contrario del *nomos*, che non è la fonte di un ordine etico-religioso, la legge rivelata produce una ulteriore occasione di conflitto teologico-politico tra gli uomini, soprattutto nel giudicare legalmente *vincolanti* 'racconti' particolari (per esempio, il racconto della creazione) che non possono essere considerati comandamenti razionali. In questo senso, il carattere 'particolaristico' della legge rivelata viene reso evidente, oltre che dalla pluralità dei culti divini, dal carattere filosoficamente 'ambiguo' della moralità: «La moralità, nel senso comune del termine, appartiene al regno delle opinioni generalmente accettate, alla *endoxa*. La comprensione teoretica della moralità riporta la moralità intesa nel senso comune a due diverse radici: da un lato alle richieste della società, dall'altro alle richieste della perfezione dell'uomo, che risiede nella comprensione teoretica. La moralità intesa in senso comune appartiene al regno delle opinioni generalmente accettate perché le richieste della società e le richieste della comprensione teoretica non sono esattamente identiche, e anzi sono in reciproca tensione. La moralità intesa in senso comune è essenzialmente inconsapevole del suo essere prodotto di elementi eterogenei che non riposano su un chiaro principio: nel suo essere *doxa*, essa è tuttavia sufficiente per tutte le questioni pratiche. Essa è la più chiara espressione della duplicità della natura umana» (*ibidem*, p. 128). Per il Maimonide di Strauss sembra esistere, da un punto di vista pubblico, una stretta alleanza tra legge rivelata e moralità, tra pietà e virtù morale, laddove, da un punto di vista privato, la virtù morale è solo sussidiaria della virtù teoretica, cioè della vita contemplativa, l'unica vera perfezione dell'uomo.

anni Trenta è, da un punto di vista scientifico, egualmente feconda: anche se le sue pubblicazioni si diradano, prende corpo in modo sempre più evidente il problema della reticenza della scrittura filosofica, inteso come rappresentativo della differenza tra la vita politica e la vita filosofica, che Strauss organizza in forma compiuta fin dal 1939, in particolare nei saggi su Senofonte³⁴ e Lessing³⁵, cioè ancora prima della pubblicazione, nel 1941, del suo famoso saggio sulla persecuzione. I numerosi studi sulla scrittura reticente nei quali Strauss si impegna in questi anni sono testimoniati dall'ampiezza e dalla puntualità dei riferimenti testuali e bibliografici presenti in *Persecution and the Art of Writing* (1941): dalla *Repubblica* ai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, dal *Discorso sul metodo* all'*Areopagitica*, dallo *Spirito delle Leggi* al *Trattato teologico-politico*. Del resto, il problema ermeneutico del rapporto tra esoterismo ed essoterismo si era già presentato, anche se non in una forma del tutto 'strutturata', nei suoi studi su Maimonide (cfr. PG, pp. 68-69; 76-77; 82; 88-89)³⁶, in

³⁴ Cfr. L. Strauss, *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, in «Social Research», VI, 1939, pp. 502-536. Con questo saggio, Strauss offre il primo esempio di lettura tra le righe, applicando a uno specifico testo (*La costituzione degli spartani* di Senofonte) la metodologia ermeneutica legata alla sua riscoperta della scrittura reticente, giungendo a elaborare motivi e scopi dei silenzi e delle omissioni del testo (cfr. pp. 502-503; 507; 521-522) e a delineare le principali linee guida della sua interpretazione dei classici greci: sul concetto di ironia cfr. pp. 504; 508; sul rapporto tra virtù, saggezza e moderazione cfr. pp. 512-521; sul primato della vita contemplativa cfr. pp. 530-532; sul tema dell'empietà cfr. pp. 526-528; 531-535.

³⁵ Lessing è un autore di Strauss fin dalla sua tesi di laurea su Jacobi: cfr. L. Strauss, *A Giving of Accounts*, cit., p. 3; Lettera di Leo Strauss a Karl Löwith del 15.8.1946, in K. Löwith e L. Strauss, *Correspondence Concerning Modernity*, in «The Independent Journal of Philosophy», IV, 1983, pp. 105-108; trad. it. *Dialogo sulla modernità*, in «MicroMega», 1991, n. 5, pp. 164-167. L'influenza dell'insegnamento di Lessing è verificabile in almeno due questioni straussiane degli anni Venti e Trenta: in primo luogo, nella 'riapertura' della *querelle* tra ortodossia e illuminismo, che è a fondamento delle tesi sulla superiorità degli antichi sui moderni; in secondo luogo, nella riscoperta del fenomeno della scrittura reticente. Malgrado ciò, Strauss non pubblica nessun saggio su Lessing: infatti, il testo del 1939, tutto giocato intorno al tema della *prudenza pubblica* per come esso emerge dal rapporto tra insegnamento esoterico ed insegnamento essoterico, viene pubblicato postumo (cfr. L. Strauss, *Exoteric Teaching*, in «Interpretation», XIV, 1986, pp. 51-59; successivamente pubblicato in RCR, pp. 63-71; trad. it. pp. 294-305).

³⁶ Una prima elaborazione teorica del problema delle contraddizioni presen-

particolare riguardo alla differenza tra il saggio e la moltitudine da una parte, e al rapporto tra fede pubblica e scetticismo privato nei filosofi islamici del Medioevo dall'altra. In questo senso, è lo stesso Strauss che, in retrospettiva, riassume il programma che, concluso il caso Spinoza, si presentava ai suoi occhi agli inizi degli anni Trenta:

La vittoria dell'ortodossia per mezzo dell'autodistruzione della filosofia razionale non fu una benedizione in senso assoluto, perché fu una vittoria non dell'ortodossia ebraica, ma di ogni ortodossia, e l'ortodossia ebraica, fin dall'inizio, fondava sulla sua razionalità superiore i suoi diritti di superiorità sulle altre religioni (Deut. 4:6). A parte ciò, la gerarchia di moralità e volontà cui si riferiva l'ultimo ateismo non poteva né essere, né proclamarsi intrinsecamente e teoreticamente vera: la "volontà di potenza" [...] può essere alla base di ogni altra dottrina, ma non è alla base della dottrina della volontà di potenza [...]. Altre osservazioni ed esperienze confermarono il sospetto che non sarebbe stato saggio dare l'addio alla ragione. Cominciai perciò a chiedermi se l'autodistruzione della ragione non fosse il risultato inevitabile del razionalismo moderno, distinto dal razionalismo premoderno, specialmente da quello ebraico-medievale e dalle sue fondamenta classiche (aristoteliche e platoniche). Lo studio su Spinoza si fondava sulla premessa, sanzionata da potenti pregiudizi, che un ritorno alla filosofia premoderna fosse impossibile. Il mutamento di direzione, che trovò la sua prima espressione, non del tutto a caso, nell'articolo [su Carl Schmitt del 1932], mi costrinse ad impegnarmi in molti studi nel corso dei quali prestai sempre maggior attenzione al modo in cui i pensatori eterodossi del passato hanno scritto i loro libri (PRE, pp. 30-31; trad. it. p. 321, traduzione modificata).

Dopo la compiuta elaborazione della propria ermeneutica, Strauss ritorna, nel corso degli anni Quaranta, sull'interpretazione di alcuni autori classici sui quali si era già in precedenza soffermata la sua attenzione, da Maimonide a Spinoza³⁷, da Rous-

ti nei testi filosofici si presenta fin dagli inizi degli anni Trenta, in un testo straussiano su Hobbes: cfr. L. Strauss, *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, in «Recherches philosophiques», II, 1932-33, pp. 611-612.

³⁷ Cfr. L. Strauss, *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*, in S.W. Baron (a cura di), *Essays on Maimonides*, New York, 1941, pp. 37-91; Id., *How to Study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XVII, 1948, pp. 69-131; entrambi successivamente pubblicati in PAW; trad. it. pp. 35-91; 137-197.

seau³⁸ a Platone³⁹, naturalmente rielaborando e correggendo le sue interpretazioni precedenti, soprattutto alla luce dei nuovi principi interpretativi. Con i primi anni Cinquanta, dopo il suo trasferimento al Dipartimento di Scienza politica dell'Università di Chicago nel 1949⁴⁰, iniziano a comparire i contributi che confluiranno nella pubblicazione di *Natural Right and History* (1953),

³⁸ Cfr. L. Strauss, *On the Intention of Rousseau*, in «Social Research», XIV, 1947, pp. 455-487; NRH, pp. 252-294; trad. it. pp. 246-285; WPP, pp. 50-53; trad. it. pp. 82-86. Nell'interpretazione straussiana, Rousseau compie un passo decisivo, ben al di là di Hobbes e Locke, nella critica del diritto naturale classico, attraverso l'elaborazione del concetto di "volontà generale", con cui comincia a delinearsi concretamente il processo di storicizzazione della filosofia moderna caratterizzato da una particolare 'convivenza' di relativismo e assolutismo, scetticismo e dogmatismo: «In Hobbes e Locke il diritto fondamentale dell'uomo aveva conservato il suo stato originario anche all'interno della società civile: la legge naturale rimaneva il modello della legge positiva: rimaneva cioè la possibilità di appellarsi dalla legge positiva alla legge naturale. Ovviamente questo ricorso era, parlando in generale, inefficace [...]. Rousseau da ciò dedusse la conclusione che la società civile deve essere costruita al fine di rendere tale appello completamente superfluo: una società civile costruita esattamente secondo la legge naturale produrrà automaticamente la giusta legge positiva [...]. La volontà generale, la volontà di una società nella quale ciascun soggetto alla legge deve aver espresso la sua parola nel determinare la legge stessa, non può errare. La volontà generale, la volontà immanente nelle società di una certa specie, sostituisce il trascendente diritto naturale [...]. Ma, se il criterio ultimo della giustizia diventa la volontà generale, cioè la volontà di una libera società, il cannibalismo è giusto quanto il suo contrario. Ogni istituzione consacrata dalla ragione del popolo deve essere infatti considerata come sacra» (WPP, p. 51; trad. it. p. 83).

³⁹ Cfr. L. Strauss, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in «Social Research», XIII, 1946, pp. 326-367. In questo saggio Strauss insiste particolarmente sul carattere 'paradossale' della filosofia platonica: la vita filosofica presuppone una vera "conversione", una profonda rottura con il "regno della caverna". Rispetto alla lettura platonica offerta in *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), Strauss mantiene, e anzi approfondisce, il tema del linguaggio inteso come momento privilegiato per l'orientamento dell'uomo nel mondo, iniziando inoltre a manifestare una certa attenzione nei confronti degli elementi dialogici e della componente 'drammatica' presenti nelle opere platoniche, ma abbandona decisamente il tema dell'esattezza.

⁴⁰ L'opera di Strauss comincia a ottenere negli Stati Uniti una particolare attenzione solo dopo la pubblicazione di *Persecution and the Art of Writing* (1952) e *Natural Right and History* (1953). Il successo del suo insegnamento accademico a Chicago, reso visibile dal progressivo aumento della sua visibilità pubblica e della sua autorevolezza tra i colleghi e tra gli studenti, inizia nella seconda metà degli anni Cinquanta e prosegue nel corso degli anni Sessanta. Ne sono testimonianza le numerose conferenze tenute da Strauss alla Hillel House

probabilmente il suo libro più famoso⁴¹, nel quale risultano in primo luogo evidenti le sue polemiche contro la filosofia politica moderna, in particolare contro lo storicismo e il positivismo. Ma, al di là della forma talvolta 'dottrinarìa' attraverso la quale Strauss in questo testo propone la tesi della superiorità degli antichi sui moderni, questo libro si segnala per la presenza di alcune nuove interpretazioni straussiane, tra le quali quelle offerte nei capitoli su Weber⁴² e

di Chicago, ma soprattutto la sua notevole influenza accademica nella direzione del Dipartimento di Scienza politica dell'Università di Chicago. Per alcune notazioni dirette sul successo che le sue lezioni riscuotevano tra gli studenti universitari cfr. W. Berns, H. Storing, W. Dannhauser e H. Jaffa, *The Achievement of Leo Strauss*, in «National Review», XXV, 1973, pp. 1347-1357; A. Bloom, *Leo Strauss*, in «Political Theory», II, 1974, pp. 372-392; M. Himmelfarb, *On Leo Strauss*, in «Commentary», LVIII, 1974, pp. 60-66; J. Klein, J. Smith, T. Blanton e L. Berns, *Memorials to Leo Strauss*, in «The College», XXV, 1974, pp. 1-5; W. Dannhauser, *Leo Strauss: Becoming Naive Again*, in «The American Scholar», XLIV, 1975, pp. 636-642; L. Berns, *Leo Strauss: 1899-1973*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 1-5. Strauss, che non è mai tornato stabilmente in Europa, muore il 18 ottobre 1973 nel St. John's College di Annapolis, dove era "Distinguished Scholar in Residence" dal 1969.

⁴¹ Fin dalla prima edizione del 1953, il libro di Strauss sul diritto naturale si trova al centro di numerose polemiche e di vari interventi critici: tra questi, cfr. A.S. Kaufman, *The Nature and the Function of Political Theory*, in «Journal of Philosophy», LI, 1954, pp. 5-22; N. Lawrence, *Natural Right and Human Nature*, in «Review of Metaphysics», VIII, 1955, pp. 468-479; J.W. Yolton, *Criticism and Historic Understanding*, in «Ethics», LXV, 1955, pp. 206-212; H. Kelsen, *Foundations of Democracy*, in «Ethics», LXVI, 1956; H. Kuhn, *Naturrecht und Historismus*, in «Zeitschrift für Politik», III, 1956, pp. 289-304; J.W. Yolton, *Locke on the Law of Nature*, in «Philosophical Review», LXVII, 1958, pp. 477-498.

⁴² Cfr. NRH, pp. 35-80; trad. it. pp. 51-91. La polemica straussiana contro Weber è rivolta soprattutto alla contestazione del carattere "avalutativo" della scienza sociale: infatti, la tesi sull'insolubilità del conflitto tra i valori rende impossibile una vera conoscenza del "dover essere", e in questo senso conduce al relativismo e a una 'nobile' forma di nichilismo: «La formulazione definitiva del principio etico di Weber dovrebbe essere questa: "tu avrai delle preferenze": un dover essere il cui adempimento è tutto garantito dall'essere» (NRH, p. 47; trad. it. p. 62). L'intera teoria weberiana sulla struttura e sulle funzioni della scienza sociale riposa sulla premessa dell'insolubilità del conflitto tra i valori: tuttavia, agli occhi di Strauss, questa premessa non è stata dimostrata, ma solo affermata da Weber, sotto l'influenza di una sua specifica preferenza morale in favore di una concezione della vita umana caratterizzata dal conflitto (di natura tragica). Strauss ritorna su Weber, e in particolare sulla famosa tesi dell'etica calvinista quale origine dello spirito capitalista in un convegno tenuto a Chicago nel 1959 (cfr. L. Strauss, *Comment on W. S. Hudson*, «The Weber Thesis Reexamined», in «Church History», XXX, 1961, pp. 100-102), contestando la tesi weberiana sui fondamenti del mondo moderno: «La modernità non inizia solo con la Riforma, cioè con una trasformazione della tradizione teologica, ma anche con la più o meno contemporanea trasformazione della tradizione filosofica, completamente indipendente dalla Riforma [...]. Weber credeva che il Rinascimento fosse il tentativo di restaurare lo spirito dell'antichità classica, cioè uno spirito radicalmente diverso dallo spirito capitalista. Egli sbagliava a non considerare un fatto della massima importanza, cioè che all'interno del Rinascimento era emerso uno spirito completamente nuovo, il moderno spirito secolare [...]. Sicuramente "il declino della fede" è una condizione necessaria per l'emergere dello spirito capitalista, ma non è la condizione sufficiente [...]. La condizione sufficiente consiste nel tentativo di elaborare una nuova comprensione della realtà sociale - una comprensione che è 'realistica' nel senso che concepisce l'ordine sociale come fondato non sulla pietà o sulla virtù, ma sulle passioni e sui vizi socialmente utili».

Locke⁴³. In questi anni Strauss offre anche un ulteriore momento di riflessione hobbesiana che, con sottili cambiamenti rispetto alle sue letture degli anni Trenta, lo porterà da un lato a una maggiore considerazione del ruolo giocato dalla scienza moderna nella formazione della filosofia politica del filosofo inglese (cfr. NRH, pp. 166-202; trad. it. pp. 168-200), dall'altro a un approfondimento della concezione hobbesiana della natura umana⁴⁴. In questo sen-

ted», in «Church History», XXX, 1961, pp. 100-102), contestando la tesi weberiana sui fondamenti del mondo moderno: «La modernità non inizia solo con la Riforma, cioè con una trasformazione della tradizione teologica, ma anche con la più o meno contemporanea trasformazione della tradizione filosofica, completamente indipendente dalla Riforma [...]. Weber credeva che il Rinascimento fosse il tentativo di restaurare lo spirito dell'antichità classica, cioè uno spirito radicalmente diverso dallo spirito capitalista. Egli sbagliava a non considerare un fatto della massima importanza, cioè che all'interno del Rinascimento era emerso uno spirito completamente nuovo, il moderno spirito secolare [...]. Sicuramente "il declino della fede" è una condizione necessaria per l'emergere dello spirito capitalista, ma non è la condizione sufficiente [...]. La condizione sufficiente consiste nel tentativo di elaborare una nuova comprensione della realtà sociale - una comprensione che è 'realistica' nel senso che concepisce l'ordine sociale come fondato non sulla pietà o sulla virtù, ma sulle passioni e sui vizi socialmente utili».

⁴³ Cfr. NRH, pp. 202-251; trad. it. pp. 200-245; WPP, pp. 197-220. Sul ruolo della proposta politica lockiana all'interno della tradizione moderna risulta interessante il seguente passaggio straussiano: «Locke comprese che ciò di cui l'uomo necessita primariamente per la sua autoconservazione non sono le armi, ma il cibo, o, più generalmente, la proprietà. Così il desiderio di autoconservazione si trasforma in desiderio di proprietà, di acquisizione, e il diritto di autoconservazione diventa diritto di acquisizione illimitata [...]. La scoperta, o l'invenzione, di Machiavelli della necessità di un elemento, immorale o amorale, sostitutivo della morale divenne vittoriosa attraverso la scoperta o l'invenzione lockiana dell'attitudine all'acquisizione [...]. La soluzione del problema politico attraverso mezzi economici è la soluzione più elegante una volta accettata la premessa di Machiavelli: l'economismo è il machiavellismo divenuto adulto» (WPP, p. 49; trad. it. p. 81, traduzione modificata).

⁴⁴ A questo proposito può essere utile riportare il passaggio in cui Strauss sottolinea da una parte la radicale differenza tra il razionalismo classico e il razionalismo hobbesiano, dall'altra tra il materialismo classico e il materialismo hobbesiano: «Secondo Hobbes, l'unica caratteristica della mente umana che precede l'invenzione del linguaggio, cioè la sua sola peculiarità, consiste nella facoltà di considerare i fenomeni come cause di possibili effetti, come distinta dalla facoltà di cercare le cause o i mezzi che producono "un effetto immaginato", essendo la seconda facoltà "comune tanto all'uomo quanto alle bestie": all'uomo non appartiene un pensare "teleologico", ma un pensare "causale". La ragione del perché Hobbes ha trasformato la definizione tradizionale dell'uomo come animale razionale in quella dell'uomo come animale capace di "ricercare le conseguenze", e, di qui,

so, il ruolo di fondatore della filosofia politica moderna non viene più da Strauss attribuito a Hobbes, bensì a Machiavelli, ai cui contributi in materia di filosofia politica e di scrittura reticente lo stesso Strauss dedica una attenzione sempre crescente, giungendo alla pubblicazione di *Thoughts on Machiavelli* (1958). Nell'interpretazione straussiana, il segretario fiorentino non muta radicalmente solo la sostanza, ma anche la *forma* dell'insegnamento politico, giungendo a delineare la moderna categoria di *propaganda*: «Machiavelli è il primo filosofo che crede che la coincidenza di filosofia e potere politico possa essere ottenuta con la propaganda, la quale riesce a convincere anche grandi masse intorno ai nuovi modi e ordini, e così a trasformare il pensiero di un solo uomo, o di pochi uomini, nell'opinione del pubblico, e quindi in potere pubblico» (TM, p. 173; trad. it. p. 203). Avendo di mira la critica radicale della filosofia politica classica e del cristianesimo da una parte, e la costruzione di un concetto di virtù che abbia senso e valore effettuale dall'altra, Machiavelli delinea la figura del "profeta disarmato", inteso come innovatore radicale, pensando a una specie di guerra spirituale: il successo dei "nuovi modi e ordini" dipende dalla propaganda, cioè dalla conversione di alcuni uomini che, prima o poi, creeranno le condizioni per la conversione delle masse. L'impresa del segretario fiorentino è simile a quella del "principe nuovo", la cui opera, essenzialmente immorale perché fondata su una passione egoistica come il desiderio di gloria, permette la creazione dell'orizzonte all'interno del quale trova senso e significato il concetto di morale inteso come patriottismo. Tuttavia, il termine "principe nuovo" è di carattere ambiguo: esso può indicare il fondatore di una dinastia in uno stato già

che è capace di scienza, cioè "della conoscenza delle conseguenze", è che la definizione tradizionale implica che l'uomo è per natura un animale sociale, mentre Hobbes deve rifiutare questa implicazione [...]. Di conseguenza, il rapporto tra la naturale peculiarità dell'uomo e il linguaggio diventa oscuro. D'altra parte, Hobbes è capace di dedurre dalla sua definizione di uomo la sua caratteristica dottrina dell'uomo: solo l'uomo può considerare se stesso come causa di effetti possibili, vale a dire l'uomo può essere consapevole del proprio potere, può essere ad esso interessato, può desiderare di possederlo; egli può cercare la conferma del proprio desiderio di essere potente con il vedere il proprio potere riconosciuto dagli altri; egli cioè può essere vanitoso o orgoglioso, può bramare appetiti futuri, può prevedere i pericoli futuri, può essere ossessionato da una paura a lunga portata» (WPP, p. 176n; trad. it. pp. 360n-361n, traduzione modificata).

stabilito, ma può anche indicare il fondatore di uno stato interamente nuovo, che a sua volta può imitare modi e ordini creati da un altro principe, oppure essere un innovatore radicale, cioè un creatore di nuovi modi e ordini, eventualmente il fondatore di una nuova religione. Una vera innovazione, una rivoluzione totale, esige in primo luogo una rivoluzione intorno alle idee del bene e del male: in questo senso, il "principe nuovo" che non deve lasciare nulla di inalterato, il fondatore di un ordine sociale interamente nuovo, l'innovatore radicale, è lo stesso Machiavelli. Attraverso l'immagine del "principe nuovo", il Machiavelli di Strauss suggerisce l'avvento di un nuovo Decalogo in accordo con le necessità che governano la vita umana. Infatti, la virtù politica non consiste in un 'compromesso' tra carità e severità, ma in una saggia *alternanza* di umanità e disumanità, di giustizia e ingiustizia, di morale e immorale: essa è la "via di mezzo" tra ambizione e prudenza, che permette il passaggio dalla bontà alla crudeltà, e viceversa, in base alle esigenze e alle circostanze, e soprattutto in vista di ciò che è conveniente. La "via di mezzo" è la giusta via perché umanità e bontà sono appropriate per alcune specie di circostanze, mentre frode e crudeltà sono appropriate per altre. Del resto, proprio come l'uomo politico alterna umanità e disumanità nelle azioni relative alle "cose del mondo", il filosofo alterna gravità e leggerezza quando scopre e comunica la verità intorno alle "cose del mondo". Agli occhi di Strauss, Machiavelli rifiuta la nozione di 'medio' allo stesso modo in cui rifiuta l'idea della neutralità: la via dell'inimicizia nascosta è la "via di mezzo" tra la via dell'amico e la via del nemico.

Con l'inizio degli anni Sessanta il baricentro degli studi straussiani si sposta sull'analisi minuziosa dei testi classici greci, da Platone a Senofonte, da Aristofane a Tucidide, con l'attenzione rivolta in particolare agli elementi testuali che, proprio nel loro essere *formali*, determinano la struttura del *contenuto*: gli artifici retorici, la trattazione dialogica, l'impianto 'drammatico', l'ironia socratica, la dissimulazione platonica, le ambigue contraddizioni, i ricorrenti silenzi, le oscure ripetizioni: tutto questo diventa momento costitutivo per la riscoperta degli insegnamenti dei classici greci che, già in *On Tyranny* (1948) e *The City and Man* (1964), ma soprattutto in *Socrates and Aristophanes* (1966), *Xenophon's Socratic Discourse* (1970) e *Xenophon's Socrates* (1972), mette al centro dell'attenzione la relazione dialettica tra vita politica e vita filosofica, simbolicamente rappresentata dal destino di Socrate, a partire

da una prospettiva che tiene insieme “commedia” e utopia. Da questo punto di vista, Strauss ritiene che le interpretazioni socratiche offerte da Platone, Senofonte e Aristofane rappresentino, in modi tra loro diversi ma egualmente vicini, il carattere *utopico* della filosofia politica classica: non a caso, il Socrate filosofo della natura e il Socrate filosofo della politica rappresentano insieme e allo stesso tempo l’alternativa alterità della filosofia rispetto alla *polis*. Infatti, la filosofia, a differenza della poesia, non è in grado di persuadere le folle cittadine, e quindi non è in grado di esercitare un potere politico ‘diretto’. Malgrado ciò, le commedie di Aristofane esprimono un sentimento che è a metà tra l’ammirazione e l’invidia nei confronti di Socrate: «il primo oggetto dell’invidia del poeta comico non è la saggezza di Socrate, ma il suo sovrano disprezzo per il consenso popolare da cui, al contrario, il poeta dipende necessariamente; in definitiva, l’invidia per la sua supremazia libertà» (SA, p. 5). Aristofane, nel suo essere uno scrittore di commedie, un ‘comico’ che ci induce a riflettere sul rapporto tra saggezza e giustizia tradizionale, rappresenta una lunga serie di situazioni, socratiche e non, in cui è evidente l’affinità tra filosofia, utopia e ‘riso’, proprio come è evidente negli scritti di Platone e Senofonte. Il filosofo classico, nell’adottare un punto di vista *paradossale*, cioè assurdo e ‘ridicolo’, è ben consapevole del carattere utopico, e quindi comico, del “regime migliore”, anche se è altrettanto consapevole che la presenza del ‘ridicolo’ non esclude ma anzi, al contrario, *prevede* la presenza del ‘serio’, cioè delle cose giuste, buone e nobili (cfr. XS, pp. 169-170; 175-177). La realizzazione della “città giusta” è improbabile perché dipende dalla fortuna; e, dato che in un certo senso essa è impossibile, la filosofia politica non ha tanto il compito di costruire modelli politici per giungere ad una loro realizzazione concreta, quanto quello di fungere da pietra di paragone per i meccanismi della vita associativa. Agli occhi del cittadino, il filosofo è ‘ridicolo’ perché, nel suo utilizzare le istituzioni politiche per scopi non politici, egli è essenzialmente uno “straniero in patria”: infatti, il “modo di vita” del filosofo non è semplicemente politico, ma non è nemmeno semplicemente apolitico (cfr. SA, pp. 193-194). Da questo punto di vista, il moderato conservatorismo politico dei classici greci è solo l’aspetto pratico del loro radicale utopismo filosofico: dato che la politica non è il regno nel quale realizzare le verità della filosofia, la saggezza non può essere separata dalla moderazione. Naturalmente, diverso è il caso dei moderni (di Machiavelli e Hobbes in

particolare) che intraprendono una concreta azione di propaganda per il progressivo perfezionamento del corpo politico, che prevede la conversione ‘pratica’ della filosofia, opponendo dunque una “grave serietà” alla “sobria leggerezza” degli antichi:

Il credere che l’uomo sia abbandonato da una natura che non è ordinata, né ordinante, ma che costituisce invece il principio del disordine circa tutti i pericoli – in altre parole, la negazione della creazione e della provvidenza – è il presupposto della concezione hobbesiana dello stato di natura [...]. L’uomo non ha nessuna ragione di essere grato alla “Causa Prima” dell’universo [...]. Solo la cattiva fortuna, specialmente quella imprevista, ammaestra gli uomini. L’uomo infatti deve essere indotto a riconoscere la propria condizione tramite la violenta resistenza del mondo concreto, e contro la propria naturale inclinazione, che consiste nell’illudersi circa l’orrore della propria condizione naturale, col tessere intorno a sé un bozzolo di vani sogni. Una volta venuto a contatto con questo mondo, per l’uomo, la gioia e il riso finiscono. Egli deve quindi essere serio ed in modo completo. E’ il terrore della morte, più che la dolcezza della vita, che spinge l’uomo ad attaccarsi alla vita stessa. Poiché l’uomo è alla mercé di un fato totalmente indifferente verso la sua prosperità o la sua miseria, un fato che si può chiamare l’irresistibile potere di Dio, e poiché l’uomo sperimenta solo la forza, e non la bontà, dello schiacciante potere dell’universo, egli non ha nessuna altra alternativa se non quella di soccorrere se stesso. Egli deve vivere non in uno stato di gratitudine, ma in uno stato di seria e pressante consapevolezza della propria libertà, di se stesso come essere libero, della propria capacità di liberare se stesso. Costantemente conscio della disperata gravità della propria condizione, non gli accadrà di gloriarsi della propria libertà, e perciò, soprattutto, si guarderà dal considerare tale libertà come l’oggetto delle proprie considerazioni, dal contemplare se stesso nella propria libertà e dal prendere piacere di essa [...]. Non la piacevole contemplazione della natura umana, e la non meno vana contemplazione di sé, si addice alla condizione dell’uomo, bensì lo sfruttamento e la coltivazione della natura (PPH, pp. 123-125; trad. it. pp. 291-294, traduzione modificata).

Nel delineare una concezione ‘pratica’ della filosofia la cui missione è quella di migliorare la condizione umana, Hobbes propone un’idea di felicità che consiste nella combinazione di potenza e libertà: la realizzazione forzata e ‘indotta’ dell’utopia moderna, a lungo identificata con la “repubblica universale dei lumi”, è il nuovo compito dell’uomo moderno, reso possibile solo attraverso l’utilizzazione politica della morale del *risentimento*. Diversa è la situazione della filosofia politica ad inizio Novecento: svanita la fiducia nel progresso civile e scientifico, verificata la debolezza dei

fondamenti della democrazia liberale, assume rilevanza la consapevolezza della progressiva e inevitabile reificazione, in un clima di "disagio della civiltà" e di "gabbia d'acciaio". Non a caso, Strauss non si confronta solo con le vicende storiche della filosofia politica moderna, ma si confronta soprattutto con la crisi della politica nel Novecento e con gli esiti delle vicende filosofiche rappresentate dai nomi di Nietzsche e Heidegger: la massificazione e lo sradicamento sono il corrispettivo politico dell'angoscia dell'uomo "gettato nel mondo", il cui unico e autentico significato consiste nella sua consapevolezza della propria fatticità, nel suo comprendersi come "progetto non fondato" che ha abbandonato l'illusione di tenere insieme "essere" ed "esistenza". Di nuovo, la "sobria leggerezza" ha lasciato il posto alla "grave serietà", perché la tragedia ha sostituito la commedia (cfr. *SA*, pp. 50-53; 64; 76-79; 139-140).

Ermeneutica, filosofia politica e storia della filosofia

Tra i libri e la realtà è posta un'unica inimicizia. La scrittura si è sostituita alla realtà, nella funzione di renderla superflua.

Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*

1. Nell'intero arco della sua carriera filosofica, Leo Strauss ha attraversato numerosi fronti tematici e storiografici, dalla definizione di un procedimento ermeneutico alla riflessione sulle categorie della filosofia politica moderna, dall'analisi della filosofia ebraica ed islamica medievale all'interpretazione dei testi filosofici della Grecia classica. Non sembra dunque essere incomprensibile o stravagante il tentativo di dare una risposta alla domanda "quale Strauss?". In verità, lo stesso Strauss non aiuta a rispondere con facilità a questa domanda: è a prima vista evidente la diversità di stile tra *Natural Right and History* (1953) e *Thoughts on Machiavelli* (1958), tra *What is Political Philosophy?* (1959) e *On Tyranny* (1948), cioè tra opere nelle quali il suo contributo appare essere maggiormente programmatico e didascalico e opere nelle quali invece esso emerge dopo numerose e attente letture. Tuttavia, nessuno può negare che l'opera di Strauss, malgrado i sensibili cambiamenti interpretativi intorno a molti dei 'suoi' autori, da Spinoza a Hobbes, da Maimonide a Machiavelli, sia per certi versi 'monolitica'. Naturalmente questo non significa che Strauss abbia costruito un 'sistema', o che abbia attribuito lo stesso peso alle diverse formulazioni del suo pensiero. Una cosa è certa: nelle opere di Strauss il contenuto *dipende* dallo stile.

La letteratura critica finora disponibile intorno alla figura di Strauss in ben pochi casi aiuta il lettore ad orientarsi in modo produttivo intorno ai contributi più importanti della sua opera, e soprattutto molto raramente riesce a rispondere con serietà alla domanda "quale Strauss?". Del resto, non è sempre facile individuare con precisione motivi e ragioni che determinano, nelle diverse latitudini storiche, la forma e il contenuto della discussione pubblica dell'eredità intellettuale di un autore, soprattutto per-

ché, da un punto di vista filosofico, sembra essere problematica la categoria di *attualità*. La fortuna dell'opera di Strauss sembra essere legata a un curioso destino che ricalca la vicenda del suo esilio personale. Nel suo paese natale, in Germania, il nome di Strauss poteva essere fino ad ora notato solo per la sua totale assenza da qualunque dibattito critico: non a caso, fino all'attuale piano editoriale per la pubblicazione della sua opera completa, avviata appena nel 1996, praticamente non esistevano traduzioni delle opere americane di Strauss, ed erano quasi introvabili anche le sue opere in lingua tedesca degli anni Venti e Trenta¹. Questa situazione interpretativa non possiede i caratteri dell'unicità: se si esclude il caso della Francia², dove l'opera di Strauss è tradotta quasi per intero, la Germania rappresenta solo un esempio paradigmatico della distanza con la quale la critica filosofica europea ha affrontato "il problema Strauss", e soprattutto il problema di Strauss. Al contrario, negli Stati Uniti intorno alla sua eredità

¹ Precedentemente al progetto editoriale dell'opera completa, l'unico libro americano di Strauss che era stato tradotto in Germania, e l'unico che fosse regolarmente disponibile in commercio tra *tutti* i libri straussiani (compresi i suoi 'tedeschi'), era *Natural Right and History*. Ad oggi sono stati pubblicati, presso l'editore J.B. Metzler, i primi due volumi dell'opera completa di Strauss: cfr. L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, a cura di H. Meier, Stuttgart-Weimar, 1996; Id., *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, a cura di H. Meier, Stuttgart-Weimar, 1997.

² Anche senza considerare il dibattito tra Strauss e Kojève, che, attraverso la pubblicazione di alcuni interventi critici sulla rivista «Critique» nei primi anni Cinquanta, dette origine alla traduzione francese di *On Tyranny* nel 1954, la fortuna francese di Strauss comincia intorno alla metà degli anni Ottanta, a partire dalla traduzione di *Thoughts on Machiavelli* nel 1982, e continua tuttora con altre numerose traduzioni, tra le quali citiamo quelle di *The City and Man* nel 1987, *Persecution and the Art of Writing* nel 1989, *The Political Philosophy of Hobbes* nel 1991 e *Die Religionskritik Spinozas* nel 1996. Gli interventi critici su Strauss si sono concentrati soprattutto nei numeri monografici di due riviste: «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIV, 1989, n. 3 (luglio-settembre); «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23. Mentre il taglio critico del numero monografico pubblicato nel 1989 è di tipo storico (non a caso il titolo del numero, nel quale si segnalano i saggi di Rémi Brague e Michel Malherbe, è: «Leo Strauss: historien de la philosophie»), quello del numero monografico pubblicato nel 1993 (nel quale si segnalano, oltre alla buona bibliografia straussiana curata da Olivier Berrichon-Sedeyn, i saggi di Simone Goyard-Fabre, Terence Marshall e Jean-Christophe Merle) è di tipo tematico.

intellettuale si è sollevato, soprattutto dopo la sua morte, un incessante dibattito tra 'strausiani' e 'anti-strausiani', e addirittura tra gli stessi 'strausiani' divisi in scuole diverse, che ha dato origine alla pubblicazione di innumerevoli articoli di taglio non esclusivamente filosofico, ma anche e soprattutto *politico-ideologico*. Tuttavia, la stessa serie di contrapposizioni polemiche cui la figura di Strauss è stata sottoposta in America, mentre ne ha favorito la diffusione pubblica, ne ha impedito una serena valutazione storica e tematica³. È evidente che non tutta la letteratura critica soffre dei 'vizi' cui abbiamo accennato: infatti, sembra qui doveroso ricordare l'importanza dei contributi forniti da Gerhard Krüger, Arnaldo Momigliano, Allan Bloom, Joseph Cropsey, Thomas Pangle, Nathan Tarcov, Alan Udoff, Kenneth Hart Green e Heinrich Meier nell'apertura di prospettive originali e produttive⁴. Ma, a questo punto, prima di fornire una risposta alla domanda con la quale abbiamo iniziato, "quale Strauss?", può essere utile, per sgombrare il campo dagli equivoci più grossolani, cominciare a individuare quali delle ipotesi interpretative spesso proposte dalla critica *non* rappresentino il percorso filosofico disegnato da Strauss.

³ La pubblicazione di numerosi inediti e importanti epistolari straussiani è cominciata subito dopo la sua morte, soprattutto sulle riviste «Interpretation» e «The Independent Journal of Philosophy», sotto il diretto controllo di Joseph Cropsey, l'esecutore testamentario dell'opera di Strauss. Un esempio della fortuna dell'opera straussiana in America è reso visibile dalla esistenza di una pagina nella rete Internet dedicata esclusivamente a un gruppo di discussione telematico su Strauss (l'indirizzo è il seguente: www.freelance.com/leo-strauss). Naturalmente, è meglio evitare commenti sulla qualità dei contributi presenti in questa pagina telematica.

⁴ Cfr. G. Krüger, *Besprechung von «Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft»*, in «Deutsche Literaturzeitung», LI, 1931, pp. 2407-2412; A. Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1164-1172 (ora in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, 1987, pp. 189-199); A. Bloom, *Leo Strauss*, in «Political Theory», II, 1974, pp. 372-392; J. Cropsey, *Leo Strauss*, in *Biographical Supplement of International Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, 1981, vol. XVIII, pp. 746-750; T.L. Pangle, *Introduction*, in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, 1983, pp. 1-26; N. Tarcov, *On a Certain Critique of 'Straussianism'*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 3-18; A. Udoff (a cura di), *Leo Strauss's Thought*, Boulder/London, 1991; K.H. Green, *Jew and Philosopher*, Albany, 1993; H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Stuttgart, 1996.

2. Il tema che maggiormente si presta per una prima liberazione dagli equivoci intorno ai contributi forniti da Strauss è quello dell'ermeneutica. Intorno al problema della scrittura reticente si sono accumulati nel corso dei decenni numerosi interventi critici, spesso radicalmente *contro* Strauss, che possono essere tematicamente raggruppati, attraverso brevi esempi caratteristici, in alcune categorie omogenee, a partire dalle accuse di misticismo e di aristocraticismo, per finire con le accuse di 'stravagante' soggettività interpretativa e di metodo 'poliziesco' nel procedimento di indagine testuale. Una cosa deve essere innanzitutto chiarita: il fenomeno della scrittura esoterica non ha, nell'interpretazione straussiana, niente a che vedere con nessuna delle varie tradizioni mistiche o ermetiche, bensì, al contrario, rimanda a una interpretazione assolutamente *razionale* dell'attività filosofica: la reticenza dei filosofi trova la propria consistenza, attraverso il tema della *prudenza pubblica* inteso come risposta alla persecuzione disposta dalle autorità nei confronti dei liberi pensatori, in una prospettiva esclusivamente orientata intorno al 'naturale' *conflitto* tra filosofia e politica. Il problema della scrittura reticente non può essere separato dal problema teologico-politico: la libertà e la radicalità del pensiero filosofico rappresentano un potenziale pericolo per la stabilità della società politica, necessariamente fondata su miti e valori 'arbitrari'. Il filosofo è contemporaneamente un cittadino e uno straniero: la filosofia politica è scrittura reticente perché è espressione di un pensiero allo stesso tempo radicale in privato e moderato in pubblico. Da questo punto di vista, malgrado l'ermeneutica straussiana comporti talvolta il trasferimento delle prospettive interpretative caratteristiche delle pratiche esegetiche talmudiche nell'analisi dei testi filosofici classici, sembra essere assolutamente fuori luogo avvicinare la procedura ermeneutica di Strauss a quella tipica della Kabbalah ebraica, o delle tradizioni simboliche della mistica religiosa in genere⁵.

⁵ Cfr. S. Berti, *Introduzione*, in A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Torino, 1987 (cfr. in particolare le pp. XX-XXIII). Per esempio, esiste una netta differenza tra la prospettiva ermeneutica di Strauss e quella di Scholem: l'esoterismo che interessa Strauss è di tipo filosofico-politico; quello che interessa Scholem è di tipo 'mistico', orientato allo studio del simbolismo della Kabbalah e del messianismo ebraico in età medievale e moderna. I due autori sembrano divergere anche nelle loro interpretazioni dell'ebraismo (rese visibili dalla loro opposta valutazione del

Una delle accuse più ricorrenti nei confronti del procedimento ermeneutico straussiano è quella di essere 'aristocratico', proprio perché questo procedimento renderebbe difficili i testi facili, e praticamente incomprensibili i testi difficili, tanto da rappresentare in modo compiuto il carattere elitario del conservatorismo politico di Strauss. Infatti, egli viene spesso accusato di esercitare una negativa influenza sui giovani studenti, che vengono messi a confronto con un metodo di indagine testuale soggettivo che non risulta 'controllabile' in quanto assume il 'pretesto' della persecuzione per far dire a un autore qualunque cosa sia più conveniente, proprio come accade nelle peggiori indagini poliziesche dal carattere estremamente coercitivo⁶. Non sembra sia necessario essere un fedele discepolo di Strauss per vedere come la carica polemica presente in questo tipo di giudizio, spesso non isolato nel panorama della critica, non colga alcun bersaglio concreto: infatti, non è possibile liquidare il contributo straussiano in materia di ermeneutica utilizzando semplicemente argomenti ideologici e strumentali, come se fossimo di fronte alla semplice propaganda di un pubblicista politicamente impegnato. Si può essere più o meno d'accordo con le singole interpretazioni fornite da Strauss, per esempio sulla struttura della *Repubblica* o della *Guida dei perplesso*, dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* o dello *Ierone*, e tuttavia non si può disconoscere l'importanza del suo contributo per la riscoperta del fenomeno della scrittura reticente del passato, determinato in modo particolare, ma non esclusivo, dalla realtà storicamente effettuale della persecuzione. I testi di Strauss sono spesso interamente dedicati ad una minuziosa analisi dei testi classici, perché egli ritiene che la più importante opera in favore della

sionismo), tanto che non è possibile attribuire a Strauss una sorta di "ontologia della morale": «La vita filosofica, specialmente nella forma in cui fu intesa da Platone e Aristotele, non è possibile senza autocontrollo [...]. Infatti, come può un uomo pensare, se egli è abitualmente ubriaco? Tuttavia, la questione centrale consiste nel determinare se queste virtù sono intese semplicemente come strumenti per filosofare, e dunque nel giungere ad affermare che non esiste, in senso proprio, una comprensione morale delle virtù [...]. Per il filosofo, ciò che è importante è il pensiero e la ricerca, non la morale» (L. Strauss, *A Giving of Accounts*, in «The College», XXII, 1970, p. 4).

⁶ Cfr. M.F. Burnyeat, *Sphinx Without a Secret*, in «The New York Review of Books», 30.5.1985, pp. 30-36; S. Holmes, *Truths for Philosophers Alone?*, in «The Times Literary Supplement», 1-7.12.1989, pp. 1319-1324.

filosofia, e soprattutto in favore dei *giovani* filosofi, sia il lavoro di 'scavo' che si rende necessario per penetrare la complessità strutturale dei grandi libri. Il problema posto dalla scrittura reticente non può essere separato dal problema posto dalla *pedagogia* filosofica: nel suo senso classico, educazione *liberale* è educazione a leggere e a scrivere di genere particolare, e consiste nello studio attento dei grandi testi. Tutti i libri "a doppio fondo" devono la loro esistenza, oltre che alla questione politica posta dalla concreta possibilità della persecuzione, a una particolare forma di *eros* che unisce il filosofo esperto al giovane filosofo: i testi classici sono "discorsi scritti generati dall'amore". In questo senso, i libri di Strauss devono essere letti con un occhio sistematicamente rivolto al testo classico di volta in volta in esame: Strauss esige che il suo lettore legga più volte, separatamente, la *Repubblica* o la *Guida*, i *Discorsi* o lo *Ierone*, e poi che li legga insieme alla sua interpretazione (cfr. *TM*, pp. 120-122; trad. it. pp. 139-140).

3. Nel confrontarsi con il problema della modernità, separando radicalmente l'antico dal moderno, Strauss non evita una approfondita analisi della categoria di *progresso*, attraverso la quale risulta evidente il confronto con il paradigma della *secolarizzazione*. Il concetto di secolarizzazione può servire a formulare sia un giudizio ottimistico, sia un giudizio pessimistico sul presente, ma in ogni caso riguarda il problema dell'immanentizzazione del significato dei concetti teologici, tanto da rimandare alla categoria di "tempo storico" inteso come separazione tra aspettativa e esperienza. A questo proposito risulta abbastanza diffuso il riferimento alla prospettiva del messianismo profetico: infatti, la moderna categoria di progresso viene spesso interpretata come una forma di escatologia secolarizzata. In ogni caso, da qualunque punto di vista venga valutata la categoria di secolarizzazione, e su questa via il problema posto dalla filosofia della storia, è evidente che tale categoria è estranea alla prospettiva indicata da Strauss per la valutazione del mondo moderno⁷. La sua prospettiva consiste

⁷ Cfr. L. Strauss, *Restatement on Xenophon's «Hieros»*, [1954], in *WPP*, pp. 95-133. In questo saggio Strauss critica radicalmente ogni forma di deriva escatologica della storia terrena, e soprattutto l'utilizzazione delle categorie teologiche di redenzione e di salvezza in chiave mondanizzata. Agli occhi di Strauss, la fine della storia è un oggetto riservato alla teologia: la filosofia politica non si occupa

infatti nella definizione del *nuovo* paradigma filosofico-politico inaugurato dalla modernità, in esplicita contrapposizione con il paradigma filosofico-politico premoderno: la cesura tra questi due paradigmi, cioè tra un paradigma che comprende l'ordine politico come fondato sulle *passioni* e un paradigma che lo comprende come fondato sulle *virtù*, è talmente radicale da non permettere 'secolarizzazioni' di alcun tipo⁸. Inoltre, è necessario tenere presente che la critica straussiana della filosofia moderna *non* contiene alcun elemento che possa essere collegato alle tesi sulla *direzionalità della storia*: il carattere teleologico implicito nella interpretazione ideologica della categoria di progresso, che, nel rimandare al futuro la realizzazione dei fini, rende possibile la riproduzione all'infinito dello stesso progresso, è costantemente sottoposto al rischio di rovesciarsi nel suo opposto, la fine del progresso come fine della storia. In questo senso, proprio perché la storia non ha un 'destino', cioè non ha una direzione 'immanente' o una fine necessaria, la prospettiva straussiana non è 'progressista', ma non è nemmeno 'apocalittica': quindi, malgrado si verifichi *di fatto*, nel passaggio tra antico e moderno, una radicale forma di 'decadenza', non per questo è lecito parlare, seguendo la tipica prospettiva della moderna filosofia della storia, di una decadenza storicamente 'necessaria' o 'ineluttabile'⁹.

di attese e di aspettative ultraterrene secolarizzate nella certezza del compimento a venire: «Dalla creazione del migliore ordine sociale, il filosofo [...] non aspetta né salvezza né piena soddisfazione» (p. 120).

⁸ Strauss affronta il problema della trasformazione subita dai concetti di teodicea e di provvidenza in età moderna in un passo di *Natural Right and History* (Chicago, 1953; cfr. p. 317; trad. it. pp. 305-306) su cui cade l'attenzione di Hans Blumenberg: cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it., Genova, 1992, p. 61. Sia Strauss che Blumenberg contestano la legittimità del paradigma della secolarizzazione per la comprensione della cesura radicale tra antico e moderno, fornendo però opposte valutazioni del significato di questa cesura.

⁹ Contro la tesi della direzionalità della storia, Strauss recupera nuovamente la lezione dei classici greci: «I classici pensavano che, a causa della debolezza o della 'dipendenza' della natura umana, la felicità universale fosse impossibile, e per questo mai essi hanno sognato la possibilità di un 'compimento' della storia o di un 'significato' della storia» (L. Strauss, *Restatement on Xenophon's «Hieros»*, cit., p. 131). Strauss indica la stessa prospettiva, critica nei confronti di ogni forma di direzionalità storica, sia essa 'progressista' o 'declinante', anche in un passo di una lettera a Helmut Kuhn scritta negli anni 1956-1958: «Nel considerare Socrate, Platone e Aristotele come i classici del diritto naturale, io non penso, come fanno gli storicisti, che esista, necessariamente ed essenzialmente, un momento assoluto della storia. Io dico semplicemente che è accaduto che la più

L'interpretazione delle categorie di progresso e di secolarizzazione è centrale anche nel dibattito che, a partire dall'interpretazione dello *Ierone* di Senofonte, prende corpo tra Strauss e Kojève negli anni Cinquanta intorno al tema della 'tirannide benefica'¹⁰. Il problema naturalmente non è solo storiografico. Strauss ritiene che l'idea dello Stato universale e omogeneo sia resa possibile solo attraverso la convergenza di due diverse prospettive: da una parte, il progresso tecnologico deve essere considerato necessario e sufficiente per la *soddisfazione* delle capacità più specificamente umane dell'uomo; dall'altra, deve essere superata la distinzione tra saggezza e opinione. La convinzione dei classici greci sulla necessità del controllo etico-politico del progresso tecnico non è più ritenuta importante nel mondo moderno: a causa della fede nella

chiara esposizione del problema fu fornita da quella 'triade' praticamente contemporanea - tutto ciò sarebbe potuto accadere in qualunque altro luogo e in qualunque altro momento [...]. Nella mia opinione, la "storia" non è [...] essenzialmente "storia del declino", ma se il diritto naturale classico è superiore al diritto naturale moderno, [...] allora un declino ha avuto luogo di fatto» (L. Strauss, *Letter to Helmut Kuhn*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, p. 23). Per una breve considerazione critica nei confronti di ogni tentativo di filosofia della storia, tentativo rappresentato agli occhi di Strauss dalle opere di Jacob Taubes (*Abendländische Eschatologie*, 1947) e Karl Löwith (*Meaning in History*, 1949), cfr. la lettera di Strauss a Voegelin del 10.12.1950, in *The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, in P. Emberley e B. Cooper (a cura di), *Faith and Political Philosophy*, cit., pp. 74-76. Su questo punto, relativo a una qualche forma di "compimento della storia", Strauss nega decisamente la possibilità di una declinazione filosofico-politica del messianismo, sia esso 'progressivo' o 'rovesciato', e rifiuta anche qualsiasi forma di 'nostalgico romanticismo' nei confronti del passato, non provvedendo a elaborare alcuna dialettica storica tra epoche di ascesa e di declino. Non a caso, anche il recupero della lezione filosofica dei classici per la soluzione dei problemi moderni assume in Strauss il provvisorio carattere di 'tentativo': «Il ritorno alla filosofia politica classica è da un lato necessario, ma dall'altro sperimentale e provvisorio [...]. Non possiamo infatti ragionevolmente aspettarci che una nuova comprensione della filosofia politica classica possa fornirci ricette da utilizzare nel presente, immediatamente [...]. Solo noi che viviamo nel presente possiamo trovare una soluzione ai problemi del presente. Tuttavia, una adeguata comprensione dei principi elaborati dai classici può essere l'indispensabile punto di partenza per una adeguata analisi della società contemporanea nei suoi peculiari caratteri, analisi che noi dobbiamo elaborare, e anche per la saggia applicazione di questi principi al compito che dobbiamo assolvere» (CM, p. 11).

¹⁰ Cfr. L. Strauss, *On Tyranny*, New York, 1948; A. Kojève, *L'action politique des philosophes*, in «Critique», 1950, n. 41, pp. 46-55; e n. 42, pp. 138-155; L.

neutralità della tecnica, che spinge verso una sua sempre crescente autonomizzazione, il progresso tecnico è in grado di produrre autonomamente la propria sovrastruttura ideologica, contribuendo così all'eliminazione del diretto rapporto politico tra governanti e governati. In questo modo, i rapporti di potere sono esposti al rischio di essere dislocati in apparati anonimi e non trasparenti: la pianificazione delle forme di vita, di lavoro e di pensiero procede attraverso la rielaborazione tecnica dei miti politici, che vengono così trasformati in rappresentazioni solo apparentemente apolitiche. Di fronte a un tale apparato politico universalmente dominante, che è costituito contemporaneamente da poteri diretti e poteri indiretti, e che presenta se stesso come garante di "giustizia e libertà", cioè come la società migliore, resta solo da chiedersi dove possa trovarsi la via d'uscita dalla massificazione e dal conformismo. Non a caso, sotto l'aspetto dell'universalità e dell'omogeneità, l'ordine politico delineato da Kojève nasconde, agli occhi di Strauss, la vera essenza della moderna tirannide planetaria, anche se essa non ha molte possibilità di essere portata a termine fino a quando la scienza e la tecnica non abbiano operato la completa conquista della natura umana:

Lo Stato in cui l'uomo dovrebbe essere ragionevolmente soddisfatto è [...] lo Stato in cui l'uomo ha perso la sua umanità. È lo Stato dell'"ultimo uomo" di Nietzsche. Kojève infatti conferma la concezione classica secondo cui il progresso tecnologico illimitato [...], inteso come condizione indispensabile per la creazione dello Stato universale e omogeneo, è distruttivo dell'umanità dell'uomo. Si può certamente affermare che lo Stato universale e omogeneo può giungere ad essere realizzato. Ma è certamente impossibile affermare che in questo Stato l'uomo possa essere ragionevolmente soddisfatto. Se lo Stato universale e omogeneo è il fine della storia, la storia è assolutamente 'tragica'¹¹.

Strauss, *Restatement on Xenophon's «Hieros»*, [1954], in WPP, pp. 95-133. Per i primi riferimenti critici cfr. M.S. Roth, *Natural Right and the End of History*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCVI, 1991, pp. 407-422; M. Meyer, *Ende der Geschichte?*, München, 1993; R. Pippin, *Being, Time and Politics*, in «Historical Theory», XXXII, 1993, pp. 138-161; F. Raymond, *La philosophie et la place publique: Strauss vs. Kojève*, in «Horizons philosophiques», VIII, 1998, pp. 63-80.

¹¹ L. Strauss, *Restatement on Xenophon's «Hieros»*, cit., p. 129. Sulla possibilità della realizzazione di uno Stato universale e omogeneo, Strauss si esprime in forma critica anche nella relazione finale di un incontro tra ebrei e protestanti

Il problema politico non può trovare soluzione definitiva. La secolarizzazione dell'escatologia nei termini di una filosofia della storia presuppone un approccio 'giuridico' nei confronti del corso della storia. La storia però non è il tribunale del mondo, tanto più che la verità della dialettica storica di Kojève presuppone la verità della tesi che vuol provare: il valore dello Stato universale e omogeneo inteso come fine della storia presuppone la verità dell'assunzione secondo cui lo Stato universale e omogeneo è il giusto ordine sociale. La fine della storia è però un oggetto riservato alla teologia: la filosofia politica non si occupa di attese salvifiche e di aspettative ultraterrene secolarizzate nella certezza del compimento a venire. In ogni caso, nonostante la essenziale 'tragicità' del progetto messianico secolarizzato, lo Stato universale e omogeneo significherebbe la negazione dell'umanità dell'uomo e la soppressione della filosofia, e dunque, con la fine della storia, giungerebbe a compimento anche la fine della filosofia:

Sembra ragionevole pensare che solo pochi cittadini dello Stato universale e omogeneo saranno saggi. Ma, poiché i saggi e i filosofi non desiderano governare [...] il capo dello Stato universale e omogeneo, cioè il tiranno finale e universale, sarà un uomo non saggio [...]. Per mantenere il suo potere, egli sarà costretto a sopprimere ogni attività che possa far

tenuto a Chicago nel 1962: «Attraverso la "rivoluzione organizzativa" della nostra epoca, è molto diminuita la distanza tra intellettuali, critici radicali e liberali da un lato, e le organizzazioni rappresentanti lo *status quo* dall'altro. Questo è accaduto perché gli intellettuali hanno dimostrato di possedere nuove tecniche per rendere più efficienti le organizzazioni [...]. Il problema che deve essere considerato riguarda la società resa possibile dalla cooperazione di scienziati e imprenditori [...], cioè se essa possa essere considerata la società migliore [...]. Reazionari e intellettuali mettono in dubbio la pretesa della società del benessere di essere la società migliore. [Un relatore del convegno] vede una sola via di uscita: "migliorare le organizzazioni", costituendo una grande e vasta organizzazione che è in grado di dirigere tutte le altre organizzazioni perché avrà di gran lunga più informazioni e farà diagnosi migliori di chiunque altro. Quindi sarà la "grande società buona". Si può prevedere che a fianco di essa si sviluppino "piccole società buone" [...], ma non si può essere sicuri che l'organizzazione sia abbastanza tollerante da permetterne l'esistenza. Di fronte alla tetra prospettiva di un filisteismo universale siamo costretti a chiederci se ebraismo e cristianesimo sono dalla parte della grande organizzazione o dalla parte degli anarchici. Credo che ebrei e cristiani dovrebbero scegliere anarchismo e secessione» (L. Strauss, *Perspectives on the Good Society*, in «Criterion», II, 1963, pp. 7-8; successivamente pubblicato in *LAM*; trad. it. pp. 337-338, traduzione modificata).

dubitare i cittadini dell'essenziale perfezione dello Stato universale e omogeneo: egli dovrà sopprimere la filosofia intesa come attività corruttrice dei giovani [...]. I filosofi a loro volta saranno costretti a difendersi, e a difendere la causa della filosofia [...]. Tutto sembra essere una rielaborazione di "una antica tragedia". Ma, in questo caso, la causa della filosofia è persa in partenza. Infatti, il tiranno finale presenta se stesso come filosofo, come la più alta autorità filosofica, come il supremo esegeta dell'unica vera filosofia [...]. Egli afferma dunque di adottare misure di persecuzione non contro la filosofia, ma solo contro le false filosofie. L'esperienza non è completamente nuova per i filosofi. Se nelle epoche passate i filosofi erano costretti a confrontarsi con pretese di questo tipo, la filosofia diventava clandestina. La filosofia presentava solo il suo insegnamento esplicito, essoterico, adattato agli ordini dei governanti [...]. In assenza dello Stato universale, i filosofi potevano anche fuggire in altri paesi, nel caso in cui la vita fosse diventata insopportabile nei territori del tiranno. Dal tiranno universale invece non c'è scampo. Grazie alla conquista della natura e alla sfrontata sostituzione della legge con il sospetto e il terrore, il tiranno finale e universale ha a sua disposizione mezzi praticamente illimitati per snidare e per estinguere anche i più modesti sforzi in favore del libero pensiero. Kojève sembra aver ragione per il motivo sbagliato: la creazione dello Stato universale e omogeneo sarà la fine della filosofia sulla terra¹².

La tirannide è un problema politico che può presentarsi in tutte le epoche e in tutte le latitudini: esistono però molte differenze tra le tirannidi antiche e le tirannidi moderne: «In contrapposizione alla tirannide classica, l'odierna tirannide ha a sua disposizione la "tecnologia" e le "ideologie"; più in generale, essa presuppone l'esistenza della "scienza", o meglio di una speciale forma di scienza. Al contrario, la tirannide classica [...] dovette confrontarsi con una scienza che non tendeva ad essere impiegata per la "conquista della natura", o ad essere diffusa in modo 'popolare'» (*OT*, pp. 22-23; trad. it. pp. 31-32). In ogni caso, nell'interpretazione straussiana, il problema della persecuzione indica la presenza di uno spazio privato non intaccabile, indica la difesa della libertà filosofica da cui ripartire per la difesa di una vera libertà pubblica, cioè politica.

4. Secondo l'opinione quasi unanime dei vari interpreti, un ruolo centrale nella bibliografia di Strauss viene svolto da quelli

¹² L. Strauss, *Restatement on Xenophon's «Hierò»*, cit., pp. 132-133.

che possiamo definire i suoi studi 'ebraici'. Tuttavia, non risulta essere di immediata comprensione quali dei suoi studi possano essere definiti 'ebraici' in senso stretto, e soprattutto deve essere chiarito il significato di questa definizione. Non sembra infatti che i numerosi saggi straussiani su Maimonide possano appartenere a un genere di studi definibile come 'ebraico', dato che essi si preoccupano soprattutto di dislocare concretamente il problema teologico-politico da un lato e il fenomeno della scrittura reticente dall'altro¹³. Non possono essere definiti 'ebraici' in senso stretto nemmeno i saggi straussiani dedicati all'analisi della relazione tra Atene e Gerusalemme, che pure con l'ebraismo in qualche modo hanno a che fare¹⁴. Gli argomenti ebraici non sono naturalmente assenti dai primi saggi pubblicati da Strauss negli anni Venti, principalmente orientati intorno alla discussione della proposta politica sionista, così come non sono assenti dal testo di numerose letture e conferenze pubbliche tenute da Strauss tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta all'Università di Chicago, pubblicate postume¹⁵. Ma, anche in questo caso, sembra egualmente necessario

¹³ Sull'interpretazione di Maimonide inteso come modello filosofico di Strauss rimane insuperata la lezione offerta da Arnaldo Momigliano, che offre anche un breve ma significativo profilo dell'inclinazione di Strauss nei confronti dell'ebraismo: «Nella *Preface to Spinoza's Critique of Religion* [...] sono messe di fronte le due posizioni ugualmente legittime: l'accettazione del comando di Dio, che nel giudaismo si esprime nell'obbedienza alla Torah; e la "saggezza dei Greci" il cui principio non è il timore di Dio, ma la meraviglia ("wonder"). Ma dunque "tertium non datur"? Logicamente parlando, "tertium non datur". Eppure è la segreta posizione del filosofo nel giudaismo (come l'esempio di Maimonide mostra) di parlare di ragione nel mondo della fede, di presentare il caso della ragione per chi o di chi, pur rispettando e comprendendo la fede, non la condivide. È questa in definitiva la segreta posizione che Leo Strauss, discepolo di Maimonide, si era assegnata. Egli che, nato in una famiglia ortodossa, aveva lentamente cessato di frequentare la sinagoga, parlava da filosofo ebreo pur sapendo - anzi perché sapendo - che si è ebrei non per convinzione filosofica ma per umile accettazione della legge divina [...]. Pochi uomini hanno amato con tanto severo amore la fede dei padri compresa ma non più immediatamente condivisa quanto questo ebreo tedesco che si era nutrito di Max Weber, Heidegger e Carl Schmitt, per non dire di Kant e Hegel» (A. Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, cit., p. 199).

¹⁴ Cfr. L. Strauss, *Perspectives on the Good Society*, in «Criterion», II, 1963, n. 3, pp. 1-8; Id., *Jerusalem and Athens*, New York, 1967.

¹⁵ Cfr. L. Strauss, *Der Zionismus bei Nordau*, in «Der Jude», VII, 1923, pp. 657-660; Id., *Soziologische Geschichtsschreibung?*, in «Der Jude», VIII, 1924, pp. 190-192; Id., *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft*, in «Der

definire le caratteristiche dell'approccio di Strauss all'ebraismo: malgrado in numerosi passaggi sia evidente il profondo e sincero sentimento di amore e di rispetto che lo unisce umanamente alla tradizione del suo popolo, la sua prospettiva rimane senza alcun dubbio di tipo filosofico¹⁶. Una cosa deve essere chiarita senza equivoci: Strauss non è un ebreo ortodosso e anzi, mentre da un

Jude», VIII, 1924, pp. 613-617; Id., *Biblische Geschichte und Wissenschaft*, in «Jüdische Rundschau», XXX, 1925, pp. 744-745. Tra le numerose letture e conferenze pubbliche di Strauss pubblicate postume citiamo: *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, [1952], in «The Independent Journal of Philosophy», III, 1979, pp. 111-118; *On the Interpretation of «Genesis»*, [1957], in «L'Homme», XXI, 1981, n. 1, pp. 5-20; *Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?*, [1962], in K.L. Deutsch e W. Nicgorski (a cura di), *Leo Strauss*, Lanham, 1994, pp. 43-79; *Freud on Moses and Monotheism*, [1958], in L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, a cura di K.H. Green, Albany, 1997, pp. 285-309.

¹⁶ Il radicamento di Strauss all'interno della "questione ebraica" in senso lato è dimostrato dal suo testo autobiografico per eccellenza, la prefazione alla edizione americana del libro su Spinoza del 1930 (cfr. L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, 1965, pp. 1-31): in questo testo sono però evidenti anche le forti riserve nutrite da Strauss nei confronti delle varie correnti dell'ebraismo, dall'ortodossia al sionismo politico, dal liberalismo religioso al sionismo culturale, e soprattutto viene sollevato *in linea di principio* il problema della giustificazione dell'ortodossia, cioè della tradizionale fede ebraica. In questo senso, non sembra essere casuale che Strauss, in due occasioni, declini l'invito di Buber e Scholem a trasferirsi all'Università di Gerusalemme: infatti, tanto negli anni 1934-35 quanto negli anni 1949-50, a Strauss viene offerta, senza successo, la cattedra di Filosofia della religione della Hebrew University of Jerusalem. A questo proposito sembra utile riportare un passaggio della conferenza pubblica *Why We Remain Jews*, tenuta da Strauss presso la Hillel Foundation dell'Università di Chicago nel 1962, in cui risultano visibili i caratteri del 'sentimento razionale' che anima Strauss nei confronti della tradizione ebraica. Dopo una attenta riflessione politico-sociale sulla questione ebraica e sulle sue possibili soluzioni (sionismo; assimilazione da parte dei singoli individui; assimilazione della fede ebraica ad una setta religiosa), soluzioni nella loro essenza solo parziali e insufficienti, Strauss giunge alle seguenti conclusioni relative allo statuto dell'identità ebraica nel mondo moderno: «È impossibile non rimanere ebrei. È impossibile sfuggire alla propria origine [...]. Non esiste niente di meglio della complessa soluzione offerta dalla società liberale, che 'prevede' eguaglianza legale e 'discriminazione' privata [...]. Non esiste soluzione al problema ebraico [...]. L'ebraismo non è una disgrazia, ma una "eroica illusione". In cosa consiste questa illusione? L'unica cosa necessaria è la giustizia o la carità [...]. Questo concetto dell'unica cosa necessaria non è difendibile se il mondo non è la creazione del Dio giusto e misericordioso, del Dio benedetto. La radice dell'ingiustizia e del soprano non si trova in Dio, ma nei liberi atti delle sue creature - nel peccato. Il popolo ebraico e il

punto di vista pubblico ha sempre testimoniato l'importanza socio-politica della religione, da un punto di vista privato è possibile notare una sua tacita inclinazione nei confronti dello scetticismo, dell'ateismo filosofico di tipo 'platonico', non materialistico: infatti, nelle questioni filosofico-politiche, «non si deve giudicare tutto secondo i propri desideri personali». Malgrado ciò, molti sono gli interventi critici che, soprattutto negli ultimi anni in America, si sono occupati in forma privilegiata del rapporto tra Strauss e l'ebraismo da un punto di vista che, senza cadere in una prospettiva confessionale, non può tuttavia essere definito rigidamente 'laico', e che in questo senso non è fedele alla forma e all'interesse strettamente filosofico con cui Strauss si avvicina agli studi 'religiosi'¹⁷. Un'altra prospettiva interpretativa che sembra avere successo è quella che tende a sottolineare l'originarietà degli elementi 'ebraici' nel pensiero di Strauss, fino a giungere a definire la sua filosofia come una "filosofia ebraica"¹⁸. Anche in questo caso sono necessarie alcune distinzioni: senza dover negare la evidente presenza di elementi ebraici in tutta l'opera straussiana, dalla critica del sionismo alla riflessione sull'idea di Legge, dal sentimento di profonda comunione con la questione ebraica alle radici talmudiche della sua ermeneutica, non sembra che, a proposito di Strauss, si possa utilizzare l'espressione ossimorica "filosofia ebraica": «essere ebreo ed essere filosofo sono due cose incompatibili». In questo senso, il modello per Strauss è Maimonide, come classico esempio di *filosofo nell'ebraismo*.

5. La fortuna americana dell'opera di Strauss non ha contribuito ad evitare, bensì ad aumentare, la presenza e la persistenza di tutte le più importanti anomalie che abbiamo finora rintracciato nella letteratura critica su Strauss. Il problema centrale attorno a cui ruotano le ricerche di Strauss è sicuramente quello riguardante l'interpretazione del *liberalismo moderno*. La attuale contrap-

suo destino sono i testimoni viventi dell'assenza di redenzione» (L. Strauss, *Why We Remain Jews*, cit., pp. 49; 60).

¹⁷ Cfr. E.L. Fackenheim, *Leo Strauss and Modern Judaism*, in «Claremont Review of Books», IV, 1985, n. 4, pp. 21-23; M.D. Yaffe, *Leo Strauss as Judaic Thinker*, in «Religious Studies Review», XVII, 1991, pp. 33-41.

¹⁸ Cfr. H. Fradkin, *Philosophy and Law*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 40-52; M.L. Morgan, *Leo Strauss and the Possibility of Jewish Philosophy*, in

posizione tra liberalismo e conservatorismo contiene al proprio interno una irrisolta questione teorica: entrambe le opzioni infatti, mentre propongono modelli diversi di associazione politica, hanno il loro comune fondamento nella democrazia moderna. Questa situazione è particolarmente evidente negli Stati Uniti, nati attraverso una Rivoluzione che opponeva i conservatori, che sostenevano "trono e altare", ai liberali, che invece reclamavano il ruolo politico dei diritti dell'uomo come limite del potere e, soprattutto, il ruolo politico della sovranità popolare come fonte del diritto pubblico. Oggi un tale conservatorismo non ha più rilevanza politica, mentre quel liberalismo è molto simile al conservatorismo contemporaneo. Nell'interpretazione straussiana, l'attuale contrapposizione tra liberali e conservatori riguarda 'solo' una diversa concezione del *mutamento* politico e del *particolarismo* statale, caratterizzata dalla diversa fiducia accordata alla *tradizione*: in questo senso, proprio perché la democrazia liberale provvede a fornire una base comune ai due orientamenti, sarebbe meglio parlare di una contrapposizione tra progressisti e conservatori. Il problema irrisolto di fondo rimane invece la distinzione tra il moderno concetto di liberalismo e quello classico di *liberalità*: «Educazione liberale non è l'opposto di educazione conservatrice, ma di educazione illiberale. Essere liberale, nel significato originario, significa praticare la virtù della liberalità [...]. L'uomo veramente liberale è identico all'uomo veramente virtuoso. Tuttavia, secondo l'interpretazione oggi prevalente, essere liberali significa non essere conservatori. Quindi non è più vero che essere liberale è lo stesso che essere virtuoso» (cfr. *LAM*, pp. VII-XI; trad. it. pp. 1-5).

Intorno alle varie concezioni del liberalismo e del repubblicanesimo si è sviluppato negli Stati Uniti, prendendo spunto dai contributi straussiani, un dibattito politico particolarmente polemico tra 'straussiani' e 'anti-straussiani', ma anche all'interno degli stessi 'straussiani', nel quale sono diventate determinanti le diverse estrazioni politiche e le diverse appartenenze accademiche. Da una parte Strauss è stato accusato di essere un romantico antiquario che evita un reale confronto con i problemi della vita contem-

Id., *Dilemmas in Modern Jewish Thought*, Bloomington, 1992, pp. 55-67; K.L. Deutsch e W. Nicgorski, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Leo Strauss*, Lanham, 1994, pp. 1-40; S. Orr, *Jerusalem and Athens*, Lanham, 1995; D. Novak (a cura di), *Leo Strauss and Judaism*, Lanham, 1996.

poranea¹⁹, dall'altra è rimproverato per esercitare una negativa influenza politica sui giovani studenti americani²⁰. Non basta: da una parte c'è una stampa conservatrice secondo la quale Strauss sarebbe un feroce critico dell'«americanismo», addirittura vicino alle prospettive nichiliste tipiche del totalitarismo²¹, dall'altra possiamo notare la presenza di una critica progressista che accusa Strauss di essere un ossessivo patriota americano, difensore di un sistema di valori morali e religiosi tipici del conservatorismo settario²². Di fronte a queste accuse, gli «straussiani» hanno difeso l'eredità intellettuale di Strauss limitandosi a replicare in forma dottrina e polemica, spesso contribuendo a impedire una pubblica revisione della figura di Strauss, fino a dividersi sulla stessa valutazione di questa eredità intellettuale, senza però creare delle griglie

¹⁹ Cfr. B. Barry, *Political Argument*, London, 1965, p. 290; J.G. Gunnell, *The Myth of the Tradition*, in «American Political Science Review», LXXII, 1978, pp. 122-134; Id., *Political Theory and Politics*, in «Political Theory», XIII, 1985, pp. 339-361. Numerose sono le accuse che giungono a Strauss da tutti i fronti: da una parte Strauss è stato accusato di essere un erudito incompetente che elabora una fantasiosa teoria ermeneutica (cfr. M.F. Burnyeat, *Sphinx Without a Secret*, in «The New York Review of Books», 30.5.1985, pp. 30-36; S. Holmes, *Truths for Philosophers Alone?*, in «The Times Literary Supplement», 1.12.1989, pp. 1319-1324); dall'altra viene condannato per il carattere aristocratico e antiegalitario della sua filosofia (cfr. D. Hall, *The Republic and the Limits of Politics*, in «Political Theory», V, 1977, pp. 293-313). I neotomisti si «accontentano» di definire Strauss un nostalgico tradizionalista negativamente influenzato dalla «originale creatività» del «modernismo» nietzscheano, e per questo incapace di individuare la forma di conoscenza della verità dell'«ordine eterno» attraverso cui comprendere la fondamentale unità di ragione e rivelazione (cfr. E.B.F. Midgley, *Concerning the Modernist Subversion of Political Philosophy*, in «The New Scholasticism», LIII, 1979, pp. 168-190; J.W. Schall, *Revelation, Reason and Politics*, in «Gregorianum», LXII, 1981, pp. 349-365 e 467-498). Non ultime le accuse al suo pensiero, definito amorale, ateistico e nichilista, disegnato intorno all'esempio fornito da Machiavelli (cfr. S.B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, 1988) e alle caratteristiche mitiche, quasi vitalistiche, della sua concezione gerarchica dello Stato (cfr. J.P. McCormick, *Fear, Technology and the State*, in «Political Theory», XXII, 1994, pp. 619-652). Non sembra molto difficile capire che la figura di Strauss, in tale dibattito, si è semplicemente persa per strada.

²⁰ Cfr. S.B. Drury, *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss*, in «Political Theory», XIII, 1985, pp. 315-337.

²¹ Cfr. S. Rothman, *The Revival of Classical Political Philosophy: A Critique*, in «American Political Science Review», LVI, 1962, pp. 341-352 e 682-686.

²² Cfr. G.S. Wood, *The Fundamentalists and the Constitution*, in «The New York Review of Books», XXXV, 18.2.1988, pp. 33-40; R. Rorty, *In morte del Sogno Americano*, trad. it., in «MicroMega», 1988, n. 3, pp. 153-162.

interpretative che permettessero una reale comprensione dei contributi filosofico-politici straussiani²³. Non a caso, su una questione in particolare il tono del dibattito ha raggiunto, soprattutto all'interno dei vari ambienti legati al conservatorismo politico, una insolita vena ideologica, dovuta soprattutto all'alta posta in palio, l'interpretazione della Rivoluzione americana, cioè dei documenti del *Federalist* e dei *Founding Fathers*: non si può infatti impunemente legare, attraverso la mediazione di Locke e Burke, i nomi di Machiavelli e Hobbes a quelli di Jefferson e Washington senza sollevare, in America, l'attenzione dei vari schieramenti politici. In questo senso, anche le raffinate interpretazioni straussiane sulla distinzione tra liberalismo antico e moderno non riescono a sfuggire al meccanismo delle appartenenze «scolastiche» e delle alleanze politiche. Le questioni in verità non sono di basso profilo: per esempio, la definizione del concetto di diritto naturale contenuto nella Dichiarazione di Indipendenza; il rapporto di Locke con Hobbes da una parte, e con il *Federalist* dall'altra; l'interpretazione del repubblicanesimo e del costituzionalismo americano; l'immagine della democrazia liberale moderna²⁴. Se semplificati, que-

²³ Il conflitto che più ha acceso le discussioni tra i «discepoli» di Strauss sul significato della sua eredità intellettuale è stato quello che ha opposto Harry Jaffa a Thomas Pangle, relativo in particolare all'interpretazione del ruolo della religione rivelata e della figura di Socrate nel pensiero straussiano: infatti, mentre Jaffa considera Socrate il difensore della religione e della moralità tradizionale (anche se tale difesa non avviene con gli strumenti tipici della società tradizionale), Pangle insiste sul carattere antitradizionale e «antiteologico» dello scetticismo socratico. Per una dettagliata analisi di questo dibattito cfr. H.V. Jaffa, *The Primacy of the Good*, in «Modern Age», XXVI, 1982, pp. 266-269; Id., *The Legacy of Leo Strauss*, in «Claremont Review of Books», III, 1984, n. 3, pp. 14-21; Id., *The Legacy of Leo Strauss' Defended*, in «Claremont Review of Books», IV, 1985, n. 1, pp. 20-24; Id., *Crisis of the Strauss Divided*, in «Social Research», LIV, 1987, pp. 579-603; T.L. Pangle, *Introduction*, in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, 1983, pp. 1-26; Id., *The Platonism of Leo Strauss*, in «Claremont Review of Books», IV, 1985, n. 1, pp. 18-20. Naturalmente, numerosi sono i testi pubblicati dagli «allievi» di Strauss che manifestano nel proprio impianto riferimenti alla lezione straussiana: tra questi, cfr. J. Cropsey, *Political Philosophy and the Issues of Politics*, Chicago, 1977; H.C. Mansfield jr., *The Spirit of Liberalism*, Cambridge (Mass.), 1978; N. Tarcov, *Locke's Education for Liberty*, Chicago, 1984; A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York, 1987 (trad. it. *La chiusura della mente americana*, Milano, 1988); H.C. Mansfield jr., *America's Constitutional Soul*, Baltimore, 1991; J. Cropsey, *Plato's World*, Chicago, 1995.

²⁴ Il giudizio di Strauss sulle vicende della democrazia liberale moderna è sicuramente ambivalente: critico nei confronti del principio filosofico (il diritto

sti problemi pongono il compito di definire un albero genealogico 'politicamente corretto': i Padri Fondatori degli Stati Uniti sono evidentemente 'figli' di Locke; ma se, sulla scorta della lezione straussiana, Locke non è che un seguace di Hobbes e Machiavelli²⁵, tutto il *Founding* americano viene ad essere 'macchiato' di un peccato originale per il quale deve essere trovata una soluzione. Una questione di storia della filosofia politica diventa immediatamente una questione di teoria politica: attraverso Strauss, si scatena una competizione politica tra le varie Scuole accademiche. Anche all'interno delle 'scuole' straussiane, una netta separazione tra alcuni dei suoi allievi, in particolare tra Harry Jaffa, Walter Berns e Thomas Pangle, si è verificata intorno all'analisi dello statuto dei principi di giustizia contenuti nella Dichiarazione di Indipendenza e nella Costituzione americana. Nell'interpretazione di

naturale moderno) che la istituisce e che rischia di scivolare nel relativismo; positivo nei confronti del suo ergersi a difesa della libertà politica e dei diritti umani. Questa ambivalenza è evidente nella controversa relazione tra machiavellismo e 'americanismo': «Gli Stati Uniti di America possono dirsi il solo paese nel mondo che sia stato fondato in espressa opposizione ai principi di Machiavelli. Secondo Machiavelli, il fondatore della più celebre repubblica del mondo fu un fratricida: la fondazione della grandezza politica è necessariamente fondata sul crimine. Se dobbiamo credere a Thomas Paine, tutti i governi del Vecchio Mondo hanno una origine di questa specie: la loro origine fu la conquista e la tirannide. Ma "l'Indipendenza dell'America [fu] accompagnata da una Rivoluzione nei principi e nella pratica del Governo": la fondazione degli Stati Uniti riposa sulla libertà e sulla giustizia. "Governo fondato su una teoria morale, su un sistema di pace universale, sui Diritti dell'Uomo incrollabilmente ereditari" [...]. Questo giudizio è lungi dall'essere obsoleto [...]. Ma non possiamo ignorare il fatto che il problema è più complesso di quanto appaia nella presentazione di Paine e dei suoi successori. Machiavelli avrebbe affermato che l'America deve la sua grandezza non solo alla costante adesione ai principi di libertà e di giustizia, ma anche dall'aver talvolta deviato da essi. Egli non esiterebbe a suggerire una interpretazione maliziosa dell'acquisto della Louisiana o del destino degli Indiani» (TM, pp. 13-14; trad. it. pp. 5-6, traduzione modificata).

²⁵ Nell'interpretazione straussiana, Locke elabora la propria teoria politica assumendo, attraverso Hobbes, il nuovo punto di vista fatto valere da Machiavelli: la virtù deve essere definita in termini di utilità politica, proprio perché la filosofia politica non deve orientarsi intorno al problema del "regime migliore", ma intorno agli obiettivi realmente perseguiti da tutte le società esistenti: cfr. WPP, p. 49; trad. it. p. 81. Machiavelli è dunque il fondatore della tradizione del repubblicanesimo moderno: «Il repubblicanesimo di stile romano, nella forma in cui esso venne rielaborato da Machiavelli, divenne una delle più importanti tendenze del pensiero politico moderno. Noi possiamo osservare la sua presenza nelle

Jaffa, i redattori della Dichiarazione, nel loro richiamo a Dio e alla legge naturale, non guardarono solo a Locke, ma anche e soprattutto ad Aristotele, letto attraverso la mediazione di Shakespeare, così che la loro concezione dei diritti, dell'eguaglianza e della felicità deve essere intesa come la scoperta di una "verità naturale autoevidente" di carattere morale, che è a fondamento del costituzionalismo e del repubblicanesimo americano: nella sua ispirazione ai tradizionali criteri della legge naturale classica, la Dichiarazione non può essere interpretata come un documento semplicemente legalistico: «La Costituzione non definisce il carattere del regime politico, anche se ne è la più esplicita espressione»²⁶. L'interpretazione esattamente contraria della legge naturale contenuta nella Dichiarazione viene invece fornita da Berns: sulla scorta degli insegnamenti di Hobbes e Locke, la dottrina della legge naturale presente nella Dichiarazione spinge verso la creazione di una forma di governo che renda urgente garantire soprattutto gli inviolabili *diritti* degli individui. Solo l'istituzione di un governo, e non il rispetto della legge naturale, rappresenta una condizione necessaria per la tutela dei diritti naturali: la Dichiarazione non guarda dunque alla filosofia politica classica, ma è la più coerente espressione della filosofia politica moderna. La difesa dei diritti naturali è dipesa dall'abilità dei *Founding Fathers* di disegnare un sistema costituzionale all'interno del quale le differenze morali non avessero rilevanza politica: i bisogni individuali possono essere perseguiti da ciascuno nella propria esistenza personale solo se vengono istituzionalmente garantiti diritti e libertà. Scopo del governo non è la soddisfazione dei bisogni, ma la difesa dei diritti;

opere di Harrington, Spinoza, Sidney, Montesquieu, Rousseau, nel *Federalist* e negli uomini francesi di classe agiata che favorirono la Rivoluzione» (WPP, p. 47; trad. it. p. 78, traduzione modificata).

²⁶ Cfr. H.V. Jaffa, *Equality and Liberty*, New York, 1965; Id., *The Conditions of Freedom*, Baltimore, 1975; Id., *How to Think About the American Revolution*, Durham, 1978; Id., *American Conservatism and the American Founding*, Durham, 1984; Id. (a cura di), *Original Intent and the Framers of the Constitution*, Washington, 1994. La critica di Harry Jaffa alle posizioni filosofico-politiche di Walter Berns e Thomas Pangle riguarda soprattutto la definizione dell'albero genealogico dei *Founding Fathers* e l'interpretazione dell'articolo IV della Costituzione americana. Nell'interpretazione di Jaffa, la Dichiarazione di Indipendenza esprime una chiara indicazione in favore della forma repubblicana e democratica di governo, e, soprattutto attraverso il principio dell'eguaglianza dei diritti, rappresenta, in forma razionale e 'secolare', la dottrina biblica della 'creaturalità' divina

anzi, la soddisfazione dei bisogni è possibile solo se essi non vengono intesi come diritti²⁷. Anche Thomas Pangle sottolinea la stretta relazione esistente tra le dottrine dei *Founding Fathers* e quelle di Locke, e soprattutto il radicamento della filosofia politica lockiana all'interno della tradizione moderna. Tutto questo naturalmente incide sulla sua interpretazione della portata filosofico-politica della Dichiarazione, il cui spirito moderno e antitradizionale rende visibile la frattura con la tradizione della legge naturale classica: il percorso del *Founding* americano riproduce il conflitto tra ragione e rivelazione da un lato, e tra razionalismo classico e moderno dall'altro, caratteristico della filosofia del Seicento, con una decisione che ricalca quella già presa da Locke in favore del moderno²⁸.

La confusa appropriazione dell'eredità straussiana da parte delle varie 'scuole' diventa ancora più complicata non appena consideriamo che, all'interno del conservatorismo americano contemporaneo, si possono rintracciare molti altri autori che hanno affrontato le questioni di storia politica americana confrontandosi con la lezione straussiana, a partire però da un punto di vista che niente ha a che vedere con il pensiero di Strauss: se esiste, il comune denominatore di questi autori può essere definito nella loro attenzione nei confronti del "particolarismo storico" e della "coscienza storica". I nomi di riferimento sono quelli di Paul Gottfried e Claes Ryn, quali rappresentanti della corrente tradizionalista della *Old Right*²⁹, di Irving Kristol e Jeane Kirkpatrick

di tutti gli uomini: in questo senso, la Dichiarazione presuppone una legge divina, sia essa naturale o rivelata, che rende evidente la sua derivazione classica (insieme aristotelica e biblica).

²⁷ Cfr. W. Berns, *The Constitution as Bill of Rights*, in R. Goldwin e W.A. Schambra (a cura di), *How Does the Constitution Secure Rights?*, Washington, 1985; W. Berns, *Taking the Constitution Seriously*, New York, 1987.

²⁸ Cfr. T.L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, Chicago, 1988; Id., *The Ennobling of Democracy*, Baltimore, 1992; T.L. Pangle e L. Smith Pangle, *The Learning of Liberty*, Lawrence, 1993.

²⁹ Cfr. P.E. Gottfried, *The Search for Historical Meaning*, Dekalb, 1986; Id., *The Conservative Movement*, New York, 1993; C. Ryn, *Knowledge and History*, in «Journal of Politics», XLIV, 1982, pp. 394-408; Id., *Strauss and Knowledge*, in «Journal of Politics», XLIV, 1982, pp. 420-425; Id., *American Intellectual Conservatism*, in «Modern Age», XXVI, 1982, pp. 307-314; Id., *Historicism and Its Critics*, in «Modern Age», XXXI, 1987, pp. 343-354; Id., *Democracy and the Ethical Life*, Washington, 1990.

per i *neoconservatives*, di Jerry Falwell per la *New Right*³⁰. La composizione dei motivi caratteristici di un così eterogeneo fronte di pensiero sembra essere impossibile: è infatti evidente che non si può teoricamente tenere insieme l'antistoricismo degli straussiani e la venerazione della tradizione della *New Right*, il tradizionalismo di Gottfried e la prospettiva libertaria di Kristol. Un esempio dovrebbe bastare per rendere visibile la distanza che reciprocamente separa queste posizioni: gli autori della *Old Right* tradizionalista sono Burke, Hegel e Croce; quelli dei *neoconservatives* Aristotele, Locke e Tocqueville; mentre Strauss ammira Platone, Maimonide e Lessing, spesso ignorati dai suoi discepoli. Da questo punto di vista, la stessa definizione di Strauss come 'conservatore' deve essere formulata con riserva, solo alla luce della domanda "quale conservatorismo?". Infatti, la profonda distinzione tra il 'personale' conservatorismo di Strauss e le varie correnti del conservatorismo americano è visibile soprattutto nell'analisi di due concetti chiave quali *diritto* e *storia*. Fondare buona parte delle proprie argomentazioni sul valore filosofico attribuito da una parte all'idea di diritto e, dall'altra, all'idea di storia (o di tradizione), reclamando l'autorità della lezione straussiana, significa dimenticare che Strauss riscopre, esplicitamente contro le interpretazioni moderne dei concetti di diritto e di storia, la questione filosofica della virtù, cioè della *vita buona*: la filosofia politica nasce come ricerca della natura e dei principi delle cose politiche, come analisi critica dell'identificazione del bene con la propria tradizione, lontano dal facile approdo del relativismo storico-culturale. Non a caso, il problema che spesso viene ignorato tanto dai 'discepoli' di Strauss, quanto dalla critica americana nel suo complesso³¹, è

³⁰ Per una prima panoramica teorica e storiografica sul variegato mondo della 'destra' americana cfr. A. Crawford, *Thunder on the Right*, New York, 1980; I. Kristol, *Reflections of a Neoconservative*, New York, 1983; G.W. Carey, B. Frohnen e N.P. Barry (a cura di), *Community and Tradition*, Lanham, 1998; J.J. Schwanmayer, *The Age of Ideology*, Albany, 1998; R.C. Hancock (a cura di), *America, the West and Liberal Education*, Lanham, 1999; R.A. Primus, *The American Language of Rights*, Harvard, 1999.

³¹ Di una tale consapevolezza intorno all'originalità delle fonti e delle prospettive del pensiero di Strauss sono spesso sprovvisti gli stessi straussiani. Non a caso uno degli straussiani di 'seconda' generazione divenuti più famosi, Francis Fukuyama, si propone di scrivere una filosofia della storia in favore della democrazia liberale appoggiandosi ad alcune suggestioni offerte da Hegel e da Nietzsche, interpretati attraverso lo sguardo privilegiato offerto da Alexandre Kojève,

quello della mancata accettazione, da parte di Strauss, degli schemi concettuali della filosofia politica quale essi si sono venuti disegnando nel mondo moderno: infatti, tutto il dibattito politico statunitense intorno all'interpretazione della Dichiarazione di Indipendenza e della Costituzione, e quindi intorno all'interpretazione dei concetti di libertà, eguaglianza e felicità contenuti negli scritti del *Federalist*, dibattito nel quale la figura di Strauss è stata coinvolta *suo malgrado*, deve essere teoricamente compreso come caratteristico, nell'interpretazione straussiana, del paradigma specificamente *moderno* della filosofia politica. Naturalmente, questa considerazione critico-teorica non implica una contraddizione con la concreta scelta politica di Strauss in favore dell'unico modello disponibile di democrazia liberale, quello occidentale, contro i vari totalitarismi del Novecento: in linea di principio, la fedeltà personale nei confronti di un modello politico non impedisce una profonda riflessione sui limiti di quello stesso modello politico. Forse si concentrano in questo punto relativo al carattere moderato, non radicale, delle richieste che possiamo rivolgere alla vita politica le ragioni che spiegano la vicinanza di Strauss al conservatorismo politico. Non dobbiamo però dimenticare la sua profonda convinzione della superiorità della vita filosofica sulla vita politica: la saggezza non può essere distinta dalla moderazione perché, mentre la filosofia è il regno della spregiudicatezza di pensiero, la politica è il regno della limitata possibilità di azione. Del resto, proprio come un chiarimento preliminare è richiesto per la verifica della posizione straussiana intorno alla vicenda storica del *Founding* americano, in particolare intorno alla questione

e quindi in esplicito contrasto con la negazione straussiana di ogni forma di "Stato universale e omogeneo", anche di matrice liberale (cfr. F. Fukuyama, *The End of the History and the Last Man*, New York, 1992; trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, 1992). Per una prima panoramica del dibattito americano su Strauss cfr. K.L. Deutsch e W. Soffer (a cura di), *The Crisis of Liberal Democracy*, Albany, 1987; A. Bloom (a cura di), *Confronting the Constitution*, Washington, 1990; K.L. Deutsch e W. Nicgorski (a cura di), *Leo Strauss*, Lanham, 1994; R. Devigne, *Recasting Conservatism*, New Haven, 1994; T.V. McAllister, *Revolt Against Modernity*, Lawrence, 1996; B. Smith, *Leo Strauss and the Straussians*, in «Political Science and Politics», XXX, 1997, pp. 180-190; S.B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, London, 1998; W. McWilliams, *Leo Strauss and the Dignity of American Political Thought*, in «Review of Politics», LX, 1998, pp. 231-246; K.L. Deutsch e J. Murley (a cura di), *Leo Strauss. The Straussians and the Study of the American Regime*, Lanham, 1999.

dell'influenza di Locke sugli scritti dei *Founding Fathers*, un chiarimento preliminare è richiesto per la verifica dell'appartenenza di Strauss all'orizzonte di pensiero del conservatorismo politico. In più occasioni Strauss, che senza alcun dubbio era politicamente un 'moderato', ha sottolineato la differenza teorica tra conservatorismo *antico* e conservatorismo *moderno*, e la superiorità del primo sul secondo. Quindi, la preferenza accordata al modello conservatore non implica una accettazione incondizionata, cioè *acritica*, di quello stesso modello: «La filosofia politica classica [...] non può essere conservatrice dato che è guidata dalla consapevolezza che ogni uomo cerca per natura non le cose antiche e tradizionali, ma il bene»³².

6. La confusione che regna intorno alla figura di Strauss risulta rappresentata in modo significativo anche nel panorama della critica italiana. In verità, nel corso dei decenni, accanto a un buon numero di traduzioni, non sono mai mancati alcuni interventi critici intorno alla figura di Strauss, che tuttavia solo raramente si sono distinti per il loro distacco da uno stereotipo straussiano pre-

³² Per i primi riferimenti sulla lettura straussiana degli scritti del *Founding* americano cfr. C. Bruell, *A Return to Classical Political Philosophy and the Understanding of the American Founding*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 173-186; D.L. Schaefer, *Leo Strauss and American Democracy*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 187-199; T.G. West, *Leo Strauss and the American Founding*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 157-172. Per i primi riferimenti tematici e bibliografici sulla recezione del pensiero straussiano all'interno del variegato mondo del conservatorismo americano cfr. J.P. East, *Leo Strauss and American Conservatism*, in «Modern Age», XXI, 1977, pp. 2-19; P.E. Gottfried, *On the European Roots of Modern American Conservatism*, in «Thought», LV, 1980, pp. 196-206; A. Liebich, *Straussianism and Ideology*, in A. Parel (a cura di), *Ideology, Philosophy and Politics*, Waterloo, 1983, pp. 225-245; C.R. Kesler, *All Against All*, in «National Review», XLI, 1989, n. 15, pp. 39-43; E. Glaser-Schmidt, *Konservatismus und die Entwicklung des amerikanischen Verfassungsverständnisses nach dem Zweiten Weltkrieg*, in «Amerikastudien», XXXVIII, 1993, pp. 483-495; G. Paraboschi, *Leo Strauss e la destra americana*, Roma, 1993. Una nota critica sul conservatorismo di Strauss viene sollevata da Jacob Taubes (cfr. J. Taubes, *In divergente accordo*, trad. it., Macerata, 1996, p. 29): in questo passo Taubes attribuisce a Strauss e Maritain la responsabilità dell'indirizzo politico del *Committee on Social Thought* dell'Università di Chicago. In ogni caso, per correttezza, bisogna notare che esiste una notevole distanza tra Strauss e il neotomismo: cfr. J.W. Schall, *Revelation, Reason and Politics*, in «Gregorianum», LXII, 1981, pp. 349-365 e 467-498.

costituito, teso a sottolineare i caratteri maggiormente programmatici e dottrinari del suo pensiero. Malgrado in Italia non esistessero i presupposti che rendessero possibile accogliere con seria curiosità i contributi straussiani, nel 1957 fu pubblicata a Venezia la traduzione di *Natural Right and History*, che infatti sollevò prese di posizione generalmente dogmatiche. Del resto, non era facile comprendere un autore che si era 'nutrito' di Platone e di Maimonide, di ebraismo e di cultura tedesca di inizio Novecento, e che per gli stessi motivi criticava Machiavelli e Rousseau, Nietzsche e Locke, Hobbes e Weber. Il libro di Strauss non ricevette attenzioni particolari: le stesse accuse furono di natura dottrina, passando dal fanatismo dei suoi studi antiquari all'astrattezza del suo assolutismo morale³³. Infatti, all'interno del panorama filosofico italiano, nel quale lo storicismo crociano godeva ancora di discreta autorità, il dibattito verteva sul positivismo giuridico e sullo strutturalismo, sul marxismo e sul cattolicesimo.

Altre due stagioni di dibattito si sono avute in Italia: la prima in occasione della traduzione di *On Tyranny*, pubblicata a Milano nel 1968³⁴; la seconda in occasione della pubblicazione a Urbino nel 1977 di *Che cosa è la filosofia politica?*, una raccolta di saggi straussiani nella quale è incluso anche il suo libro su Hobbes del 1936³⁵. Anche in questi due casi la critica, forse ancora condizionata dal clima da Guerra Fredda e dall'appartenenza a rigidi schieramenti ideologici, non andò al di là dell'analisi delle motivazioni più dottrinarie, con accuse e difese pronunciate in base a questioni di principio non tanto filosofiche, quanto politiche, contribuendo così a consolidare un'immagine ormai stereotipata dei

³³ Cfr. E. Giancotti, *Recensione di «De la tyrannie»*, in «Rassegna di filosofia», III, 1954, p. 383; P. Rossi, *Recensione a «Natural Right and History»*, in «Rivista di Filosofia», XLV, 1954, pp. 457-463; B. Leoni, *Giudizi di valore e scienza politica*, in «Il politico», XXII, 1957, pp. 86-94; G. Fassò, *Diritto naturale e storicismo*, in «Il Mulino», VII, 1958, pp. 239-247; F. Carnelutti, *L'antinomia del diritto naturale*, in «Rivista di diritto processuale», XIV, 1959, pp. 511-525.

³⁴ Cfr. F. Mercadante, *Presentazione*, in L. Strauss, *La tirannide*, trad. it., Milano, 1968; Id., *Leo Strauss e il neostoricismo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLV, 1968, pp. 603-608; E. Paresce, *Tiranni e filosofi tiranni*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLV, 1968, pp. 374-391.

³⁵ Cfr. P. Taboni, *Che cos'è la filosofia politica?*, in «Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura», XLVIII, 1974, pp. 191-220; Id., *Nota su Leo Strauss*, in L. Strauss, *Che cosa è la filosofia politica?*, trad. it., Urbino, 1977; V. Merolle, *Leo Strauss e la filosofia politica*, in «Nuovi studi politici», X, 1980, pp. 115-127.

contributi straussiani intorno alla critica della filosofia politica moderna.

Maggiore fortuna si riscontra a partire dagli anni Ottanta, con la pubblicazione di alcuni saggi che, forse anche grazie alla progressiva scomparsa delle 'appartenenze' ideologiche e ad un rinnovato interesse per gli studi teologico-politici, propongono interpretazioni molto equilibrate del lavoro di Strauss, superando così l'arida posizione dei critici dogmatici e dei difensori queruli³⁶. Tuttavia, in alcuni casi, la rilettura delle opere straussiane assume pubblicamente i contorni di una "riabilitazione" della filosofia politica classica, tanto da sconfinare in una piccola sorta di moda che, sulla scia della breve fortuna italiana della *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, tende ad accomunare la vicenda filosofica di Leo Strauss a quella di Eric Voegelin e di Hannah Arendt³⁷. Dunque, malgrado i tentativi, talvolta riusciti, di indagare con attenta misura critica intorno ai contributi straussiani, non sembra ancora giunto il momento in cui si possa definire compiuta una ridefinizione pubblicamente corretta della figura di Strauss.

7. La ricerca filosofica della verità è una attività essenzialmente transpolitica e irreligiosa: in tutte le sue opere della maturità, da *The City and Man* (1964) a *Xenophon's Socrates* (1972), da *On Tyranny* (1948) a *Socrates and Aristophanes* (1966), Strauss tende a

³⁶ Cfr. R. Cubeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Napoli, 1983; G. Giorgini, *Leo Strauss, lo straniero iconoclasta*, in «Il Mulino», XXXIII, 1984, pp. 396-416; B. Accarino, *Lo straniero e i profeti*, in «Il Centauro», 1986, n. 17-18, pp. 107-128 (ora in Id., *Le figure del consenso*, Lecce, 1989); C. Galli, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, 1988, pp. 25-52; M. Piccinini, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., pp. 193-233; G. Giorgini, *Leo Strauss e la «Repubblica» di Platone*, in «Filosofia politica», V, 1991, pp. 153-160; G. Paraboschi, *Leo Strauss e la destra americana*, Roma, 1993; R. Esposito, *Introduzione*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, trad. it., Torino, 1998, pp. VII-XLIV; G.F. Frigo, *Ermeneutica della reticenza o ermeneutica del riconoscimento*, in «Filosofia politica», XII, 1998, pp. 411-423; P.F. Taboni, *La città di Caino e la città di Prometeo*, Urbino, 1998.

³⁷ Cfr. G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, 1988; G. Giorgini, *La filosofia della polis e l'attuale dibattito filosofico-politico*, in «Elenchos», IX, 1988, pp. 239-252; L. Baccelli, *Critica della modernità e filosofia politica*, in «Fenomenologia e società», XII, 1989, pp. 157-172; E. Berti, *Filosofia della polis e dialettica*, in «Filosofia politica», III, 1989, pp. 103-115.

sottolineare, contro ogni tradizione 'conciliativa', lo scarto che esiste tra filosofia e politica da una parte e tra filosofia e religione dall'altra. In più occasioni Strauss, soprattutto sulla scorta della sua lettura dell'*Eutidemo* platonico, ricorda che «il più grande nemico della filosofia, il più grande sofista, è la moltitudine riunita in assemblea cittadina», cioè la società politica: l'unico discorso politicamente pronunciabile è dunque lontano dall'unico discorso filosoficamente *vero*. Per esempio, la discussione filosofica sulla giustizia rende evidente la natura problematica dello stesso concetto di giustizia: contro le diverse opinioni, tutte 'politicamente corrette' a seconda dei vari regimi storici che le sostengono, che identificano la giustizia di volta in volta con la pietà, con il rispetto della tradizione, con il patriottismo, con il rispetto delle leggi, Strauss afferma che, da un punto di vista filosofico, la giustizia richiede la conoscenza di un ordine superiore, ordine che però non può essere identificato con la verità dettata da una particolare tradizione o fede religiosa. Per il filosofo esiste un 'naturale' conflitto tra ciò che è giusto e ciò che è buono, tra ciò che è morale e ciò che è nobile. Non a caso, l'identificazione della giustizia con la legalità pone il problema della verifica della volontà e della razionalità del legislatore: infatti, seguendo il ragionamento di Socrate contro Trasimaco contenuto nel primo libro della *Repubblica*, il formale rispetto dei criteri della giustizia politica può diventare addirittura un espediente che favorisce l'ingiustizia, cioè il tacito sfruttamento della legge per il perseguimento del bene privato. Infatti, l'obbedienza alla legge non è *in sé* giusta, visto che la legge può essere ingiusta. Del resto, la legge è *in sé* contraddittoria: da una parte pretende di essere giusta "per sua natura", dall'altra è manifestamente il prodotto di una decisione politica *particolare* in qualche modo 'arbitraria'. Quindi, la giustizia, nel panorama politico determinato dal criterio della legalità, è giusta solo se sono giuste le leggi. Ma *chi* e *cosa* decide in merito ai criteri di giustizia? L'impossibilità di fornire una risposta politica a questa domanda filosofica rende visibile l'impossibilità della realizzazione concreta della città giusta, cioè rende visibile la distanza che separa la filosofia dalla politica: la giustizia è, ma non esiste. Nell'assumere un punto di vista che non è comunemente accettato, la filosofia diventa una attività *sovversiva* nei confronti dell'ordine teologico-politico stabilito: in questo senso il filosofo deve possedere, accanto al desiderio della saggezza, un alto grado di moderazione pubblica che renda possibile distinguere tra verità filosofica e opinio-

ne politica, cioè tra saggezza *privata* e comunicazione *pubblica*.

Malgrado la filosofia detenga un primato 'naturale' nei confronti della politica, Strauss considera con molta serietà i problemi legati alla vita politica concreta. La legge, anche quando essa si riveli essere solo una opinione, cioè il prodotto pubblico di una decisione arbitraria, è *necessaria*: infatti, nella concreta realtà, non esiste ordine politico migliore di quello fondato sulle leggi. In ogni caso, le materie politiche e legislative non sono estranee alle questioni legate alla tradizione della comunità di appartenenza, e soprattutto al rispetto degli "dei della città". Da questo punto di vista il problema di Strauss non è tanto 'legislativo', quanto *teologico-politico*. Per qualunque forma di governo si pone il problema della propria *giustificazione*, soprattutto perché ogni autorità, per essere stabile e duratura, deve avere un fondamento diverso dalla pura coercizione. In realtà, ogni società è costituita da miti e valori fondativi del tutto arbitrari: quale migliore *finzione* allora che attribuire a un dio (o ad un mito supremo) l'origine della legislazione? I conflitti tra le diverse autorità politiche sono dunque conflitti tra le diverse autorità 'divine': le varie divinità sono garanti di ciò che è giusto nelle diverse associazioni politiche, anche perché esse sono garanti di ciò che è *utile* nelle diverse città attraverso la persuasione dei cittadini a difendere e a contribuire alla potenza e alla gloria della propria associazione politica (cfr. *SA*, pp. 257-259; 296-298; 302-307). Al contrario, la filosofia è il tentativo di sostituire alle opinioni sulle cose la conoscenza delle cose, proprio perché essa fonda la propria esistenza sulla distinzione tra ciò che è "primo per noi" e ciò che è "primo in sé". La verità teoretica dunque non solo non è politicamente realizzabile, ma è anche 'pericolosa': per la politica e per la religione perché mina le convinzioni e le credenze che sono alla base del sistema di convivenza sociale; per la stessa filosofia, o meglio per i filosofi, perché comporta una diffusa precarietà sociale resa visibile dal fenomeno della persecuzione.

8. Strauss è stato per tutta la vita un attento lettore dei testi classici: da Spinoza a Maimonide, da Platone a Hobbes, da Senofonte a Machiavelli, i suoi studi non hanno trascurato di analizzare la *forma* con la quale questi testi sono stati scritti, tanto da sollevare la questione di come devono essere interpretati gli autori del passato. Da questo punto di vista, non risulta del tutto fuori luogo definire la sua opera come una personale storia della filosofia politica, anche se sembra necessario sottolineare che le sue ricerche

storiche e storiografiche non si soffermano solo sui temi caratteristici della letteratura erudita, dato che investono ambiti di riflessione relativi alle principali questioni e categorie della filosofia politica. La maggior parte della produzione scientifica straussiana è infatti attraversata da una singolare compresenza di riflessione filosofica, indagine ermeneutica e ricostruzione storica, filtrata nella sua polemica antipositivistica e antistoricistica: in molti casi Strauss sembra fare filosofia ricostruendo minuziosamente la struttura di alcuni testi del passato, disegnando linee di dialogo e alberi genealogici tra filosofi che provvedono a costruire nuovi percorsi storiografici; mentre, allo stesso tempo, il suo modo di fare storia della filosofia è chiaramente fondato su una specifica concezione dell'attività filosofica. La comprensione dei rapporti tra *filosofia* e *storia della filosofia* nel pensiero di Strauss non può essere separata da una attenta riflessione sulla sua concezione di *ermeneutica*, in una sottile distinzione tra storia e storicismo: in una epoca di declino intellettuale la storia della filosofia assume significato filosofico³⁸.

La distinzione tra storia e storicismo, cioè tra una forma di sapere scientifico-narrativo relativo ai fatti e alle idee del passato e una particolare interpretazione filosofica della conoscenza storica, è propedeutica per una corretta comprensione del problema ermeneutico in Strauss. Su questo punto gioca naturalmente tutto il suo peso la polemica straussiana contro la filosofia moderna,

³⁸ Sul confronto tra il filosofo e lo storico della filosofia risulta interessante il seguente passaggio straussiano: «Solo i grandi pensatori sono realmente competenti a giudicare il pensiero dei grandi pensatori. Kant faceva una distinzione tra i filosofi e coloro per i quali la filosofia è identica alla storia della filosofia. Egli faceva una distinzione tra il pensatore e lo studioso [...]. Lo studioso dipende radicalmente dall'opera dei grandi pensatori, degli uomini che si sono confrontati con i problemi senza rimanere schiacciati da nessuna autorità. Lo studioso è cauto, metodico, non temerario. Egli non sfugge alla nostra vista, in vette e nebbie per noi inaccessibili, come invece fanno i grandi pensatori. I grandi pensatori, tuttavia, mentre sono così temerari, sono anche molto più cauti di noi: vedono trappole dove noi siamo sicuri della terra sotto i nostri piedi. Noi studiosi viviamo in un cerchio incantato, a cuor leggero, come gli dei omerici, protetti nei problemi dai grandi pensatori. Lo studioso diventa possibile per il fatto che i grandi pensatori dissentono. Il loro disaccordo crea la possibilità per noi di ragionare riguardo alle loro differenze - di chiederci chi di loro è più probabile che abbia ragione» (L. Strauss, *Existentialism*, [1956], in «Interpretation», XXIII, 1995, pp. 305-306).

colpevole ai suoi occhi di aver fatto dimenticare le fondamentali differenze tra il filosofo, lo storico e il poeta. Naturalmente non è necessario che questa classificazione, di origine aristotelica, sia sempre e comunque valida; tuttavia, essa ha il merito di rendere visibile la distinzione tra l'individuale e l'universale, tra ciò che è essenziale e ciò che è secondario, tra ciò che è permanente e ciò che è transitorio, allo scopo di indicare il punto di vista attraverso cui poter definire la natura della ricerca filosofica: la filosofia è l'ascesa da ciò che è "primo per noi" a ciò che è "primo per natura", è il tentativo di sostituire le opinioni sulle cose con la conoscenza delle cose. Al contrario, la moderna 'confusione' tra storia e filosofia è strettamente legata alla riformulazione del carattere radicalmente *storico* della filosofia moderna, nel quale è implicita l'idea che tutto il pensiero sia storicamente condizionato³⁹. Il punto di vista del filosofo sarebbe dunque privo di validità universale o oggettiva: dato che il pensiero filosofico di tutte le epoche, essendo in sostanza espressione dello spirito del proprio tempo, è egualmente vero, ogni forma di conoscenza è unicamente relativa al presente, e soprattutto ogni verità è valida solo nel proprio periodo storico. Questo argomento non può fondarsi, nell'interpretazione straussiana, su una esperienza storica che si limiti a mostrare l'esistenza di una legittima pluralità di piani di riferimento culturale, ma su una analisi filosofica che dimostri la essenziale e 'naturale' mutevolezza delle categorie del pensiero. Ma è proprio in questa mancata dimostrazione che le varie forme dello storicismo contemporaneo manifestano, in modo autocontraddittorio, il proprio carattere metastorico e dogmatico: nell'affermare la essenziale storicità del pensiero, lo storicismo afferma la propria storicità, e quindi il carattere provvisorio della propria validità. Nello stesso momento in cui lo storicismo sostiene la *verità* meta-storica delle proprie tesi ammette, contraddicendo il contenuto di quelle stesse tesi, che il pensiero può giungere a una verità valida universalmente. Le argomentazioni dello storicismo non si fondano, *perché* non possono fondarsi, su una "esperienza storica", ma su una particolare interpretazione del sapere filosofico non certo giustificata, bensì solo mascherata, dai dati storici a cui questa

³⁹ Cfr. L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, in «Review of Metaphysics», V, 1952, pp. 559-586.

interpretazione si appoggia. Di conseguenza, nell'interpretazione straussiana, risulta necessario verificare con attenzione quali sono le differenze tra le caratteristiche fondamentali di una corretta ricerca storica e i principi filosofici dello storicismo⁴⁰. Infatti, per evitare di rimanere prigionieri di una soggettività storica non giustificata da un punto di vista filosofico, è necessario abbandonare il tentativo di comprendere il passato alla luce del presente: la comprensione storica è una forma di ricostruzione interpretativa attraverso la quale siamo in grado di comprendere la forma con la quale un autore del passato interpretava i propri contributi. Lo storico della filosofia non deve sostituire le proprie idee a quelle degli autori che interpreta, e non deve pretendere di giudicarle senza averle comprese: fare storia della filosofia significa tentare di recuperare forme perdute di conoscenza. Del resto, la possibilità di imparare qualcosa di rilevante importanza filosofica dallo studio dei classici diventa, agli occhi di Strauss, concreta necessità in un'epoca di declino intellettuale. In questo senso, lo storico della filosofia non deve assumersi 'solo' la responsabilità della correttezza

⁴⁰ Agli occhi di Strauss, l'apparente relativismo presente nel presupposto storicista intorno al carattere storicamente condizionato di ogni pensiero risulta essere, al contrario, una forma di dogmatismo che impedisce una corretta comprensione delle idee del passato, proprio perché queste vengono studiate a partire da un presupposto che è completamente estraneo ad esse: cfr. L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, cit., pp. 574-575. Per lo storico moderno, il metodo e il contenuto della comprensione storica resa possibile nel presente sono senza alcun dubbio superiori a quelli della comprensione storica resa possibile nel passato, così che Strauss non parla tanto di "comprensione", quanto di *critica* del pensiero del passato: cfr. *op. cit.*, pp. 560-561. Il problema della *certezza* scientifica non viene tanto riferito alla questione, secondo Strauss elusa a priori, della *oggettività* della ricerca storica, quanto a quello della *autonomia* della stessa ricerca: il risultato di questa impostazione risiede nella creazione di un modello prospettico di storia, legato solo ad una specifica tradizione culturale – la propria, *qui ed ora* – che, a causa della mancata cura nei confronti delle differenze, è incapace di comprendere nella loro specificità le idee del passato. Lo storico moderno mira all'accumulazione dei saperi che tendono a formare, almeno idealmente, una storia filosofica progressiva e universale in cui i materiali forniti dal passato siano compresi e valutati a partire dal punto di vista privilegiato del presente. In questo senso, la differenza tra la filosofia classica (non storica) e la filosofia moderna (storica) rende visibile il presente rovesciamento del rapporto tra storia e filosofia, caratterizzato dall'abbandono della distinzione tra problemi filosofici e problemi storici: con la riformulazione del carattere storico della filosofia moderna, i problemi filosofici sono stati trasformati in problemi 'storici' relativi al futuro.

tezza e della oggettività della propria ricerca storica, ma anche e soprattutto la responsabilità di riportare alla luce la *permanenza* dei problemi filosofici, cioè la questione della *verità*⁴¹.

Non è possibile comprendere l'originalità del contributo straussiano se non si riflette a sufficienza sulle intime motivazioni che hanno condotto Strauss, fin dagli anni della sua giovinezza nella Repubblica di Weimar, a confrontarsi con il *problema teologico-politico*, attraverso una attenta analisi del controverso rapporto tra filosofia e politica: su questa via egli successivamente giungerà a riflettere sullo statuto della scrittura filosofica e ad elaborare una propria ermeneutica in grado di superare le reticenze e le contraddizioni dei testi del passato. Strauss infatti si volge alla *storia* della filosofia politica, dedicandosi negli anni Venti allo studio del conflitto tra filosofia moderna e ortodossia rappresentato in modo significativo nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, motivato non da curiosità erudite o antiquarie, bensì dallo stato di profonda *crisi dei valori* che la filosofia moderna attraversa ad inizio Novecento: il progressivo distacco dal neokantismo di Hermann Cohen, dopo la sua giovanile e tiepida adesione, rappresenta nella vicenda biografica straussiana la differenza tra la filosofia tedesca precedente alla Grande Guerra e la filosofia successiva a tale passaggio epocale. Dopo il crollo di tutti i sistemi filosofici, il panorama filosofico-politico che si offre a un giovane filosofo tedesco negli anni di Weimar non è certo 'rassicurante': basta fare i nomi di Nietzsche e di Spengler, di Max Weber e di Carl Schmitt, per rendere visibile il clima spirituale che attraversa la cultura tedesca in quegli anni, dominata da una forte consapevolezza della crisi

⁴¹ Nessuno storico può essere seriamente interessato al passato se considera in linea di principio il presente superiore al passato: prima di poter pronunciare critiche sulle considerazioni di un autore, egli deve aver compreso quelle stesse considerazioni, cioè deve averle comprese nel modo in cui le comprendeva il suo autore. Infatti, la molteplice varietà dei modi in cui può essere interpretato un testo non significa che il suo autore non lo comprendesse in un unico modo (cfr. *op. cit.*, p. 581). Se non vuole arbitrariamente confondere *critica* e *interpretazione*, lo storico del pensiero deve subordinare, almeno in via preliminare, le proprie questioni alle questioni alle quali hanno cercato di rispondere le sue fonti. Naturalmente Strauss è avvertito che, in un certo senso, ogni interpretazione è una qualche forma di critica: già la stessa scelta di un autore, di un tema, di un testo considerato rilevante è un atto di critica che precede l'interpretazione. Tuttavia, questo non significa che siano la stessa cosa: cfr. *PAW*, p. 143; trad. it. pp. 138-139.

intorno al senso e al significato della scienza e della politica nel mondo moderno, tra nichilismo e razionalizzazione, tra reificazione e massificazione, tra *Kultur* e *Zivilisation*. In questo senso, non è possibile definire il 'ritorno' di Strauss alla filosofia classica come una forma di desiderio nostalgico, proprio perché egli è perfettamente consapevole che un recupero diretto e immediato delle categorie della filosofia politica classica è impossibile: per quanto tale recupero sia necessario, esso non può essere altro che sperimentale. Non sono le concrete soluzioni offerte dai classici, che non possono essere applicate in via diretta ai problemi posti dalle società moderne, a dover essere recuperate, bensì le *forme* del pensiero filosofico-politico classico. La motivazione che spinge Strauss al recupero degli antichi contro i moderni è dunque di carattere 'ultramoderno'. La riflessione storica è un *mezzo* necessario per il superamento delle aporie della modernità, prima tra tutte quella implicitamente relativistica legata alla definizione del moderno concetto di *cultura*⁴². Strauss ritorna a Platone e a Mai-

⁴² Strauss rende visibile la propria rilettura critica del moderno concetto di cultura inteso come "sovraa creazione dello spirito" fin dalle sue opere dei primi anni Trenta (cfr. *RKS*, pp. 65-68; *ANM*, pp. 732-740; trad. it. pp. 315-322; *PG*, pp. 18-28). Per il diretto collegamento istituito da Strauss tra il moderno concetto di cultura e il moderno relativismo cfr. *NRH*, pp. 1-8; trad. it. pp. 17-24; *Jerusalem and Athens*, [1967], in *SPP*, pp. 147-149; trad. it. pp. 3-6; *What is Liberal Education?*, [1961], in *LAM*, pp. 3-8; trad. it. pp. 7-14. In questi contributi appare evidente che, agli occhi di Strauss, il concetto di cultura è un tipico prodotto della filosofia dell'Ottocento, e che quindi la sua applicazione ad altre realtà storiche è un atto di 'imperialismo' culturale che necessariamente distorce la comprensione di queste stesse realtà. La polemica straussiana contro questo concetto di cultura trova una importante dislocazione teorica nel capitolo di *Philosophie und Gesetz* dedicato alla discussione del libro *Die Philosophie des Judentums* (München, 1933) di Julius Guttman, che identifica diffusamente lo scopo della filosofia della religione con l'analisi della "coscienza religiosa", privilegiando, dal punto di vista tipico della *Kulturphilosophie*, i problemi legati alla sua autonomia (Guttman utilizza spesso i termini *Geltungsgebiet* e *Bewusstseinsbereich*). Strauss contesta che il problema posto all'uomo dalla religione possa essere compreso adeguatamente sullo sfondo del concetto di "autonomia della coscienza religiosa": infatti, mentre questa forma di "coscienza religiosa", rappresentativa del moderno concetto di cultura, è una produzione spontanea dello spirito umano, il più originario nucleo del fenomeno della religione non risulta prodotto dall'uomo, bensì a lui *dato*. La religione intesa come *fatto* è dunque una 'croce' per la filosofia della cultura: «L'altra "croce" della filosofia della cultura è il "fatto" del politico (cfr. *ANM*). Se la "religione" e la "politica" sono i "fatti" che trascendono la cultura, cioè i "fatti" *originari*, allora la critica radicale del concet-

tonide nel tentativo di superare le contraddizioni del progetto moderno, portate nella loro piena evidenza da Nietzsche⁴³.

9. Il problema teorico sotteso alle argomentazioni che precedono è espresso in termini chiarissimi dallo stesso Strauss nel capitolo introduttivo di *Persecution and the Art of Writing* (1952), nel quale utilizza l'idea di una "sociologia della filosofia"⁴⁴, attraverso cui trovano una loro organica formulazione alcuni argomenti cen-

to di "cultura" è possibile solo nella forma di un "trattato teologico-politico" che deve condurre, se non a una nuova fondazione della "cultura", almeno alla tendenza opposta a quella tipica dei trattati teologico-politici del XVII secolo, quelli di Hobbes e Spinoza in particolare. La prima condizione di tutto ciò dovrebbe certamente condurre al fatto che queste opere del XVII secolo non dovrebbero più essere interpretate all'interno dell'orizzonte della filosofia della cultura» (*PG*, pp. 31n-32n). La religione e il politico non sono categorie del pensiero concettuale, per come queste vengono intese dalla *Kulturphilosophie*. In questo senso fallisce il tentativo di Guttman di fondare una filosofia della religione (così come fallisce agli occhi di Strauss il tentativo di Hermann Cohen di giustificare una "religione della ragione") a causa della sua manifesta incapacità di interpretare l'esistenza di Dio e della Legge in termini di realtà indipendente dalla "coscienza religiosa", cioè dalla "sovraa creazione dello spirito umano". La frattura tra la tradizionale fede ebraica e la moderna fede ebraica diventa insormontabile proprio perché Guttman riconduce Dio e la Legge alla "coscienza religiosa", all'"esperienza religiosa individuale": «L'idea della "filosofia della religione", introdotta dalla ricerca di Guttman, riporta a Schleiermacher: con Schleiermacher è infatti divenuto possibile parlare di un concetto di "religione", di un "concetto di fede" che è più adeguato all'"interiorità della coscienza religiosa" rispetto al "concetto di fede", sia esso razionale o soprannaturale, tipico del Medioevo "intellettualistico". Il ripiegamento o la riduzione all'"interiorità" ha come conseguenza e come presupposto la svalutazione di tutto ciò che non può derivare dall'"interiorità"» (*PG*, p. 61).

⁴³ Interessante a questo proposito la seguente notazione autobiografica straussiana, tratta dal suo epistolario con Löwith, che dimostra il radicamento di Strauss in un panorama post-nietzscheano: «Da vecchio nietzscheano quale *ero*, [...] posso dire soltanto che fra i ventidue e i trenta anni Nietzsche mi ha dominato e incantato al punto che gli credevo sulla parola in tutto, per quel tanto che ne capivo» (Lettera di Strauss a Löwith del 23.6.1935, in K. Löwith e L. Strauss, *Correspondence*, in «The Independent Journal of Philosophy», V-VI, 1988, pp. 182-183; trad. it. *Dialogo sulla modernità*, in «MicroMega», 1991, n. 5, p. 156).

⁴⁴ Intorno all'idea di una disciplina di studi denominata "sociologia della filosofia" risultano chiarissime le parole di Strauss: «Si può dire che l'argomento di questi saggi ricade entro i confini della sociologia della conoscenza. La sociologia della conoscenza non si limita allo studio della conoscenza autentica. Mantenendo una posizione critica riguardo ai fondamenti del conoscere, la sociologia studia imparzialmente qualunque cosa pretenda per sé lo statuto di conoscenza e

trali dell'opera straussiana, dall'ermeneutica alla polemica antistoricistica, dal rapporto tra filosofia e politica alla superiorità degli antichi sui moderni. Un problema di "inadeguatezza delle basi di informazione storica" si trasforma *immediatamente* in un problema di conoscenza teorica, in particolare relativo allo statuto dell'attività filosofica, e viceversa l'inadeguatezza della forma di conoscenza teorica disponibile rende difficile, se non impossibile, una adeguata comprensione storica dell'attività filosofica nelle epoche passate. Filosofia e storia della filosofia non sono la stessa cosa, tuttavia in un'epoca di crisi la storia della filosofia può assolvere alcuni scopi e funzioni della filosofia: del resto, la stessa idea di "storia della filosofia" presuppone che alcuni problemi filosofici fondamentali rimangano permanenti attraverso le varie epoche. Per la esatta comprensione della relazione problematica tra filosofia e storia della filosofia è tuttavia necessario considerare un'altra questione aperta, che è quella del rapporto tra ermeneutica e filosofia politica: l'essenziale differenza tra l'attività filosofica e la vita politica è all'origine della reticenza della scrittura filosofica. Dato che la distinzione tra insegnamento pubblico e insegnamento segreto deve essere considerata una concreta possibilità per ogni tempo, la ricerca storica deve assumere il tema della reticenza

la conoscenza vera. Di conseguenza, ci si aspetterebbe di veder dedicata una qualche attenzione anche alla ricerca di una autentica conoscenza del tutto, ovvero alla filosofia. La sociologia della filosofia appare così come una branca legittima della sociologia della conoscenza. Scopo di questi saggi è per l'appunto fornire del materiale utilizzabile in vista di una *futura sociologia della filosofia*. È inevitabile domandarsi perché non esista attualmente una sociologia della filosofia. Sarebbe troppo facile suggerire che i fondatori della sociologia della conoscenza fossero digiuni di filosofia e non credessero alla sua possibilità. È comunque certo che il filosofo apparve loro, in tempi storici più tardi o fin dalle origini, come un personaggio di quella mutevole folla da loro stessi definita degli intellettuali o dei saggi. La sociologia della conoscenza si fece largo in una società che riteneva certa una sostanziale armonia tra pensiero e società o, se si preferisce, tra progresso intellettuale e progresso sociale. Il suo interesse si appuntava, più che sul nesso fondamentale tra pensiero e società come tali, sulle relazioni reciproche tra diverse correnti di pensiero e le corrispondenti formazioni sociali. Non si vedeva invece, in quel nesso originario, l'esistenza di un grave problema. La tendenza era quella di classificare le diverse filosofie come funzioni di determinate società o classi o spiriti etnici. Non fu, erroneamente, considerata la *possibilità che i filosofi formassero una classe di per se stessi*, ovvero che ciò che unisce tutti gli autentici filosofi sia più importante di ciò che lega un certo filosofo con un determinato gruppo di non filosofi. E questo errore può essere fatto risalire direttamente

come un possibile principio guida di ogni attività filosofica e letteraria. In questa prospettiva va compresa la distinzione straussiana tra filosofi e non filosofi, cioè tra uomini che possiedono una virtù fondata sulla corretta comprensione e uomini che possiedono una virtù fondata sulle consuetudini e sulle leggi, in definitiva una distinzione tra due diversi 'gruppi' sociali nei quali prevalgono due diversi *modi* di esporre la verità, distinzione intesa come un esempio concreto di relazione sociale 'chiusa', anche se non in via formale e istituzionale. Il risultato di questa composizione di sguardi diversi consiste nella formazione di un ambito di studi che Strauss indica con il termine *sociologia della filosofia*, e che in generale riguarda il rapporto tra filosofia e società politica, in particolare lo *status* del filosofo in una data società in un dato momento storico, così da rendere visibili le caratteristiche che lo identificano (cfr. *PAW*, pp. 8-11; 17-21; trad. it. pp. 6-9; 16-19). Naturalmente, se ammettiamo la definizione di filosofia che Strauss enuncia sulla base della sua interpretazione dei classici greci, è evidente che la sociologia della filosofia non è più una disciplina filosofica, e anzi si avvicina da un lato a una sociologia interpretativa che ricorda gli intenti della sociologia weberiana dell'agire sociale, dall'altro a una critica sociologica del rapporto tra gruppi sociali e forme letterarie, vicina alla prospettiva definita da Karl Mannheim come "sociologia della conoscenza"⁴⁵.

alla *inadeguatezza delle basi di informazione storica* su cui fu costruito l'edificio della sociologia della conoscenza» (*PAW*, pp. 7-8; trad. it. pp. 5-6, corsivo mio).

⁴⁵ Il riferimento weberiano è esplicitamente alla prima parte di *Wirtschaft und Gesellschaft* (cfr. M. Weber, *Economia e società*, trad. it., Milano, 1961, vol. I, pp. 3-55). Attraverso un procedimento interpretativo, la sociologia della filosofia deve 'intendere' l'agire sociale del filosofo in rapporto all'agire sociale dei non filosofi, spiegandolo causalmente. L'evidenza razionale di un tale 'intendere' riguarda, nell'ambito dell'agire, «ciò che viene inteso senza residuo e con chiarezza, in virtù di un procedimento intellettuale, nella sua connessione di senso intenzionata» (*op. cit.*, § 1.3): l'intendere esplicativo, attraverso cui comprendiamo quale senso 'motivato' attribuisca un individuo a un atto compiuto, cogliendone la connessione di senso in cui l'atto stesso viene ad inserirsi, designa una comprensione interpretativa della connessione di senso intenzionato individualmente, o mediamente o tipologicamente. Risulta efficace a questo proposito la definizione di agire come «atteggiamento umano [...] se e in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un senso soggettivo. Per agire 'sociale' si deve però intendere un agire che sia riferito - secondo il suo senso, intenzionato dall'agente, o dagli agenti - all'atteggiamento di altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo» (*op. cit.*, § 1). L'agire sociale può

Da un punto di vista storico, Strauss individua un radicale cambiamento di paradigma nei rapporti tra filosofia e politica nella cesura avvenuta all'inizio dell'età moderna, in particolare con Machiavelli e Hobbes, il cui compiuto esito è visibile nel movimento illuminista del Settecento: il problema su cui Strauss attira la nostra attenzione è quello della separazione tra filosofia e scienza, con la conseguente e progressiva *politicizzazione* della filosofia⁴⁶.

dunque essere determinato in modo razionale rispetto allo scopo, in modo razionale rispetto al valore, tradizionalmente, affettivamente. Per la prospettiva qui indicata di sociologia della filosofia sembra almeno in un primo momento produttiva la riflessione intorno all'agire sociale determinato in modo razionale rispetto allo scopo (la persecuzione) per la comprensione dell'attività dei filosofi del passato; intorno all'agire sociale determinato in modo razionale intorno al valore (il riconoscimento) per la comprensione del ruolo degli intellettuali nell'età contemporanea; intorno all'agire sociale determinato tradizionalmente (dai miti e dai valori fondativi) per la comprensione delle pratiche e delle consuetudini dei non filosofi (e quindi delle forme del 'sapere' popolare, convenzionale, come distinto dalla verità). Naturalmente rimangono valide le distinzioni interpretative tra "senso intenzionato soggettivamente" e "senso di fatto intenzionato soggettivamente", soprattutto tra *senso intenzionato* e *senso oggettivamente valido*, tanto che rimane feconda la definizione weberiana di relazione sociale: «Per 'relazione' sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità. La relazione sociale consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità» (*op. cit.*, § 3). Al contrario, non sembra produttiva, per le indagini di sociologia della filosofia, la definizione weberiana di "gruppo sociale" (*op. cit.*, § 12). Il problema della relazione tra filosofia e politica, chiaramente rappresentato dai fenomeni della persecuzione e della cautela 'anticonformista', origina inoltre, attraverso le analisi legate all'interpretazione esplicativa dell'agire sociale, e accanto ad esse, indagini critiche intorno alle particolari tecniche letterarie con le quali un autore esprime le proprie idee, indagini che superano le semplici questioni estetiche, poetiche, narrative, per approdare alla verifica dei problemi *sociologici* legati al rapporto tra forme di *vita sociale* e forme *letterarie*. Di qui l'attenzione che deve essere posta intorno alla *forma* con la quale i testi filosofici vengono *pubblicamente* presentati, e soprattutto al legame sociale che essi instaurano 'all'interno' e 'all'esterno'. A questo proposito risultano interessanti alcune indicazioni di Karl Mannheim in merito all'ambito di studi denominato "sociologia della conoscenza": cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, trad. it., Bologna, 1957, pp. 3-108, 267-313; Id., *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, trad. it., Milano, 1959, pp. 73-112, 141-148, 249-300; Id., *Sociologia sistematica*, trad. it., Milano, 1960, pp. 73-108, 133-149, 157-168; Id., *Saggi di sociologia della cultura*, trad. it., Roma, 1998, pp. 39-69, 95-100, 107-175.

⁴⁶ Sul processo di *politicizzazione* della filosofia moderna, strettamente connesso alla moderna trasformazione del filosofo in *intellettuale*, cfr. *NRH*, p. 34; trad. it. pp. 49-50.

A questo proposito diventa decisiva la distinzione teorica e sociologica tra la figura del filosofo e quella dell'intellettuale, cioè tra gli esponenti di due diverse *forme di conoscenza*, soprattutto tra due diversi *tipi* umani. Mentre il filosofo classico è essenzialmente uno "straniero in patria", la cui semplice esistenza viene politicamente considerata un pericolo per la stabilità sociale, l'intellettuale moderno ha contribuito alla creazione di uno stato di 'pace' tra filosofia e società, in questo senso diventando 'organico' alle richieste avanzate dal potere politico. La filosofia diventa così uno *strumento* a disposizione dei vari gruppi sociali, siano essi progressisti o conservatori, moderati o rivoluzionari: essa non è più ricerca della sapienza, ma attività teorico-pratica al servizio di un fine politico.

Superata la convinzione che modelli interpretativi universali possano fornire risposte valide per tutte le latitudini, il problema della sociologia della filosofia diventa quello di elaborare una tipologia delle relazioni sociali tra filosofi e non filosofi, soprattutto attraverso la verifica concreta del ruolo della filosofia nelle varie costellazioni socio-culturali, che possono essere, per esempio, la Russia sovietica postbellica o la Firenze medicea, la Roma imperiale o la Spagna della Controriforma. Indagini storico-analitiche devono dunque indicare concretamente qual è il pubblico a cui il filosofo si rivolge di volta in volta; quali sono le forme attraverso le quali il filosofo espone pubblicamente le proprie idee; qual è la rilevanza sociale, sia formale, sia concreta, del filosofo e della sua attività; quali sono i reali fini della sua attività pubblicistica; qual è la sua visibilità pubblica e quale invece il suo reale potere; quali rapporti il filosofo intrattiene con i vari organi del potere politico e religioso; con quali strumenti egli affronta il problema della pedagogia filosofica. È a prima vista evidente che queste indagini richiedono, accanto alla valutazione delle specifiche condizioni storico-sociali e delle posizioni politicamente ortodosse di volta in volta in esame, una attenta analisi letteraria dei testi filosofici. Gli strumenti con i quali partire nell'analisi di questi problemi, che determinano concretamente la *forma* dell'attività filosofica, sono naturalmente quelli offerti dall'ermeneutica straussiana, proprio perché questa non è una teoria ermeneutica universale, bensì un metodo di ricerca flessibile. Nelle ricerche di sociologia della filosofia, la comprensione del contenuto non può essere separata dallo *studio della forma*. Infatti, così come non è possibile inferire una essenziale antinomia tra filosofia e politica a partire dalla verifica

di alcuni casi di persecuzione dei filosofi da parte delle autorità politiche, allo stesso modo non è possibile inferire il contrario a partire dalla verifica di alcuni casi di armonia tra filosofia e autorità. La distinzione tra proposizioni intese come dati di fatto e proposizioni intese come mere eventualità, il cui scopo è quello di stabilizzare la situazione socio-politica attraverso la creazione e la diffusione di miti, creando norme legali e quindi sicurezza; la comprensione di un'opera letteraria come espressione di una specifica forma di vita; la verifica del ruolo della prudenza e della dissimulazione nel confronto pubblico e nella vita politica, e soprattutto la verifica delle procedure attraverso le quali prende corpo tale prudenza; la controversa relazione tra libertà di pensiero e conformismo sociale; la mutevole differenza tra persuasione, coazione e persecuzione; tutto questo, e altro ancora, è terreno di indagine di una futura sociologia della filosofia, nella cui prospettiva di ricerca teorica risulta indispensabile trovare il punto di equilibrio tra sguardo filosofico, storico, sociologico e letterario. Oltre che su una attenta verifica storica delle condizioni socio-politiche delle varie epoche, l'attenzione del sociologo della filosofia deve dunque andare sui testi filosofici: per non essere una disciplina filosofica, la sociologia della filosofia ricorda abbastanza da vicino quello che dovrebbe essere il metodo dell'attività filosofica, lo studio attento dei grandi testi.

Rappresentazione politica

Filosofia

La critica dell'ideologia divora e consuma ogni sostanza religiosa.

Jacob Taubes, *Ad gegenstrebige Fügung*

1. Nel capitolo introduttivo di *Natural Right and History* (1953) svolge un ruolo centrale un tema che viene affrontato in numerosi passi disseminati lungo l'intera carriera filosofica di Leo Strauss: la convinzione secondo la quale il compito che la scienza moderna si è dato nel corso del tempo risiede nella sostituzione dell'immagine della realtà dettata dal senso comune con l'immagine *scientifica* della realtà, rappresentata dal rapporto tra scetticismo filosofico e dogmatismo scientifico nel mondo moderno, e soprattutto tra filosofia moderna e scienza moderna. In questo passo la questione del diritto naturale non viene resa indipendente dalla concreta disponibilità dei modelli di scienza naturale: mentre il diritto naturale classico è legato, nell'interpretazione strausiana, all'esistenza di una concezione teleologica dell'universo, per la quale tutti gli esseri naturali hanno un fine naturale, comprensibile, nel caso dell'uomo, attraverso la ragione, il diritto naturale moderno non è allo stesso modo legato all'esistenza di una concezione non teleologica dell'universo, quanto a quella di una moderna concezione *dualistica* della natura:

Il diritto naturale, nella sua forma classica, è connesso ad una concezione teleologica dell'universo. Tutti gli esseri naturali hanno un fine naturale, un naturale destino, che decide quale genere di operazioni sia buono per essi. Nel caso dell'uomo per discernere queste operazioni è richiesta la ragione: la ragione decide quali cose siano giuste per natura, tenendo sempre presente, come termine di paragone, il fine naturale dell'uomo. La visione teleologica dell'universo, di cui la visione teleologica dell'uomo è una parte, sembrerebbe demolita dalla moderna scienza naturale. Dal punto di vista aristotelico [...] la scelta tra la veduta meccanicistica e la veduta teleologica dell'universo è determinata dalla soluzione che si dà al problema dei cieli, dei corpi celesti e del loro moto. Ora, sotto questo rispetto [...] il dilemma sembra essere stato deciso in favore

della concezione non teleologica dell'universo. Da questa grave decisione possono trarsi due conclusioni opposte. Secondo la prima, alla concezione non finalistica dell'universo deve conseguire automaticamente una concezione non finalistica della vita umana. Ma questa soluzione 'naturalistica' va incontro a grosse difficoltà: sembra impossibile dare un adeguato conto dei fini umani concepéndoli semplicemente come posti da desideri o da impulsi. Perciò è prevalsa l'altra soluzione. Cioè si è stati costretti ad accettare un fondamentale dualismo, tipico dei tempi moderni, tra una scienza non finalistica della natura e una scienza finalistica dell'uomo (NRH, pp. 7-8; trad. it. pp. 23-24)¹.

Questo moderno dualismo tra scienza non finalistica della natura e scienza finalistica della vita umana non può non avere

¹ Questi temi risultano essere centrali anche in una lettera di Strauss a Helmut Kuhn, non datata ma sicuramente degli anni 1956-1958, nella quale Strauss solleva il problema del rapporto tra scetticismo e dogmatismo nella filosofia moderna: «Si può dire che l'idea della filosofia implica direttamente la possibilità del dogmatismo da un lato e dello scetticismo dall'altro. La concezione cartesiana e hobbesiana di un dogmatismo fondato sullo scetticismo radicale deriva dalla coesistenza di dogmatismo e scetticismo. "Il dogmatismo fondato sullo scetticismo radicale" non è una prerogativa di Descartes e Hobbes (Locke, Hume e positivismo); non dobbiamo infatti dimenticare la kantiana "cosa in sé" che condiziona la possibilità delle scienze dogmatiche del mondo fenomenico, né la concezione hegeliana della filosofia come "sich vollbringenden Skepticismus"» (L. Strauss, *Letter to Helmut Kuhn*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, p. 23). Naturalmente diversa è agli occhi di Strauss l'impostazione socratica, che riesce a evitare contemporaneamente i pericoli del dogmatismo e dello scetticismo radicale: l'essere di una cosa, la sua natura, è primariamente la sua figura, la sua forma, il suo carattere intesi come segno distintivo dal tutto. Nel parlare di *eidós*, Strauss parla del ritorno socratico al "mondo del senso comune" (cfr. NRH, pp. 123-124; trad. it. pp. 128-132). Secondo Strauss la filosofia moderna rappresenta una forma di dogmatismo scientifico fondato su uno scetticismo filosofico radicale, evidente in particolare nelle *Meditazioni* di Descartes: infatti, il passaggio dalla certezza soggettiva intorno alle idee della mente alla conoscenza oggettiva del mondo reale è un *problema*. È necessario trovare una garanzia per le conseguenze cognitive derivanti dalla certezza del *cogito*: ma queste sembrano riportare il cartesianesimo, come all'interno di un circolo vizioso, da un lato verso il dogmatismo, dall'altro verso lo scetticismo, producendo una oscura confusione tra teoria e prassi: «La radice di tutte le difficoltà filosofiche nella modernità [...] è la perdita della chiara differenza tra teoria e prassi, una perdita che prima conduce alla riduzione della prassi alla teoria (questo è il significato del cosiddetto razionalismo) e poi al rifiuto della teoria in nome di una prassi che ormai non è più comprensibile come prassi» (Lettera di Leo Strauss a Eric Voegelin del 14.3.1950, in *The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, in P. Emberley e B.

riflessi immediati sulle concezioni e sulle procedure della filosofia politica moderna, in quanto distinta dalla filosofia politica classica, non fondata su una concezione dualistica della natura. Il problema, presente agli occhi di Strauss fin dai suoi studi spinoziani e maimonidei degli anni Venti, risiede nel confronto tra due opposte forme di scetticismo: quello antico-medievale da una parte, rappresentato dalla tradizione socratico-platonica, e quello moderno dall'altra, con il percorso che va da Descartes a Hegel attraverso Hume e Kant, per sfociare negli esiti nichilistici contemporanei, evidenti in Nietzsche e Heidegger. Nell'interpretazione straussiana, la distinzione radicale tra immagine scientifica e immagine manifesta, cioè tra filosofia 'scientifica' e senso comune, fondata sul criterio del dubbio *radicale*, conduce a risultati opposti rispetto a quelli verso i quali conduce lo scetticismo socratico, consapevole che la ricerca della saggezza rende necessario il percorso *dialettico* attraverso le contraddittorie opinioni comuni. Nel rendere indipendente il modello di comprensione scientifica dal modello di percezione naturale, lo scetticismo cartesiano non è che una moderna forma di dogmatismo: il problema centrale di Descartes nelle *Meditazioni* consiste nel tentativo di costruire una nuova fondazione *metafisica* della scienza². A partire da questa

Cooper (a cura di), *Faith and Political Philosophy*, University Park, 1993, p. 66).

² Agli occhi di Strauss, il rifiuto cartesiano della scienza naturale aristotelica significa la giustificazione della nuova fisica, fondata su una nuova metafisica e su un nuovo metodo: il tentativo è quello di costruire una nuova forma di razionalità conoscitiva attraverso la radicalizzazione del dubbio sistematico, che dovrebbe costituire un fondamento *certo* del sapere scientifico. Tuttavia, la scoperta di una verità, il *cogito*, non costituisce un sistema di conoscenza della realtà. Su questa via si apre uno dei temi centrali nel dibattito epistemologico moderno, il tema della certezza, relativo alla corrispondenza tra percezione sensibile e realtà fisica: il problema del mondo esterno attraversa infatti tutto il pensiero filosofico e scientifico tra i secoli XVII e XIX. La separazione tra scienza e filosofia ha origine da questa rivoluzione nella fondazione metafisica della scienza: la percezione sensibile non costituisce una forma di accesso alla conoscenza della struttura necessaria della realtà fisica, se non alla luce dei principi elaborati dalla nostra facoltà intellettuale, diventando così un meccanismo mentale attraverso cui si costruisce una *rappresentazione* del mondo che è per certi versi indipendente dai dati forniti dalla percezione stessa (cfr. NRH, pp. 76-80; trad. it. pp. 87-91). Attraverso l'accettazione dell'ontologia corpuscolare, le teorie della percezione conducono a forme di scetticismo radicale sull'esistenza del mondo esterno: dato che siamo direttamente consapevoli solo dei contenuti e delle forme della nostra mente, le rappresentazioni costituiscono l'unica forma di conoscenza della natu-

prospettiva Strauss, già nei primi anni Trenta, giunge a verificare che la critica radicale della religione non è il frutto della scienza biblica spinoziana, ma, viceversa, che la critica radicale della religione è il *presupposto*, la condizione di possibilità della scienza biblica stessa: in Spinoza la critica della religione *precede* la fondazione della scienza biblica. In questo senso, nella vittoria del modello moderno di scienza naturale, ha giocato un ruolo rilevante la *fede* che la scienza moderna avesse confutato l'immagine naturale del mondo. La nuova scienza ha successivamente creato le condizioni affinché sembrasse destituita di fondamento anche la sola *possibilità* di un diverso modello di scienza. Il nuovo concetto di natura tuttavia non poteva essere il fondamento del nuovo ideale di civilizzazione, dato che la natura "libera da scopi e da valori" non poteva, e non può, dire niente intorno agli scopi e ai valori:

La moderna scienza della natura non può giustificare l'ideale moderno, anche se da un altro lato non è possibile non riconoscere la relazione tra ideale moderno e scienza naturale moderna, così da vedersi costretti a porre la questione se, al contrario, non è l'ideale moderno il fondamento della moderna scienza naturale, e se allora non sia proprio e soprattutto una nuova fede, più che un nuovo sapere, a giustificare l'illuminismo. Se ci si pone la domanda in quest'ultima forma, viene superato il problema della cattiva reputazione che comprensibilmente pesa sulla questione dell'origine morale della moderna scienza naturale. Infatti anche i più ferventi sostenitori di questa scienza riconoscono che lo svolgimento di un nuovo ideale, di una nuova rappresentazione della giusta vita dell'uomo – anche se solo dopo il successo della scienza naturale – è stato decisivo per la vittoria dell'illuminismo sull'ortodossia. E certamente questo ruolo spetta, secondo la loro stessa opinione, all'ideale di libertà come autonomia dell'uomo e della sua cultura (PG, p. 24).

Nell'interpretazione straussiana diventa decisiva la questione del rapporto tra *scienza* naturale moderna e *ideale* moderno di civiltà; in definitiva l'individuazione e la giustificazione dei fondamenti dell'illuminismo. Se, contrariamente a quanto di solito viene sostenuto dagli storici e dai teorici del pensiero moderno, fosse l'ideale moderno a essere fondamento della scienza moderna, e

ra. Non a caso il mondo del quale Kant ha provato l'esistenza è il mondo fenomenico rappresentato, e non il mondo in sé.

non viceversa, diventerebbe chiaro che l'illuminismo, invece di essere giustificato da un nuovo sapere, sarebbe giustificato da una nuova *fede*. L'analisi filosofica del problema teologico-politico nella modernità non può rinunciare ad assumere in via problematica la questione dell'origine *morale* della scienza moderna. Infatti, la definizione del rapporto tra scienza naturale moderna e ideale moderno di civilizzazione è il problema che si trova alla base di *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), nel tentativo di ricostruire la genesi e lo sviluppo della moderna concezione dualistica della natura: la concezione della natura che è il presupposto della filosofia politica di Hobbes è affine, ma non è identica alla concezione della natura che è caratteristica dei suoi scritti scientifici. La sua idea di civilizzazione presuppone, sulla scorta dell'idea di un progresso potenzialmente illimitato della natura umana, che l'uomo possa porsi al di fuori della natura e ribellarsi contro di essa. L'antitesi di natura e volontà umana, che equivale all'antitesi tra corpo e linguaggio, viene nascosta, ma non risolta, dall'adozione hobbesiana della metafisica materialistico-deterministica: solo un naturalismo incoerente è infatti compatibile con la filosofia politica di Hobbes, il fondamento della quale non è naturalistico, bensì morale. Il *diritto*, inteso da Hobbes nella sua accezione individualistica come fonte della morale e della politica, è infatti qualcosa di diverso tanto dalla legge naturale dei classici, quanto dal naturalismo fondato su semplici inclinazioni e appetiti naturali. Nell'interpretazione straussiana, la filosofia politica di Hobbes deve la propria originalità al particolare punto di vista dal quale guarda la vita umana, e non al moderno metodo scientifico o al meccanicismo: la scienza moderna, nel rinunciare a tutti gli 'antropomorfismi', non può contribuire, se non in via indiretta, alla fondazione della morale e della politica³.

³ Agli occhi di Strauss, il presupposto della teoria hobbesiana non consiste né nella psicologia meccanicistica, né nel metodo della scienza naturale moderna: «Secondo le sue dichiarazioni [di Hobbes], il successo della sua filosofia politica fu reso possibile dalla applicazione di un nuovo metodo, il metodo mediante il quale Galileo innalzò la fisica al rango di scienza. Conformemente a questo metodo, che viene da lui chiamato "risolutivo-compositivo", gli specifici fatti politici [...] sono analizzati, ridotti ai loro elementi (le "volontà individuali"), e quindi, *converso itinere*, partendo da quegli elementi, la necessità e la possibilità di una "volontà collettiva" viene sviluppata *evidentissima connexione* mediante una deduzione assolutamente chiara, e ciò che era in un primo momento 'irrazio-

Il 'ritorno' di Strauss alle origini della filosofia moderna non è motivato da curiosità antiquarie o erudite, bensì dallo stato di profonda crisi in cui si trova la filosofia contemporanea: la sua polemica è diretta contro le due correnti fondamentali del pensiero filosofico tra Ottocento e Novecento, definite "positivismo sociale" e "storicismo", entrambe impegnate nella svalutazione dell'"immagine naturale del mondo", spesso considerata una ambigua ibridazione tra il mondo soggettivo delle sensazioni e il mondo oggettivo della scienza. Nell'interpretazione straussiana, la moderna distinzione tra la conoscenza scientifica e la conoscenza naturale produce l'idea di una conoscenza scientifica che, limitandosi ai giudizi di fatto, non può rendere conto dei giudizi di valore; l'idea cioè che conduce a una filosofia politica eticamente neutrale, e che è autocontraddittoria, anche perché non è ancora stato dimostrato che il conflitto tra valori sia una questione insolubile per la ragione umana. Del resto, la concezione dei valori come dipendenti dalla società implica la loro dipendenza dalla *storia*: le risposte 'oggettive' della scienza traggono il loro significato da domande 'soggettive', in modo che la stessa scienza si dimostra essere 'storica'. Le categorie di comprensione teoretica implicano principi di valutazione che sono determinati storicamente: il positivismo si trasforma dunque in storicismo, abbandonando la distinzione tra fatti e valori, proprio perché ogni comprensione teoretica implica *specifiche valutazioni*. Il rifiuto dell'idea di *vita buona* è la necessaria conseguenza del cortocircuito tra relativismo filosofico e assolutismo scientifico: a causa dell'essenziale storicità del pensiero umano, la filosofia cede il passo alla *Weltanschauungslehre*⁴.

nale' viene interamente 'razionalizzato'. Sembrerebbe così che i contenuti caratteristici della filosofia politica di Hobbes [...] siano determinati da e, per così dire, implicati nel metodo [...]. Ora, è ovvio che il metodo non è la sua sola e nemmeno più importante caratteristica. Proprio sui presupposti del metodo "risolutivo-compositivo" – e non sui presupposti del metodo "genetico" di Aristotele – il problema del fine e della qualità della volontà individuale, della volontà dell'uomo nello stato di natura, diventa decisivo per il concreto sviluppo dell'idea di Stato. E la risposta a questo problema decisivo non è indicata in anticipo dal metodo. Come la polemica di Rousseau contro Hobbes prova a sufficienza, vi rimane l'antitesi tra le affermazioni secondo cui l'uomo è buono per natura (più esattamente, innocente) e secondo cui è cattivo (rapace) per natura» (PPH, pp. 2-3; trad. it. pp. 132-133, traduzione modificata).

⁴ Su questi temi cfr. L. Strauss, *Relativism*, in H. Schoeck e J.W. Wiggins (a cura di), *Relativism and the Study of Man*, Princeton, 1961, pp. 135-157 (succes-

Tuttavia, per Strauss, la attuale supremazia del positivismo giuridico sulla teoria del diritto naturale è carica di pericoli:

Rifiutare il diritto naturale equivale ad affermare che ogni diritto è diritto positivo, e questo significa che è prerogativa assoluta dei legislatori e dei tribunali stabilire ciò che è giusto nei vari paesi. Ora, parlare di leggi e decisioni 'ingiuste' è cosa evidentemente sensata e talvolta anche necessaria. Nel pronunciare tali giudizi noi impliciamo che esiste un modello del 'giusto' e dell' 'ingiusto', indipendente dal diritto positivo e più elevato di esso: un modello di riferimento attraverso cui possiamo giudicare il diritto positivo. Molte persone oggi ritengono che quel modello non sia, nel caso migliore, nient'altro che l'ideale adottato dalla nostra società [...]. Ma, se non esiste modello più elevato dell'ideale della nostra società, noi siamo impossibilitati a stabilire una distanza critica da quell'ideale [...]. La nostra scienza sociale si dichiara incapace di aiutarci nella distinzione tra fini legittimi e fini illegittimi, tra fini giusti e fini ingiusti [...]. Secondo la nostra scienza sociale, noi non possiamo avere conoscenza dei principi ultimi delle nostre scelte, cioè riguardo alla loro validità o mancanza di validità; i nostri principi ultimi non hanno altro fondamento che le nostre arbitrarie, e quindi cieche, preferenze [...]. Se i nostri principi non hanno altro fondamento che le nostre cieche preferenze, sarà permessa qualunque cosa a un uomo voglia fare. Il rifiuto odierno del diritto naturale conduce al nichilismo – cioè, è identico al nichilismo (NRH, pp. 2-5; trad. it. pp. 18-20, traduzione modificata).

2. Nell'interpretazione straussiana, per poter comprendere correttamente la natura della filosofia, e della filosofia politica, è necessario liberarsi dalla prospettiva 'scientifica' caratteristica della modernità, così da recuperare la possibilità di distinguere tra natura e convenzione e, soprattutto, tra filosofia e senso comune. La scoperta della *natura*, che è un termine *distintivo* all'interno

sivamente pubblicato in RCR, pp. 13-26; trad. it. pp. 319-334). Per i primi riferimenti critici cfr. V. Gourevitch, *Philosophy and Politics*, in «Review of Metaphysics», XXII, 1968, pp. 58-84 e 281-328; S. Rosen, *Leo Strauss and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns*, in A. Udoff (a cura di), *Leo Strauss's Thought*, Boulder, 1991, pp. 155-168; N. Tarcov e T.L. Pangle, *Leo Strauss e la storia della filosofia politica*, in L. Strauss e J. Cropsey (a cura di), *Storia della filosofia politica*, trad. it., Genova, 1993, vol. I, pp. 11-53; T. Marshall, *Leo Strauss et la question des Ancients et des Modernes*, in «Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 33-86; D. Bolotin, *Leo Strauss and Classical Political Philosophy*, in «Interpretation», XXII, 1994, pp. 129-142.

della totalità dei fenomeni, è opera della filosofia greca: la filosofia nasce come ricerca dei *principi* di tutte le cose, cioè tanto delle loro origini quanto dei loro criteri, e in questo senso come spiegazione alternativa alle narrazioni tradizionali sulle origini e sulle cause dei fenomeni. La nascita della filosofia, con l'elaborazione della distinzione tra conoscenza, comprensione e credenza, equivale alla nascita di un principio *critico* nei confronti della tradizione (cfr. XS, pp. 118-120). Allo stesso modo, la filosofia politica nasce come ricerca dei principi delle cose politiche, e quindi come analisi critica del principio in base al quale il bene è la tradizione: l'autorità viene posta in dubbio non appena la filosofia politica abbandona ciò che è ancestrale per ciò che è buono in sé. Prima della filosofia politica, e successivamente *accanto* alla filosofia politica, esiste la vita politica, all'interno della quale gioca un ruolo di primo piano il 'costume':

Mentre tutte le cose, o classi di cose, hanno il loro 'costume' o la loro 'via', vi è un 'costume' o una 'via' particolare che ha un'importanza suprema: la *nostra* via, di 'noi' che viviamo 'qui', il costume di vita del gruppo autonomo a cui un uomo appartiene. Possiamo chiamarlo il costume *sovrano* [...]. Il costume sovrano è la strada giusta. Che lo sia, lo assicura la sua stessa antichità [...]. Ma ciò che è antico non è giusto dovunque. La 'nostra via' è la giusta via perché è insieme 'antica' e 'nostra', insieme fatta in casa e consacrata dalla prescrizione. Proprio come 'l'antico' e il 'nostro' si confondevano all'origine con il diritto e il bene, così il 'nuovo' e 'l'estraneo' all'origine erano il male. L'idea che lega 'l'antico' e il 'nostro' è quella di *ancestrale*. La vita prefilosofica ha come suo carattere questa originaria identificazione del bene con l'ancestrale (NRH, p. 83; trad. it. pp. 93-94, traduzione modificata, corsivo mio)⁵.

Dal punto di vista del 'costume', la risposta ai problemi relativi ai principi delle cose politiche è data ancor prima del loro sorgere,

⁵ Al di là della crescente consapevolezza della pluralità, e quindi della contraddittorietà, dei codici 'divini', la cui immediata identificazione con il bene diventa problematica, nella progressiva crisi dell'autorità tradizionale assumono un ruolo decisivo due diverse distinzioni. La prima riguarda la differenza tra conoscenza diretta ('con i propri occhi') e conoscenza indiretta ('per sentito dire'), cioè la differenza tra ciò che un uomo verifica personalmente e ciò che la sua comunità considera indubitabile, in definitiva la differenza tra l'io e il 'noi'. Accanto a questa distinzione relativa alla "percezione di senso" in vista della progressiva indipendenza del giudizio personale, Strauss sottolinea l'importanza di

ed è data dall'autorità 'morale' della tradizione, cioè del modo di vita della comunità di appartenenza: inoltre, attraverso il carattere vincolante delle narrazioni mitiche delle origini, l'identificazione del bene con la propria forma ancestrale tende a fingersi di origine divina, e quindi al di là di ogni possibile indagine critica. La filosofia politica deve il proprio carattere alla intransigente *indifferenza* verso tale autorità: il filosofo deve poter contemplare la possibilità che tali vincolanti punti di vista non siano che opinioni comuni, e che tali opinioni comuni abbiano la stessa possibilità di essere vere delle più stravaganti opinioni (cfr. XS, pp. 3-6; 10-17; 69-73). In questo senso, il filosofo è responsabile dell'emancipazione del 'giovane' dal suadente fascino e dal timore reverenziale tipico del *demos*; emancipazione che, agli occhi del cittadino, appare essere un atto di corruzione. Del resto, mentre la vita politica si orienta in modo specifico intorno alla *particolare* comunità di appartenenza, la filosofia politica si occupa di ciò che è comune a tutte le comunità: la sottomissione della filosofia politica ad una autorità significa la sua trasformazione in *ideologia*, cioè in una apologia dell'ordinamento sociale in questione.

Dall'indagine intorno alla natura delle cose politiche emerge una verità fattuale: l'esistenza di una pluralità di codici, insieme umani e pretesi divini, e dunque la problematizzazione dell'idea del diritto naturale⁶. Infatti, nella loro fattualità, i rapporti di pote-

una seconda distinzione, quella tra le cose naturali e le cose artificiali, cioè tra natura e convenzione: prima di tale differenza, la natura è nascosta da finzioni e decisioni *autoritative*. La legge non è natura: tuttavia, in origine la natura è sperimentata solo come 'costume', cioè come legge. La filosofia modifica il rapporto tra l'uomo e il proprio 'costume', creando così una nuova situazione *politica*: cfr. NRH, pp. 86-92; trad. it. pp. 96-102.

⁶ Nell'interpretazione del primo libro della *Repubblica*, Strauss sottolinea come la discussione sulla giustizia inizi solo dopo che Cefalo, il vecchio padre, si è allontanato per compiere un sacrificio: per una libera discussione è indispensabile l'assenza di ciò che è rappresentato da Cefalo. La pietà viene così distinta dalla filosofia. Di fronte ai giovani, è rigorosamente vietato dalle autorità sottoporre ad un esame critico le leggi divine che sono a fondamento di una comunità: cfr. *Repubblica*, 538c-539a; *Leggi*, 634d-635a. Non a caso i personaggi delle *Leggi*, che discutono di leggi e di regimi, sono tutti uomini anziani. Il governo di una città non può procedere solo in base alle regole dettate dalla tradizione e dall'esperienza pratica, cioè dall'*arte*: la legislazione, dal punto di vista della giustificazione filosofica, deve avere qualcosa in comune con la virtù. Sembra dunque interessante la seguente notazione straussiana intesa a difendere il progetto platonico di una scienza politica non particolaristica e non fondata su una fede reli-

re politico sono rapporti di potere *tra uomini*: in questo senso, proprio perché ogni codice legale è codice positivo, il conflitto è inevitabile. La pluralità dei codici potrebbe dunque far pensare che ogni diritto è diritto convenzionale, ma certo diventa difficile affermare che le distinzioni intorno alle idee del bene, del giusto e del bello sono interamente convenzionali, così come diventa difficile affermare che le stesse distinzioni sono soggette solo al variare delle *particolari* condizioni di applicazione politica. È evidente che, nella formulazione di questo tema, Strauss identifica la questione della *vita buona*, proprio per distinguere le inclinazioni che si accordano con la perfezione della natura umana da quelle che al contrario hanno effetti negativi sull'idea della perfezione umana. Un problema rimane tuttavia aperto: l'identificazione di ciò che è buono con ciò che è nobile è infatti paradossale, tanto più se messa in relazione con le categorie di "bello", "utile" e "piacevole" (cfr. *XS*, pp. 75-81; 101). Non a caso, «la questione controversa è se il giusto sia buono (buono per natura), o se la vita in armonia con la natura umana richieda giustizia e moralità»⁷.

Nell'interpretazione straussiana, il rifiuto dell'idea del diritto naturale equivale all'affermazione del carattere *positivo* di ogni diritto. Del resto, la diversità delle opinioni intorno al diritto naturale non solo non ne esclude l'esistenza, ma anzi ne è la premessa: la varietà delle opinioni sulla giustizia indica la via verso la conoscenza di un ordine superiore. L'esistenza del diritto naturale non richiede il consenso effettivo di tutti gli uomini sui principi di giustizia: ciò che gli uomini fanno e dicono è contraddittorio, e all'accordo universale sulla distinzione *linguistica* tra giusto e ingiusto non segue, e non può seguire, l'accordo sul *contenuto* del giusto. Le opinioni contraddittorie sulle cose politiche rendono necessaria una indagine dialettica attraverso la quale si possa cercare di comprendere la natura delle stesse cose politiche. Le opinioni

giosa: «Non posso accettare che tu parli di un tentativo di Platone "di creare un nuovo mito": il suo sforzo fu infatti diretto verso la fondazione di una nuova scienza, in particolare la scienza dell'anima e dello stato» (Lettera di Leo Strauss a Eric Voegelin del 24.11.1942, in *The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, cit., p. 7).

⁷ *NRH*, p. 95; trad. it. p. 104, traduzione modificata. La stessa prospettiva è presente anche in altri luoghi degli scritti straussiani: «La filosofia è giusta, ma, in riferimento a Platone, io esito a identificare "giustizia" e "moralità"» (Lettera di Leo Strauss a Alexandre Kojève del 22.4.1957, in *OT*, p. 274).

sono frammenti impuri della verità: la dialettica filosofica non può tuttavia non essere guidata dalle opinioni tra loro contraddittorie, dato che è proprio attraverso le contraddizioni contenute nel linguaggio che possiamo avvicinarci ad una visione più coerente sulla natura delle cose. La filosofia, nell'interpretazione straussiana, è il tentativo di sostituire le opinioni sulle cose con la conoscenza delle cose, è la conoscenza dell'inafferrabile carattere della verità. Non a caso il Platone di Strauss opera una svolta dalle cose non tanto verso la parola in sé, quanto verso la parola vista nella sua dimensione contraddittoria: alla fisiologia non viene opposta una ontologia, bensì una dialettica:

La virtù che non si trova nelle opere degli uomini, la si può trovare solo nel linguaggio, nella conoscenza divinatoria, 'immaginifica' e 'fondante' racchiusa nel linguaggio. Solo il linguaggio, e non le azioni, che sono sempre contraddittorie, rivela originariamente all'uomo la norma mediante la quale egli può ordinare le sue azioni e saggiare se stesso, orientandosi nella vita e nella natura in modo del tutto esatto e, in linea di principio, indipendente dalla possibilità di realizzazione. Questa è la ragione della 'fuga' di Platone nel linguaggio e della conseguente teoria della trascendenza delle idee; solo per mezzo del linguaggio l'uomo può conoscere la trascendenza della virtù (*PPH*, pp. 144-145; trad. it. p. 320)⁸.

La vita politica inizia, e prosegue, in una condizione imperfetta, spesso circoscritta intorno all'identificazione di moderazione e *deferenza*, con l'implicito riferimento all'idea del patriottismo inteso come virtù del cittadino. La cura maggiore viene rivolta alla pia conservazione dell'ordine tradizionale: non a caso, spesso la parte più considerevole della legislazione si interessa dell'empietà, cioè della negazione degli dei della città. Il diritto naturale del filosofo, nel suo essere antitradizionale, è, da questo punto di vista, una nobile forma di impietà.

3. L'opera principe di ogni tempo per una discussione filosofica sulla giustizia è, agli occhi di Strauss, la *Repubblica*. Nei suoi dialoghi, Platone non parla mai in prima persona: le conversazioni si svolgono tra una serie di personaggi, tra i quali Socrate è generalmente il più presente e il più importante. Il fatto che Platone

⁸ In una lettera a Alexandre Kojève del 28.5.1957, Strauss si esprime in modo più sintetico: «La filosofia consiste nella fuga nei *logoi*, nelle idee» (in *OT*, p. 278).

spesso parli attraverso la bocca di un uomo che è famoso per essere un maestro di *ironia*, può avere il significato di esprimere un dubbio sulla possibilità di un vero insegnamento filosofico. Non a caso, Socrate utilizza, in base alle diverse circostanze, due diversi tipi di *dialettica*, strettamente dipendenti dai *tipi umani* con i quali si svolge concretamente la conversazione: mentre il primo tipo di dialettica è rivolto alla ricerca della verità, il secondo tende alla creazione di un accordo sulla base delle opinioni convenzionali (cfr. *CM*, p. 53; *XS*, pp. 92-94; 122-123). Non è dunque facile parlare dell'insegnamento platonico, anche perché non è facile capire la ragione con la quale Platone, nel rispetto delle regole della "necessità logografica", procede nella costruzione dei suoi dialoghi. Molto, se non tutto, sembra dipendere dall'essenza dell'ironia socratica: del resto, la presenza di un maestro di ironia nei dialoghi platonici non implica l'impossibilità di un insegnamento filosofico, implica solo la presenza di una particolare *forma* dell'insegnamento filosofico, rappresentata concretamente dalla reticenza della scrittura filosofica:

Non possiamo comprendere l'insegnamento di Platone, nel modo in cui egli stesso lo ha compreso, se non sappiamo cosa sia il dialogo platonico. Non possiamo separare la comprensione dell'insegnamento platonico dalla comprensione della forma in cui esso è presentato. Dobbiamo porre molta attenzione sia al 'come' che al 'che cosa'. Soprattutto all'inizio, dobbiamo porre molta più attenzione alla 'forma' che alla 'sostanza', proprio perché il significato della 'sostanza' dipende dalla 'forma' [...]. Esiste una relazione tra la questione letteraria e la questione filosofica. La questione letteraria, la questione della presentazione, riguarda un tipo di comunicazione. La comunicazione può essere un mezzo per vivere insieme: nella sua forma suprema, comunicazione è vivere insieme. Lo studio della questione letteraria è dunque una parte importante dello studio della società. Inoltre, la ricerca della verità è necessariamente, anche se non solamente, una ricerca comune, una ricerca che si sviluppa attraverso la comunicazione. Lo studio della questione letteraria è dunque una parte importante dello studio dell'essenza della filosofia. La questione letteraria propriamente intesa è la questione della relazione tra la società e la filosofia [...]. Possiamo ritenere che il dialogo platonico sia un tipo di scrittura che è esente dal difetto essenziale di tutte le altre forme di scrittura. La scrittura è essenzialmente difettiva perché essa è egualmente accessibile a tutti coloro che sanno leggere, o perché essa non conosce le persone a cui parlare e con cui essere silenti, o perché essa comunica le stesse cose a tutti. Possiamo concludere che il dialogo platonico dice cose diverse a persone diverse – non accidentalmente (*CM*, p. 52).

Un tale effetto di flessibilità è raggiunto attraverso la forma *drammatica* con la quale procedono le azioni dei dialoghi platonici: le parole dei personaggi devono essere lette alla luce dei loro silenzi e delle loro azioni, e soprattutto alla luce della situazione e dello svolgimento del dialogo nel suo insieme. L'ironia nel suo senso più profondo consiste nella dissimulazione della saggezza: l'ironia sembra dunque essere una raffinata specie di strategia dialettica che permette di parlare *ad hominem*, con argomentazioni che traggono la loro particolare ragione di essere dalla concreta situazione nella quale la conversazione si svolge. Infatti, nello stesso momento in cui il dialogo platonico conduce il lettore inesperto alla conferma delle opinioni convenzionali, esso indica la verità a coloro che sono in grado di pensare autonomamente: il Platone di Strauss non intende tanto insegnare una 'dottrina', quanto *educare* esseri umani di un *certo tipo*.

La conversazione iniziale tra Socrate e Cefalo, il quale è agli occhi di Strauss la personificazione dell'autorità naturale fondata sulla deferenza nei confronti della tradizione, rappresenta la difficoltà alla quale è esposta la concezione tradizionale della giustizia: Socrate dimostra infatti, contro l'opinione dell'anziano Cefalo che considera la dignità della giustizia alla luce delle ricompense e delle punizioni divine, che la giustizia non consiste sempre in via univoca nel dire la verità e nel restituire la proprietà altrui. A questo proposito diventa chiaro che il semplice uso legittimo delle cose, anche di quelle per loro natura buone, non è sufficiente a rendere giusto un uomo: mentre un uso sbagliato è ingiusto, e un mancato uso aspetta di essere compreso alla luce di ulteriori elementi di valutazione, il giusto uso dipende dalla *conoscenza*. Nessun possesso, e nessuna restituzione, è giusto in linea di principio (cfr. *CM*, pp. 65-69). Il posto di Cefalo, che abbandona la conversazione per recarsi ad un sacrificio, viene occupato da suo figlio Polemarco, la cui opinione sulla giustizia modifica sensibilmente quella del padre: l'ordine creato dall'autorità naturale, proprio perché non ha bisogno né di parole né di ragioni, tende a divenire disordine. Polemarco inizialmente afferma che la giustizia consiste nel pagare i propri debiti, per poi correggersi dicendo che consiste nell'aiutare gli amici e nel danneggiare i nemici. Ma se, sulla scia della confutazione dell'opinione di Cefalo, si pone il problema relativo alla distinzione di cosa è bene per i propri amici, e soprattutto il problema della distinzione tra amici e nemici, diventa chiaro che l'uomo giusto deve possedere, oltre alla giustizia, un'altra

forma di conoscenza, che non può essere quella strettamente giuridica: la giustizia richiede la conoscenza di un ordine superiore. Sembra che, con la sua serie di confutazioni, Socrate miri, senza affermarlo esplicitamente, all'idea secondo la quale la giustizia è l'arte che si preoccupa di ciò che è bene per l'uomo in quanto tale. L'opinione di Polemarco può essere infatti considerata una variante dell'opinione che identifica la giustizia con il coraggio pubblico, con la giustizia cittadina, in definitiva con il *patriottismo* inteso come totale dedizione al bene comune della propria città. In questo caso gli amici diventano i concittadini, e i nemici diventano gli stranieri: la giustizia, per come è espressa nelle intenzioni di Polemarco, consiste nella totale dedizione alla comunità di appartenenza⁹.

La terza e ultima opinione discussa nel primo libro della *Repubblica* è quella sostenuta da Trasimaco, secondo il quale la giustizia è il vantaggio del più forte, inteso come vantaggio del potere costituito: la giustizia consiste nell'obbedire ai governanti e alle leggi da essi promulgate. Questa tesi ha origine, nell'interpretazione straussiana, con l'identificazione della giustizia con la *legittimità*, o con la *legalità*, quindi con la tacita eliminazione di ogni forma di diritto naturale¹⁰. Se la giustizia coincide con la legalità, la fonte della giustizia sarà la volontà del legislatore, sia esso principe legittimo, tiranno usurpatore o assemblea democratica: per i governanti dunque la giustizia non esiste, dato che il fine delle leggi risiede nel loro vantaggio personale, il cui perseguimento è favorito dalla pratica dell'arte della persuasione¹¹. Sembra che, su questa via, la coincidenza di giustizia e rispetto delle leggi renda

⁹ Polemarco ammette che la propria tesi differisce da quella del vecchio padre solo dopo che Socrate ha ripetuto la confutazione della tesi di Cefalo, e soprattutto dopo che lo stesso Cefalo ha abbandonato la discussione: cfr. *CM*, pp. 69-73.

¹⁰ Interessante a questo proposito la seguente notazione straussiana: «Nessuna città permette un ricorso contro le sue leggi» (*CM*, p. 75). In evidente polemica con la teoria di Hans Kelsen, Strauss dà a questa inclinazione esplicita nelle parole di Trasimaco il nome di "positivismo giuridico".

¹¹ A questo proposito Strauss ricostruisce una ulteriore circolarità interna al primo libro della *Repubblica*: «Secondo l'opinione di Cefalo, la giustizia consiste nel dare, lasciare e restituire a ciascuno ciò su cui egli ha diritto, ciò che gli appartiene. Ma ciò che appartiene a un uomo è stabilito dalla legge. La giustizia nel senso di Cefalo è dunque solo una suddivisione della giustizia nel senso di Trasimaco [...]. La legge che determina ciò che appartiene a un uomo può tuttavia non essere saggia, cioè può assegnare a un uomo ciò che non è buono per lui;

superfluo per il cittadino l'uso della propria intelligenza. Attraverso una serie di argomentazioni evocate dalle domande di Socrate, il quale prende spunto soprattutto dalla similitudine tra arte e giustizia sostenuta da Trasimaco, viene confutata la tesi dello stesso Trasimaco sulla inutilità della giustizia, che invece è utile e salutare non solo per i governanti, ma anche per tutti i componenti dell'associazione politica: una regola di giustizia è essenziale per qualunque impresa preveda la cooperazione di più uomini in vista di un fine comune, qualunque esso sia. Del resto, nessuna associazione, nemmeno quella tra malfattori, può durare se i suoi membri non praticano tra loro norme di giustizia. Tuttavia, da questo punto di vista, la giustizia sembra essere solo un espediente per favorire l'ingiustizia: il culmine dell'ingiustizia è il tacito sfruttamento della legge per il proprio bene personale¹². Ma, nell'interpretazione straussiana, devono esistere criteri con cui distinguere una banda di malfattori da una città giusta. Il problema però è anche un altro: come distinguere i criteri della giustizia *politica* di una città giusta, che sembrano implicare una certa combinazione di moderazione e coraggio, dai criteri della giustizia dettati dalla ricerca *filosofica*, che non può fare a meno di riflettere sulla differenza tra la giustizia dell'individuo e la giustizia della città. Infatti, viene generalmente accettato che la giustizia, nel suo essere obbedienza alla legge, sia buona e salutare: ma l'obbedienza alla legge non è di per sé buona, e nemmeno salutare, visto che la legge può essere

solo la saggezza, in quanto distinta dalla legge, porta a compimento le funzioni della giustizia, assegnando a ciascuno ciò che è veramente buono per lui, ciò che per lui è buono per natura. Ma questa concezione della giustizia è compatibile con la società? La concezione della giustizia di Polemarco, che non implica la necessità della legge, si confronta con questa difficoltà: la giustizia consiste nell'aiutare i propri amici e i propri concittadini, dedicando se stessi al bene comune. Ma questa concezione della giustizia è compatibile con la cura del bene naturale di ciascuno?» (*CM*, pp. 76-77).

¹² Ritorna qui, secondo Strauss, il problema del bene comune per come era stato formulato da Polemarco, che da questo punto di vista non è molto lontano da Trasimaco: «La giustizia consiste nell'aiutare i propri amici e nel danneggiare i propri nemici. Il bene comune della città non è fondamentalmente diverso dal bene comune di una banda di ladri [...]. Ma questa riabilitazione della concezione di Polemarco mostra di essere stata ottenuta su di un fondamento trasimacheo: il bene comune è derivato dal bene privato attraverso un calcolo. Non il principio di Trasimaco, ma il suo ragionamento ha dimostrato la propria insufficienza» (*CM*, p. 82).

cattiva. La legge è in sé contraddittoria: da una parte pretende di essere buona per sua natura, dall'altra si presenta come opinione della città, e quindi non buona in linea di principio, in quanto effetto di una decisione politica. Infatti, un buon cittadino di una città ingiusta non è un uomo giusto, e non sarebbe nemmeno un buon cittadino in un'altra città giusta. La giustizia è buona solo se sono buone le leggi. Naturalmente, in questo caso, bisogna stabilire *cosa* decide della bontà di una legge, nell'essere consapevoli che il discorso socratico nella *Repubblica* sembra spostarsi progressivamente verso un concetto di giustizia inteso come benessere dell'anima in sé desiderabile. La giustizia intesa come benessere dell'anima si pone come modello per l'uomo giusto e per la città giusta, ma in se stessa non è possibile in via di realizzazione pratica: la giustizia, in quanto *forma*, è, ma non esiste. Ed anche la città giusta, nel suo essere conforme alla natura umana, esiste solo 'a parole'. In questo senso, la figura di Trasimaco, nel suo iniziale insistere sulla inesistenza della giustizia, aiuta a focalizzare solo una parte del problema:

Trasimaco si comporta come la città, egli somiglia alla città, e questo, sulla base di un ragionamento accettabile tanto a Socrate quanto a Trasimaco, significa che Trasimaco è la città. Proprio perché Trasimaco è la città, egli sostiene la tesi della città sulla giustizia ed è adirato con Socrate per il suo implicito antagonismo nei confronti della tesi della città. Ma evidentemente Trasimaco non è la città. Egli è solo una caricatura della città, una immagine distorta della città, una forma di imitazione della città: egli imita la città: egli rappresenta la città. Egli può rappresentare la città perché egli ha qualcosa in comune con la città. Essendo un retore, egli ricorda un sofista, e il sofista *par excellence* è la città (CM, p. 78)¹³.

¹³ All'inizio del secondo libro della *Repubblica* Glaucone si propone di riaffermare la tesi di Trasimaco, insistendo però su un altro aspetto: la corrispondenza di giusto e legale, cioè di giusto e convenzionale, deve essere compresa a partire dall'idea secondo cui la convenzione trae origine dalla natura. L'esistenza di un accordo convenzionale per una convivenza fondata su criteri di giustizia rimedia al problema dell'insicurezza generale dovuta alla cura dell'interesse privato, di cui l'uomo, per natura incline ad essere ingiusto, è preoccupato in via esclusiva: questo significa che ogni uomo, se avesse la certezza di non essere scoperto, preferirebbe l'ingiustizia alla giustizia. Dato che la giustizia è la scelta migliore rispetto alla causa personale, Glaucone chiede a Socrate di provare che la vita dell'uomo giusto è preferibile a quella dell'uomo ingiusto *in ogni caso*. Sembra che Glaucone stabilisca una certa corrispondenza tra giustizia e coraggio. Dal

Nella similitudine tra sofistica e città, e nella loro distinzione dalla filosofia, il Platone di Strauss considera la sofistica come una particolare forma di assenza della filosofia, o meglio come un particolare uso della filosofia per scopi non filosofici da parte di uomini che sono consapevoli della superiorità della filosofia: ciò che caratterizza il sofista è lo *scopo* per il quale egli usa la sua capacità di 'distruggere' e 'costruire' attraverso le parole. Malgrado la vita associativa, cioè la politica, non sia solo un momento di confronto razionale e di persuasione pacifica, ma sia anche il regno della forza e delle passioni che trascendono la dimensione dialettica, il sofista crede nella assoluta potenza della parola, giungendo a identificare politica e retorica. Del resto, per il sofista la verità non è un problema, e anzi la sapienza in senso stretto è impossibile, così che il suo posto è occupato dalla scienza eristica: infatti, il sofista si cura della sapienza, non per amore di essa, ma per l'onore che da essa, o dalla sua *apparenza*, deriva (cfr. XS, pp. 28-30). È evidente che, in questo, tutti i cittadini sono sofisti, almeno nelle loro intenzioni. Tuttavia, il sofista non è identico al cittadino: il dubbio che il sofista promuove in linea di principio nei confronti del senso comune lo rende sospetto agli occhi del cittadino, che da *questo* punto di vista identifica il sofista con il filosofo *tout court*¹⁴. Mentre in un certo senso il sofista è l'antagonista del filo-

successivo discorso di Adimanto, che in favore della tesi di Glaucone sostiene la giustizia dover essere facile o piacevole, si nota che questa stessa tesi è ben diversa da quelle espresse nel primo libro della *Repubblica*. Le questioni sollevate da Glaucone e Adimanto ci inducono a pensare se Socrate abbia dimostrato che la giustizia riguarda l'interesse personale, sia esso anche il piacere o la felicità.

¹⁴ Strauss nota che il Socrate rappresentato come un sofista da Aristofane non fa che confermare la rappresentazione di Socrate fornita da Platone e Senofonte. Il diretto rapporto tra *riso* e *utopia*, cioè tra trattamento comico ed *eros* demonico, conferma la distanza di Socrate (inteso come modello del perfetto filosofo) dal modello del perfetto cittadino ateniese caratterizzato dall'onore e dalla pietà, soprattutto conferma la distanza che esiste tra il filosofo e la città: «Lontano dall'essere un nemico di Socrate, Aristofane fu suo amico, anche se in qualche misura invidioso della sua saggezza [...]. Il primo bersaglio della sua invidia non fu la saggezza di Socrate, ma la sua perfetta libertà, il suo sovrano disprezzo nei confronti del plauso popolare cui necessariamente dipende il poeta drammatico [...]. Il trattamento comico non distorce. Il filosofo è necessariamente ridicolo agli occhi della moltitudine, diventando dunque un soggetto naturale per la commedia [...]. Essendo un poeta, Aristofane si occupa di rendere buoni e nobili i cittadini [...]. In questo senso, la sua presentazione di Socrate forse serve al proposito di insegnare la giustizia – forse serve a difendere la giustizia dagli

sofo, in un altro e più decisivo senso è il cittadino ad essere l'antagonista del filosofo (cfr. *XS*, p. 13), che da questo punto di vista può essere 'amico' del sofista, malgrado non si debba dimenticare che l'abile uso delle parole non equivale alla conoscenza delle cose:

Secondo Platone esistono almeno due errori egualmente 'formidabili', diametralmente opposti alla filosofia, e l'uno con l'altro reciprocamente: la sofistica e la stupidità soddisfatta di sé del volgo, che confonde le proprie opinioni con la conoscenza [...]. La reciproca opposizione di questi due errori mette il filosofo nelle condizioni, anzi lo obbliga, a combattere l'uno per mezzo dell'altro e viceversa: contro il disprezzo dei sofisti nei confronti del 'senso comune', il filosofo si appella alla verità divinata dal 'senso comune', e contro la soddisfazione popolare per il 'senso comune', il filosofo utilizza il dubbio dei sofisti nei confronti del 'senso comune'¹⁵.

Nell'utilizzare il senso comune contemporaneamente come alleato e come nemico, il filosofo classico, che in questa sua predisposizione verrà attaccato anche dai filosofi e dagli scienziati del mondo moderno, riesce ad attingere un punto di vista dal quale può guardare criticamente tanto la sofistica, quanto la città. La sapienza non è solo il bene più grande, è l'unico bene, alla presenza del quale anche gli altri beni diventano tali: dato che anche la ricerca della giustizia sembra non essere indifferente alla ricerca della saggezza, la filosofia è l'unica cosa necessaria. Il compito ver-

attacchi di Socrate, presentando Socrate stesso come ridicolo» (*SA*, pp. 5-6). Per i primi riferimenti critici su questo tema cfr. A. Momigliano, *Book Review of «Socrates and Aristophanes»*, in «Commentary», XLIV, 1967, n. 10, pp. 102-104; H. Neumann, *Civic Piety and Socratic Atheism*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 33-37.

¹⁵ L. Strauss, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in «Social Research», XIII, 1946, pp. 342-343. Agli occhi di Strauss, l'unica sapienza che, in quanto virtù, può essere accettata dalla sofistica è la scienza eristica, laddove per Socrate virtù e sapienza non sono separabili. Su questi temi cfr. L. Strauss, *On the «Euthydemus»*, in «Interpretation», I, 1970, pp. 1-20 (successivamente pubblicato in *SPP*, pp. 67-88; trad. it. pp. 457-483); di cui citiamo la chiusura: «Nell'*Eutidemo* Socrate si schiera dalla parte dei due fratelli contro Ctesippo e Critone. Socrate non era il nemico mortale dei sofisti e i sofisti non erano i nemici mortali di Socrate. Secondo Socrate, il più grande nemico della filosofia, il più grande sofista, è la moltitudine politica (*Repubblica*, 492a5-e6), ovvero colei che promulga le leggi ateniesi».

so il quale la filosofia orienta la propria attività consiste nel tentativo di sostituire le opinioni sulle cose con la conoscenza delle cose, ma le opinioni sono l'elemento fondamentale di cui vive la città: la virtù del filosofo, che compone insieme *eros* 'demonico' e moderazione *pubblica* orientata su principi di prudenza politica, non è identica alla virtù del cittadino, che compone insieme interesse privato e rispetto dell'autorità delle leggi. In questo senso, "moderazione" viene ad assumere un duplice significato, di temperanza da un lato e di prudenza dall'altro: nel primo caso, moderazione risulta essere la condizione di possibilità della virtù teoretica, nel secondo la condizione di possibilità della comunicazione pubblica (cfr. *XS*, pp. 114-115). Non a caso, Socrate non è mai animato da *hybris*: anche senza sottolineare la radicale differenza tra le conversazioni pubbliche e le conversazioni private, egli, nelle sue numerose conversazioni, può aver pronunciato parole sovversive, ma mai si è impegnato in *azioni* sovversive (cfr. *XS*, pp. 32-38). Del resto, la felicità del filosofo deriva dal misurato e insieme intransigente disprezzo delle cose per cui, al contrario, i cittadini lottano con passione. Nell'assumere un punto di vista che non è comunemente accettato, la filosofia diventa una attività sovversiva nei confronti dell'ordine costituito: la presenza della filosofia deve essere *politicamente* giustificata di fronte al tribunale della città. In questo senso, il filosofo, per conservare insieme la propria spregiudicatezza di pensiero e la propria vita, sfuggendo ai gravi inconvenienti della persecuzione, deve elaborare una particolare procedura di 'scrittura tra le righe', dimostrando di possedere un alto grado di *moderazione* pubblica e di responsabilità sociale che renda possibile distinguere tra conoscenza *generale* e conoscenza *particolare*¹⁶.

¹⁶ Un esempio concreto di questo procedimento è visibile nella forma con la quale Senofonte, nello *Ierone*, presenta l'insegnamento della tirannide benefica. Infatti, a Strauss risulta sorprendente che Senofonte abbia potuto manifestare simpatie nei confronti della tirannide, per quanto benefica essa possa diventare attraverso le riforme: anche se in linea di principio la tirannide può essere un buon regime, nel quale il tiranno 'illuminato' agisce con misura e giustizia sulla base di un potere assoluto, essa non è conciliabile con la giustizia legale o con la libertà, e soprattutto sembra essere solamente utopico il richiamo senofonteo alla possibilità dell'esistenza di un tale tiranno. Non a caso, il Senofonte di Strauss distingue tra insegnamento pratico e insegnamento teorico: cfr. *OT*, pp. 66-77; trad. it. pp. 117-137. Senofonte affida l'elogio della tirannide benefica a

L'insegnamento della tirannide [...] ha un significato puramente teorico [...]. Quando Socrate fu accusato di insegnare ai suoi discepoli l'*ars tyrannica*, l'equivoco ebbe origine dal fraintendimento popolare tra una tesi teorica e una proposta pratica. Tuttavia, la tesi teorica da sola fu sufficiente ad impedire a coloro che la sostenevano di essere in modo assoluto fedeli alla democrazia ateniese [...]. La compromissione di Socrate e Senofonte con l'insegnamento *de tyrannide* potrebbe pertanto spiegare il motivo per cui essi divennero sospetti agli occhi dei loro concittadini, e, almeno in parte, il motivo per cui Socrate fu condannato a morte e Senofonte all'esilio. Tuttavia, una cosa è formulare la tesi teorica sulla tirannide, un'altra sostenerla pubblicamente (OT, p. 76; trad. it. pp. 135-136, traduzione modificata)¹⁷.

L'insegnamento filosofico, nel suo essere *educazione liberale*, l'esatto contrario dell'istruzione e dell'indottrinamento, è possibile solo se la saggezza non viene separata dalla moderazione: «la filosofia deve stare in guardia contro il desiderio di essere edificante – la filosofia può essere solo *intrinsecamente* edificante».

Simonide, cioè a un poeta straniero senza dirette responsabilità politiche, così da evitare ogni possibile associazione di idee tra Atene e la tirannide. Del resto, proprio come Senofonte, Platone affida la sua discussione sul carattere problematico del governo legale contenuta nelle *Leggi* ad un anonimo straniero ateniese che invoca l'intervento di un giovane tiranno 'illuminato' in favore dell'opera del legislatore: in questa conversazione lo straniero ateniese svolge il ruolo che, negli altri dialoghi platonici, solitamente è attribuito a Socrate.

¹⁷ Può essere utile a questo proposito ritornare sulla differenza tra il filosofo e il sofista: «Da un punto di vista filosofico, la sofistica è (nell'interpretazione platonica) [...] gioco o divertimento infantile; e il sofista, lontano dall'essere il male o il suo emissario, deve piuttosto essere caratterizzato come un uomo di età matura che non è cresciuto. Come Platone mostra attraverso le 'azioni', più attendibili rispetto alle 'parole' – in particolare attraverso la sua *demonstratio ad oculos* dei sofisti, specialmente nel *Protagora* e nell'*Eutidemo* – da un punto di vista filosofico la sofistica è ridicola nel senso stretto del termine, e ciò che è ridicolo è di una innocua deformità» (L. Strauss, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, cit., p. 343).

Politica

I filosofi progressisti della storia [...] hanno preferito non affidarsi alla natura.

Odo Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica*

1. La vita politica trova la propria ragione d'essere in un coagularsi di tensioni diverse da quelle che segnano la vita filosofica: lungi dall'essere luogo di riflessione intorno all'idea del diritto naturale, la sfera del politico nasce intorno ai problemi legati al 'costume'. Esiste un costume particolare che ha un'importanza suprema: il costume di vita del gruppo autonomo a cui un uomo appartiene. Questo costume è l'incarnazione della giustizia: qui l'idea dell'antico si unisce all'idea dell'*appartenenza* (NRH, pp. 81-92; trad. it. pp. 92-102). Per esclusione, balza agli occhi il fatto che, mentre l'antico e il nostro si confondono con il bene, il nuovo e l'estraneo si confondono con il male: per propria origine l'autorità politica, che tende a *fingersi* natura e a codificarsi in *legge*, non è indipendente dal costume di vita della comunità. Il mito politico, che allo stesso tempo crea ed è creato dall'identità collettiva, diventa *la* verità: il particolare si confonde con il generale. Da questo punto di vista, la comunità è la rappresentazione di un universo chiuso: tutto è limitato, sia al suo interno, che al suo esterno. Il mondo politico è un pluriverso, e non un universo, nel quale agiscono attori per definizione separati. È la stessa distribuzione della terra a rappresentare questa realtà fattuale: la delimitazione della terra rende visibile la localizzazione territoriale della comunità allo stesso modo del suo ordinamento giuridico e religioso. In questo senso, la vita politica è il risultato della decisione tra nomadismo e sedentarietà: il diritto, per come è conosciuto nella tradizione occidentale, è riferito alla terra e al lavoro all'interno di una comunità stanziale. Gli atti primordiali del diritto sono atti di localizzazione del potere, cioè occupazioni di terra e fondazioni di città. L'occupazione di terra istituisce diritto verso l'interno e verso l'esterno della comunità: mentre verso l'interno la ripartizione del suolo dà origine all'ordinamento dei rapporti di proprietà,

all'esterno l'occupazione di terra si scontra con le pretese di altre comunità che occupano terre. Ed è in questo caso radicalmente originario che prende corpo il problema dello *straniero*, che diventa nemico pubblico qualora si verifichi una forma più o meno latente di belligeranza tra comunità. Il tema dell'identità politica personale non può dunque essere disgiunto dal tema dell'appartenenza, derivante dalla localizzazione territoriale della comunità. Tuttavia, il problema dell'identificazione tra individuo e comunità è particolarmente complesso: ogni individuo può infatti essere sensibile alla differenza tra ciò che il suo gruppo ritiene indubitabile e ciò che egli crede o sperimenta di persona, e in questo senso identità non sempre equivale a identificazione. Sembra che molto, se non tutto, ruoti ancora intorno al problema dell'autorità, cioè della legge, che trae la sua forza autoritativa e costrittiva dall'interesse della comunità (o di una parte di essa) e dalla sua tradizione, seppur in modi di volta in volta diversi, siano essi il consenso, la forza o la convenzione. Il problema non sembra limitarsi al 'cosa' decide della bontà di una legge nei termini di una riflessione filosofico-politica, ma anche estendersi al *chi* decide intorno alla validità di una legge. In termini di filosofia politica, il problema è quello della giustificazione dell'autorità e dell'obbligazione, e dell'origine del vincolo di obbedienza. Nelle proprie ricerche intorno alla soluzione che a questi problemi è stata data dalla filosofia politica moderna, Strauss incontra, agli inizi degli anni Trenta, la teoria politica di Carl Schmitt¹.

Il liberalismo è la compiuta espressione filosofico-politica della modernità con cui è necessario confrontarsi. Contro la negazione liberale del politico, Schmitt intende riaffermare la posizione del politico proprio perché «il concetto di Stato presuppone il con-

¹ Cfr. L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, pp. 732-749. Per una corretta interpretazione del rapporto tra Strauss e Schmitt cfr. M. Surdi, *Critica della categoria del politico: 1932-1937*, in «Aut-Aut», 1979, n. 170-171, pp. 197-228; H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*, Stuttgart, 1988; M. Piccinini, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, 1988, pp. 193-233; M.D. Yaffe, *Autonomy, Community, Authority: Hermann Cohen, Carl Schmitt, Leo Strauss*, in D.H. Frank (a cura di), *Autonomy and Judaism*, Albany, 1992, pp. 143-160; M.E. Vatter, *Taking Exception to Liberalism*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 1997, pp. 323-344.

petto di politico». Il 'fatto' del fallimento del sistema di pensiero liberale viene collegato ad una situazione politica concreta, quella attuale della neutralizzazione e della spoliticizzazione, che non è tanto il risultato casuale o necessario del processo moderno, quanto *il fine* di tale processo: la negazione liberale del politico però non è riuscita a eliminare il politico, ma solo a occultarlo, rendendo difficile la sua corretta comprensione. Risulta dunque necessario tentare di sostituire il sistema di pensiero liberale con un altro sistema di pensiero che *riconosca* il politico. Tuttavia, malgrado la tesi schmittiana sia condizionata dalla polemica con il liberalismo, o forse proprio per questo, è abbastanza evidente, agli occhi del giovane Strauss, che lo stesso Schmitt non riesce a liberarsi completamente dall'uso delle categorie di pensiero liberale, soprattutto quando riduce la questione dell'*essenza* del politico alla questione della *specificità* del politico, strettamente legata alla questione del *genere*, cioè del concetto liberale di *cultura*, all'interno del quale lo specifico del politico deve essere determinato:

Schmitt rinuncia esplicitamente a dare una "definizione esauriente" del politico. Egli fin dall'inizio intende la questione dell'"*essenza* del politico" come la questione della *specificità* del politico. Certo non perché consideri già fornita di risposta o irrilevante la questione del "genere" (*Genus*), all'interno del quale deve essere determinata la differenza specifica del politico, al contrario, proprio sulla base di un profondo sospetto verso la risposta che è oggi più ovvia, Schmitt si apre la strada verso una risposta originaria alla questione del "genere", proprio mentre conduce *ad absurdum* la risposta oggi più ovvia sul fenomeno del politico. Nonostante tutte le contestazioni, la risposta propriamente liberale, ancor oggi più ovvia, alla questione del "genere", al cui interno è necessario determinare la particolarità del politico, e dunque dello Stato, recita: questo "genere" è la "cultura" (*Kultur*), cioè la totalità «del pensiero e delle azioni dell'uomo», che si divide in «diversi ambiti concreti, relativamente autonomi», in "province culturali" (*Kulturprovinzen*: Natorp) (*ANM*, p. 734; trad. it. p. 317, traduzione modificata).

Il politico non è però una delle tante "province culturali" di matrice neokantiana: dato che la distinzione amico-nemico del politico non equivale, secondo Schmitt, ad alcuna altra distinzione, risulta evidente che, nell'interpretazione straussiana, «la comprensione del politico implica una critica radicale almeno del concetto dominante di cultura», il cui esito dovrà essere la formulazione di un nuovo concetto di cultura, fondato sullo specifico del

politico, proprio perché il politico, nel suo essere il “ caso di emergenza ” (*Ernstfall*) per eccellenza, è fundamentalmente decisivo. La questione del *genere* all'interno del quale la specificità del politico deve essere formulata ripete dunque l'esigenza di sostituire il sistema di pensiero liberale.

L'attenzione di Strauss, nella sua lettura del *Begriff des Politischen*, si appunta in modo particolare intorno all'origine e alla struttura del paradigma liberale contestato da Schmitt. Il centro della discussione è reso visibile dal concetto di *cultura*: la critica schmittiana rende infatti visibile il problema relativo all'autonomia delle diverse “ province culturali ”, e quindi all'*autonomia* del concetto dominante di cultura:

Secondo il concetto dominante di cultura, “ autonome ” non sono solo le singole “ province culturali ”, tra loro reciprocamente, ma lo è innanzitutto la “ cultura ” intesa come “ tutto ”, come creazione sovrana e “ produzione pura ” dello spirito umano. A causa di questa interpretazione si dimentica che la “ cultura ” presuppone sempre qualcosa che verrà portato a “ cultura ”: cultura è sempre *cultura della natura* (ANM, p. 736; trad. it. p. 319, traduzione modificata).

“ Cultura della natura ” può significare, e in origine significava, che la cultura consiste in un accurato trattamento della natura secondo i principi che la natura stessa determina. Oppure può significare, e dopo Francis Bacon significa, che la cultura non è tanto cura della natura, quanto lotta contro di essa. Nei due casi, nei quali comunque la cultura è sempre cultura della natura, è decisiva l'immagine che l'uomo ha della natura, se essa sia ordine che funge da modello, o disordine da abbandonare radicalmente. La moderna concezione liberale intende naturalmente la cultura come *opposizione* alla natura destinata all'oblio, come sovrana creazione dello spirito. Ma, se il fondamento della cultura umana è lo stato di natura, è Hobbes che ha per primo determinato lo specifico concetto *moderno* di cultura, visibile nella concezione dello stato civile come *opposto* allo stato di natura². La caratteriz-

² È evidente che Strauss intende come presupposto della cultura la *natura umana*. Il problema diventa dunque quello della naturale socialità umana, della naturale convivenza degli uomini, attraverso l'analisi dei modi con cui l'uomo entra in relazione con i suoi simili prima dell'elaborazione di qualsiasi forma culturale. È dunque la concezione hobbesiana dello stato di natura come *status belli*

zazione hobbesiana dello stato di natura ha naturalmente valore critico, in vista di un suo superamento attraverso il disciplinamento razionale delle volontà e dei desideri degli uomini: per il filosofo inglese la negazione dello stato naturale significa pace e sicurezza della vita attraverso la costituzione dello Stato, che permette benessere e arricchimento in un quadro di misurata libertà. Agli occhi di Strauss, è Hobbes il fondatore dell'*ideale moderno* di civiltà inteso come «convivenza su base razionale dell'umanità» che lavora e produce con l'aiuto del progresso scientifico: su questa via l'umanità è destinata a divenire una «comunità di consumo e di produzione». Diverso è il caso della teoria politica schmittiana, nella quale la condizione propriamente politica, la quale viene affermata attraverso una rivendicazione polemica in linea di principio antiliberalista, sembra avere caratteristiche comuni con lo stato naturale hobbesiano: bisogna aver chiaro che in base ai parametri schmittiani, Hobbes è il pensatore ‘antipolitico’ per eccellenza. Strauss legge dunque il contrasto tra Hobbes e Schmitt nei termini di un contrasto tra “ politico ” e “ civilizzazione ”: il filosofo inglese è stato il primo a dare una giustificazione radicale dei principi liberali, dando una risposta al problema della giusta vita dell'uomo e del giusto ordine della società attraverso l'elaborazione del concetto di diritto, inteso come rivendicazione individuale inalienabile:

Il diritto alla sicurezza della ‘nuda’ vita, in cui è racchiuso il diritto naturale di Hobbes, ha del tutto il carattere di un diritto umano inalienabile, cioè di una *rivendicazione* dei singoli che precede lo Stato e che determina il suo scopo e i suoi limiti; la fondazione hobbesiana della rivendicazione giusnaturalistica alla sicurezza della ‘nuda’ vita determina l'inizio dell'intero sistema dei diritti umani nell'ottica del liberalismo, posto che essa non lo renda perfino necessario. Hobbes si distingue dal ‘compiuto’ liberalismo solo e proprio perché egli sa e vede *contro* cosa l'ideale di civilizzazione liberale deve combattere fino in fondo: non solo contro corrotte disposizioni, non solo contro cattive volontà di un ceto

a rappresentare, nei termini di una *opposizione* allo stato civile, il fondamento di ogni cultura. Agli occhi di Strauss, Hobbes è stato il primo a dare una risposta specificamente *moderna* al problema filosofico della vita umana, cioè al problema del ‘giusto’ ordine sociale: «l'ideale di civiltà nella sua forma moderna, l'ideale sia dello sviluppo borghese-capitalistico sia del movimento socialista, fu fondato ed esposto da Hobbes con una profondità, chiarezza e sincerità mai raggiunte prima o in seguito» (PPH, p. 1; trad. it. p. 131).

dominante, ma contro la naturale malvagità dell'uomo; alla natura illiberale dell'uomo, egli oppone, in un mondo illiberale, la fondazione del liberalismo, mentre i suoi successori, inconsapevoli dei suoi presupposti e dei suoi scopi, confidano nell'originaria bontà della natura umana, fondata sulla creazione e sulla provvidenza divina, oppure nutrono speranze, sul terreno della neutralità delle scienze naturali, di un miglioramento della natura umana, in vista del quale l'esperienza degli uomini su se stessi non fornisce alcuna giustificazione. Hobbes cerca di superare lo stato di natura, partendo *dalla considerazione* dello stato di natura, nei limiti in cui esso si lascia superare, mentre i suoi successori hanno un'immagine sognante dello stato di natura, oppure lo dimenticano sulla base di una presunta più profonda comprensione della storia e dell'essenza dell'uomo. Ma [...] quel sogno e questo oblio sono in fondo solo la conseguenza della negazione dello stato di natura, dell'affermazione della civilizzazione (*Zivilisation*), che è stata inaugurata da Hobbes (*ANM*, pp. 738-739; trad. it. p. 321, traduzione modificata).

Naturalmente la filosofia politica hobbesiana, nel suo essere una anticipazione del sistema dei diritti liberali, non teme di confrontarsi con la naturale malvagità e pericolosità della natura umana, la quale invece tende ad essere dimenticata con il progressivo sviluppo delle teorie politiche liberali, le quali del resto non fanno che portare al loro logico compimento i presupposti dell'ideale hobbesiano di civiltà. In questo senso, è evidente che, intorno al problema dei fondamenti del liberalismo, l'attenzione di Strauss non è tanto rivolta alla teoria politica schmittiana o alle varie forme del liberalismo contemporaneo o della *Kulturphilosophie*, quanto alla filosofia politica hobbesiana, perché è Hobbes, e non altri, che fonda il liberalismo in un mondo non liberale a partire dalla considerazione dello stato di natura: «una critica radicale del liberalismo è possibile solo sulla base di una corretta comprensione di Hobbes»³.

³ Nell'interpretazione straussiana, liberalismo e assolutismo non sono in contraddizione nella filosofia politica hobbesiana: «Il fatto che Hobbes sia un sostenitore dell'assolutismo non è in contrasto con il suo liberalismo e non lo rende sospetto. Questo fatto prova solamente che egli si rendeva ben conto della forza degli ostacoli che il liberalismo doveva superare, ostacoli derivanti non solo dai poteri costituiti della Chiesa e dello Stato feudale, ma anche e soprattutto dalla natura umana [...]. L'assolutismo di Hobbes non è nient'altro che il liberalismo 'militante', *in statu nascendi*» (L. Strauss, *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, in «Recherches philosophiques», II, 1932-33, p. 610).

2. «Esiste una differenza di principio tra la concezione moderna e quella tradizionale della legge naturale. La tradizionale legge naturale è prima di tutto e soprattutto "una norma e una misura" oggettiva, un ordine vincolante che viene prima ed è indipendente dalla volontà umana, mentre la moderna legge naturale è, o tende a essere, prima di tutto e soprattutto una serie di 'diritti', di rivendicazioni soggettive, che hanno origine nella volontà umana».

Il libro di Strauss su Hobbes del 1936 dichiara fin dall'apertura il programma di ricerca intorno ai fondamenti del liberalismo, programma che del resto sarà caratteristico, con sfumature che di volta in volta andranno precisate, di tutta la produzione straussiana. È evidente che nella teoria politica hobbesiana lo spazio dedicato ai diritti civili è sicuramente inferiore a quello presente, per esempio, nelle teorie politiche di Locke e Rousseau; tuttavia, agli occhi di Strauss, il ruolo di fondatore della filosofia politica moderna spetta a Hobbes, perché è stato il primo a inaugurare consapevolmente la moderna tradizione del *diritto* come distinta da quella antica della *legge*. Tuttavia, il diritto naturale hobbesiano inteso come fonte della morale e della politica non è distinto solo dalla legge naturale dei classici, ma anche dai principi della tradizione naturalistica tipici del meccanicismo, quali gli appetiti e le inclinazioni naturali. La caratteristica decisiva della filosofia politica di Hobbes non risiede infatti nell'applicazione del metodo della scienza moderna alla politica, ma nella sua specifica concezione morale, evidente nella teoria hobbesiana delle passioni: il tentativo di risolvere le questioni della filosofia politica attraverso metodi e argomenti della scienza naturale contraddice la fondamentale differenza tra le due discipline. La filosofia politica è essenzialmente indipendente dalla scienza naturale, perché i suoi principi riguardano essenzialmente la conoscenza di sé. Intorno a queste distinzioni tra filosofia politica *antropologica* e filosofia politica *naturalistica* si costruisce il raffinato percorso interpretativo straussiano, costruito con dovizia di particolari nel tentativo di verificare la genesi della filosofia politica hobbesiana⁴.

⁴ Per i primi riferimenti critici intorno alla lettura hobbesiana di Strauss cfr. W. Dallmayr, *Strauss and the 'Moral Basis' of Thomas Hobbes*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LII, 1966, pp. 25-66; C. Galli, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, 1988, pp. 25-52; M. Malherbe, *Leo Strauss, Hobbes et la*

Uno dei passaggi decisivi della lettura straussiana è quello dedicato alla presenza della tradizione aristotelica, di radice oxfordiana, nel pensiero del 'giovane' Hobbes. Attraverso una scrupolosa analisi dei documenti, Strauss afferma che, almeno fino alla data di composizione della prefazione alla traduzione di Tucidide, cioè fino al 1628-29, data che costituisce il coronamento

nature humaine, in «Revue de metaphysique et de morale», XCIV, 1989, pp. 353-367; F. Tricaud, *Sur Strauss lecteur de Hobbes: relecture d'une lecture*, in «Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 87-111. Strauss ritiene essenziale comprendere, per una corretta interpretazione del pensiero hobbesiano, il concetto di *diritto* come una rivendicazione soggettiva, giusta e indipendente da qualsiasi obbligo o legge, e anzi essa stessa origine di qualunque forma di obbligazione. Nella sua distinzione tanto dalla legge naturale della tradizione filosofica quanto dagli appetiti 'meccanici' del naturalismo, l'elaborazione del concetto giuridico di diritto contribuisce a rendere chiaro l'originale punto di vista di Hobbes. Le opere di Hobbes vengono così studiate da Strauss con un procedimento volto alla ricostruzione di questo originale punto di vista: per vedere che esso è indipendente tanto dalla metafisica tradizionale quanto dalla metafisica meccanicistica, è necessario studiare il pensiero del giovane Hobbes, così da poter verificare la presenza di questa concezione prima della conoscenza del metodo della scienza moderna; mentre dallo studio dell'evoluzione del pensiero hobbesiano possiamo notare che l'adozione del metodo scientifico per un verso contribuisce a portare chiarezza intorno alla distanza che separa la concezione hobbesiana della morale e della politica dalla concezione tradizionale, per un altro conferma la distanza che separa il fondamento della filosofia politica hobbesiana dal naturalismo: «Mentre unica e medesima è la ragione – un interesse relativo all'originale concezione di Hobbes della vita umana – che ci induce a studiare la sua evoluzione riguardo sia alla (in generale) crescente influenza della scienza moderna, che alla (in generale) decrescente influenza della tradizione, il metodo da seguire nei due casi è diverso. Nel primo caso, noi siamo particolarmente interessati al primo pensiero di Hobbes, a quei punti di vista che egli sosteneva prima di studiare la scienza esatta. Nel secondo caso, vogliamo vedere in modo particolare la messa in pratica della tendenza, che si rivela più chiaramente nel successivo periodo di Hobbes, verso l'emancipazione dalla tradizione» (PPH, pp. XI-XII; trad. it. pp. 124-125). Il percorso interpretativo di Strauss si orienta dunque intorno ai 'primi' scritti hobbesiani, che sono quelli precedenti al 1640, data di ultimazione degli *Elementi di legge naturale e politica*. Strauss utilizza così l'introduzione alla traduzione di Tucidide e due raccolte della *Retorica* di Aristotele, oltre naturalmente alle lettere e agli scritti autobiografici. Ma soprattutto utilizza (e questo rimane un problema aperto) un manoscritto Chatsworth scritto nello stile di Hobbes, ma non appartenente agli scritti di Hobbes. Su questo problema storiografico sembra interessante la seguente citazione straussiana: «Sto diventando un vero filologo hobbesiano [...]». Il progetto dell'edizione hobbesiana non è completamente senza speranza – il direttore di un collegio oxfordiano è già pronto a finanziarlo [...]. La cosa più

dei suoi studi umanistici, Hobbes non ha alcun dubbio nell'affermare che Aristotele è *il* filosofo per eccellenza (cfr. PPH, pp. 30-43; trad. it. pp. 171-186). Ma quale Aristotele? L'Aristotele di Hobbes non è certo quello della fisica e della metafisica, bensì quello della morale e della politica, e solo a partire da questa *decisiva* constatazione è possibile capire in quale senso Aristotele fosse *il* filosofo: in ogni momento della sua vita Hobbes ha rifiutato il primato della teoria sulla pratica⁵. Addirittura, nell'interpretazione straussiana, l'opera classica che più ha influenzato il filosofo inglese, almeno a partire dal 1635, ma comunque lungo tutto l'ar-

importante: è *probabile* che io abbia trovato alcuni primi scritti hobbesiani finora completamente sconosciuti – una collezione di dieci saggi, di cui i primi cinque trattano della vanità e di fenomeni simili. Nel caso peggiore i manoscritti sono stati riferiti sotto l'influenza di Hobbes da uno dei suoi discepoli. La decisione sarà presa nell'arco di una settimana» (Lettera di Leo Strauss a Alexandre Kojève del 9.4.1934, in OT, p. 225). Nella lettera successiva Strauss ritorna su questo problema: «Ti ho già scritto del mio 'ritrovamento' hobbesiano. Nel frattempo ho copiato il manoscritto, l'ho letto e studiato, e sono assolutamente certo che è il primo scritto di Hobbes [...]. Ora io posso *provare* che *non* ho costruito [la mia interpretazione hobbesiana] [...]. Tutto ciò mi aiuta a rendere concreta la mia interpretazione di Hobbes, in un modo che non ho neppure mai osato sognare» (Lettera di Leo Strauss a Alexandre Kojève del 3.6.1934, in OT, pp. 227-228). Nella prefazione a PPH del 1936, Strauss, pur riconfermando il rigore della propria indagine filologica, è costretto a esprimersi in modo più cauto: «Il manoscritto in questione è intitolato "Essays" e fu composto da W. Cavendish [...]. Questo W. Cavendish fu allievo e amico di Hobbes. Hobbes visse con lui come suo tutore e segretario dal 1608 al 1628» (PPH, pp. XII-XIII; trad. it. p. 126n).

⁵ Lo Hobbes di Strauss è, intorno alla superiorità della pratica sulla teoria, un 'umanista' lungo tutto l'arco della sua vita: l'attenzione dell'interprete viene puntata in particolare su *Elementi di legge naturale e politica*, I:6.4; I:8-9; II:8.13; *Leviatano*, V; VI; X; *De corpore*, I:6-7; *De homine*, XI-XIII. In questo senso il 'giovane' abbandono della Scolastica in favore degli studi storici non ha valore solo come curiosità biografica: la giustificazione hobbesiana della filosofia risiede nei benefici pratici che essa può procurare all'uomo. Tanto la prudenza quanto la saggezza hanno un fine pratico, visibile nell'idea secondo cui l'uomo è la più eccellente opera della natura: viene dunque abbandonata la concezione aristotelica relativa al legame tra teoria e felicità. Il rifiuto hobbesiano dell'aristotelismo morale e politico fu progressivo, e fu naturalmente favorito dai suoi studi 'euclidei': tuttavia, negli *Elementi di legge naturale e politica* (cfr. I:19.8) è ancora presente, intorno alla definizione dello Stato, l'idea secondo cui il fine dello Stato è, oltre la pace e la sicurezza, *il bene comune*, idea che indica l'accettazione della distinzione aristotelica tra giustificazione della *genesì* dello Stato e giustificazione del *fine* dello Stato. Strauss sottolinea che questo tema, nei passi paralleli del *De cive* (cfr. V:9) e del *Leviatano* (cfr. XVII), *scompare*.

co della sua vita, è stata la *Retorica*: i passi centrali dell'antropologia hobbesiana dimostrano nella forma e nel contenuto l'attenta lettura della teoria delle passioni contenuta nell'opera aristotelica.

Accanto all'aristotelismo morale e politico, nel pensiero del 'giovane' Hobbes è presente un'altra importante tradizione, quella che Strauss definisce 'aristocratica': contemporaneamente al progressivo abbandono degli studi metafisici della scuola oxfordiana in favore della filosofia pratica, è possibile verificare negli scritti hobbesiani la presenza di una concezione aristocratica della virtù, intesa come identica alla virtù eroica, cioè come priorità dell'onore sull'onestà. Hobbes assume la concezione aristocratica della virtù legando tra loro onore e guerra: il primo posto spetta al coraggio e alla gloria, intesi come mezzi per procurarsi ammirazione, cioè il riconoscimento da parte degli altri della propria superiorità. Ma questa convinzione 'giovanile' non viene confermata negli scritti della maturità, nei quali diventa chiara la distanza che separa la virtù aristocratica dell'onore dalla concezione hobbesiana della paura come fonte della giustizia:

L'analisi dell'onore si trova negli *Elements* e nel *Leviathan* e (come analisi del *Pulchrum*) anche nel *De homine*. È perciò tanto più sorprendente che l'esplicita caratterizzazione dell'onore come *virtù* (cioè in guerra) ricorra solo nella prima esposizione. È vero che nel *De cive* il coraggio viene ancora chiamato virtù, ma non più in rapporto con l'onore; inoltre, nel *Leviathan* e nel *De homine* il coraggio viene completamente ommesso. Al posto della triade "onore, giustizia ed equità", noi abbiamo sempre di più i due concetti "giustizia e carità". Pertanto, più Hobbes elaborava la sua filosofia politica, più si allontanava dal suo originario riconoscimento dell'onore come virtù, ossia dall'originario riconoscimento della virtù aristocratica [...]. Nel corso della sua evoluzione Hobbes si allontanò sempre più dal riconoscimento della virtù aristocratica. Infatti, alla fine di questo processo troviamo non solo la fondazione di una morale specificamente borghese, ma nel medesimo tempo la stessa virtù aristocratica diventa sublimata e spiritualizzata⁶.

⁶ PPH, pp. 49-50; trad. it. pp. 196-197, traduzione modificata. Strauss rimanda al confronto tra *Elementi di legge naturale e politica*, I:17; I:19; *De cive*, III:32; V:2; *Leviatano*, X; XII; XIII; XV; *De homine*, XIII:9. La teoria della magnanimità come ragione sufficiente di tutte le virtù non può coerentemente essere adottata all'interno della filosofia politica di Hobbes, in quanto essa è una forma di orgoglio che nega il riconoscimento della naturale eguaglianza umana: la sua presenza nel *Leviatano* non solo non è necessaria, ma addirittura porta in una dire-

Al termine del processo di abbandono della virtù aristocratica, è possibile verificare che nella teoria politica hobbesiana l'origine della giustizia non ha sede nella magnanimità, che è sempre collegata a una qualche forma di superiorità 'onorevole', bensì nella paura, che è sempre collegata a una qualche forma di eguaglianza naturale.

La teoria della natura umana che è a fondamento della filosofia politica hobbesiana è fondata su due postulati, il primo dei quali è quello dell'appetito naturale. Nell'interpretazione straussiana, tale appetito viene definito come diverso dall'istinto animale, in quanto *illimitato e indefinito*, e per questo all'origine di un desiderio insaziabile e *irrazionale* di potere: è la *vanità*, che indica il desiderio umano di trovare piacere nella considerazione della propria riconosciuta superiorità. Il risultato di questa passione è infatti il *desiderio di riconoscimento* di superiorità sugli altri, inteso come una particolare condizione di *onore*: le passioni come l'orgoglio e la superbia non sono altro che i *particolari* modi del desiderio di riconoscimento di superiorità⁷. Il secondo postulato è quello della

zione opposta allo scopo verso il quale conduce la teoria hobbesiana delle passioni. Non a caso, agli occhi di Strauss, la teoria della magnanimità come origine delle virtù non è presente nelle altre opere sistematiche di Hobbes, proprio perché non può essere accettata come origine della giustizia. Strauss tende infatti a pensare che l'adozione della teoria della magnanimità nel *Leviatano* (cfr. VI; VIII; XIII; XV) sia dovuta alla momentanea influenza della teoria della *générosité* di Descartes: «Il dubbio radicale, il cui termine di correlazione morale è la diffidenza e la paura, viene prima della fiducia di sé dell'ego, una volta reso consapevole della sua indipendenza e della sua libertà, il cui termine di correlazione morale è la *générosité*. Descartes pone inizio al fondamento della filosofia con la distruzione dei propri pregiudizi, con la distruzione soprattutto del potenziale *deus deceptor*, proprio come Hobbes comincia a intendere lo Stato e, inoltre, tutta la morale partendo dalla naturale diffidenza degli uomini. Comunque, non è la morale di Descartes, ma quella di Hobbes, che riesce a spiegare il concreto significato e le concrete implicazioni di tale fondamentale diffidenza, dal momento che Hobbes, eccetto quando fu disorientato da Descartes circa la sua vera intenzione, vede l'origine della virtù non nella magnanimità, bensì nella paura, ovvero nella paura della morte violenta. Egli considera non la magnanimità, ma la paura della morte violenta come la sola adeguata coscienza di sé» (PPH, pp. 56-57; trad. it. pp. 204-205). La progressiva elaborazione della filosofia politica di Hobbes equivale dunque al progressivo allontanamento dalla 'giovanile' accettazione della virtù aristocratica.

⁷ Sulla distinzione tra appetito naturale e vanità cfr. PPH, pp. 8-15; trad. it. pp. 142-150. A questo proposito l'attenzione di Strauss si concentra in particolare su *English Works*, vol. VII, p. 73; *Elementi di legge naturale e politica*, I:7-10;

ragione naturale, che afferma il principio di autoconservazione considerato, in via 'negativa', come *paura della morte violenta*: dato che la morte è il supremo e primario male, l'uomo ha in sé uno scopo naturale, quello di fuggire la morte per mano di altri uomini. Un coerente orientamento della vita umana è possibile solo attraverso la considerazione della morte violenta⁸:

Non la razionale e perciò sempre incerta conoscenza che la morte è il più grande e supremo male, ma la paura della morte, cioè l'impressionante, inevitabile e perciò necessaria e certa, avversione alla morte è l'origine della legge e dello Stato. Questa paura è una paura reciproca, cioè è la paura che ogni uomo ha di ogni altro uomo come suo potenziale uccisore. Questa paura della morte violenta, prerazionale nella sua origine, ma razionale nelle sue conseguenze, e non il principio razionale dell'autoconservazione, è, secondo Hobbes, la radice dell'intero diritto e inoltre dell'intera morale. Egli trasse tutte le sue logiche conclusioni da ciò: negò definitivamente valore morale a tutte quelle virtù che non contribuiscono alla costruzione dello Stato, al consolidamento della pace, a proteggere l'uomo dal pericolo della morte violenta, o, detto più esattamente, egli rifiutò valore morale a tutte quelle virtù che non derivano dalla paura della morte violenta⁹.

I:19; II:8; *De cive*, I:2; IV:9; V:5; *Leviatano*, VIII; XI; XIII; XVII; *De homine*, XI:15; XII:6. Strauss conferma, in una lettera a Alexandre Kojève del 3.6.1934, che uno dei problemi implicati nella sua lettura hobbesiana riguarda il rapporto esistente tra ideale moderno e scienza moderna: «Il compito sempre più importante e più difficile consiste nel mostrare come il *progetto* di una spiegazione *meccanicistico-deterministica* della natura possa nascere da questo *nuovo* principio morale. Il termine medio essenziale risiede in questo caso nel significato attribuito *a priori* al *senso del tatto*, che ora diventa il senso più importante. Tutto ciò, semplicemente, è come se fosse l'espressione 'epistemologica' del fatto che la paura della morte (violenta) diventa il principio morale» (*OT*, pp. 228-229).

⁸ Sulla differenza tra il principio naturalistico di autoconservazione e il fondamento morale costituito della paura della morte violenta cfr. *PPH*, pp. 15-18; trad. it. pp. 150-153. Nell'interpretazione straussiana, secondo Hobbes esiste un *summum malum* (la morte violenta), ma non esiste un *summum bonum*: la vita è 'solo' il bene primario (cfr. *Elementi di legge naturale e politica*, I:7; *De cive*, I:7; *Leviatano*, VI; XI; *De homine*, XI:6; XI:15).

⁹ *PPH*, pp. 17-18; trad. it. pp. 152-153. Tra gli interventi critici intorno al libro di Strauss su Hobbes si segnala per misura e competenza M. Oakeshott, *Dr. Leo Strauss on Hobbes*, [1937], in Id., *Hobbes on Civil Association*, Oxford, 1975, pp. 132-149; che esplicitamente concentra la propria attenzione intorno a quattro punti della lettura straussiana: a) la rottura hobbesiana con la tradizione; b) il fondamento morale, e non scientifico, della filosofia politica di Hobbes; c) la

La vanità, il naturale appetito umano, è una passione che, nello spingere l'uomo verso trionfi sempre crescenti nei confronti dei suoi simili al fine di compiacersi, crea un mondo di piaceri e dolori *immaginari*. L'uomo che insegue i piaceri del trionfo riconosciuto perde la consapevolezza del bene primario, la conservazione della vita, e può riconquistarla solo quando avverte la resistenza

periodizzazione della produzione filosofica hobbesiana; d) Hobbes come fondatore della filosofia politica moderna. Le obiezioni di Oakeshott alle tesi straussiane sono sostanzialmente due: innanzitutto, la certezza storiografica intorno ai primi tre punti deve essere problematizzata attraverso la verifica testuale del rapporto tra filosofia politica e scienza moderna: «Il fatto è che non esiste *alcun* documento ben strutturato della teoria politica hobbesiana prima del 1640. In altre parole, tutto ciò che risulta evidente e conclusivo [negli scritti hobbesiani] è 'contaminato' dalla scienza» (p. 140). Oakeshott contesta dunque a Strauss l'utilizzo di testi 'giovani' che a suo parere sono poco rappresentativi, e soprattutto la definizione di un concetto hobbesiano di scienza che non corrisponde a quello presente nei testi della maturità: «Hobbes non fu mai uno scienziato nel vero senso del termine, e infatti la sua 'scienza' è realmente concepita come una epistemologia. Egli non si è mai occupato dell'osservazione scientifica del mondo naturale, ma sempre e solo di quale deve essere il 'carattere' del mondo se noi vogliamo avere conoscenza di esso; egli non si è occupato del mondo naturale in sé, ma delle *cause della sensazione*» (p. 142, corsivo mio). L'errore di Strauss consiste nel separare e contrapporre "morale" a "naturalistico", quando invece è sicuramente più utile studiare lo sviluppo della filosofia politica hobbesiana considerando la reciproca influenza di "morale" e "naturalistico": «"Naturalistico" non è in contrasto con "morale", anzi esso consiste in un tentativo di trovare un fondamento più sicuro, che non sia solamente una opinione morale» (p. 143). Il secondo motivo di dissenso si concentra essenzialmente intorno al rapporto di Hobbes con la tradizione da una parte, e con il successivo sviluppo della filosofia politica moderna dall'altra. Oakeshott solleva dubbi intorno al rifiuto straussiano di legare Hobbes alla tradizione stoico-cristiana, in particolare intorno alla critica della vanità intesa come passione ingiusta, e soprattutto sottolinea l'assenza, nella lettura straussiana, della tradizione epicurea. D'altra parte, il percorso della tradizione filosofico-politica dopo Hobbes, a cavallo tra teorie della legge naturale e teorie della volizione, non sembra essere, nell'interpretazione di Oakeshott, univoco tanto quanto viene descritto da Strauss: «In primo luogo, la teoria della legge naturale non è morta una volta per sempre, anche perché altri pensatori 'moderni' come Locke l'hanno utilizzata nelle loro teorie [...]. In secondo luogo, Hobbes [...] non ha elaborato una soddisfacente o coerente teoria della volizione, e l'intera tradizione epicurea cui egli appartiene non produsse frutti fino a quando fu posto rimedio a questo difetto, e il rimedio fu, di fatto, l'unione tra la 'ricostruita' teoria della legge naturale e la teoria epicurea di Hobbes [...]. Il movimento più importante all'interno della filosofia politica moderna consiste [...] nella rinascita della teoria della legge naturale degli stoici portata a termine con l'innesto, su di essa, della teoria epicurea» (pp. 147-148).

del mondo concreto sul proprio corpo attraverso una offesa impreveduta: «la condizione ideale per la conoscenza di se stessi è l'inatteso pericolo della morte». Infatti, la rivendicazione e il riconoscimento della superiorità conduce sempre al disprezzo, e quindi al desiderio di offendere, cioè alla lotta fisica *reale*, che però in un primo momento non mira alla morte dell'avversario, ma alla sua sottomissione. Solo in seguito al dolore fisico che si avverte nella lotta, la paura trasforma il desiderio di rivendicazione della superiorità, e di vendetta per il disprezzo subito, in odio, il cui fine è la *morte fisica* dell'avversario: «la lotta per il primato è diventata una lotta per la vita o la morte»¹⁰. Tuttavia, l'uccisione dell'avversario non risolve il problema, dato che il pericolo della morte violenta si ripropone tutte le volte che si verifica un confronto con altri uomini. Sul medio e lungo periodo, la conservazione della vita non è garantita tanto dalla lotta cruenta, quanto dall'acquisto di compagni, che possono essere ottenuti in due modi, o con la forza o con un *patto*. Si rivela così che il solo e vero postulato della ragione naturale, attraverso il quale l'uomo giunge ad una vita 'pacifica', è la paura della morte violenta:

La vanità lasciata a se stessa porta necessariamente alla lotta mortale, e siccome «ogni uomo si preoccupa che il suo compagno lo stimi, nello

¹⁰ In più punti di *PPH* (cfr. pp. 57-58; 105-106; 122-123; trad. it. pp. 205-206; 266-267; 290-291) Strauss confronta il contributo hobbesiano con quello fornito da Hegel, in modo particolare intorno ai problemi dell'autocoscienza, della morale borghese e dei processi di sviluppo storico-politico. Il riferimento straussiano intorno al tema della coscienza di sé va naturalmente alla *Fenomenologia dello spirito*, letta attraverso la mediazione di Alexandre Kojève: la coscienza servile, che rappresenta una forma più matura di autocoscienza rispetto alla coscienza signorile, nasce dalla lotta per la vita e la morte prodotta dal desiderio di riconoscimento. Mentre nello Stato naturale la forma classica di potere è rappresentata dalla relazione tra signore e servo, cioè dal dominio *dispotico* che di per sé non rappresenta una forma di neutralizzazione *stabile* del conflitto, nello Stato artificiale il conflitto viene neutralizzato in via *istituzionale* attraverso la costituzione di un potere superiore ai singoli contendenti che, per mezzo di un reciproco accordo, riconoscono nella *morte*, e non nel rivale, il vero nemico: cfr. *PPH*, pp. 20-22; trad. it. pp. 155-158. È qui evidente il tema della *neutralizzazione del conflitto*, resa possibile dalla costituzione dello Stato di diritto, su cui Strauss, sollevando tuttavia la *questione del fine*, punta l'attenzione a proposito dell'affermazione schmittiana del politico polemicamente rivolta contro la tradizione liberale: cfr. *ANM*, pp. 745-746; trad. it. pp. 328-329. Attraverso questo percorso diventa chiaro che la paura della morte violenta è una *passione razionale*.

stesso modo in cui egli stima se stesso» la vanità di ciascuno conduce necessariamente alla «guerra di tutti contro tutti». E poiché l'uomo per natura vive prima nel mondo della sua immaginazione e in seguito nelle opinioni degli altri, egli può originariamente avere esperienza del mondo reale solo mediante il contatto, del tutto impreveduto, con esso, soprattutto in un conflitto con gli altri; egli giunge così a conoscere la morte, il primario, il più grande e il supremo male, l'unica e assoluta misura della vita umana, l'inizio dell'intera conoscenza del mondo reale, originariamente solo come morte *violenta* (*PPH*, pp. 22-23; trad. it. p. 159, traduzione modificata).

Nella lettura straussiana, la paura della morte violenta, intesa come origine della legge e dello Stato, assume nella teoria politica hobbesiana un significato *morale*, tanto che viene distinta da tutti gli altri motivi non morali che possono dare origine in senso 'tecnico' alla legge e allo Stato¹¹. Dunque, il fondamento della filosofia politica di Hobbes consiste nell'antitesi connotata moralmente tra *ingiusta* vanità e *giusta* paura della morte violenta, e non nell'antitesi naturalistica tra appetito animale e desiderio di autoconservazione, entrambi moralmente indifferenti. Infatti, la distinzione 'morale' hobbesiana permette di distinguere tra l'aggressività della natura umana e il diritto naturale, mentre una filosofia politica naturalistica, come quella spinoziana, riconosce *tutte* le passioni umane come giustificate in linea di principio, senza distinzione tra potere e diritto.

Strauss si è rivolto a Hobbes nel tentativo di recuperare le origini del liberalismo moderno, per comprendere in modo corretto

¹¹ Nell'analisi delle azioni umane nello stato civile lo Hobbes di Strauss distingue tra moralità dello scopo e legalità dell'azione: l'uomo giusto rispetta la legge in quanto legge, e non per paura della punizione. Nello stato di natura invece, dato che la legge non è operante e soprattutto non è obbligazione, è permessa ogni azione che possa essere individualmente giudicata importante per la propria autoconservazione: l'obbligazione nasce solo attraverso un contratto tra uomini liberi. Non è permessa tuttavia ogni intenzione: la distinzione tra intenzioni giuste, fondate sulla paura della morte violenta, e intenzioni ingiuste ha validità anche nello stato di natura: «La parola definitiva di Hobbes è l'identificazione della *coscienza* con la paura della morte [...]». Questa identificazione permette una sistematica differenziazione tra giustizia e ingiustizia, tra motivi morali e motivi immorali. Questa identificazione permette a Hobbes [...] di distinguere tra il *naturale appetito dell'uomo* e il suo *diritto naturale*» (*PPH*, p. 25, trad. it. pp. 162-163, corsivo mio). Cfr. *Elementi di legge naturale e politica*, I:16; *De cive*, III:5; III:27; XIV:18; *Leviatano*, XV.

la crisi teorica e pratica che lo stesso liberalismo attraversa a inizio Novecento. Le sue raffinate analisi testuali aprono nuovi fronti storiografici, soprattutto intorno alle prospettive della filosofia politica, e intorno alla concezione dello Stato e della sovranità. Tuttavia, nel seguire l'orientamento del discorso svolto finora, sembra più importante soffermarsi sulla nuova concezione hobbesiana della morale pubblica, che Strauss giunge a definire 'borghe- se': gli ideali della filosofia politica hobbesiana, lungi dall'essere quelli della virtù aristocratica, sono gli ideali della classe media giustificati filosoficamente. L'uomo deve riconoscere la propria condizione precaria senza illusioni di sorta: solo così può coltivare la consapevolezza dello scopo della sua libertà, e soprattutto comprendere che l'unica soluzione alla precarietà consiste nel soccorrere se stesso. Il tono utilitaristico della morale hobbesiana determina il fine fondamentale dello Stato nella pace e nella sicurezza, interna e esterna, che permette benessere e libertà di arricchimento personale¹². Le condizioni per l'esercizio dell'interesse della classe media sono rese possibili solo dall'obbedienza al potere politico: da questo punto di vista, il principio individualistico su cui è fondato lo Stato assoluto di Hobbes rivela che «il potere sovrano è il mercenario dei singoli» cittadini, che non devono

¹² La morale utilitaristica della filosofia politica hobbesiana si fonda sulla paura della morte violenta, cioè su una passione che non è in sé prudente, ma che rende l'uomo prudente: il fondamento dell'utilitarismo morale si trova in una forza che può costringere l'uomo alla prudenza. Nell'analisi della morale hobbesiana come morale borghese il testo che Strauss utilizza è il *Behemoth*: la classe media viene attaccata da Hobbes non in quanto tale, ma per la propria politica, che è diretta contro il vero interesse della stessa classe media. Se la borghesia comprende esattamente il proprio interesse, essa obbedisce incondizionatamente al potere secolare: Hobbes sottolinea infatti che la pace è la condizione necessaria per il raggiungimento del benessere individuale, della proprietà privata, del profitto attraverso il libero lavoro: cfr. *PPH*, pp. 118-120; trad. it. pp. 285-288. In questo senso, la scienza, attraverso l'eliminazione dei pregiudizi originati da una «falsa immaginazione» (simile a quella da cui ha origine la vanità), ha lo scopo di accrescere il potere e il benessere dell'uomo: nel citare *Elementi di legge naturale e politica*, I:10; I:13; *De cive*, Ep. ded.; *Leviatano*, XXXII; XLIII; XLIV; *De corpore*, I:1, Strauss rende evidente la polemica hobbesiana contro la conoscenza profetica. Infatti, la vanità è il fondamento tanto dell'ingiustizia, quanto dei pregiudizi e della superstizione: la realtà fisica non si rivela all'uomo attraverso una disinteressata osservazione, ma attraverso l'esperienza della sua *resistenza* (cfr. *PPH*, pp. 26-27; trad. it. pp. 163-165).

accontentarsi di una vana contemplazione della natura, bensì impegnarsi nella sua conquista: lavoro e parsimonia, commercio e industria, sono caratteristiche dell'ideale moderno di civiltà che trova nella filosofia hobbesiana la sua prima coerente giustificazione:

La filosofia politica [hobbesiana] è diretta contro le norme della vita aristocratica in nome delle norme della vita borghese. La sua morale è la morale del mondo borghese. Anche la sua tagliente critica della borghesia non ha, in fondo, nessun altro scopo che quello di ricordare alla stessa borghesia *la condizione elementare per la sua esistenza*. Questa condizione non è data dall'industria e dalla parsimonia, né dalle specifiche attività della borghesia, ma dalla *sicurezza del corpo e dell'anima* che la borghesia non può garantirsi di per se stessa. Per questa ragione il potere sovrano deve essere ammesso come potere senza restrizioni, capace di disporre anche della proprietà, perché è solo a questa condizione che il potere sovrano può realmente proteggere la vita dei sudditi. Infatti, né la povertà, né l'oppressione, né l'insulto costituiscono il più grande e supremo male, ma la morte violenta o il pericolo della morte violenta. Hobbes preferisce [...] gli orrori dello stato di natura alle false gioie della società. Hobbes 'preferisce' questi terrori dello stato di natura perché *solo sulla consapevolezza di questi terrori* può basarsi una vera e *stabile* società. L'esistenza borghese che non ha più da tempo esperienza di questi terrori durerà solo fino a quando avrà ricordo di essi (*PPH*, pp. 121-122; trad. it. pp. 288-290, traduzione modificata, corsivo mio).

Lungo l'intero sviluppo della filosofia politica di Hobbes viene testimoniata la progressiva sostituzione della virtù aristocratica con la virtù borghese. La paura della morte violenta, intesa come origine della legge e dello Stato, è una forma di autocoscienza che rappresenta con particolare acutezza il problema del politico, inteso come "caso di emergenza", che Schmitt ha sollevato polemicamente contro la tradizione liberale, e tuttavia rappresenta anche il problema della controversa identificazione tra individuo e comunità, e tra interesse privato e interesse pubblico, per ciò che riguarda la vita associativa, e politica in particolare. Lo Stato nasce attraverso un patto che, nel riuscire a eliminare lo stato naturale di esistenza incertezza, trova fondamento e giustificazione sia nelle passioni che nella ragione: tuttavia, una volta controllata la conflittualità *prepolitica* nel senso hobbesiano, l'attenzione deve rivolgersi alla conflittualità *politica*. In questo senso, le ricerche hobbesiane di Strauss si soffermano anche intorno alla categoria di *sovranità*.

3. L'analisi 'genetica' della filosofia hobbesiana conduce Strauss a verificare la diffusa insoddisfazione di Hobbes nei confronti della tradizione aristotelica fin dai suoi primi scritti 'umanisti', insoddisfazione resa visibile nella sua svolta dalla filosofia alla *storia*. La funzione che ha la storia in questa prima fase hobbesiana è rivoluzionaria: infatti, il filosofo inglese si rivolge allo studio metodico della storia a partire da intenti profondamente filosofici. Nell'interpretazione straussiana, i dubbi hobbesiani sulla validità della filosofia aristotelica sono già implicitamente presenti nella sua introduzione alla traduzione di Tucidide (1629). La storia irrompe nella filosofia attraverso il problema dell'*efficacia* del precetto razionale: nella sua fase umanistica, Hobbes non pone la questione della *giustizia* dei precetti filosofici tradizionali, ma solo quella della loro *applicazione* pratica (cfr. *PPH*, pp. 79-86; trad. it. pp. 235-242). Lo scopo della storia è di istruire in modo *metodico* gli uomini alla *prudenza* e quindi, in un certo senso, alla distinzione tra scopi salutari e scopi distruttivi attraverso la citazione di azioni storiche 'esemplari' che hanno condotto al successo o alla rovina: in questo modo diventano determinanti, per la filosofia politica, alcuni temi che la tradizione aristotelica aveva considerato ininfluenti, tra i quali trova spazio in particolare lo studio dei caratteri e delle passioni (cfr. *PPH*, pp. 86-93; trad. it. pp. 243-251). L'utilizzazione filosofica della storia non persegue la conoscenza di ciò che gli uomini dovrebbero fare, ma di ciò che gli uomini realmente fanno: una tale prospettiva non considera la questione del bene, ma quella relativa a tutte le forme e le nature del *male*. Da questo punto di vista, agli occhi di Strauss, Hobbes ha già molti dubbi sulle capacità della filosofia tradizionale in materia di politica ben prima di venire a conoscenza delle prospettive aperte dalla scienza moderna. La storia viene studiata per rimediare all'insufficienza fondamentale dell'aristotelismo, cioè all'astrattezza dei suoi precetti e della sua prospettiva politico-morale: nella sua vita quotidiana, l'uomo non obbedisce alle norme dettate da un ordine trascendente. Il problema diventa il recupero dell'*obbedienza* pubblica e privata, in una prospettiva che è esattamente identica alla critica della tradizionale morale dell'obbedienza in favore della morale della prudenza (cfr. *PPH*, pp. 93-94; trad. it. pp. 251-252). Una situazione completamente diversa si verifica invece quando la storia non deve 'semplicemente' risolvere il problema dell'applicazione di norme già stabilite, bensì deve condurre alla *definizione* delle norme stesse: la storia può infatti

insegnare a distinguere solo tra vittoria e sconfitta, ma non tra bene e male (cfr. *PPH*, pp. 94-95; trad. it. pp. 252-254).

Nell'interpretazione straussiana, la filosofia politica di Hobbes ha il preciso scopo di risolvere il problema posto dall'irruzione della storia nella filosofia aristotelica: con la formazione della *nuova* filosofia politica, la storia ritorna nella sua insignificanza filosofica, nel suo oblio (cfr. *PPH*, pp. 95-104; trad. it. pp. 254-262). Il presupposto che aveva causato la svolta di Hobbes verso la storia, il problema dell'applicazione dei precetti tradizionali e della loro efficacia, costituisce anche il fondamento della filosofia politica hobbesiana giunta al suo compimento, che non nega solo l'applicabilità, ma anche e soprattutto la *validità* delle norme aristoteliche: la nuova filosofia politica, al contrario della filosofia tradizionale, insegna una morale *applicabile*. In questo senso, l'analisi delle passioni diventa il punto di partenza per la definizione delle norme della filosofia politica hobbesiana: solo un argomento filosofico, e non l'esperienza pratica della storia, può fondare i principi del giusto ordinamento politico. Infatti, la legge naturale trova la propria giustificazione *solo* nel diritto naturale: ciò che risulta giustificato non è un modello o una obbligazione, bensì una rivendicazione *soggettiva*. Dal punto di vista hobbesiano, il diritto naturale costituisce il primo fatto morale e giuridico che abbia rilevanza per il problema della giustizia¹³. Malgrado la filosofia politica di Hobbes sia determinata da un evidente carattere *non storico*, non per questo è esclusa la contemporanea presenza di una prospettiva specificamente *storica* nella sua impostazione di fondo:

¹³ Nell'interpretazione straussiana, Hobbes fonda la propria filosofia politica su un principio che, non potendo essere rimosso dalle passioni, sia incondizionatamente applicabile: in questo senso, la filosofia politica hobbesiana è in armonia con le passioni perché è in armonia con la più potente delle passioni, la paura della morte violenta. Lo studio delle passioni permette in Hobbes la definizione di norme e di precetti applicabili, in una ottica che lo separa radicalmente dalla filosofia politica tradizionale: «Ciò che risulta giustificato non è esattamente un modello, una norma, una legge, un'obbligazione, ma un diritto, una rivendicazione. Secondo Hobbes, la base della morale e della politica non è la "legge di natura", cioè l'obbligazione naturale, ma il "diritto di natura". La "legge di natura" deve l'intera sua dignità solo alla circostanza che essa è la necessaria conseguenza del "diritto di natura" [...]. La filosofia politica moderna e quella classica sono fondamentalmente distinte in ciò, che la prima assume il "diritto" come suo punto di partenza, mentre la seconda la "legge"» (*PPH*, pp. 155-156; trad. it. pp. 332-333).

Per Hobbes lo stato di natura non è un fatto storico, ma una costruzione necessaria. Tuttavia, il fatto che la sua teoria dello stato di natura sembra avere un significato storico non è interamente senza fondamento. Alla sua filosofia politica è essenziale iniziare con la descrizione dello stato di natura, e lasciare poi emergere lo stato civile dallo stato di natura. Procedendo in questo modo, Hobbes non descrive una verità storica, bensì viene a capire una *storia tipica*. Ma, nondimeno, proprio da questo fatto egli comprende che l'oggetto per lo meno della parte fondamentale, e in modo specifico di quella parte fondamentale, della sua filosofia politica, è una storia, ossia una genesi, e non un ordine statico e perfetto. Per vedere più chiaramente questo fatto si deve paragonare attentamente il metodo "compositivo" di Hobbes con quello "genetico" di Aristotele [...]. Quando Aristotele descrive l'origine della città come la perfetta comunità politica derivante dalle comunità primitive, la conoscenza del perfetto organismo politico costituisce il filo principale e il presupposto per la comprensione delle sue parti costitutive: le più primitive comunità. La conoscenza del modello fissata fin dall'inizio e che non muta affatto durante l'analisi della sua genesi, domina l'intero esame dei singoli stadi dello sviluppo. Hobbes procede in modo del tutto differente. *L'imperfezione della condizione primitiva*, o stato di natura, da lui viene percepita non col guardare all'idea già chiarificata, anche se solo in modo imperfetto, dello Stato inteso come la comunità perfetta, bensì col comprendere *interamente* l'esperienza dello stato di natura. Il modello per la prova non è fissato e provato anticipatamente, ma deve *produrre se stesso e provare se stesso*. Hobbes pertanto non segue Aristotele, ma apre la strada a Hegel (PPH, pp. 104-105; trad. it. pp. 265-266, corsivo mio).

La filosofia politica assume dunque i caratteri di una *storia tipica*: l'ordine politico non è eterno e immutabile, perché dipende dalla volontà umana e viene prodotto alla *fine* di un processo di civilizzazione che attraversa passato, presente e futuro. Il progresso visibile nella storia reale testimonia in linea di principio la possibilità del progresso, soprattutto del progresso *futuro*: «l'uomo può convincere se stesso della propria capacità di ordinare il mondo solo attraverso la realtà della sua attività ordinatrice»¹⁴.

La concezione *morale* hobbesiana precede e dirige la costituzione della sua filosofia politica fin dall'inizio, e quindi precede, agli occhi di Strauss, anche il manifestarsi degli interessi 'scientifici' del filosofo inglese: il volgersi di Hobbes alla scienza naturale è

¹⁴ Esiste un capitolo di storia della storiografia filosofica, riguardante la fortuna di Hobbes in Germania tra le due guerre, che non ha ricevuto finora un'a-

in diretta relazione con i suoi interessi 'umanistici', anzi da questi dipende radicalmente. Tuttavia, la chiara consapevolezza della profonda rottura con la tradizione filosofica implicita nella nuova e rivoluzionaria concezione morale elaborata da Hobbes si presenta solo con la sua "scoperta di Euclide": il filosofo inglese diventa consapevole dell'incompatibilità tra la propria concezione della politica e della morale e la concezione aristotelica solo attraverso l'incompatibilità tra la nuova scienza e la scienza tradizionale¹⁵. Infatti, attraverso "lo studio di Euclide" viene problematizzato soprattutto il *metodo*: la matematica diventa il modello scientifico per eccellenza in quanto scienza completamente razionale. Contro Aristotele, la filosofia politica diventa una scienza esatta solo se viene condotta all'interno di regole strettamente razionali:

deguata attenzione da parte della critica. Infatti, in quegli anni vengono pubblicati alcuni importanti testi specificamente centrati sull'opera del filosofo inglese, o intorno ad essa orientati in modo decisivo: tra questi, i più importanti sono quelli di Ferdinand Tönnies (*Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, 1925; ma l'autore aveva già pubblicato la prima e la seconda edizione della sua monografia hobbesiana rispettivamente nel 1896 e nel 1912), Max Horkheimer (*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930), Franz Borkenau (*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, 1934), Leo Strauss (*The Political Philosophy of Hobbes*, 1936) e Carl Schmitt (*Der «Leviathan» in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1938; ma l'autore si era soffermato sulla teoria politica hobbesiana già in *Die Diktatur*, 1921, e in *Der Begriff des Politischen*, 1927). È evidente che in questa sede non è possibile svolgere un tema di tale portata storica e tematica: per gli scopi del presente lavoro, risulta sufficiente aver sollevato la questione, così da rendere evidente i diretti riferimenti culturali di Strauss intorno al tema Hobbes.

¹⁵ Cfr. PPH, pp. 166-170; trad. it. pp. 345-350. Anche se il volgersi di Hobbes agli studi di scienza naturale dipende dal procedere dei suoi interessi umanistici, la nuova concezione della natura esercita una determinante influenza sullo sviluppo della sua filosofia politica: per esempio, Hobbes non avrebbe potuto affermare che la morte è il male supremo senza 'sapere' che l'anima non è immortale. Agli occhi di Strauss, esiste dunque una *affinità*, ma *non una identità*, tra la concezione della natura che è il presupposto dei suoi scritti filosofico-politici e la concezione della natura presente nei suoi scritti scientifici: infatti, la concezione della natura che la filosofia politica di Hobbes presuppone è *dualistica* - dualismo del resto visibile nell'antitesi di "stato naturale" e "stato civile": «L'antitesi di natura e volontà umana viene celata dalla metafisica monistica (materialistico-deterministica), professata da Hobbes, che egli si trovò costretto ad adottare semplicemente perché non vide nessun'altra possibilità per evitare la concezione 'sostanzialistica' dello spirito, e quindi "il regno delle tenebre". Questo dilemma, che non fu eliminato fino a Kant e i suoi successori, costituisce la ragione decisiva della teoria materialistico-deterministica di Hobbes, che non solo non è richiesta per la sua filosofia politica, ma mette effettivamente in pericolo lo stesso

La filosofia politica deve essere esatta e precisa proprio come la scienza delle linee e delle figure. Ma l'*esattezza in filosofia politica* ha uno scopo ed un significato completamente *differente* da quello della matematica; l'esatta e impassibile matematica è *indifferente* alle passioni; l'esatta e impassibile filosofia politica è *in conflitto* con le passioni. Inoltre, la filosofia politica esatta attacca non solo le passioni stesse, ma anche e soprattutto le *opinioni* che sono nate dalle passioni ed alimentate da esse, quelle opinioni cioè che sono a loro volta l'arma più forte delle passioni; e perciò, poiché tutte le opinioni sul bene e sul conveniente, considerate come opinioni, distinte dalla *vera conoscenza*, sono il prodotto e l'arma delle passioni, la filosofia politica esatta attacca tutte le opinioni sul bene e sul conveniente. La necessità di una filosofia politica esatta non è dunque giustificata solo in relazione al fallimento della filosofia politica tradizionale, ma anche e soprattutto in relazione all'*erronea dimensione delle opinioni in quanto tali*, la qual cosa viene palesata in primo luogo dal fatto che molte opinioni sono errate. Dato che ogni opinione come tale è errata, la vera conoscenza del bene e del conveniente deve essere opposta a qualsiasi opinione, deve essere *conoscenza esatta*, completamente *libera* dal carattere di opinione (PPH, pp. 137-138; trad. it. p. 311, traduzione modificata, corsivo mio).

L'elaborazione di una filosofia politica *scientifica* si configura come una critica radicale della filosofia politica aristotelica e, insieme, di ogni sistema morale e politico fondato sulle "opinioni", cioè su una conoscenza "prescientifica" dei fatti morali e poli-

fondamento di tale filosofia [...]. Con la progressiva elaborazione della sua scienza naturale, la vanità, che deve di necessità essere trattata dal punto di vista morale, viene sempre di più sostituita dalla lotta per il potere, che è di per sé neutrale e quindi più soggetta a interpretazione scientifica. Hobbes certamente si diede grande cura a non seguire questa strada fino alla sua logica conclusione, perché un coerente naturalismo sarebbe stato la rovina della sua filosofia politica. Questo lo si può vedere in Spinoza. Filosofo naturalista più coerente di Hobbes, egli abbandona la distinzione tra potere e diritto, e professa il diritto naturale di tutte le passioni. Hobbes, invece, in virtù del fondamento della sua filosofia politica, che non è naturalistico, bensì morale, sostiene il diritto naturale solo della paura della morte» (PPH, pp. 168-169; trad. it. pp. 348-349). L'antitesi tra natura e volontà, tra potere e diritto, è un elemento essenziale della filosofia politica di Hobbes: l'idea della civilizzazione intesa come progresso illimitato della natura umana è resa possibile perché, contro la prospettiva della tradizione filosofica, i limiti naturali dell'uomo possono essere 'semplicemente' superati. Infatti, l'idea della civilizzazione presuppone che l'uomo possa porsi al di fuori della natura, e ribellarsi contro di essa: in questo senso, solo un naturalismo 'incoerente' è compatibile con la filosofia politica di Hobbes.

tici: la filosofia politica scientifica di Hobbes si oppone radicalmente e in linea di principio alla comprensione "prescientifica" della politica. Tuttavia, la critica di Aristotele certamente non implica, in Hobbes, l'assunzione del modello platonico di filosofia politica, maggiormente orientato rispetto a quello aristotelico intorno al problema dell'esattezza e, soprattutto, del *paradosso*¹⁶. Hobbes infatti, mentre richiede che la filosofia politica sia esclusivamente *razionale*, considera che il principio razionale su cui si fonda una analisi scientifica della vita politica debba rispettare la potenza delle *passioni*: la ragione si identifica con la paura della morte violenta. Del resto, il dominante interesse hobbesiano per l'applicabilità delle norme determina, oltre che la sua tipica analisi della vita affettiva, l'utilizzazione del metodo "risolutivo-composi-

¹⁶ Lo Hobbes di Strauss, nell'attribuire a Platone la teoria della centralità delle "idee" e ad Aristotele la teoria della centralità delle "parole", ha frainteso il contributo di Platone intorno al rapporto tra *linguaggio* e filosofia politica. Infatti anche se, in merito al problema dell'*esattezza* e del *paradosso* in materia di politica, l'allontanamento hobbesiano da Aristotele sembra a prima vista significare un suo progressivo avvicinamento a Platone, la filosofia politica di Hobbes è in esplicito contrasto con quella platonica proprio intorno alla valutazione delle opinioni 'naturali' contenute nel linguaggio. Agli occhi di Strauss, Platone e Hobbes propongono un modello di filosofia politica che può essere definito *esatto e paradossale*: tuttavia, l'esattezza e il paradosso in Platone hanno un significato diverso da quello che hanno in Hobbes, perché nel filosofo inglese esattezza e paradosso sono subordinati al problema dell'applicazione incondizionata, laddove in Platone esattezza e paradosso indicano l'inalterata attendibilità delle norme, dato che la questione della loro realizzabilità effettuale non ha valore teorico immediato. Del resto, la differenza tra l'impostazione hobbesiana e quella platonica intorno a questi problemi è resa evidente dal diverso ruolo che il linguaggio e le opinioni, considerate nella loro natura problematica, svolgono nelle loro teorie. Per il Platone di Strauss le contraddizioni contenute nel linguaggio rinviano indirettamente alla verità, rendendo necessaria una indagine *dialettica* che attraversi le varie opinioni. Platone non si limita ad opporre una fisica spiritualistica e teleologica ad un'altra fisica materialistica e meccanicistica, così come non si limita ad opporre una ontologia alla fisiologia, ma al contrario assume, nella propria indagine dialettica, le "parole" considerate nella loro dimensione *contraddittoria*. Su questi temi cfr. PPH, pp. 141-151; trad. it. pp. 316-327. Nella sua lettura platonica, Strauss rimanda a *Fedone*, 68; 97-100; *Protagora*, 320-330; *Menone*, 75-77; *Repubblica*, 457; 472-473; 479; 505; 523-524; 592; *Fedro*, 244; 256; 263; *Eutifrone*, 7; *Critone*, 46; *Teeteto*, 117; 167; 176; *Cratilo*, 385; *Eutidemo*, 278-280; 286; *Simposio*, 203-205; 212; *Gorgia*, 468. In queste pagine Strauss si sofferma anche sulla specificità del carattere *paradossale* della filosofia politica di Platone, in particolare analizzando la differenza tra verità filosofica e opinione popolare, cioè tra vera virtù e pseudo virtù: «La pseudo-virtù differisce dalla vera

tivo" di origine galileiana: se la forma dello Stato viene dedotta dalla sua materia, l'uomo radicalmente privo di qualsiasi forma educativa, niente di estraneo alla natura dell'uomo, considerata nel suo caso limite attraverso l'analisi delle passioni dalla cui forza tutti gli uomini dipendono in ogni circostanza, entra in gioco nella filosofia politica. In questo modo viene esclusa ogni causa esterna, e soprattutto ogni avvenimento casuale. Nell'interpretazione straussiana, l'adeguatezza del metodo "risolutivo-compositivo" nel campo della fisica non costituisce un argomento a favore della sua validità nel campo della filosofia politica: la filosofia politica, al contrario della fisica che mira alla conoscenza dei corpi naturali, deve *produrre corpi artificiali*. L'utilizzazione di un tale metodo comporta la riduzione della filosofia politica a *tecnica*:

Il procedimento della filosofia politica assomiglia molto meno al procedimento della fisica che a quello del tecnico che smonta una macchina che si è rotta, rimuove il corpo estraneo che impedisce il funzionamento della macchina medesima, la rimonta di nuovo; e fa tutto questo affinché essa possa funzionare. Così la filosofia politica diventa una tecnica per la regolazione dello Stato; il suo compito è di correggere l'instabile equilibrio dello Stato esistente per lo stabile equilibrio dello Stato giusto. Solo nella misura in cui la filosofia politica diventa una tecnica di questo genere, essa può fare uso del metodo "risolutivo-compositivo". Questo significa che l'introduzione di tale metodo nella filosofia politica presuppone una previa restrizione del problema politico, cioè l'eliminazione della questione fondamentale relativa al fine dello Stato [...]. Hobbes non pone a problema la possibilità e la necessità della filosofia politica; in altre parole, egli non si chiede per prima cosa "cos'è la virtù?", "può essa

virtù in questo, che la vera virtù ha come sua base un radicale cambiamento di obiettivo, mentre la pseudo-virtù si basa interamente su fini ed interessi umani ed ordinari. La vera virtù, in quanto opposta alla pseudo-virtù, è il risultato di una "pazzia divinamente ispirata", di una 'purificazione' dell'anima, di una conversione di tutta l'anima. Essa è essenzialmente saggezza. La vera virtù quindi differisce dalla pseudo-virtù in nient'altro che nella sua ragione. La pseudo-virtù è pseudo-virtù perché il suo fine non è la virtù in se stessa, ma l'apparenza della virtù, la reputazione della virtù e l'onore che da tale reputazione deriva. La pseudo-virtù persegue ciò che è maestoso e grande; la vera virtù ciò che è conveniente e corretto» (PPH, pp. 145-146; trad. it. p. 321, traduzione modificata). Di nuovo, Strauss rintraccia una differenza sostanziale tra l'immutabile carattere paradossale della filosofia platonica legato al carattere *eterno* della verità, e il provvisorio carattere paradossale della filosofia hobbesiana legato al carattere mutevole della *novità*.

essere insegnata?" e "qual è il fine dello Stato?", perché secondo lui queste domande trovano risposta nella tradizione, o nell'opinione comune. Per Hobbes il fine dello Stato è la pace intesa come cosa ordinaria, vale a dire la pace a qualunque prezzo. Il presupposto che sta a fondamento di tutto ciò è la considerazione della morte (violenta) come il primo, il più grande e supremo male (PPH, p. 152; trad. it. pp. 328-329, traduzione modificata).

L'adozione del metodo "risolutivo-compositivo" richiede la sistematica eliminazione della questione del *fine* dello Stato, cioè la sistematica eliminazione della questione del *bene*, evidente nella subordinazione della legge naturale al diritto naturale. Agli occhi di Strauss, il senso della rivoluzione hobbesiana è evidente anche nella sua definizione delle funzioni e dei limiti dell'idea di *sovranità*, intesa come fonte della moderna teoria dello Stato: il problema della giustificazione del governo politico nasce perché si spezza il diretto rapporto, di origine classica, tra sovranità e razionalità politica 'naturale', in favore della creazione di un modello di razionalità politica 'artificiale' (cfr. PPH, pp. 155-161; trad. it. pp. 332-339). Non a caso il ruolo della legge naturale viene ora svolto dal diritto naturale hobbesiano, che è *conforme* alla ragione, ma *non* è esso stesso ragione, dato che trova la propria origine nella paura della morte violenta. Da questo punto di vista si comprendono anche i motivi che spingono Hobbes a definire lo spazio del potere non in termini di ragione ma di *volontà*: «il ruolo della giusta ragione, che non esiste *in rerum natura*, non viene ricoperto tanto dalla ragione di colui o di coloro che detengono il potere sovrano, quanto dalla sua o dalla loro volontà»¹⁷. Nell'interpretazione straussiana, attraverso le rivoluzionarie riformulazioni delle categorie di diritto naturale e sovranità, Hobbes apre la strada tipicamente moderna verso l'etica formale e lo scetticismo relativistico, soprattutto attraverso l'abbandono dell'orientamento in base al *linguaggio*: tra positivismo e storicismo, la filosofia politica diventa tecnica politica da una parte e ideologia dall'altra.

¹⁷ A questo proposito risulta interessante la seguente notazione straussiana in merito alla rottura hobbesiana con il razionalismo classico, notazione che rende visibili anche i passaggi che determinano, soprattutto attraverso la mediazione decisiva di Rousseau, la presenza dell'impianto hobbesiano nel romanticismo e nel socialismo del XIX secolo: «[Per Hobbes] il detentore del potere sovrano

4. Nel 1952 viene ripubblicato negli Stati Uniti, nella sua forma originale, il libro di Strauss su Hobbes, con l'aggiunta di una breve prefazione nella quale l'autore precisa che il fondatore della filosofia politica moderna non è Hobbes, bensì Machiavelli:

L'immediata e forse sufficiente causa del mio errore fu dovuta a una inadeguata riflessione sulla prima parte dei *Discorsi* di Machiavelli. Avevo imparato da Spinoza ad apprezzare il forte richiamo del cap. XV del *Principe*. Tuttavia, mi era stato insegnato da tutte le autorità che l'*opus magnum* di Machiavelli non è il *Principe*, ma i *Discorsi*; e i *Discorsi* si presentano a prima vista come un tentativo di recuperare qualcosa di perduto o di dimenticato, più che come un tentativo di aprire una prospettiva completamente nuova. Non considerai la possibilità che Machiavelli esercitasse ancora una specie di riserva che Hobbes disdegnava di praticare: che la differenza di grado, attraverso cui sono comprensibili le rivendicazioni di originalità di Machiavelli e di Hobbes, è dovuta a una differenza di grado non di chiarezza di pensiero, ma di sincerità (PPH [edizione: Chicago, 1952], p. XVI; trad. it. p. 130).

Strauss lavora sulla filosofia politica di Machiavelli soprattutto nel corso degli anni Cinquanta, giungendo a verificare le sue straordinarie doti di scrittore reticente che velano ad uno sguardo distratto la epocale grandezza della sua operazione di rottura con la tradizione politica classica da una parte, e con il cristianesimo dall'altra. Uno dei temi chiave all'attenzione di Strauss, nell'analisi della cesura tra antico e moderno, è certamente quello che riguarda la relazione che intercorre nella teoria politica di Machiavelli tra interesse pubblico e interesse privato. Nella lettura straussiana, "egoismo illuminato" e "patriottismo illuminato" significano in sostanza la stessa cosa: dato che la virtù di cui parla il segretario fiorentino non è la virtù morale dei classici ma, al massimo, la vir-

non è la 'testa', cioè la capacità di deliberare e di progettare, ma l' 'anima', ossia la capacità di comandare nello Stato. C'è solamente un gradino tra questa teoria e quella di Rousseau in base alla quale l'origine e la sede della sovranità è la *volonté générale*. Rousseau rese completamente chiara la rottura col razionalismo stabilita da Hobbes. Rousseau sostituì in modo esplicito la classica definizione dell'uomo come "animal rationale" con una nuova: "Ce n'est pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre" [...]. Attraverso una più precisa definizione della *volonté générale* come "spirito di popolo" o "coscienza di classe", la svolta – l'abbandono del razionalismo – che Hobbes aveva inaugurato non fu più messa in dubbio» (PPH, pp. 160-161; trad. it. pp. 338-339, traduzione modificata).

tù repubblicana caratterizzata da una saggia compresenza di umanità e disumanità, di giustizia e ingiustizia, l'uomo politico virtuoso deve possedere lucida intelligenza e forte volontà, così da usare con prudenza la propria ambizione *personale*, in una attenta valutazione della situazione politica concreta¹⁸. Il criterio è dunque quello della convenienza: la precedenza dell'interesse sull'onore rende visibile la considerazione secondo cui la virtù è lodevole solo in riferimento all'utilità politica. L'arte politica deve creare le condizioni che permettano di identificare in via pratica desiderio personale di benessere e desiderio sociale di benessere: proprio perché non si può fare astrazione dai desideri egoistici dei singoli individui, è necessario creare istituzioni che rendano inutili le azioni private dannose al bene comune, e utili le azioni rivolte a tale bene, che in questo senso è frutto di un calcolato egoismo. Infatti, ciascuno tende a identificare, nel proprio foro interno, il bene comune con il proprio interesse particolare, con un'unica limitazione: mentre viene perseguita gloria e sicurezza, è necessario seguire le regole dettate dalla prudenza, nell'apparire liberi da desideri egoistici. Il fatto che gli uomini siano d'accordo nel lodare pubblicamente virtù e bontà indica proprio che le deliberazioni pubbliche sono influenzate dalle deliberazioni private¹⁹.

In questa prospettiva antropologica l'uomo viene rappresentato come *naturalmente* cattivo. Tuttavia, questa affermazione ha vari significati: essa può essere intesa come corruzione e avere così valore morale, oppure può apparire come umana debolezza e impotenza, o può riferirsi alla irrazionalità e alla istintualità intesa come *pericolosità*. La cattiveria può infatti essere corruzione morale, ma può anche essere debolezza animale o pericolosità naturale, cioè cattiveria *innocente*. Agli occhi del Machiavelli di Strauss, l'uomo è cattivo per natura, ma qui cattiveria indica *egoismo* naturale, innocente, e non *peccato*: il solo bene naturale è il bene proprio. Ritorna in tal modo evidente la necessaria correla-

¹⁸ Sull'interpretazione straussiana della critica di Machiavelli alla filosofia politica classica cfr. *TM*, pp. 9-14; 221-223; 244-262; 278-299; trad. it. pp. 4-7; 262-263; 290-311; 329-347. Sulla critica di Machiavelli al cristianesimo cfr. *TM*, pp. 142-149; 175-181; 185-193; 200-209; trad. it. pp. 164-171; 207-213; 218-227; 238-248.

¹⁹ Sul tema dell'onore, per come questo è legato alla necessità e alla paura, cfr. *TM*, pp. 247-253; trad. it. pp. 291-299. Sulla reciprocità del passaggio da morale a immorale cfr. *TM*, pp. 161-165; trad. it. pp. 187-191.

zione tra interesse pubblico e interesse privato²⁰. A questo proposito, Strauss ha molto da dire soprattutto intorno alla filosofia politica di Hobbes, in particolare intorno alla sua concezione dello stato di natura. Le relazioni umane nello stato naturale sono determinate dalle reciproche rivendicazioni soggettive: non esistono obbligazioni vincolanti in modo incondizionato prima dell'atto di consenso e di accettazione individuale. La legge è obbligazione, ma l'obbligazione nasce solo attraverso un contratto tra uomini liberi. Agli occhi di Strauss, questa concezione dello stato naturale presuppone la negazione della creazione e della *providenza*, nel proporre la descrizione di una natura come principio di disordine che, lungi dal fornire modelli di ordine, abbandona l'uomo nell'indifferenza. Del resto, la concezione della vanità quale naturale appetito dell'uomo, connotata come moralmente ingiusta, dimostra la naturale cattiveria umana, dato che il piacere viene collegato al riconoscimento del trionfo sugli altri. Ma, come già in Machiavelli, una tale cattiveria, pur non essendo identica alla innocente e naturale malvagità animale, è essa stessa pericolosità *innocente*, e soprattutto non può essere *peccato*, proprio perché non esiste una legge vincolante nello stato di natura: il fatto politico fondamentale è il diritto naturale individuale, inteso come rivendicazione *legittima*²¹.

«Alla negazione liberale del politico Schmitt contrappone la posizione del politico, cioè il riconoscimento della realtà del politico». Senza voler esprimere giudizi di maggiore o minore desiderabilità, Schmitt vuole solo riconoscere ciò che è, e sempre sarà: il politico è il carattere fondamentale della vita umana. Uno stato di completa spoliticizzazione non esiste né di fatto, né come possibilità futura: il politico non può essere valutato perché non è un ideale. Il riconoscimento del politico come destino dell'uomo, cioè come descrizione *non polemica* del politico, trova la propria giustificazione in una profonda riflessione sul carattere fondamentalmente pericoloso della natura umana: tutte le teorie strettamen-

²⁰ Sul rapporto tra interesse pubblico e interesse privato nel Machiavelli di Strauss cfr. *TM*, pp. 44; 262-265; 268-270; trad. it. pp. 42; 311-315; 318-321. Sul tema della cattiveria e del peccato originale cfr. *TM*, pp. 278-282; trad. it. pp. 329-332.

²¹ Agli occhi di Strauss, Hobbes non ha mai esplicitamente dichiarato nelle sue opere sistematiche che la vanità, intesa come *piacere* del trionfo riconosciuto

te politiche presuppongono infatti la naturale cattiveria umana. “Buono” e “cattivo” non sono da prendere in senso morale: “buono” significa “non pericoloso”, “cattivo” equivale a “pericoloso”. La tesi della *pericolosità* dell'uomo è dunque il presupposto del riconoscimento del politico. Tuttavia, questa argomentazione schmittiana non è, agli occhi di Strauss, convincente: proprio perché la tesi della naturale pericolosità umana non può essere che una «professione di fede antropologica», il politico non è il destino dell'uomo, ma lo è solo fino a quando esiste anche una sola potenziale opposizione politica. La posizione del politico deve dunque essere *qualcosa di più* che il semplice riconoscimento del politico, deve essere una *risposta affermativa* al politico, e quindi alla tesi della pericolosità umana²². Il tema della pericolosità viene espresso in modo più compiuto dal tema del *dominio*, che, nella opposizione tra autorità e anarchia, è il vero presupposto del riconoscimento schmittiano del politico: il problema della neutralizzazione non è un problema di pacificazione, ma di sovranità, e del resto la tesi della naturale pericolosità umana equivale alla *necessità* del dominio. Nel tentativo di portare a termine una critica radicale del liberalismo, Schmitt dovrebbe dunque contestare l'idea (hobbesiana) della cattiveria umana ‘innocente’, e recuperare l'idea di una cattiveria come corruzione morale. Tuttavia, questo agli occhi di Strauss non avviene, tanto che la cattiveria ‘animale’ ammirata da Schmitt si dimostra essere non un privilegio, bensì

sugli altri, è il naturale appetito dell'uomo, perché questo equivale a dichiarare che l'uomo è malvagio per natura, e quindi a impegnarsi in una questione teologica altamente pericolosa: su questo cfr. la prefazione al *De cive*, nella quale Hobbes replica alle accuse rivolte alla sua concezione della malvagità umana, cercando di derivare il naturale appetito dell'uomo dal naturale appetito animale. Se si vuole pubblicamente affermare l'animale e naturale ‘innocenza’ umana, la specifica malvagità umana deve essere celata dietro l'innocente malvagità dei ‘bruti’. Tuttavia, è evidente che l'ultima parola dello Hobbes di Strauss consiste nella affermazione della cattiveria come vanità, anche se non come *peccato*, in quanto non esiste, nello stato di natura, alcuna obbligazione che vincoli l'uomo indipendentemente dal suo volere. Su questo punto Hobbes, nell'interpretazione strausiana, corregge in modo decisivo il principio politico di Machiavelli del desiderio di gloria: la maggiore attenzione dedicata da Hobbes al tema della giustizia è dovuta al rifiuto della vanità, cioè del desiderio di gloria, come principio fondativo della moralità pubblica (cfr. *WPP*, pp. 55-57; trad. it. pp. 79-81).

²² Su questo problema cfr. la lettera di Leo Strauss a Carl Schmitt del 4.9.1932 pubblicata in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des*

una condizione di bisogno:

La correzione che Schmitt intraprende nei confronti della concezione della cattiveria che è di Hobbes e dei suoi successori non solo non basta a questa esigenza, ma addirittura la contraddice. Mentre, in fondo, in Hobbes la "cattiveria" naturale, e quindi innocente, è messa in risalto perché possa essere *combattuta*, Schmitt parla con innegabile *simpatia* della "cattiveria" che deve essere intesa in un senso non-morale. Per contro, questa simpatia non è niente altro che l'*ammirazione* per la forza animalesca [...]. Inoltre, la sua inadeguatezza si mostra immediatamente, per il fatto che *ciò* che viene ammirato non viene scoperto come un privilegio, ma come una carenza, una condizione di bisogno (specificamente, della necessità di dominio). La pericolosità dell'uomo intesa come necessità di dominio può essere compresa adeguatamente solo come indigenza morale. Ma, se come tale deve essere effettivamente riconosciuta, essa non può essere affermata. Quale senso ha allora l'affermazione del politico? Perché Schmitt affermi il politico, prima di *affermarlo*, e lo riconosca non solo come reale o necessario, si mostra chiaramente nella sua polemica contro l'ideale che corrisponde alla negazione del politico. In definitiva, questo ideale non viene mai respinto come utopico da Schmitt, [...] bensì esso viene detestato (ANM, pp. 743-744; trad. it. pp. 326-327, traduzione modificata).

Solo la politica può garantire che il mondo non diventi semplice «intrattenimento»²³. Schmitt afferma il politico perché vede nel politico il caso di emergenza che rende 'solenne' la vita umana, perché «detesta» l'ideale che corrisponde alla negazione del poli-

Politischen», cit., pp. 132-133; di cui può essere utile segnalare il seguente passaggio relativo al rapporto tra *condizioni di possibilità* dello Stato e necessità del politico: «L'ultimo fondamento del diritto è l'affermazione della naturale cattiveria umana; dato che l'uomo è per natura cattivo, il *dominio* risulta essere necessario. Ma il dominio deve essere solo stabilito, dato che in una unione si trovano solo alcuni uomini *contro* – contro altri uomini. Ogni associazione di uomini è *necessariamente* una dissociazione contro altri uomini. La *tendenza* alla dissociazione [...] è data con la natura umana; in questo senso è il destino. Tuttavia, il politico così inteso non è il principio costitutivo dello Stato, dell'ordine, ma solo la condizione di possibilità dello Stato».

²³ Il termine *Unterhaltung* funge, nell'interpretazione straussiana, da esplicito punto di riferimento della schmittiana inclinazione *morale* in favore del politico: cfr. ANM, pp. 743-745; trad. it. pp. 326-328. Su questo punto Schmitt si preoccupa di fornire una risposta all'obiezione straussiana nella riedizione del 1963 del *Begriff des Politischen*: «Leo Strauss pone il dito sul termine "svago" (*Unterhaltung*). A ragione. Il termine infatti non è appropriato e corrisponde allo

tico. L'affermazione del politico è l'affermazione del morale.

Dalle considerazioni schmittiane sull'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni emerge, nell'interpretazione straussiana, una ulteriore riflessione: il problema non riguarda tanto il fatto che si combatta, o che si sia cessato di combattere, quanto *intorno a cosa* si combatte: «su che cosa si combatte, questo dipende da che cosa viene considerato importante, decisivo». La tendenza liberale alla neutralizzazione rende evidente il tentativo moderno di ottenere sicurezza e benessere, ma soprattutto «accordo e pace, cioè accordo e pace a ogni costo»: la tendenza schmittiana all'affermazione del politico rende al contrario evidente il tentativo di affermare la possibilità della lotta *indifferente* dal contenuto e dai motivi della lotta stessa. È evidente che su questo punto relativo alla pace e alla guerra, Strauss non si trova a fianco né di Schmitt, né del liberalismo:

Accordo è sempre fondamentale per ottenere, tramite il mezzo, uno scopo ben determinato in precedenza, mentre sullo stesso scopo c'è sempre lotta: noi combattiamo con gli altri e con noi stessi sempre solo sul *giusto* e sul *buono* (Platone, *Eutifrone*, 7b-d; *Fedro*, 263a). Se si vuole

stadio, allora incompleto, della mia riflessione. Oggi direi *Spiel*, per esprimere con maggior pregnanza il concetto opposto a *serietà*, che Strauss ha correttamente individuato. In tal modo verrebbero chiariti anche i tre concetti di "politico" derivanti dalla *polis* e che poi sono stati fondati e differenziati fra loro dallo strapotere dell'ordinamento dello Stato europeo ai suoi inizi: politica verso l'esterno, politica all'interno e *politesses* come gioco di corti e 'piccola politica' [...]. In tutte queste mie espressioni, *Spiel*, dovrebbe essere tradotto con *play* e dunque lascerebbe ancora aperta la possibilità di un tipo, anche se convenzionale, di ostilità fra gli "antagonisti" (*Gegenspieler*). Diversamente stanno le cose con la teoria matematica del *gioco*, che è una teoria di *games* applicata al comportamento umano [...]. Qui, amicizia ed ostilità vengono semplicemente contabilizzate e accade come nel gioco degli scacchi, in cui il contrasto fra bianchi e neri non ha più nulla a che fare con l'amicizia e l'ostilità. Nel termine da me impiegato di svago sono però presenti anche riferimenti allo sport, all'impiego del tempo libero e ai nuovi fenomeni di una "società del superfluo" di cui non avevo ancora preso chiara coscienza nel clima allora dominante della filosofia tedesca del lavoro» (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, trad. it., Bologna, 1972, pp. 138n-139n). Onestamente, non sembra che questa precisazione terminologica, seppur teoricamente importante, risolva il problema sollevato da Strauss intorno all'aporia implicita nel passaggio schmittiano relativo al giudizio morale sull'ideale liberale della spoliticizzazione, evidente nella contemporanea presenza di "fatto" e "valore" nell'affermazione del politico.

accordo a ogni costo, non c'è altra via che liberarsi completamente della *questione del giusto* e occuparsi solo del mezzo [...]. L'accordo a ogni costo è possibile solo come accordo, il cui prezzo è il senso della vita umana; dunque è possibile solo quando l'uomo rinuncia a porre la questione del giusto; e l'uomo che rinuncia a tale questione, allo stesso tempo rinuncia ad essere un uomo. Tuttavia, se egli pone sul serio la questione del giusto, si riaccende la lotta rispetto alla "problematica insolubile" di tale questione, cioè la lotta per la vita e per la morte: *nella serietà della questione del giusto, il politico* – il raggrupparsi secondo amico e nemico dell'umanità – *ha il suo fondamento di diritto* (ANM, p. 746; trad. it. pp. 328-329, traduzione modificata, corsivo mio).

Il richiamo a Platone rende evidente la distanza che separa Strauss dai due contendenti: contro le spoliticizzazioni e le neutralizzazioni del liberalismo, Strauss solleva la questione del conflitto sullo scopo e sul senso della vita umana, senza il quale rimane solo il *mezzo*, ma non certo il *fine*; contro il "caso di emergenza" sollevato da Schmitt, che tra l'altro non è riuscito a liberarsi dal sistema di pensiero liberale, egli ricorda che la distinzione tra amico e nemico può superare la mera contrapposizione 'esistenziale' e trovare la propria giustificazione solo se assume su di sé la questione del *giusto*. La posizione di Schmitt non è altro che «un liberalismo di segno rovesciato»: la sua polemica contro la morale "umanitaria" infatti non gli impedisce di pronunciare un giudizio *morale* sulla morale "umanitaria". L'affermazione del politico esprime un *giudizio*, in termini di *valore*, in favore del politico, che del resto, nel suo essere «una professione di fede antropologica» non è un *fatto*: dietro la figura di Carl Schmitt, si erge, imponente, quella di Max Weber²⁴. L'affermazione del politico può essere solo la prima fase di una critica radicale del liberalismo, e del resto la polemica

²⁴ Sulla filiazione weberiana di Schmitt cfr. ANM, pp. 746-747; trad. it. pp. 329-330. Il problema risiede, agli occhi di Strauss, nella polemica 'confusione' schmittiana di "morale" con "morale-umanitario" e nella contemporanea affermazione del politico come affermazione del morale, cioè del caso di emergenza della vita umana. La negazione liberale del politico produce una presa di posizione, in termini di valore, in favore del politico, mentre contemporaneamente viene negata ogni posizione di valore intorno al politico come fatto. La *decisione* di Schmitt in favore del politico diventa, weberianamente, una questione privata che dimostra la propria autocontraddittorietà non appena viene negato dallo stesso Schmitt, in polemica con il liberalismo, che intorno al politico come destino sia possibile prendere posizione privata.

schmittiana contro il liberalismo, nell'interpretazione straussiana, è solo *propedeutica* ad una azione di lotta tra "spiriti" contrapposti: proprio perché l'ultima parola di Schmitt è «l'ordine delle cose umane», l'affermazione del politico significa non l'affermazione della guerra, bensì «il rifiuto della sicurezza dello *status quo*», il solo che può permettere, attraverso una decisione intesa come tensione verso qualsiasi decisione, il recupero della «forza naturale di una coscienza integra». La lotta è possibile solo tra nemici mortali, e non con i neutrali: la polemica schmittiana contro il liberalismo ha solo il compito di preparare la lotta tra i seguaci dello «spirito del tecnicismo mondano antireligioso» e i seguaci di Donoso Cortés. Secondo Schmitt, ma non secondo Strauss, questa lotta deve decidere, dal punto di vista di una teologia politica, intorno alla questione del giusto. Dietro la localizzazione territoriale della comunità, il politico, inteso come distinzione tra amico e nemico; dietro il politico, la *teologia politica*²⁵.

²⁵ Strauss si preoccupa di distinguere la teologia politica dalla filosofia politica: «Dobbiamo distinguere la filosofia politica dalla teologia politica. Per teologia politica intendiamo le dottrine politiche che si basano sulla rivelazione divina, mentre la filosofia politica si limita a ciò che è accessibile alla mente umana non assistita dall'esterno» (WPP, p. 13; trad. it. pp. 37-38). La filosofia politica si occupa della comprensione del problema della sovranità (e della giustizia) in una forma che non è condizionata dall'appartenenza politica e dalla credenza religiosa, come invece avviene nel caso della teologia politica: la giustizia della filosofia politica, nel suo essere continua ricerca dei fondamenti della vita buona indipendenti dall'autorità politica vigente, non può essere identica alla giustizia *localizzata* della teologia politica. La fede, e quindi l'obbedienza, che caratterizza la concezione della giustizia della teologia politica ha una certa relazione con le categorie di spazio e di tempo, con il *qui* e l'*ora*: «auctoritas, non veritas, facit legem».

Filosofia politica

La crisi delle convenzioni che costituiscono i fondamenti delle associazioni umane, cioè la crisi della sovranità regale o divina, è conseguenza dell'attitudine critica individuale riguardo a queste convenzioni.

Georges Bataille, *Nietzsche et les fascistes*

1. La *Repubblica* di Platone porta l'attenzione del lettore sulla natura problematica delle cose politiche, dato che, indicando i limiti essenziali della città effettivamente reale, pone la questione del migliore ordinamento politico. Nell'interpretazione di Strauss il compito di rispondere a questo problema viene delegato alle *Leggi*, che nell'ordine tradizionale dei dialoghi platonici segue il *Minosse*, l'unico dialogo nel quale Socrate pone in modo esplicito la domanda "che cosa è la legge?": il *Minosse* termina con un elogio delle leggi cretesi, cioè nel punto esatto in cui iniziano le *Leggi*. La domanda socratica è chiaramente ambigua, perché almeno inizialmente non distingue tra aspetto pratico e aspetto teorico: in ogni caso è evidente che non si può conoscere il genere e la qualità delle leggi a cui si è soggetti senza avere almeno una vaga idea intorno alla natura della legge in quanto tale. Questa semplice constatazione implica che non tutte le leggi sono giuste o buone in linea di principio, tanto che l'elogio finale delle leggi cretesi, e non di quelle ateniesi, fa pensare che la riflessione filosofica intorno alla bontà e alla giustizia delle leggi non abbia niente a che fare con la prospettiva patriottica¹. Da questo punto di vista, non è dunque possibile trascurare la contraddizione che esiste tra due

¹ Sulla questione *politica* del rapporto tra patriottismo e bontà delle leggi è interessante la seguente notazione straussiana: «Le leggi di Creta furono create da Minosse, che non solo fu figlio di Zeus, ma fu anche l'unico eroe educato da Zeus; mai nessuno è stato tanto celebrato da Omero e da Esiodo quanto Minosse. Siamo così spinti a credere che le leggi di Creta, e successivamente le leggi di Sparta, siano le leggi migliori. Invece, Minosse fu dagli ateniesi considerato barbaro e ingiusto, solamente per la ragione che egli aveva condotto una guerra vit-

concezioni alternative e complementari della legge: da una parte la legge è chiaramente il giudizio della città sugli affari della città, dall'altra, nel suo tendere alla scoperta della verità, è chiaramente qualcosa di più elevato del semplice giudizio della città. L'accordo universale sull'opposizione delle cose giuste alle cose ingiuste non significa un accordo universale sul contenuto del giusto: l'infinita varietà delle leggi nel tempo e nei luoghi è dovuta e giustificata dal loro *non essere* la verità, ma solo *tendere* alla verità. Inoltre, risulta necessario considerare il problema dell'origine delle leggi: il legislatore può essere la città riunita in assemblea, un uomo della massima sapienza politica, un mediatore ispirato divinamente, un dio, uno sconosciuto. Particolare di non secondaria importanza: se non la legge in sé, spesso è lodata l'osservanza della legge, sia essa scritta o non scritta. Il problema della legalità non è dunque risolvibile in via immediata: il Platone di Strauss mette infatti in dubbio l'opinione che la legge sia buona o giusta o vera in linea di principio. Non a caso, Strauss stabilisce uno stretto parallelismo tra il *Minosse* e l'*Ipparco* (il dialogo platonico dedicato alla giustificazione dell'amore del guadagno personale). Mentre è generalmente lodato il rispetto delle leggi, viene generalmente biasimato l'amore del guadagno: tuttavia, l'*Ipparco* termina con l'elogio del tiranno ateniese, proprio come il *Minosse* termina con l'elogio del legislatore cretese. Dato che tirannide e governo delle leggi sono le due alternative fondamentali, i due dialoghi platonici presi insieme rendono esplicito il fatto che l'amore del guadagno non è sempre disdicevole, così come il rispetto delle leggi non è sempre lodevole: una legge può essere 'cattiva' proprio come un guadagno può essere 'buono'.

Nell'interpretazione straussiana le *Leggi* è l'unico dialogo platonico specificamente *politico*, nel quale il ruolo che di solito viene

toriosa contro Atene. Il miglior legislatore fu un nemico di Atene. Il più antico legislatore fu il più antico nemico di Atene. La ricerca intorno alle leggi migliori sembra costringere gli ateniesi a trascendere le leggi di Atene e a diventare seguaci di un nemico di Atene – ad agire in un modo che può sembrare non patriottico» (APL, p. 1). Per i primi riferimenti critici intorno al "problema teologico-politico" in Strauss cfr. H. Neumann, *What is Philosophy? An Interpretation of the Theological-Political Problem*, in «The Independent Journal of Philosophy», I, 1977, pp. 31-38; T.L. Pangle, *Platonic Political Science in Strauss and Voegelin*, in P. Emberley e B. Cooper (a cura di), *Faith and Political Philosophy*, University Park, 1993; R. Esposito, *Introduzione*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, trad. it., Torino, 1998.

ricoperto da Socrate è svolto da un anziano e ignoto straniero ateniese, che parla di leggi, di costituzioni e di regimi con altri due uomini anziani dalla lunga esperienza politica, il cretese Clinia e lo spartano Megillo, durante il loro comune cammino dalla città di Cnosso alla caverna di Zeus sull'isola di Creta. Dopo l'inizio dedicato all'analisi delle leggi cretesi, in particolare all'analisi della loro origine insieme antica e divina (cfr. APL, pp. 3-7), l'argomento della conversazione diventa la definizione delle concrete caratteristiche del miglior regime in vista della loro diretta applicazione in un sistema legislativo compiuto. Il procedimento dialettico adottato dallo straniero ateniese è comunque molto prudente e circospetto, proprio perché le materie politiche e legislative non sono estranee alle questioni legate alla tradizione della comunità di appartenenza, e soprattutto al rispetto degli dei della città:

Le *Leggi* è l'opera più politica di Platone. Addirittura, si può dire che è la sua unica opera politica, perché in essa il personaggio principale, lo straniero ateniese, elabora un codice per una città che deve essere fondata, cioè si impegna in una attività politica [...]. Le *Leggi* inizia con la parola «dio»; non esiste alcuna altra opera platonica che inizia in questo modo. Le *Leggi* è l'opera più pia di Platone. Esiste solo un altro dialogo platonico la cui ultima parola è «dio»: l'*Apologia di Socrate*. Nella *Apologia di Socrate*, Socrate difende se stesso dall'accusa di empietà, di non credere negli dei cui crede la città. Nelle *Leggi* lo straniero ateniese concepisce una legge contro l'empietà che sarebbe stata favorevole a Socrate, molto più della corrispondente legge ateniese (APL, pp. 1-2).

Il problema affrontato dalle *Leggi* di Platone, non è dunque esclusivamente politico-legislativo in senso 'tecnico', bensì *teologico-politico* in senso filosofico. Non a caso Strauss, che all'analisi del problema teologico-politico ha dedicato l'intera vita, apre il suo libro sulle *Leggi* con una citazione da Avicenna che già fin dai primi anni Trenta gli era stata di enorme utilità per penetrare nei segreti della *Guida dei perplessi* di Maimonide: «l'analisi della profetia e della legge divina è contenuta [...] nelle *Leggi*». La politica è una forma di conoscenza particolare, dato che è un'arte che impartisce ordini agli uomini: il rapporto di potere tra gli uomini è una forma associativa necessaria in quanto il mondo, privo della immediata cura divina, abbonda in disordine e ingiustizia. Da questo punto di vista la varietà degli ordini politici vigenti è diretta conseguenza della sostanziale ambiguità della socievolezza umana. Il rapporto di potere tra gli uomini non si esaurisce nel-

l'ambito della forza, anche se da questa non prescinde: per qualunque forma di governo, in qualsiasi tempo e a qualsiasi latitudine, si pone infatti il problema della propria *giustificazione*, proprio perché l'autorità, per essere stabile e duratura, deve avere un fondamento diverso dalla forza. In questo punto si concentra la tensione tra filosofia e politica: risulta infatti evidente che ogni società è in realtà costituita da miti e valori del tutto arbitrari, la giustificazione dei quali è delegata alle varie pratiche politiche e religiose come distinte dalla riflessione filosofica². La legge positiva non è natura, nemmeno nel caso in cui il legislatore tenti di 'seguire' l'ordine naturale: per esempio, la forma della distribuzione degli onori e delle ricompense pubbliche riposa interamente sulla convenzione politica stabilita a partire dai principi e dalle consuetudini fondamentali della vita comunitaria. La distinzione tra natura e legge può implicitamente rappresentare l'idea secondo cui la legge contiene necessariamente elementi di *finzione* con i quali si 'maschera' la differenza tra natura e tradizione. I conflitti tra le diverse autorità politiche sono conflitti tra le diverse autorità 'divine', cioè tra i diversi miti, e dunque non sono solo controversie 'teologiche'; sono anche e soprattutto conflitti tra sistemi etico-politici in competizione tra loro, che comportano concezioni della giustizia diverse e antagoniste. Al contrario, la filosofia trova la propria ragione di essere nella distinzione tra ciò che è "primo per noi" e ciò che è "primo in sé" (o "per natura"), distinzione che fonda la essenziale distanza tra la comprensione filosofica e la comprensione teologico-politica della vita associativa:

Ciò che è "primo per noi" non è la comprensione filosofica della città, ma quel tipo di comprensione che è inerente alla città come tale, alla

² Sull'obbligatorietà del rispetto pubblico delle divinità e sul divieto della critica dei valori comuni, per quanto essi possano essere arbitrari, lo straniero ateniese non solleva obiezioni di sorta, in particolare nei confronti di ciò che viene definita "corruzione dei giovani". L'esame critico della legislazione può essere condotto solo *privatamente* da persone in ogni caso soggette alla legge, in presenza di persone non corruttabili dagli spunti critici: l'esame critico della legislazione ha politicamente bisogno di una giustificazione *legale*, in quanto distinta dalla giustificazione razionale o filosofica: cfr. *APL*, pp. 10-11, da cui citiamo il seguente passaggio: «Tutti devono ammettere che una delle migliori leggi doriche è quella che proibisce ai giovani di criticare le istituzioni, mentre stabilisce che tutti devono affermare all'unisono che le loro leggi sono 'buone' perché sono

città prefilosofica, comprensione secondo cui la città vede se stessa come soggetta e obbligata al divino, inteso nella sua comprensione ordinaria. Solo iniziando da questa considerazione possiamo essere pronti all'impatto con la questione più importante, coeva alla filosofia malgrado i filosofi non la pronuncino frequentemente – la questione *quid sit deus* (*CM*, p. 241)³.

La valutazione della legge umana dipende dalla rappresentazione dell'ordine che è indipendente dall'uomo, e che è solo confermato dalla legislazione: se l'ordine naturale è dovuto all'opera divina, perde importanza il carattere coattivo della legge, perché quest'ultima assume una più alta dignità se l'universo è di origine divina. In questo senso è fondamentale la risposta alla questione *quid sit deus*. Il problema del 'divino' non è *in sé* il primo problema della città, ma lo è in quanto "primo per noi". Le varie divinità sono i garanti e i sostenitori di ciò che è giusto nelle diverse associazioni politiche: la questione 'teologica', così come la questione politica, è una questione *teologico-politica*, è un aspetto del problema della giustizia. Ciò che è "primo per noi" riguarda la comprensione prefilosofica, *non mediata*, della vita politica, nella quale la comprensione *non mediata* del 'divino' svolge una funzione autoritativa, mentre ciò che è "primo per natura" riguarda la comprensione *mediata* e non autoritativa della vita politica e religiosa da un punto di vista filosofico: la risposta alla questione *quid sit deus* può essere recuperata, naturalmente in forme diverse tra loro, tanto sul piano filosofico, quanto su quello prefilosofico. Non a caso il legislatore è costretto ad insegnare che la giustizia è

state create dagli dei, senza tollerare dissensi su questo punto. Tuttavia, un uomo anziano può pronunciare parole critiche nei confronti delle istituzioni quando parla a un governante o ad altri uomini della sua età, stando attento che non sia presente alcun giovane».

³ Sul rapporto tra filosofia e devozione pubblica è interessante la seguente notazione Straussiana: «L'ateniese [...] procede come Socrate che preferisce mettere in questione le storie dei poeti sugli dei e sugli eroi, piuttosto che le storie che riguardano la venerazione pubblica [...]. All'obiezione del cretese [...] secondo cui tale pretesa equivale a una condanna del legislatore cretese, l'ateniese replica dicendo che non sono sbagliate le leggi di Licurgo e Minosse, ma la loro comune interpretazione. A partire dalla comune interpretazione della rivelazione, egli si appella alla rivelazione stessa, che dischiude il suo vero significato solo a coloro che non hanno mai dimenticato che, essendo divina, essa è anche supremamente razionale» (*APL*, pp. 6-7).

sempre unita al piacere, e l'ingiustizia alle punizioni: questa teoria edificante dovrà essere insegnata pubblicamente, con il conforto dell'autorità divina, malgrado essa sia palesemente falsa. Allo stesso modo, l'approvazione divina e l'assistenza degli dei sembrano essere indispensabili per una azione politica salutare. Le idee di legge e di sovranità partecipano dunque in modo diretto al problema teologico-politico: la politica, in questo significato supremo, determina il carattere di una società.

Seguire l'analisi straussiana del dialogo platonico significa ripercorrere il testo delle *Leggi* passo per passo, parola per parola. Finora abbiamo visto che lo straniero ateniese ha concentrato la propria attenzione, con estrema prudenza, intorno allo statuto delle leggi cretesi e spartane, indagando criticamente sulla loro origine e sul loro valore, con la pretesa di muoversi all'interno di spazi permessi dalle stesse leggi senza incorrere in nessuna sorta di reato. Tuttavia, è ormai diventato evidente che lo straniero ateniese non mira a salvaguardare, anche se criticamente, l'autorità delle antiche leggi, bensì a indicarne di nuove, così da rendere effettivamente migliori le istituzioni intorno alle quali si appunta la sua indagine critica: le sue proposte possono dunque diventare sospette agli occhi dei due interlocutori sia perché *innovative*, sia perché *straniere*. Il tema del mutamento politico non è estraneo a quello del miglior ordinamento politico. Lo straniero ateniese si premura di agire in un modo perfettamente comprensibile e rispettabile di fronte a Clinia e Megillo, e in questo senso introduce in modo esplicito, naturale, il tema dei banchetti ateniesi, e del bere vino, assumendo politicamente la parte del patriota ateniese che difende una istituzione ateniese in un modo ateniese, e non del filosofo:

Megillo risponde alla critica dell'ateniese ai "ginnasi" spartani con una critica dei simposi ateniesi; egli rappresenta un patriota, difensore della propria città. Egli dunque costringe l'ateniese ad agire nello stesso modo: ad andare in difesa della sua città natale [...]. Le persone comuni possono essere soddisfatte nel dire che "questo è il nostro costume, ma tu puoi avere un diverso costume riguardo alla stessa materia". Tuttavia, non si può essere soddisfatti di un appello alle leggi stabilite quando è diventato oggetto di discussione la stessa legge stabilita, e dunque la giustizia o l'ingiustizia del legislatore. L'ateniese è pronto a difendere non la giusta forma di bere vino, ma l'ubriachezza, cioè a raccomandare ai doricci l'istituzione ateniese dei simposi; e non come ateniese, bensì come valida in sé [...]. L'ateniese desidera portare chiarezza sul modo più giusto di

fare indagini intorno alle istituzioni, usando l'ubriachezza come esempio [...]. Ed è chiaramente irrilevante il fatto che una data occupazione sia accettata da popoli che sono abitualmente vittoriosi in guerra, come è irrilevante che essa sia accettata da numerose nazioni. Ciò che è necessario considerare è il fatto se essa sia buona, se usata nel giusto modo, nelle giuste circostanze (*APL*, pp. 12-13).

Il tema del bere vino, e dell'ubriachezza 'regolata', costituisce la parte maggiore dei primi due libri delle *Leggi*: lo straniero ateniese afferma che il bere vino in banchetti ben amministrati consiste in una forma di educazione pubblica che conduce alla temperanza e permette la moderazione dell'audacia⁴. Agli occhi di Strauss, l'espedito platonico rende visibile un fatto politico determinante: Clinia e Megillo, i due anziani cittadini obbedienti alle leggi e fedeli alle loro città, quindi gli interlocutori più adatti per una conversazione sulle leggi, soffrono di un vizio costitutivo, che ha origine nella loro *pietà* e nel loro rispetto delle consuetudini, che li rende avversi a ogni mutamento. La loro virtù, il rispetto della legalità, si trasforma in un difetto non appena il problema diventa quello di introdurre nuove leggi che migliorino quelle già esistenti: la virtù non si esaurisce nell'obbedienza alle leggi (cfr. *APL*, pp. 17-19). Permettendo il superamento del timore e della incondizionata deferenza alle leggi, il racconto sul bere vino in modo regolato crea dunque un effetto 'trasgressivo' sui due anziani, tanto da renderli inclini ad ascoltare una critica *non politica* delle loro istituzioni politiche (cfr. *APL*, pp. 20-21). Del resto, il tema dei simposi ateniesi rende chiaro che all'interno delle *Leggi* un ruolo non secondario è riservato al problema dell'*educazione*

⁴ La 'sobrietà' dell'istituzione dei banchetti è perfettamente visibile nella figura dell'eccellente amministratore dei simposi, la cui 'arte', nel tenere insieme saggezza e moderazione, consiste in una forma di conoscenza che è molto utile alla città: «Il maestro di un simposio deve possibilmente essere imperturbabile; egli deve essere il sobrio maestro di persone ubriache. Inoltre egli deve, proprio come un condottiero, possedere una particolare conoscenza; tuttavia la conoscenza a lui richiesta non è scienza (*episteme*), ma ragionevolezza, o senso pratico (*phronesis*) intorno alle associazioni, e anche sapienza (*sophia*); egli deve preservare l'amicizia già presente e prendersi cura che essa sia accresciuta nel simposio. La saggezza è così importante che, se il maestro è saggio, non è necessario che sia anziano [...]. Ad ogni governante è richiesta sobrietà: il simposio è un esempio figurato della città; esso è dunque molto più di una istituzione che promuove la moderazione» (*APL*, p. 15).

(cfr. *APL*, pp. 17; 22-27). Naturalmente agli occhi di Strauss si pone il problema di stabilire a cosa mira l'educazione raccomandata in più passi del dialogo platonico dallo straniero ateniese: l'educazione è certamente educazione alla virtù, ma non è deciso se indirizzata alla virtù dell'uomo perfetto o alla virtù del perfetto cittadino. Una cosa però sembra essere abbastanza chiara, malgrado le frequenti ripetizioni e modificazioni del tema educativo: lo straniero ateniese tende a escludere, almeno in via pratica, e a passare sotto silenzio l'esistenza di un conflitto tra l'educazione del cittadino all'obbedienza della legge e l'educazione del 'giovane' al discorso filosofico sulla giustizia. Infatti non a caso nella *Repubblica* l'educazione alla moderazione culmina nell'amore per la bellezza, mentre nelle *Leggi* l'educazione alla moderazione assume le caratteristiche della *deferenza*⁵. Il tema dell'educazione riguarda la filosofia, così come la politica e la religione; ma è evidente che l'affinità delle discussioni filosofiche, politiche e religiose sull'educazione non equivale certo alla loro *identità*. In queste discussioni infatti, malgrado il problema comune sia quello di decidere qual è la giusta vita dell'uomo come distinta dalla vita piacevole, anche se non da essa completamente separata, il dissenso è visibile nelle loro diverse concezioni del bene e del nobile, e soprattutto della *verità*:

L'apparente confusione ha la sua chiara origine nella complessa relazione tra *legge* e *logos*, cioè nell'impossibilità di assegnare il posto più appropriato, in una forma *politicamente vitale*, al *saggio in quanto tale*. Di conseguenza, la parte migliore della città è, e non è allo stesso tempo, identica alla parte più antica⁶.

⁵ Allo scopo di chiarire cosa intende il Platone di Strauss per "educazione alla deferenza", e soprattutto per capire cosa comporta il conflitto tra cittadino perfetto e uomo perfetto, cioè tra filosofia e politica, risulta utile il seguente passaggio straussiano dedicato al commento di una delle ripetute definizioni dell'educazione contenute nei primi due libri delle *Leggi*: «L'ateniese [...] afferma che l'educazione è la guida degli adolescenti verso il *logos* che è stato dichiarato corretto dalla legge, su cui convergono tanto la parte più rispettabile quanto i più anziani membri della comunità [...]. Tutto ciò significa che egli cerca di escludere la possibilità del conflitto tra la legge e il vero *logos*, cioè tra l'antico e il saggio» (*APL*, pp. 26-27).

⁶ *APL*, p. 33, corsivo mio. Per chiarire la distanza tra vita politica e vita filosofica rappresentata dal Platone di Strauss nel tema dei banchetti ateniesi, bisogna ricordare che la legge è solo un'immagine della giusta ragione: «Gli uomini cui pensa l'ateniese hanno bisogno di vino [...] per essere in grado di tutelare l'e-

Solo dopo aver indicato che il fine della vita politica, distinta dalla vita filosofica, consiste nell'educazione alla virtù del cittadino, e solo dopo aver mostrato l'inadeguatezza delle legislazioni spartane e cretesi, lo straniero ateniese, su esplicita richiesta di Clinia, volge la propria attenzione alla struttura di una nuova legislazione, considerando attentamente gli specifici condizionamenti caratteristici della vita politica concreta: progressivamente l'attenzione del dialogo si sposta sulla composizione geografica e demografica dello stato, sui vari uffici amministrativi, sulle cariche dei magistrati, sulle strutture militari, sul corpo sacerdotale, sulle pratiche della vita economica, sulle punizioni contro i crimini pubbli-

cazione. Questa tutela richiede una giudiziosa concessione alla varietà, alla variazione di ciò che è stato anticamente stabilito [...]. Tale variazione, con la relativa supervisione, può essere affidata con sicurezza solo a uomini anziani, cioè a uomini abitualmente contrari alle innovazioni. Di conseguenza, essi devono essere resi flessibili, o ringiovaniti, dal vino. Inoltre essi devono narrare storie edificanti, anche se non vere [...]. Gli uomini saggi non hanno bisogno di vino per essere capaci di proporre cambiamenti ragionevoli; essi sono flessibili perché sono saggi. Essi però hanno bisogno del vino per il motivo opposto: per partecipare completamente alla 'sinfonia' della città, una 'sinfonia' non possibile nel regno della pura saggezza; la loro mente deve perdere qualcosa [...] in chiarezza. Il vino crea dunque armonia tra i pochi saggi e i molti non saggi, tra i governanti e i governati, e tale armonia è moderazione nel più alto senso del termine» (*APL*, p. 33). Agli occhi del Platone di Strauss, l'unica città vera è la "città dei porci" di cui parla Glaucone nella *Repubblica*, il cui scopo essenziale, in senso non spregiativo, è quello di soddisfare le necessità del corpo: la filosofia è invece una forma di 'pazzia' che trascende l'ordine sociale e legale. Tuttavia, l'accettazione della prospettiva politica, cioè l'accettazione 'esteriore' dell'affinità pubblica tra uomo perfetto e perfetto cittadino, tra saggezza e obbedienza delle leggi, rappresenta per il filosofo il più nobile esercizio alla virtù della moderazione. Tale accettazione non può evidentemente essere incondizionata, dato che rimarrà sempre presente, anche nella città migliore, una differenza tra la perfezione dell'uomo e quella della città: l'anima dell'individuo non è, e non potrà mai essere, pubblica: «Nessuno deve preferire alcun altro bene [...] alla [virtù dell'anima], e, prima di essere governato da uomini cattivi, deve preferire, se non la sovversione, almeno il proprio esilio [...]. *L'anima deve essere più onorata della città*» (*APL*, p. 92, corsivo mio). Malgrado ciò, lo straniero ateniese non riconosce un diritto assoluto allo spazio privato, ponendo così in linea di principio la questione se è il 'pubblico' ad essere al servizio del 'privato' o viceversa: «Egli inizia polemizzando con quei legislatori che pensano di regolare solo la vita pubblica e comune, permettendo a tutti di condurre la propria vita quotidiana nel modo preferito; essi non sanno che è necessario condurre la vita privata in base allo spirito della legge, e quindi mettono in pericolo la buona volontà del cittadino nel seguire la legge in materia pubblica: la vita privata non regolata è come un tumore» (*APL*, p. 97).

ci e privati. A partire dal quarto libro delle *Leggi* lo straniero ateniese non parla più in qualità di maestro di futuri legislatori, bensì come consigliere di un effettivo legislatore *qui e ora*. Per esempio, viene sottolineato il fatto che la saggezza non è un titolo sufficiente per governare: il migliore ordinamento politico presuppone una giusta compresenza di saggezza e consenso, di coercizione e persuasione (cfr. *APL*, pp. 46-47; 57-58; 85-87)⁷. Del resto né la saggezza, né il consenso sono gli unici titoli legittimi per governare: basti pensare per esempio all'importanza storico-politica dei vincoli ereditari, cetuali, religiosi e tradizionali. Il miglior regime, il governo delle leggi, è tuttavia solo una imitazione del governo degli dei, rappresentato nel dialogo platonico dall'età di Crono: dato il carattere imitativo del governo delle leggi, l'onore più alto spetta agli dei⁸. Proprio perché il problema della giustificazione del potere politico, e in particolare della sovranità, è direttamente

⁷ Nel quarto libro delle *Leggi* la legislazione diventa strettamente dipendente dalla forma di regime in vigore, sia esso monarchia, democrazia o altro: il problema ritorna ad essere il rapporto tra interesse pubblico e interesse privato, in definitiva ritorna alla questione della giustizia: «L'intera questione del fine della legislazione è identica alla questione dell'essenza della giustizia: la questione che guida le *Leggi* è identica, e allo stesso tempo non è identica, alla questione che guida la *Repubblica*; non è identica perché la vita giusta, in senso stretto, è la vita filosofica, e la vita filosofica non è oggetto adatto a una conversazione con Clinia e Megillo» (*APL*, p. 59). Le *Leggi*, al contrario della *Repubblica*, non si preoccupano di rispondere alla domanda "che cosa è la giustizia", e nemmeno di provare che la vita giusta è superiore alla vita ingiusta, bensì di creare in via effettiva un regime e una legislazione che rispondano nel migliore modo possibile al problema concreto della vita associativa: di qui l'attenzione posta a tutta una serie di istituzioni 'venerabili' e 'divine' che costituiscono la parte più autorevole della struttura politica (per esempio il rispetto delle leggi matrimoniali e della 'proprietà privata': Strauss insiste molto sul fatto che la vita politica non può astrarre dalla considerazione del *corpo* umano come una realtà strettamente *privata*). Riferendosi alla differenza con la *Repubblica*, Strauss definisce "sub-socratico" il contesto nel quale si svolgono le *Leggi*. E infatti più volte lo straniero ateniese si accontenta di stabilire ciò che si potrebbe definire "secondo miglior regime", inteso come distinto dal migliore regime *tout court*, nel quale coincidono suprema saggezza e supremo potere. Nel discutere il carattere del miglior regime, lo straniero ateniese non parla del ruolo del filosofo, proprio perché il suo modello è il governo degli dei.

⁸ Sul rapporto tra il legislatore e la religione risulta interessante la seguente notazione straussiana: «Senza distinzione tra il fondatore di una nuova città e il restauratore di una antica città progressivamente corrotta, nessun uomo di buon senso tenterà di cambiare i fondamenti riguardanti gli dei: il fondatore-legislato-

legato al problema teologico-politico, per il Platone di Strauss la legislazione penale deve dedicare ampio spazio al problema dell'empietà e dell'ateismo, cioè alla negazione dell'esistenza degli dei della città e della divina provvidenza. Per la dimostrazione del carattere radicalmente empio dell'ateismo non risulta indifferente una riflessione sullo statuto delle antiche leggi ancestrali, e sul rapporto tra natura e 'costume' (cfr. *APL*, pp. 101-102; 118-128; 130-136; 141-154). Soprattutto, deve essere tenuto in considerazione il fatto che le buone leggi hanno come scopo di indurre i cittadini ad amare la giustizia e a fuggire l'ingiustizia attraverso una equilibrata distribuzione di ricompense e punizioni sanzionate, soprattutto nel caso delle leggi penali, dal volere degli dei: il legislatore deve ricercare e dimostrare la verità intorno alle cose divine, proprio perché la legislazione non può fare a meno della teologia:

I furti nei templi, o i crimini contro gli dei, sono stati i primi oggetti della legge penale (*Leggi*, 853d5-6, 856b1). Ma tali furti non costituiscono l'unico crimine contro gli dei. In particolare, si può esibire *hybris* nei confronti degli dei *con il linguaggio*, distinto dalle azioni. Entrambe le forme, pia ed empia, di azioni e linguaggio nei confronti degli dei si fondano su qualcosa che non è azione o linguaggio, ma *credenza o pensiero*. Nessuno che creda nell'esistenza degli dei, nel modo in cui essa viene formulata dalla legge, ha mai volontariamente perpetrato un'azione empia o pronunciato parole proibite; chiunque compie o l'una o l'altra di queste cose non crede nell'esistenza degli dei; o, se vi crede, egli crede che essi non si curino degli esseri umani; o, se vi crede, egli crede che essi possano essere facilmente allettati e 'corrotti' con preghiere e offerte (*credere nell'esistenza degli dei e credere che gli dei siano come la legge dichiara essi siano, sono due cose completamente diverse*). L'ateniese è dunque costretto, perché messo in grado, a discutere ciò che Adimanto

re non è il fondatore di una religione» (*APL*, p. 74). Il tema del cambiamento *teologico-politico* è strettamente legato a quello dell'*educazione*: «Tutte le città sono egualmente ignoranti del fatto che la permanenza delle leggi dipende dalla permanenza e dall'immutabilità dei giochi e dei giocattoli dei ragazzi; infatti, solo in questo modo essi possono imparare fin dall'inizio a stimare ciò che è antico e ciò che è nuovo; il disprezzo dell'antichità è la più grande disgrazia per tutte le città [...]. Il giusto tipo di *pietà* e il giusto tipo di *educazione* si 'influenzano' reciprocamente» (*APL*, p. 103, corsivo mio). Risulta dunque evidente che, agli occhi del Platone di Strauss, esistono almeno due diverse concezioni della giusta educazione: una politica, tesa a indirizzare i giovani al rispetto degli dei e delle istituzioni della città, facendo di essi dei buoni cittadini, e una filosofica, tesa alla 'costruzione' del perfetto essere umano, cioè al raggiungimento della felicità dell'anima.

chiama teologia (*Repubblica*, 379a5-6) all'interno del contesto della legge penale, mentre Socrate la discute all'interno del contesto dell'educazione prefilosofica, cioè più rudimentale [...]. Dopo tutto, *la maggior parte dell'insegnamento* [dell'ateniese] *sembra reggersi o cadere sulla fede negli dei*. La maggior parte del suo insegnamento è rivestito di *pietà intesa nel senso comune* [...]. Malgrado ciò, abbiamo visto che l'ateniese mette in questione la pietà. Egli sicuramente non è un 'fondamentalista' [...]. Dobbiamo però aggiungere che egli non è indifferente alla questione religiosa (*APL*, pp. 140-141, corsivo mio).

La confutazione delle varie forme di ateismo deve naturalmente essere condotta in via dimostrativa, razionale, ma una volta portata a termine essa deve essere resa pubblica attraverso il supporto di un racconto mitico che, insieme alla legislazione vigente, la renda *autoritativa*: la teologia, in particolare il *racconto mitico* sulla teologia, diventa il preludio *teologico-politico* della legislazione (cfr. *APL*, pp. 150-156; 173-175)⁹. Infatti, gli dei, nel loro essere la personificazione del principio politico dell'autorità *paterna*, legiferano sulle "cose necessarie" per la condotta umana: da questo punto di vista, obbedienza alle leggi della città e venerazione degli dei sono la stessa cosa, perché giustizia e pietà indicano il fondamentale compito, di natura 'patriottica', affidato al cittadino. Non a caso, per lo straniero ateniese l'empietà intesa in senso teologico-politico equivale all'anarchia: la superiorità dell'ordine politico-legale su qualsiasi altra forma associativa è resa visibile dal carattere divino della legislazione, che allo stesso tempo rende chiara la superiorità della parola del legislatore su quella del poeta

⁹ Nel ripercorrere il procedimento dello straniero ateniese nella sua confutazione dell'ateismo, Strauss solleva a più riprese dubbi sul fatto che tale dimostrazione possa risultare veramente tale a menti più lucide e spregiudicate di quelle di Clinia e Megillo. Probabilmente, la confutazione dell'ateismo è necessaria, anche se non dimostrata, per motivi sociali e politici: infatti, il legislatore comunica a tutti i cittadini il valore autoritativo, in quanto 'dimostrato', della dottrina dell'immortalità dell'anima proprio per creare un vincolo tra l'uomo e la divinità che non si ferma alla vita terrena, ma che continua anche nell'aldilà. Inoltre, in merito alle leggi sull'empietà, bisogna considerare che una parte importante del dodicesimo libro delle *Leggi* è dedicata alla strutturazione dei rapporti dei cittadini con gli stranieri (quindi con le divinità che governano le altre città) allo scopo di prevenire l'introduzione di innovazioni teologico-politiche pericolose per il buon ordine della città. Non a caso, «Socrate venerava gli dei della città, sebbene non fosse certo della loro esistenza» (*XS*, p. 18).

e dell'oratore. Tuttavia, un problema rimane aperto: essendo la realtà concreta caratterizzata dalla complessità e non dall'univocità, il fatto che la buona legislazione abbia come fine la virtù non prova che la vita politica abbia lo stesso fine, tanto più che il concetto di virtù è evidentemente anch'esso allo stesso tempo univoco e complesso (cfr. *APL*, pp. 180-183). Questa discussione sulla complessità della virtù, che è uno dei passaggi centrali del dodicesimo libro delle *Leggi*, in cui viene affrontato dallo straniero ateniese il problema della organizzazione del Consiglio notturno, sembra essere il punto di vista privilegiato dal quale guardare alla tensione tra filosofia e politica: può esistere uno scopo comune, che soprattutto non sia comune solo *nominalmente*, alla filosofia e alla politica? Può la virtù di cui parla la filosofia essere identica alla virtù di cui parla la politica? A questo punto Megillo e Clinia hanno evidentemente ben compreso il senso dell'impresa contenuta nelle parole dello straniero ateniese: «MEG.: O caro Clinia, da tutto quanto ora ci è stato detto, io capisco che dobbiamo abbandonare l'impegno di fondare questa città, oppure non dobbiamo lasciare che il nostro ateniese se ne vada, ma pregandolo e usando ogni altro mezzo dobbiamo renderlo partecipe insieme a noi della fondazione di questa città. - CLIN.: È verissimo, Megillo, ciò che dici, ed io farò proprio come dici tu, e tu dovrai aiutarmi. - MEG.: Ti aiuterò» (*Leggi*, 969c-d). Lo straniero ateniese naturalmente non risponde alla questione posta da Megillo: agli occhi di Strauss «Platone porta il regime delle *Leggi*, procedendo per gradi, al regime della *Repubblica*: una volta giunti al termine delle *Leggi*, dobbiamo tornare all'inizio della *Repubblica*».

2. Il fenomeno del potere politico, dell'eccellenza pubblica, del 'primato', non può essere compreso se non alla luce del fenomeno della vita associativa nel suo complesso: la comprensione delle caratteristiche della vita politica viene resa disponibile soprattutto per *differenza*, cioè in confronto alle caratteristiche della vita filosofica: se è vero che il gentiluomo, o l'uomo che si occupa della cosa pubblica senza riguardo all'interesse privato, non è evidentemente la stessa cosa del tiranno, è anche vero che essi, nella loro reciproca diversità, possiedono caratteri comuni che li rendono entrambi diversi dal filosofo: la distanza riguarda la relazione tra ciò che è nobile, ciò che è giusto, ciò che è buono e ciò che è bello. Infatti, malgrado queste classi di cose abbiano alcuni caratteri comuni, non è possibile una loro immediata identificazione: per

esempio, l'obbedienza alle leggi è generalmente una cosa giusta, ma non sempre nobile, visto il carattere difettivo di molte legislazioni. Dato che esiste una differenza tra la *legge* e il *logos*, e dato che la vera virtù è conoscenza, la maggior parte dei cittadini non può essere virtuosa in senso stretto: «anche ammettendo che la giustizia sia una forma di saggezza o di conoscenza, la saggezza, o la conoscenza, è sicuramente più 'comprensiva' della giustizia» (XSD, p. 86). In questo senso, nel rispetto dei propri doveri civici, il Socrate di Senofonte ha, nell'interpretazione straussiana, una perfetta padronanza tanto dell'arte economica quanto dell'arte politica (cfr. XSD, pp. 101-103; XS, pp. 6-9; 14; 55-64). Tuttavia, Senofonte non menziona mai il coraggio, cioè la virtù militare, in nessuna delle sue enumerazioni delle virtù socratiche: infatti, il saggio non desidera governare, ma solo educare coloro che possiedono una "buona natura". Anche se non desidera esercitare l'arte politica, Socrate in ogni caso è l'educatore politico per eccellenza perché conosce il potere di ciò che nell'uomo non può essere dominato dalla persuasione, ma solo dalla forza. Le dispute politiche, spesso dominate dagli interessi e dalle passioni, non possono essere condotte solo con il ricorso alle parole: le cose politiche non sono *semplicemente* razionali. La vita politica richiede risposte immediate a domande immediate: le azioni dell'uomo politico devono produrre risultati. La sostanziale differenza tra le cose politiche e le cose non politiche rende chiara l'esigenza di una comprensione delle cose a partire dalla consapevolezza della *eterogeneità noetica*. La sfera pubblica del filosofo è ben diversa dalla sfera pubblica dell'uomo politico: cambiando il rapporto di concentrazione del segreto, la differenza tra le due sfere si delinea come una differenza tra una segretezza intesa come *riservatezza* e una segretezza intesa come *desiderio di sopravvivenza*. Mentre il filosofo, che è 'posseduto' da un desiderio erotico nei confronti della sapienza, desidera essere *ammirato* da una piccola minoranza, l'uomo politico, che è dominato da un desiderio erotico nei confronti del *demos*, desidera essere onorato, cioè *ricosciuto*, da tutti. L'uomo politico, come il filosofo, deve possedere l'arte di dire simultaneamente cose diverse a persone diverse, ma con uno scopo diverso da quello del filosofo: nella retorica del filosofo il segreto è dovuto soprattutto alla natura *privata* della sua conoscenza, mentre nella retorica dell'uomo politico il segreto è dovuto soprattutto alla natura *pubblica* della sua conoscenza. Del resto, le azioni politiche caratterizzate da una giusta misura di coercizio-

ne e persuasione mirano a ottenere, attraverso un uso 'sapientemente' accorto delle immagini e dei simboli, consenso e obbedienza.

Per una concreta 'personificazione' della discussione teorica sul confronto tra vita filosofica e vita politica attraverso le figure del saggio e del tiranno, Strauss si sofferma sull'interpretazione dello *Ierone*, il dialogo di Senofonte sulla tirannide, il cui primo e visibile intento non è la riforma del governo tirannico, bensì l'identificazione della differenza, e della preferibilità, tra la vita del tiranno e la vita del privato cittadino (cfr. OT, pp. 78-91; trad. it. pp. 141-168). Rappresentata filosoficamente in modo più comprensivo, la questione del dialogo senofonteo è identica alla questione socratica di *come* l'uomo deve vivere: Simonide e Ierone si impegnano in una discussione che, attraverso sottili passaggi nel confronto tra diversi stili e modelli di vita, ha per scopo l'individuazione della vita buona. Nel dialogo senofonteo l'analisi della vita del privato cittadino sfuma sensibilmente prima nell'analisi della vita dello straniero e dopo in quella del saggio, così come l'analisi della vita del tiranno sfuma sensibilmente prima nell'analisi della vita del governante e dopo in quella dell'uomo politico in senso lato:

Dal momento che Ierone si rivela essere un cittadino nel senso più radicale del termine e Simonide dimostra di essere uno straniero nel senso più radicale, il dialogo presenta il contrasto tra il cittadino e lo straniero. In ogni caso, Simonide non è semplicemente un uomo privato, e non è un comune rappresentante della vita privata. Nonostante mantenga il silenzio sulla sua vita privata, attraverso il suo modo di essere e il suo comportamento egli si rivela un saggio. Se consideriamo la struttura della conversazione, il dialogo si rivela essere un tentativo di confrontare la vita del tiranno, o la vita del governante, non solo con la vita privata, ma anche con la vita del saggio. Più specificamente, il dialogo è un tentativo di confrontare un tiranno educato, un tiranno che ammira, o che desidera ammirare, il saggio, con un saggio che si adatta a conversare con i tiranni. In conclusione, il dialogo è diretto a confrontare *i* due modi di vita: la vita politica e la vita dedicata alla saggezza (OT, pp. 78-79; trad. it. p. 142, traduzione modificata).

L'analisi dello *Ierone* presenta numerose difficoltà: l'intento dell'opera non risulta in nessun luogo manifesto, anche perché Senofonte si nasconde dietro l'azione del dialogo che procede in modo disomogeneo tra il poeta Simonide e il tiranno Ierone.

Risulta dunque oscuro il rapporto che esiste tra i due personaggi del dialogo, entrambi impegnati a dissimulare le proprie reali intenzioni nei confronti dell'altro: la conversazione si svolge in un'atmosfera di diffidenza nella quale nessuno si dimostra particolarmente sincero (cfr. *OT*, pp. 36-65; trad. it. pp. 57-113). Il problema con cui il dialogo ha inizio, quello della desiderabilità della vita privata o della vita del tiranno, deve essere qualificato: infatti, rispetto a cosa deve essere decisa tale desiderabilità? I criteri di giudizio possono essere molteplici: l'essere onorati, l'essere amati, il possedere amici, il godimento dei piaceri del corpo e così via. Tuttavia, il dialogo non risponde mai *esplicitamente* a questa domanda: per il Senofonte di Strauss il problema della *felicità* non è risolvibile in via univoca, anche se è evidente che il giudizio finale di Simonide contiene l'idea che la vita filosofica dedicata alla ricerca della saggezza è superiore alla vita politica dedicata al raggiungimento del prestigio personale e dei piaceri del corpo, in quanto il bene supremo non è il potere, bensì la saggezza¹⁰. Del resto, la differenza tra Ierone e Simonide è resa visibile dal fatto che il piacere derivante dall'onore sembra essere solo un surrogato di quello derivante dalla virtù: mentre la conoscenza è intrinsecamente *il* bene supremo, l'azione può essere *un* bene solo a determinate condizioni. La stessa differenza è visibile in un'altra distinzione caratteristica del dialogo senofonteo: mentre Ierone desidera essere amato da tutti i cittadini, Simonide è interessato solo all'ammirazione di una piccola minoranza 'qualificata'¹¹. L'azione del dialogo mostra dunque la superiorità del saggio sul governante:

¹⁰ Su questo punto sembra interessante riportare il seguente passaggio strausiano che, prendendo spunto dall'affermazione con cui termina il dialogo senofonteo («la felicità senza invidia»), qualifica la superiorità del saggio sul governante: «I saggi non sono invidiosi, e il fatto che siano invidiati non diminuisce la loro felicità o beatitudine. Anche se ammettessero che la vita del governante è per certi aspetti superiore alla vita del saggio, essi si porrebbero il problema se vale la pena pagare il prezzo di quella superiorità. Il governante non può sfuggire all'invidia se non conducendo una vita di continui affanni, fastidi e preoccupazioni. Il governante, la cui missione specifica è "il fare" o "il fare bene", deve servire tutte le persone a lui soggette. Dall'altro lato, Socrate, la cui funzione specifica è "il parlare" o "il discutere", non si impegna in una discussione, se non con coloro con cui egli desidera conversare. Solo il saggio è libero» (*OT*, p. 84; trad. it. p. 151, traduzione modificata).

¹¹ Sulla distinzione tra amore e ammirazione, e soprattutto sulla specificazione delle loro possibili declinazioni nelle figure del saggio e del governante, risulta

Ierone crolla di fronte all'astuzia di Simonide, che raggiunge una posizione dalla quale può dare consigli a un tiranno. Non a caso al termine del dialogo Simonide pronuncia massime di virtù politica di fronte alle quali Ierone non ha da dare risposte.

Tra i consigli ai quali Simonide invita Ierone nell'ultima parte del dialogo non compare mai, in senso stretto, l'invito a diventare virtuoso: dato che il bene e il piacere sono sostanzialmente diversi tra loro, Ierone è indifferente nei confronti della virtù *in quanto* virtù, ma non lo è nei confronti della virtù *in quanto mezzo* per ottenere piacere. Il governante benefico non è necessariamente un uomo virtuoso: la strada indicata da Simonide non è quella della virtù, ma quella del piacere. Tuttavia, nell'interpretazione strausiana, il Simonide di Senofonte non sostiene una concezione edonistica della vita umana: la sua argomentazione deve infatti essere compresa come una argomentazione *ad hominem*. La natura amorale dell'insegnamento tirannico che traspare lungo tutto il dialogo deve essere compresa a partire dalle necessità della trattazione dialogica, soprattutto a partire dalla particolare funzione pedagogica che Simonide svolge con Ierone intorno al tema della virtù (cfr. *OT*, pp. 93-102; trad. it. pp. 173-190). Esiste infatti una profonda differenza tra la virtù politica, il cui fine è il benessere personale nel rispetto della legge, e la virtù filosofica, il cui fine è la saggezza, differenza che non deve essere resa pubblica in modo troppo chiaro nello svolgimento di quella particolare funzione pedagogica. Una cosa non può però essere dimenticata: dato che nessun uomo può essere semplicemente saggio, non la saggezza, ma la ricerca della saggezza è il bene supremo per l'uomo. Solo da questo punto di vista è possibile comprendere il senso dell'"edo-

importante la seguente notazione strausiana: «L'ammirazione è tanto superiore all'amore quanto l'uomo di eccellenza è superiore al benefattore come tale. In altre parole, l'amore non ha altro criterio di rilevanza fuori di sé, al contrario dell'ammirazione [...]. Il saggio non ha bisogno di essere un benefattore per essere ammirato come un uomo di eccellenza. Più precisamente: la funzione specifica del governante è essere benefico; egli è essenzialmente un benefattore; la funzione specifica del saggio è comprendere; egli è un benefattore solo incidentalmente. Il saggio è autosufficiente nella misura in cui può esserlo un uomo; l'ammirazione che egli ottiene è essenzialmente un tributo alla sua perfezione, e non un compenso per i suoi servizi. Il desiderio della lode e dell'ammirazione, distinto e separato dal desiderio di amore, è la base naturale della prevalenza del desiderio della propria perfezione» (*OT*, pp. 89-90; trad. it. pp. 162-164, traduzione modificata).

nismo qualificato” di Simonide: la consapevolezza dell’ascesa verso la saggezza genera infatti il piacere supremo. Le due cose, l’ascesa e la consapevolezza dell’ascesa, costituiscono insieme e allo stesso tempo la cosa migliore e la cosa più piacevole. In questo senso, e solo in questo, il bene supremo è intrinsecamente piacevole.

3. Il risultato della discussione sulla giustizia contenuta nei primi due libri della *Repubblica* rende chiaro, nell’interpretazione straussiana, che la causa della giustizia non può essere difesa senza difficoltà¹². Malgrado ciò, il problema del regime migliore non può essere superato con indifferenza, dato che è l’unico mezzo

¹² Per l’interpretazione straussiana dei primi due libri della *Repubblica* cfr. *CM*, pp. 62-91. Socrate discute, nell’ordine, le concezioni della giustizia sostenute da Cefalo, Polemarco, Trasimaco, Glaucone e Adimanto, rendendo visibile il carattere problematico della giustizia: questo fatto ci costringe a sospettare che l’unica riforma possibile di cui si parla nella *Repubblica* è quella dell’individuo, e non quella della città. Per chiarezza, si riassumono qui le posizioni dei vari partecipanti alla conversazione: Cefalo sembra pensare che la giustizia consista nel dire la verità e nel restituire i debiti, mentre suo figlio Polemarco, dopo una iniziale e apparente riproposta della tesi paterna, passa ad affermare che la giustizia consiste nell’aiutare gli amici e nel danneggiare i nemici. Contro Cefalo, Socrate dimostra che non sempre è saggio dare a un uomo ciò che egli possiede: dato che solo pochi uomini utilizzano in modo saggio le loro proprietà, si può pensare che la giustizia consista nell’attribuire a un uomo solo ciò che è bene per lui. Naturalmente, il problema della conoscenza del bene, implicito nella risposta che Socrate fornisce all’opinione di Cefalo, viene ribadito con maggior forza nei confronti dell’opinione di Polemarco: nessuno può aiutare gli amici e danneggiare i nemici se non sa come distinguere gli amici dai nemici da una parte, e il bene dal male dall’altra (tra l’altro, bisogna considerare che la tesi di Polemarco può essere considerata una variante della tesi secondo cui la giustizia si identifica con il patriottismo). Trasimaco sostiene l’idea che la giustizia, in quanto identica alla legalità, corrisponda al volere del legislatore, e quindi sia il vantaggio del più forte: la complessa confutazione socratica di questa tesi si fonda sul parallelismo tra arte e giustizia e mostra che la giustizia è buona in sé, senza tuttavia aver chiarito cosa essa sia. Glaucone non crede nella tesi di Trasimaco, e ugualmente la riafferma sostenendo la corrispondenza tra giusto e legale, considerando però che ogni convenzione trae origine dalla natura: dato che l’interesse privato è ciò che guida le scelte degli uomini, la vita associativa, e quindi la giustizia, è la scelta migliore in funzione della propria causa personale. Da questo punto di vista Glaucone ritiene che la giustizia sia il vantaggio del più debole, e non del più forte, come sosteneva Trasimaco: su questo tema, relativo all’origine e allo scopo della vita associativa, Strauss ritiene utile, per differenza, ricordare l’argomentazione hobbesiana (senza dimenticare tuttavia quella nietzscheana): «L’idea che Glaucone

attraverso cui l’uomo può ottenere la perfezione del vivere in società: proprio perché il patriottismo in sé non è un bene incondizionato, la perfezione dell’uomo e quella del cittadino diventano la stessa cosa solo in presenza del regime migliore. La questione della vita buona non è dunque estranea alla questione del regime migliore, anche se con questa non si identifica: la differenza sembra risiedere nella affinità, ma non identità, tra la virtù dell’uomo e quella del cittadino, tra l’amore del bene in sé e l’amore del proprio bene. Da questo punto di vista, la virtù dell’uomo perfetto si dimostra superiore alla virtù del cittadino perfetto, perché la prima, al contrario della seconda, è completamente autosufficiente, non dipendendo dal regime, cioè in definitiva dalla fortuna. La soluzione del problema della vita buona può implicare la soluzione della questione filosofica relativa alla perfezione dell’individuo autosufficiente, oppure la soluzione della questione politica relativa alla perfezione dell’uomo che vive in società: i due punti di vista sono diversi, e tuttavia, se ammettiamo il valore insieme conoscitivo e regolativo dell’utopia, essi possono coincidere. Del

mantiene in comune con Trasimaco implica che esista un conflitto insolubile tra il bene dell’individuo e il bene comune. Hobbes, partendo da una premessa simile, raggiunge la conclusione opposta perché egli nega che ogni bene di cui possa godere qualsiasi individuo sia grande tanto quanto il male che lo minaccia in assenza della società, della pace, cioè del bene comune. Glaucone, a differenza di Trasimaco, si ferma a questa considerazione (358e4-5) ma si riferisce anche alla fondamentale differenza, negata da Hobbes, tra i molti che sono per natura deboli, e i pochi che sono per natura forti. Glaucone dunque si avvicina a Trasimaco nel ritenere che la vita buona sia la vita tirannica, lo sfruttamento più o meno cinico della società, cioè della convenzione, per i benefici propri di ognuno, per l’unico bene naturale. La negazione di questo “Discorso Ingiusto”, che Hobbes ha tentato (*Leviathan*, XV) sulla base dell’eguaglianza naturale, fu tentata da Socrate sulla base dell’ineguaglianza naturale: infatti, l’ineguaglianza naturale propriamente intesa fornisce la negazione della vita tirannica. Hobbes al contrario non può coerentemente mantenere la distinzione tra il tiranno e il re» (*CM*, pp. 88-89). A questo proposito, dato che Glaucone considera la condotta conforme alla natura come ingiustizia ‘mascherata’ da giustizia, tanto da riuscire a tenere insieme vantaggio privato, prestigio personale e rispettabilità sociale, la questione socratica diventa la dimostrazione della superiorità della vita giusta sulla vita ingiusta, malgrado la prima possa comportare miseria e la seconda ricchezza. Il problema posto da Glaucone viene sostenuto da Adimanto, che rende chiaro il distacco della presente argomentazione dalla tradizionale giustificazione della giustizia in termini religiosi: oltre ad essere utile, la scelta della giustizia deve rivelarsi piacevole. Le domande di Glaucone e Adimanto attirano dunque l’attenzione sul rapporto tra giustizia e felicità.

resto, malgrado il regime migliore sia insieme desiderabile e possibile, per il Platone di Strauss la sua realizzazione concreta è estremamente improbabile: esistendo nelle "parole" più che nei fatti, esso è un'utopia. Ma ritorniamo alla *Repubblica*: la fondazione dialettica della città buona a cui Socrate si accinge insieme a Glaucone e Adimanto, articolandola in tre fasi distinte, presuppone che *attualmente* non esistano città buone. La prima fase, rappresentata dalla "città della salute", corrisponde alla soddisfazione naturale dei bisogni del corpo, in un modo tale però da rendere impossibile, e forse *indesiderabile*, l'esistenza di una tale città¹³: bisogna tuttavia notare che Socrate definisce questa città come "la vera città", cioè la città *tout court*, la città *par excellence* (cfr. *Repubblica*, 372e; 374a; 433a). Dalle difficoltà a cui è esposta la "città della salute" emerge "la città dei guardiani", nella quale il desiderio illimitato all'accumulazione dei beni personali origina numerosi conflitti e infinite insoddisfazioni: l'ordine politico deve dunque essere mantenuto integro dalla efficace e giusta azione di un governo attraverso l'educazione alla virtù civica di un corpo di guardiani-guerrieri (cfr. *CM*, pp. 96-105). Il problema diventa a questo punto quello di capire cosa sia la giustizia in questa 'seconda' città, tanto più che il parallelismo tra la città e l'individuo comincia a dimostrarsi imperfetto¹⁴. Infatti, malgrado alla fine del quarto libro della *Repubblica* Socrate abbia praticamente assolto il

¹³ Agli occhi di Socrate, questo tipo di città non è desiderabile perché, pur essendo giusta e felice, manca di *virtù*: la felicità da cui è caratterizzata è 'facile', nel senso che è la natura a provvedere alla creazione di una perfetta armonia tra ciò che è buono per l'individuo e ciò che è buono per la città. Strauss sottolinea il decisivo difetto della giustizia di questa città: «La virtù è impossibile senza fatica, sforzo e repressione del male in ogni individuo. Nella città della salute il *male* è *solo dormiente*» (*CM*, p. 95, corsivo mio).

¹⁴ La *Repubblica*, soprattutto nel quarto e nel quinto libro, insiste con puntualità sul rapporto tra giustizia da una parte e saggezza, coraggio e moderazione dall'altra. Allo stesso tempo il dialogo platonico insiste a più riprese anche sulla difficoltà di tenere insieme giustizia della città e giustizia dell'individuo: «Nel primo libro [...] la giustizia giunge ad essere definita come l'arte di assegnare a ognuno ciò che è buono per la sua anima e come l'arte di individuare e procurare il bene comune. La giustizia così intesa non è rintracciabile in alcuna città; diventa perciò necessario fondare una città in cui possa essere praticata la giustizia definita in questi termini. La difficoltà consiste nell'assegnare a ognuno ciò che è buono per lui, in un modo che sia compatibile con il bene comune. La difficoltà scomparirebbe se il bene comune fosse identificato con il bene privato di

compito che gli era stato richiesto, quello cioè di dimostrare che la giustizia intesa come benessere dell'anima è sempre preferibile all'ingiustizia e che essa è desiderabile non tanto per le sue conseguenze quanto *in se stessa*, all'inizio del quinto libro la discussione riprende con l'approfondire il tema già emerso del comunismo assoluto (cfr. *CM*, pp. 114-117), inteso come istituzione necessaria per la realizzazione della città buona: Socrate non può più evitare di rispondere al problema relativo alla *possibilità* della città buona. Tuttavia, la questione a cui Socrate e Glaucone fanno ritorno non è la stessa abbandonata in precedenza:

La questione che essi hanno in precedenza discusso era "se è possibile la città buona", intesa nel senso se essa sia in accordo con la natura umana. La questione cui essi ritornano è "se è possibile la città buona", intesa nel senso se essa possa essere condotta ad esistenza a partire dalla *trasformazione di una città attuale* [...]. Come adesso apprendiamo, il nostro intero sforzo nello scoprire cosa sia la giustizia (in modo da essere in grado di vedere in quale modo essa sia collegata alla *felicità*) era una ricerca della "giustizia in sé", intesa come 'modello'. Nella ricerca della giustizia come modello noi implicitamente consideriamo che l'uomo giusto e la città giusta non saranno perfettamente giusti, ma in verità saranno solo *approssimazioni alla giustizia*, anche se con particolare vicinanza (*Repubblica*, 472a-b): *solo la giustizia in sé è perfettamente giusta* (*Repubblica*, 479a; 538 ss.). Apprendiamo così che nemmeno le caratteristiche istituzioni della città buona (comunismo assoluto, eguaglianza dei sessi e governo dei filosofi) sono semplicemente giuste. La giustizia in sé non è 'possibile', nel senso che essa è suscettibile di giungere ad essere proprio perché essa è sempre, senza essere suscettibile di subire un qualunque mutamento. La giustizia è una "forma", una "idea", una delle molte "idee". Le idee sono le uniche cose che, strettamente parlando, *sono*, cioè sono senza alcuna aggiunta di non-essere; esse sono al di là di tutto ciò che diviene e tutto ciò che diviene si trova tra l'essere e il non-essere. Dato che le idee sono le uniche cose che sono al di là di tutti i mutamenti, esse sono in un certo senso la causa di tutti i mutamenti. Del resto, l'i-

ognuno, e questo sarebbe possibile se non esistessero differenze essenziali, ma solo quantitative, tra la città e l'individuo, oppure se esistesse uno stretto parallelismo tra la città e l'individuo» (*CM*, p. 91). Il problema fondamentale a cui questo parallelismo è esposto viene chiarito, agli occhi di Strauss, dall'azione della *Repubblica* nel suo complesso, che dimostra il carattere radicalmente utopico della riforma politica (ma non di quella dell'individuo), necessaria per passare dalla città attuale alla città buona: su questo tema cfr. *CM*, pp. 105-113.

dea di giustizia è la causa di tutte quelle cose (esseri umani, città, leggi, ordini, azioni) che hanno la possibilità di divenire giuste¹⁵.

Il Platone di Strauss ritiene che la città giusta possa esistere solo "a parole": infatti essa, malgrado la sua giustizia sia decisamente inferiore rispetto a quella dell'idea della giustizia, non è facilmente realizzabile, tanto da sembrare utile considerare la possibilità di 'approssimazioni' più o meno riuscite. Il mutamento necessario e sufficiente per trasformare la città attuale nella città giusta risiede nella coincidenza di filosofia e potere politico, coincidenza considerata improbabile, anche se non impossibile (cfr. *CM*, pp. 121-125): se la giustizia è identificabile con il dare e lasciare a ognuno ciò che è buono per la sua anima, nessuno può essere realmente giusto se non conosce la virtù in sé, cioè se non è un filosofo. Da tutto ciò deriva che la filosofia non è *introdotta* nella *Repubblica* come fine dell'uomo, ma come mezzo per realizzare la città buona: questo naturalmente non esclude che vera giustizia e vera felicità coincidano solo nella filosofia. Il Platone di Strauss è ben consapevole del naturale antagonismo tra il filosofo e la città: la vera felicità del filosofo deriva dal disprezzo per le cose per cui, al contrario, i non-filosofi lottano con passione. La città ha bisogno della filosofia solo in una forma *moderata*: le cose politiche sono caratterizzate da principi di *prudenza* nei confronti della tradizione, degli dei, degli interessi pubblici e privati, di fronte ai quali la filosofia è, e deve essere, indifferente. La filosofia politica è il tentativo di sostituire le opinioni sulle cose politiche con la loro conoscenza: la città invece non può fare a meno di fondarsi su una "nobile bugia". Tutto ciò equivale a riconoscere e a giustificare il carattere moderato, non radicale, delle richieste che possiamo rivolgere alla vita politica: da questo punto di vista il "conservatorismo politico" sembra essere semplicemente l'altra

¹⁵ *CM*, pp. 118-119, corsivo mio. Strauss si sofferma sulle difficoltà implicite da questa teoria delle idee, in particolare sulla relazione tra *idea* e *natura*: «"Idea" significa essenzialmente l'immagine, o la forma, di una cosa; significa dunque anche un tipo o una classe di cose che sono unite dal fatto di possedere la stessa immagine, lo stesso potente carattere, la stessa "natura"; indica quindi anche il carattere della classe, o la natura, delle cose che appartengono alla classe in questione: l'idea di una cosa è quella che noi cerchiamo quando tentiamo di scoprire il "che cosa", o la "natura", di una cosa, o di una classe di cose» (*CM*, pp. 119-120).

faccia della medaglia del "radicalismo filosofico". La filosofia politica classica non può essere conservatrice, dato che è fondata sulla consapevolezza della superiorità del bene e del nobile sul tradizionale e sull'antico; d'altro canto, essa è consapevole che ogni società politica è una società particolare, chiusa nei confronti dell'esterno, fondata su un "mito" che è credenza, non conoscenza. Il problema *filosofico* della vita buona, nel considerare la superiorità della vita privata sulla vita pubblica, tiene insieme, senza contraddizione, utopia e conservatorismo: la comprensione del rapporto tra la prospettiva soprattutto filosofica della *Repubblica* e la prospettiva soprattutto politica delle *Leggi*, ovvero la comprensione del senso e del significato della *filosofia politica*, riesce a portare luce sulla specificità della vita *privata* che il filosofo conduce in un contesto *pubblico*, cioè sulla comprensione del rapporto tra saggezza e moderazione da una parte e tra utopia e conservatorismo dall'altra. Agli occhi del Platone di Strauss, il carattere essenzialmente utopico del regime migliore, della città perfetta, non rende impossibile, nemmeno per il filosofo, la leale accettazione del 'secondo' o del 'terzo' regime migliore: la politica non è il regno nel quale poter incondizionatamente realizzare le verità della filosofia. Infatti, ogni azione politica, per quanto nobile e virtuosa, deve considerare con serietà la dura necessità cui è sottoposta la vita politica: addirittura, su un punto decisivo, che è quello delle pratiche militari, anche la "città giusta" è costretta a conformarsi alle decisioni prese dalle città ingiuste¹⁶. Il passaggio determinante è qui rappresentato dalla *moderazione*: l'offuscamento dovuto al

¹⁶ Sul rapporto tra conservatorismo politico e "arte della guerra" è interessante la seguente notazione straussiana: «I classici erano, sotto quasi tutti gli aspetti, ciò che ora noi chiamiamo conservatori. Tuttavia, a differenza di molti conservatori del nostro tempo, essi sapevano che non si può guardare con sospetto i mutamenti politici e sociali senza guardare con sospetto i mutamenti tecnologici. Perciò essi non fecero nulla per incoraggiare le invenzioni, eccetto che nei regimi tirannici, cioè in quei regimi il cui cambiamento è altamente desiderabile. Essi esigevano uno stretto controllo politico-morale delle invenzioni: le città buone e sagge avrebbero stabilito quali invenzioni fossero utili e quali andassero soppresse. E tuttavia furono costretti a fare un'eccezione di importanza fondamentale. Dovettero ammettere la necessità di incoraggiare le invenzioni che riguardavano l'arte della guerra. Si dovettero piegare alla necessità della difesa e della resistenza. Questo significa che essi dovettero ammettere che il controllo politico-morale delle invenzioni da parte delle città buone e sagge è necessariamente limitato dal bisogno di adattarsi alle pratiche delle città

racconto sul bere vino in banchetti regolati produce negli anziani cittadini delle *Leggi* una singolare compresenza di audacia e moderazione che li costringe ad ammettere il carattere imperfetto delle loro istituzioni politiche, rendendoli inclini a valutare favorevolmente i possibili cambiamenti della legislazione, senza tuttavia perdere di vista il necessario dovere di responsabilità sociale. Al contrario, lo straniero ateniese non ha bisogno di "bere vino" per guardare con misura critica la tradizione comunitaria a cui i suoi due anziani interlocutori sono legati; ma ne ha bisogno per accettare la prospettiva politica necessariamente oscura e limitata, rappresentata dal mito della caverna della *Repubblica*, moderando la radicalità della percezione filosofica. L'accettazione della pubblica affinità tra saggezza e osservanza delle leggi, tra eccellenza dell'uomo e eccellenza del cittadino, costituisce il più nobile esercizio della virtù della moderazione. La moderazione non è una virtù del pensiero, che deve essere spregiudicato, ma della sua espressione pubblica. Nel suo essere utopico, il regime migliore è 'unico', ma i regimi legittimi, in questo senso relativamente imperfetti, sono molteplici; e in questa molteplicità si rende naturalmente visibile la differenza di giustizia e di desiderabilità tra le varie forme di regime legittimo. Tutte le cose nobili sono giuste, ma non viceversa: la differenza tra la legge e la verità trova il proprio fondamento in questa distinzione. Non a caso, la difficoltà di superare la tensione tra il filosofo e la città è rappresentata, al termine della *Repubblica*, nel passaggio socratico dalla questione relativa alla possibilità della città giusta, nel senso se essa sia conforme alla natura umana precedente ogni forma di civilizzazione, alla questione della possibilità della città giusta, nel senso se essa sia realizzabile a partire dalla trasformazione di una città esistente. Alla prima questione viene data da Socrate una risposta negativa, in quanto la città giusta non può realizzarsi se non tra uomini che già conoscano le caratteristiche della vita associativa: la città buona non può realizzarsi a partire dalla situazione naturale della "città della salute", mentre invece può realizzarsi a partire dalla situazione già politica della "città dei guardiani", attraverso però il rispetto di una specifica condizione, che consiste nell'espulsione di tutti

moralmente inferiori, che si beffano di quel controllo perché il loro fine è l'acquisizione, o l'agiatezza» (*TM*, pp. 298-299; trad. it. pp. 351-352, traduzione modificata).

i cittadini di età superiore ai dieci anni¹⁷. Per Strauss non sembra particolarmente difficile decidere come Platone consideri il rispetto di questa condizione, se esso sia 'realistico' oppure 'utopistico': a questo punto diventa chiaro che il conservatorismo politico "non utopico" trova la propria origine e la propria giustificazione nelle necessità del *corpo*, ma non in quelle della mente:

La città giusta è dunque impossibile. Essa è impossibile perché è contro natura. Infatti, è contro natura che possa mai venire ad esistere una "cessazione dei mali" [...]. Ed è contro natura che la retorica possa avere il potere che ad essa è stato ascrivito: cioè che possa essere capace di sconfiggere la resistenza radicata nell'"amor proprio" degli uomini, in definitiva nel corpo [...]. L'anima può governare sul corpo solo in modo dispo- tico, non attraverso la persuasione; la *Repubblica* ripete, allo scopo di superarlo, l'errore dei sofisti intorno al potere della parola (*CM*, p. 127)¹⁸.

¹⁷ Se la città buona deve essere realizzata attraverso la trasformazione di una città politicamente già strutturata, è chiaro che il filosofo-re non può 'redimere' anziani cittadini che sono 'forgiati' da leggi e costumi imperfetti, ai quali sono attaccati appassionatamente: i cittadini della città buona non devono essere selvaggi, ma nemmeno completamente 'civilizzati'. È chiaro che in questo caso il problema dell'*educazione* conferma il carattere utopico del contesto politico progettato: cfr. *CM*, p. 126.

¹⁸ Nel saggio su Tucideide in *The City and Man* (Chicago, 1964), Strauss costruisce uno stimolante parallelismo tra il filosofo politico e lo storico politico: «Per quanto profonda possa essere la differenza tra Platone e Tucideide, i loro insegnamenti non sono necessariamente incompatibili; essi possono essere di supplemento reciproco. Il tema di Tucideide è la più grande guerra da lui conosciuta, il più grande "movimento". La città migliore descritta nella *Repubblica* (e nel *Politico*) è invece 'statica'. Ma nella stessa *Repubblica* Socrate esprime il desiderio di vedere la città migliore 'in movimento', cioè in guerra; "la città migliore in movimento" è la necessaria continuazione del discorso sulla città migliore. Socrate non si sente in grado di elogiare e di presentare, in una forma adatta, la città migliore in movimento. Il discorso del filosofo sulla città migliore richiede un supplemento che il filosofo non può fornire» (*CM*, p. 140). Il Tucideide di Strauss non è uno storico 'partigiano', ma uno storico 'filosofico' che vede il singolare alla luce dell'universale, il cambiamento alla luce del permanente, la natura umana alla luce della natura del tutto: la differenza tra Tucideide e Platone risiede allora nella diversa attenzione assegnata alla guerra, cioè alla *politica estera*, nella considerazione della distanza tra ciò che è *immediato* e ciò che è *mediato*: «La politica estera è primaria "per noi", sebbene essa possa non essere primaria "in sé" o "per natura". Tucideide non sviluppa i risultati raggiunti dalla filosofia politica classica perché è più interessato della filosofia politica classica a ciò che è "primo per noi", come distinto da ciò che è "primo per natura". La filosofia è l'ascesa da ciò che è "primo per noi" a ciò che è "primo per natura". Questa

Nell'interpretazione straussiana la *Repubblica* non fornisce risposte definitive sulla natura della giustizia, perché volutamente non riflette in modo compiuto sulla vera natura dell'anima: infatti, bisogna ricordare che il parallelismo tra l'anima e la città, punto centrale di tanti passaggi del dialogo platonico, è chiaramente insostenibile. Tuttavia, l'insegnamento della *Repubblica* sulla giustizia, sebbene incompleto, porta luce sulla natura delle cose politiche proprio perché porta luce sulla natura della città. Dimostrando che non è possibile costruire una città che soddisfi le esigenze umane più elevate, il Platone di Strauss ci permette di vedere i limiti essenziali della vita politica.

ascesa richiede che ciò che è "primo per noi" sia inteso nel modo più adeguatamente possibile, cioè nel modo in cui esso viene compreso prima dell'ascesa. In altre parole, la comprensione politica, o la scienza politica, non può partire dalla considerazione della città come una caverna, ma deve partire dalla considerazione della città come un mondo, come ciò che è più alto nel mondo; essa deve partire considerando l'uomo completamente immerso nella vita politica» (CM, pp. 239-240). Ma, poiché lo stato 'normale' della città è la pace, e non la guerra, i cittadini non sono tanto rivolti ai problemi politici del presente, quanto al passato, cioè alla venerazione degli dei e della tradizione, ed è a questo rapporto tra la città e gli dei che Tucidide dedica attenzione: «Sia per i filosofi classici che per Tucidide, il riferimento al divino non è 'semplicemente' il primario riferimento della città, ma il fatto che esso sia primario "per noi", dal punto di vista della città, è evidenziato più chiaramente da Tucidide che dai filosofi» (CM, p. 240, corsivo mio). Il problema teologico-politico non è estraneo agli interessi di Tucidide.

Ermeneutica

La mancanza di significato è una cosa che uno scrittore, esule o no, non può accettare.

Iosif Brodskij, *The Condition We Call Exile*

1. In ogni tempo esiste un potere di governo che orienta lo sguardo della maggioranza degli scrittori e limita la libertà dei pochi autori indipendenti: per i primi il potere politico vigente svolge il ruolo di autorità persuasiva legittima e veritiera, per i secondi lo stesso potere crea forme di controllo autoritativo allo scopo di ottenere, se non intima adesione (come avviene nel caso degli intellettuali 'organici', *portavoce* delle opinioni ufficiali), almeno rispetto pubblico delle verità ufficiali. Il rapporto tra *interno* ed *esterno* assume qui, nel controverso spettro concettuale rappresentato dalla categoria di *visibilità*, un ruolo di primo piano: il governo politico assume nella maggioranza degli scrittori il ruolo di 'regista interno', mentre per gli autori indipendenti assume i contorni di un limite esterno con il quale è necessario trovare fattuali forme di convivenza. La limitazione della libertà di discussione impone agli scrittori che non soccombono alle lusinghe o alle minacce dell'autorità di presentare i loro pensieri in modo indiretto, tanto che, in un certo grado, essi sono quasi obbligati a presentare in pubblico le opinioni comuni come loro proprie. Il problema di agenda pubblica su cui Strauss concentra la sua attenzione è naturalmente caratteristico delle società totalitarie o tiranniche, ma non è assente nemmeno nelle società nelle quali è difesa la libertà di pensiero. Infatti, molto spesso la libertà di pensiero equivale, almeno per la maggior parte dei cittadini, alla possibilità di scegliere tra due o più opinioni *pubbliche*, e in questo caso essa rappresenta l'*unica* forma di indipendenza intellettuale che rivesta importanza *politica*. L'intima accettazione delle opinioni ispirate dal potere politico non nasce attraverso l'obbligo: la coazione può favorire la scomparsa di concezioni alternative, mettendo a tacere coloro che possono contraddire quelle ufficiali, ma non genera persuasione. Da questo punto di vista, il fattore *tempo*,

inteso come *routine* nel favorire abitudine e familiarità con le opinioni dominanti, interviene ad aiutare il potere politico, soprattutto nei confronti delle giovani generazioni: una proposizione sempre ripetuta e mai contraddetta viene ritenuta essere vera, soprattutto se questa viene pronunciata da uomini politici responsabili e degni di rispetto. Del resto, non possiamo dimenticare che nessuna forma di potere politico dura nel tempo, e stabilmente, in virtù della sola forza (violenta): da questo punto di vista, la giustificazione del rapporto di potere sembra essere legata a una forma di progressiva e suadente persuasione, anzi intimo convincimento, delle classi subalterne intorno alle autorevoli verità espresse dal governo. L'opera pratica del potere politico è resa più facile dopo che si è ottenuta l'accettazione popolare delle opinioni promosse e indotte dalle autorità: il conformismo si rivela essere, agli occhi di Strauss, una strana alleanza tra dominanti e dominati¹.

La persecuzione non è in grado di impedire l'esistenza e l'espressione pubblica di un pensiero indipendente. Nell'interpretazione straussiana, l'influenza della persecuzione sulla letteratura spinge gli autori eterodossi all'elaborazione di una particolare tecnica letteraria, che utilizza silenzi, ripetizioni e contraddizioni per comunicare la verità sulle questioni fondamentali esclusivamente *tra le righe*:

¹ Il testo di riferimento è L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, in «Social Research», VIII, 1941, pp. 488-504; successivamente pubblicato in *PAW*; trad. it. pp. 20-34. Alcuni interventi critici intorno all'ermeneutica straussiana cominciarono ad apparire fin dalla prima edizione (1952) del suo libro sulla scrittura reticente: cfr. G.H. Sabine, *Book Review of «Persecution and the Art of Writing»*, in «Ethics», LXIII, 1952-53, pp. 220-222; Y. Belaval, *Pour une sociologie de la philosophie*, in «Critique», 1953, n. 68-69, pp. 853-866. A queste critiche Strauss rispose con il saggio *On a Forgotten Kind of Writing*, [1954], in *WPP*, pp. 221-232. Per altri contributi sull'ermeneutica straussiana cfr. A. Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1164-1172 (ora in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, 1987); W. Harbison, *Irony and Deception*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 89-94; O. Leaman, *Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?*, in «International Journal of Middle East Studies», XII, 1980, pp. 525-538; R. Brague, *Athènes, Jerusalem, La Mecque. L'interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 309-336; D. Clay, *On a Forgotten Kind of Reading*, in A. Udoff (a cura di), *Leo Strauss's Thought*, Boulder, 1991, pp. 253-266; P.A. Cantor, *Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics*, in A. Udoff (a cura di), *Leo Strauss's Thought*, cit., pp. 267-314; R. Esposito, *Introduzione*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, trad. it., Torino, 1998, pp. VII-XLIV.

Questa letteratura è indirizzata non già al lettore qualunque, bensì esclusivamente al lettore fidato e intelligente. Ha tutti i vantaggi della comunicazione privata, senza subire il suo limite insuperabile (di raggiungere cioè soltanto i conoscenti dell'autore); gode dei vantaggi della comunicazione pubblica, senza sottostare al suo svantaggio più rimarchevole (cioè la pena capitale per l'autore). Ma come è possibile invere, pubblicando i propri scritti, un tale miracolo: quello cioè di parlare a una minoranza restando però muti per la maggioranza dei lettori? Ciò che rende in effetti possibile una letteratura di questo tipo, lo si può esprimere con l'assioma secondo cui gli uomini privi di pensiero sono cattivi lettori, e solo gli uomini intelligenti sono anche buoni lettori. È perciò che un autore, ove desideri raggiungere esclusivamente lettori intelligenti, non deve far altro che scrivere in modo tale da rendere possibile la comprensione del suo libro a nessun altro che non sia un lettore estremamente attento. Tuttavia, si obietterà, possono darsi lettori, magari intelligenti, ma non anche fidati, i quali una volta stanato l'autore lo denuncerebbero alle autorità. In effetti, questa letteratura sarebbe impossibile ove il detto socratico secondo cui la virtù è conoscenza, e dunque gli uomini sapienti sono in quanto tali buoni e fidati, fosse del tutto falso. Un altro assioma, valido soltanto qualora la persecuzione resti entro i limiti di una procedura legale, dice che uno scrittore cauto e di normale intelligenza è più intelligente del più perspicace tra i censori. L'onere della prova infatti ricade sul censore. È lui, o il pubblico accusatore, che è tenuto a dimostrare come l'autore nutra o abbia espresso opinioni eterodosse. A tal fine, egli deve provare che talune deficienze letterarie dell'opera non sono dovute al caso, ma invece al deliberato proposito dell'autore, che impiega determinate espressioni ambigue o formula un certo pensiero in modo artatamente scorretto. Ciò significa che il censore deve provare non solo che l'autore è intelligente e un valente scrittore in generale, visto che chi deforma intenzionalmente la propria scrittura ha da essere uno scrittore capace, ma soprattutto che egli era nel pieno possesso delle sue capacità mentre scriveva le parole incriminate (*PAW*, pp. 25-26; trad. it. pp. 23-24).

La tecnica letteraria che fornisce la risposta pratica al problema posto dalla persecuzione, trasformando in modo intermittente e discontinuo la comunicazione *pubblica in privata* e viceversa, presuppone uno stretto parallelismo tra *lettura e scrittura* che rende molto difficile il lavoro del censore. Da questo punto di vista, la scrittura reticente è una necessaria forma di difesa della filosofia. Naturalmente il caso della scrittura reticente si applica con una certa facilità a tutti quegli autori che si siano trovati in situazioni di persecuzione politica o religiosa, ma l'ambito di riferimento del pensiero straussiano va ben al di là dell'analisi delle contingenze

storiche, estendendosi in linea di principio a tutti gli autori del passato che abbiano accettato la distinzione tra pensiero esoterico e pensiero essoterico, lasciando impliciti vari punti del loro insegnamento. Infatti, il problema della reticenza non è identificabile *tout court* con il problema della persecuzione politica o religiosa²: il ruolo politico fondamentale giocato dal metodo della scrittura reticente in favore del pensiero filosofico non viene perso neppure in presenza di una società autenticamente liberale. Anche in società nelle quali non esistono forme di censura o di persecuzione, la letteratura reticente svolge il compito di rispondere al problema dell'*educazione*³, una delle questioni centrali per la filosofia politica: non a caso, solo attraverso una attenta riflessione intorno al tema educativo è possibile intravedere la saldatura tra filosofia politica, ermeneutica e storia della filosofia⁴. Nel preparare alla

² A questo proposito Strauss si preoccupa di chiarire come il termine "persecuzione" possa indicare una numerosa varietà di fenomeni, dalla feroce inquisizione al semplice ostracismo sociale; soprattutto si premura di distinguere tra persecuzione religiosa e persecuzione della libera ricerca filosofica: «Persecuzione religiosa e persecuzione della libera ricerca non sono la stessa cosa. Vi sono state epoche e paesi in cui ogni sorta, o almeno una grande varietà, di culti divini era permessa, ma non era consentita la libera ricerca» (*PAW*, p. 33; trad. it. p. 31).

³ Nell'interpretazione straussiana, il 'termine medio' tra la scrittura reticente e l'educazione è rappresentato dallo *studio*, in particolare dallo studio attento dei grandi testi filosofici del passato, allo scopo di scoprirvi i "tesori nascosti" attraverso un incessante lavoro di 'scavo'. Solo la comprensione della dialettica tra superficie e profondità presente in un testo classico è in grado di indicarci la stretta relazione tra *studio* e *felicità*: «Non possiamo esercitare la nostra comprensione senza comprendere di quando in quando qualcosa di importante; e questo atto di comprensione può essere accompagnato dalla consapevolezza della nostra comprensione, dalla comprensione della comprensione, dalla *noesis noeseos*; e questa è una esperienza così elevata, così pura, così nobile che Aristotele ha potuto attribuirgli al suo dio. Questa esperienza è completamente indipendente dal fatto che ciò che comprendiamo originariamente sia piacevole o spiacevole, bello o brutto. Essa ci fa capire che tutti i mali sono in un certo senso necessari all'esistenza della comprensione» (L. Strauss, *What is Liberal Education?*, in C.S. Fletcher (a cura di), *Education for Public Responsibility*, New York, 1961; successivamente pubblicato in *LAM*, p. 8; trad. it. p. 13).

⁴ Il campo teorico rappresentato dall'incontro di ermeneutica e filosofia politica rende visibili le peculiarità della polemica antistoricista straussiana, condotta anche sul binario della ricerca di una corretta metodologia di indagine storica: contro il punto di vista del filosofo contemporaneo, per il quale ogni forma di pensiero è storicamente condizionata, Strauss nota che l'argomento storicista è in sé autocontraddittorio. Infatti, nell'affermare la essenziale storicità del pensie-

forma più elevata di moderazione, «l'educazione liberale ci fornisce l'esperienza di cose belle».

L'autore di un libro non può conoscere tutti i propri lettori: del resto, ciò che è scritto è accessibile a chiunque sappia leggere. Limitandosi a fornire alcuni oscuri segni in direzione della verità teoretica all'interno di un discorso per altri versi corrente, il filosofo riesce a porre rimedio al carattere essenzialmente difettivo della scrittura: l'arte della scrittura reticente fornisce il metodo per dire cose diverse a persone diverse. Un libro reticente contiene due insegnamenti: uno edificante che si trova in superficie, e uno filosofico che appare esclusivamente tra le righe. Il lettore di un testo reticente può così percorrere un cammino attraverso cui viene resa possibile l'ascesa dalle opinioni meramente comuni ai concetti e alle verità teoretiche, ma può anche restare indissolubilmente legato al mondo dell'immaginazione. La conformità esteriore alle opinioni della comunità nella quale vive è un requisito indispensabile per il filosofo: il processo di sostituzione delle opinioni con la verità può essere condotto solo gradualmente e in modo esoterico. Tuttavia, sul problema della scrittura reticente, relativo tanto alla distinzione tra due *tipi* umani fundamentalmente diversi, quanto alla questione educativa nella relazione tra filosofia e società poli-

ro, lo storicismo afferma la propria storicità, e quindi il carattere provvisorio della propria validità: nello stesso momento in cui lo storicista sostiene la *verità* metastorica delle proprie tesi ammette, contraddicendo le stesse tesi, che il pensiero può giungere a una verità valida universalmente. In più, la riformulazione del carattere essenzialmente *storico* della filosofia moderna non può essere argomentata a partire da una qualche forma di "esperienza storica", ma deve essere dimostrata da una analisi filosofica che mostri l'*essenziale* mutevolezza delle categorie del pensiero: questa dimostrazione però, agli occhi di Strauss, non è mai stata portata a termine da nessuna "scuola storicista". Il testo straussiano nel quale la polemica antistoricista è condotta con maggior rigore analitico è: *On Collingwood's Philosophy of History*, in «Review of Metaphysics», V, 1952, pp. 559-586. Per una corretta interpretazione di questo testo, e degli altri testi nei quali l'argomento chiave è l'analisi del carattere storico della filosofia moderna (cfr. *NRH*, pp. 9-34; trad. it. pp. 27-50; *WPP*, pp. 17-27; trad. it. pp. 43-54), è necessario tenere presente che Strauss delinea un percorso interpretativo di tipo 'riduzionistico', non definendo con precisione a quali autori si riferisce quando parla del processo che conduce alla *storicizzazione* della filosofia moderna, cioè allo "storicismo": infatti, spesso delinea un percorso che, partendo dalla scuola storica tedesca del XIX secolo (Ranke e Treitschke) giunge ad Heidegger (definito uno "storicista radicale") attraverso lo storicismo tedesco di inizio Novecento (Meinecke e Troeltsch).

tica, Strauss nota un abissale cambiamento di orizzonte tra gli antichi e i moderni:

L'atteggiamento verso la libertà di parola e di critica dipende in modo decisivo da ciò che si pensa del concetto di educazione popolare e dei suoi limiti. Va detto che, in generale, i filosofi premoderni erano, su questo piano, più timidi di quelli moderni. Più o meno dalla seconda metà del Seicento, un sempre crescente numero di filosofi eterodossi che avevano subito persecuzioni cominciarono a pubblicare i loro libri, non solo per far circolare le loro idee, ma anche perché volevano contribuire all'abolizione di ogni forma di persecuzione. Ritenevano che la soppressione della libera ricerca, e il conseguente divieto di pubblicarne i risultati, fossero alcunché di accidentale, un risultato dell'imperfezione del corpo politico, e pensavano che il regno delle tenebre sarebbe stato sostituito dalla repubblica della luce universale. Guardavano avanti verso un'età in cui, a seguito dei progressi nell'istruzione e nell'educazione del popolo, sarebbe divenuta possibile una libertà di parola praticamente illimitata, o a un'età in cui [...] nessuno avrebbe più sofferto offese per il fatto di dare ascolto alla verità. Nascondevano le loro idee soltanto nella misura necessaria a proteggersi, per quanto possibile, da persecuzioni; fossero stati appena un poco più ambigui, avrebbero fallito il loro scopo, che era quello di illuminare un sempre maggior numero di uomini che non fossero filosofi neanche potenzialmente [...]. L'attitudine di un genere di scrittore a questo precedente era, nel fondo, assai diversa. Costoro pensavano che l'abisso che separa "i saggi" dal "popolo" fosse un fatto basilare della natura umana, indipendentemente dall'eventuale progresso del sistema educativo: la filosofia, o la scienza, era concepita essenzialmente come un privilegio dei 'pochi'. Erano convinti che la filosofia, in quanto tale, fosse vista con sospetto e odiata dalla maggior parte dell'umanità. Anche se non avessero avuto nulla da temere da parte di alcun settore politico, quelli che partivano da questo assunto sarebbero arrivati comunque a concludere che la ostentazione pubblica della verità filosofica o scientifica fosse impossibile o indesiderabile, e non solo per l'oggi ma in ogni tempo. Si dovevano sentire in dovere, allora, di occultare a tutti, eccettuati i filosofi, le loro idee, magari limitandosi a offrire un insegnamento orale a un gruppo attentamente selezionato di allievi, oppure scrivendo solo nella forma di "brevi indicazioni" a proposito dei temi più importanti (PAW, pp. 33-35; trad. it. pp. 31-32).

La radicalità della cesura tra antico e moderno comporta naturalmente non solo due distinte concezioni dell'educazione popolare, ma anche due distinte concezioni dell'attività filosofica, in definitiva due distinte concezioni del rapporto tra filosofia e società politica. Infatti, questa cesura epocale, focalizzata dal

tema della scrittura reticente, non può essere caratterizzata solo da un punto di vista storico attraverso il progressivo abbandono delle pratiche inquisitorie da parte delle autorità politiche e religiose, dato che, nella sua essenza, essa riguarda anche e soprattutto il problema relativo ai confini della *libertà di espressione* nelle varie fasi della comunicazione e della educazione *pubblica*: contro l'imperfezione contingente del "regno delle tenebre", il filosofo moderno appunta la sua attenzione sui progressi ritenuti possibili nell'istruzione e nell'educazione popolare, proprio perché ritiene in linea di principio corrispondenti filosofia e società politica⁵. Al contrario, agli occhi dei classici greci il fine perseguito dai filosofi è radicalmente diverso da quello perseguito dai non filosofi: indipendentemente dall'eventuale progresso del sistema educativo, «il filosofo e i non filosofi non possono avere deliberazioni in comune che siano sincere». In questo senso, la radicalità del pensiero filosofico non è resa possibile se non attraverso la cura della moderatezza della scrittura reticente, la cui arte rappresenta la forma con la quale la filosofia si mostra alla città. Nell'interpretazione straussiana, scrittura reticente e filosofia politica sembrano indicare insieme e contemporaneamente la relazione problematica tra il mondo della filosofia e il mondo della politica. "Politico" in questo senso non denota un determinato settore della filosofia, quello della filosofia politica; "politico" denota un aspetto fondamentale di tutta la filosofia: la filosofia politica è la trattazione politica del-

⁵ Questa convinzione politico-culturale, che diventerà palesemente pubblica con l'illuminismo settecentesco, era già presente, agli occhi di Strauss, in Hobbes, di cui cita, attraverso Ferdinand Tönnies, due moti chiarificatori del rapporto tra sapienza e libertà: «Paulatim eruditur vulgus» e «Philosophia ut crescat libera esse debet nec metu nec pudore coerenda». Su questo tema cfr. L. Strauss, *Liberal Education and Responsibility*, in C.S. Fletcher (a cura di), *Education: The Challenge Ahead*, New York, 1962, pp. 49-70; successivamente pubblicato in *LAM*; dal quale citiamo il seguente passaggio che indica lo stretto parallelismo tra libertà politica, progresso economico e illuminismo: «La filosofia moderna nasce quando il fine della filosofia si identifica con il fine che può essere effettivamente perseguito da tutti gli uomini [...]. Sotto questo aspetto il concetto moderno di filosofia è fondamentalmente democratico. Il fine della filosofia ora non è più quello che si può chiamare contemplazione disinteressata dell'eterno, ma il conforto alla condizione umana [...]. La filosofia, o la scienza, non fu più un fine in se stessa, ma al servizio del potere umano, di un potere usato per rendere la vita umana più lunga, più sana e più ricca» (*LAM*, pp. 19-20; trad. it. pp. 28-29).

la filosofia⁶. Il problema della scrittura reticente deve dunque essere compreso a partire da questo diverso approccio 'sociologico' degli antichi e dei moderni: a due diversi modi di concepire il rapporto tra filosofia e politica corrispondono due forme diverse di comunicazione filosofica. Non a caso la reticenza dei testi di Machiavelli, Hobbes e Spinoza, orientata alla cautela solo dalle motivazioni storico-politiche contingenti della persecuzione, è di natura diversa rispetto alla reticenza dei testi di Platone e Senofonte, orientata alla cautela non solo dalla incombente persecuzione, ma anche e soprattutto dalla consapevolezza dell'abisso che separa i saggi dalla moltitudine.

2. Al di là del grande disegno teorico che, intorno al problema rappresentato dall'incontro tra filosofia, ermeneutica e educazione sul terreno della letteratura reticente, separa radicalmente antico e moderno, la rivendicazione ermeneutica di Strauss si concentra, in esplicita polemica con gli indirizzi storici e storiografici moderni, su minuziose analisi testuali allo scopo di far parlare i testi classici, e non i loro interpreti contemporanei⁷. L'attenzione dell'interprete deve soffermarsi sulle oscurità, sulle contraddizioni, sulle ripetizioni,

⁶ Cfr. PAW, pp. 17-18; trad. it. pp. 14-16. Sulla essenziale differenza tra filosofia e politica può essere utile riportare la seguente notazione straussiana: «Vi è una sproporzione fondamentale tra filosofia e città. Nelle cose politiche è saggia regola non disturbare i cani che dormono, preferire ciò che è consolidato a ciò che non lo è, riconoscere il diritto del primo occupante. La filosofia si regge o cade per la sua intransigente noncuranza di questa regola e qualunque cosa la ricordi. Essa può quindi vivere solo accanto alla città» (L. Strauss, *Liberal Education and Responsibility*, in LAM, p. 14; trad. it. p. 22).

⁷ Per la critica straussiana alla metodologia prevalente nella ricerca storica contemporanea cfr. PAW, pp. 26-29; trad. it. pp. 24-28. La maggior parte della produzione scientifica straussiana è attraversata da una singolare compresenza di riflessione filosofica, indagine ermeneutica e ricostruzione storica: in molti casi Strauss sembra fare filosofia ricostruendo minuziosamente la struttura di alcuni testi del passato, disegnando linee di dialogo e alberi genealogici tra filosofi che provvedono a costruire nuovi percorsi storiografici; mentre, allo stesso tempo, il suo modo di fare storia della filosofia è chiaramente fondato su una specifica concezione dell'attività filosofica. La comprensione dei rapporti tra *filosofia* e *storia della filosofia* nel pensiero di Strauss non può essere separata da una attenta riflessione sulla sua concezione di *ermeneutica*, in una sottile distinzione tra "storia" e "storicismo": in una epoca di declino intellettuale la storia della filosofia assume significato filosofico. La distinzione tra *storia* e *storicismo*, cioè tra una forma di sapere narrativo relativo ai fatti e alle idee del passato e una particolare

zioni, sulle omissioni, sugli errori e sui silenzi del testo allo scopo di portare una luce indiretta sul vero disegno progettato dall'autore: la presenza di queste varie irregolarità, allo stesso tempo tematiche e formali, consiste infatti nella simulazione delle opinioni non convenzionali. Le parole richiedono una interpretazione: la lettera del testo spesso non è che una facciata destinata a nascondere la verità. Del resto, il vero significato di alcuni termini non è sempre il significato letterale, anche perché non è possibile stabilire il significato di un termine senza considerare il contesto in cui esso ricorre. In questo senso, tutte le volte che troviamo in testi di massima perizia una svolta inattesa, un errore elementare, una contraddizione palese, un silenzio manifesto, dobbiamo trovare, attraverso una analisi congetturale, le ragioni di questa apparente irregolarità (cfr. PAW, pp. 46-55; trad. it. pp. 44-52).

L'ermeneutica straussiana non è una teoria dell'esperienza ermetica con sfumature mistico-simboliche, e soprattutto non è una teoria *universale* dell'esperienza ermeneutica, bensì un metodo razionale di ricerca, concreto e flessibile⁸: non a caso Strauss parla esplicitamente di un uso *legittimo* e di un uso *illegittimo* della lettura tra le righe:

interpretazione della conoscenza storico-filosofica, è propedeutica per una corretta interpretazione del problema ermeneutico in Strauss. L'accusa straussiana al metodo storico dello storicismo contemporaneo riguarda sostanzialmente la *manca di oggettività*: il pensiero del passato viene studiato e compreso a partire da un presupposto, relativo al carattere storicamente condizionato del pensiero, che era completamente estraneo al pensiero del passato. Per lo storicismo ogni interpretazione è sempre e comunque una forma di critica. Nell'interpretazione straussiana, una vera comprensione storica è inconciliabile con le dogmatiche pretese storiciste, rappresentate nell'idea del presente come punto privilegiato da cui guardare il passato: questa tipica confusione moderna tra *critica* e *interpretazione* è infatti marcata da un pregiudizio nettamente antistorico, che tende a comprendere gli autori e i testi del passato in modo diverso, cioè 'migliore', rispetto a come essi stessi si comprendevano. Lo storico della filosofia non deve sostituire le proprie idee a quelle degli autori che interpreta, e non deve pretendere di giudicarle prima di averle comprese: fare storia della filosofia significa tentare di recuperare forme perdute di conoscenza. Su questi problemi cfr. L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, cit., pp. 566-573.

⁸ Sullo statuto dell'ermeneutica straussiana intesa come strumento di ricerca e non come "teoria dell'esperienza ermeneutica" sembra essere molto utile il seguente passaggio straussiano tratto dalla sua corrispondenza con Hans-Georg Gadamer: «Non è assolutamente facile per me riconoscere nella tua ermeneutica la mia personale esperienza di interprete. La tua è una "teoria dell'esperienza

Lo storico [...] si limiterà a rivendicare, e non a torto, che la tradizione della puntualità e dell'accuratezza storiografica sia continuata, a dispetto di qualsivoglia mutamento sia occorso o possa intervenire in futuro nel clima intellettuale. Di conseguenza, lo storico non accetterà una metodologia arbitraria, tale da escludere a priori i fatti più importanti del passato dall'orizzonte della conoscenza umana, ma adatterà i criteri di accertamento che guidano la sua ricerca alla natura del tema di cui si occupa. Si comporterà allora nel modo seguente. È severamente vietato leggere tra le righe tutte le volte in cui, ricorrendo a tale metodo, si determini un grado di esattezza analitico minore di quello desumibile da una lettura meramente testuale. È legittima soltanto quella lettura interlineare che parta da una considerazione puntuale del pensiero esplicitamente manifestato dall'autore. Occorre comprendere alla perfezione, prima

ermeneutica" che, come tale, è una teoria universale. Non solo la mia personale esperienza ermeneutica è molto limitata – *l'esperienza che io possiedo mi rende dubbioso sulla possibilità dell'esistenza di una teoria ermeneutica universale che non sia semplicemente 'formale' o esterna*. Io credo che il mio dubbio sorga dalla sensazione del carattere immancabilmente 'occasionale' di ogni interpretazione degna di nota [...]. Del resto, nei casi più importanti, siano essi del passato o contemporanei, ho spesso notato che nel testo rimaneva sempre qualcosa della massima importanza che non comprendevo, cioè notavo che la mia comprensione o la mia interpretazione era veramente incompleta: malgrado ciò, esito ad affermare che nessuno possa portare a termine tale interpretazione, o che la finitezza dell'uomo come tale comporti necessariamente l'impossibilità della adeguata o della completa o della "vera comprensione"» (Lettera di Leo Strauss a Hans-Georg Gadamer del 26.2.1961, pubblicata con il titolo: *Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode»*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 5-6, corsivo mio). In questa lettera Strauss si sofferma naturalmente sui problemi ermeneutici irrisolti che, a suo parere, sono presenti in *Wahrheit und Methode*, chiarendo inoltre la distanza che separa la propria prospettiva filosofica da quella di Gadamer: il più importante punto di separazione tra i due autori sembra essere originato dalla diversa considerazione accordata al concetto di "situazione storica". La critica straussiana si concentra sulle categorie di "esistenza" e di "valore", entrambe rappresentative del "relativismo post-storicista" gadameriano: sembra che, da questo punto di vista, Strauss interpreti l'opera di Gadamer come debitrice nei confronti di Rickert da una parte e di Heidegger dall'altra. Al di là della risposta epistolare datata 5.4.1961 (cfr. le pp. 8-11 della corrispondenza Strauss-Gadamer già citata), Gadamer interviene sulla prospettiva ermeneutica e filosofica di Strauss anche in altre occasioni: cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it., Milano, 1983, pp. 317-318; 343-344; 370n; Id., *Gadamer on Strauss: An Interview (by E.L. Fortin)*, in «Interpretation», XII, 1984, pp. 1-13; Id., *Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science*, in P. Emberley e B. Cooper (a cura di), *Faith and Political Philosophy*, University Park, 1993; Id., *Verità e metodo 2*, trad. it., Milano, 1995, pp. 295; 400-409; 486.

che un'interpretazione testuale possa ragionevolmente dirsi adeguata e corretta, il contesto in cui il pensiero dell'autore ha preso forma, nonché il carattere letterario dell'intera opera e il suo disegno generale. Non si è autorizzati a cancellare un brano, né a emendarne il testo, senza aver prima ben considerato ogni ragionevole possibilità di comprenderlo per come esso effettivamente si presenta (una delle ipotesi da avanzare è che il passo possa essere ironico). Se un maestro dell'arte dello scrivere commette errori di cui arrossirebbe uno studente liceale intelligente, si può ritenere, non senza qualche ragione, che siano errori intenzionali, soprattutto quando l'autore abbia sottolineato, sia pure occasionalmente, la possibilità di commettere intenzionali errori di scrittura. Le opinioni dell'autore di un dramma o di un dialogo non devono essere identificate, senza che se ne offra prima la prova, con quelle espresse da uno o più dei suoi personaggi, o con quelle su cui concordano tutti i suoi personaggi, o quelli tra loro che figurano come caratteri 'positivi'. Il vero pensiero di un autore non è necessariamente quello che viene ripetuto più spesso (PAW, pp. 29-30; trad. it. pp. 27-28)⁹.

A partire da questa consapevolezza metodologica riguardante la correttezza della ricerca storica, l'interpretazione straussiana mira a cogliere quello che può essere definito l'insegnamento orale, cioè privato, che si trova celato all'interno dell'insegnamento scritto pubblicamente visibile. Nelle sue letture classiche, da Platone a Maimonide, da Tucidide a Senofonte, Strauss sviluppa una serie di analisi letterarie di grande complessità, curando le sfuma-

⁹ Agli occhi di Strauss esiste la possibilità di recuperare spazi di oggettività nella ricerca storica, evitando di confondere arbitrariamente *critica e interpretazione*. Naturalmente Strauss è consapevole del fatto che, in un certo senso, ogni interpretazione è una qualche forma di critica; tuttavia questo non significa che siano la stessa cosa. Al contrario, interpretazione e critica non solo sono distinguibili, ma anche 'cronologicamente' separabili: «La storia intesa come storia, come ricerca della comprensione del passato, presuppone necessariamente che la nostra comprensione del passato sia incompleta. La critica che è inseparabile dall'interpretazione è fondamentalmente diversa dalla critica che è coincidente con la completa comprensione. Se noi definiamo "interpretazione" quella comprensione o critica che rimane all'interno dei limiti delle direttive proprie, per esempio, di Platone, e se noi definiamo "critica" quella comprensione o critica che non si prende carico delle direttive proprie di Platone, possiamo dire che l'interpretazione precede necessariamente la critica, perché la ricerca della comprensione precede necessariamente la comprensione completa e di conseguenza il giudizio che coincide con la completa comprensione» (L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, cit., pp. 583-584). Su questi temi cfr. anche PAW, p. 143; trad. it. pp. 138-139.

ture nei minimi dettagli¹⁰: nessuna parola è superflua o casuale in queste opere di grande perfezione letteraria e concettuale. In questo senso Strauss si preoccupa di definire fin nei minimi particolari la procedura di una legittima lettura tra le righe, soffermandosi a circoscrivere le caratteristiche e le funzioni dei vari strumenti analitici e delle "figure retoriche" implicate nella sua ermeneutica. Innanzitutto, sembra essenziale definire il concetto di *ripetizione*, facendo chiarezza di eventuali ambiguità terminologiche: ripetizione può significare una ripetizione che riproduce il testo secondo le sue caratteristiche esterne, oppure una ripetizione che lo riproduce in base ai suoi caratteri più propriamente intenzionali. Del resto, l'uso di sottili variazioni dovute al parziale silenzio dell'autore su un dato argomento, cioè l'omissione di qualcosa di cui solo il filosofo può sentire la mancanza, è un espediente caratteristico del metodo della ripetizione, il cui scopo, accanto a quello di divulgare pubblicamente l'opinione convenzionale 'ripetendola' più volte, consiste nel comunicare tra le righe, cioè attraverso sottili aggiunte o omissioni, gli argomenti cardinali della verità teoretica: lo scopo della ripetizione di un argomento convenzionale è quello di nascondere la divulgazione di un argomento non convenzionale (cfr. *XS*, pp. 92-95; *XSD*, pp. 125-126; *PAW*, pp. 62-64; trad. it. pp. 60-62). Nella letteratura reticente le opinioni convenzionali vengono ripetute spesso, al contrario delle opposte opinioni non convenzionali: in questo senso, la ripetizione non è una semplice ripetizione letterale, ma è *dissimulazione*. Allo stesso modo del termine "ripetizione" è ambigua l'espressione "parola ambigua": essa solitamente indica una parola che designa contemporaneamente due oggetti simili tra loro in qualcosa di contingente, ma allo stesso tempo indica, agli occhi di Strauss, una parola detta *appropriatamente*, cioè una parola che presenta due facce, una interna (segreta) e una esterna (manifesta). Un segreto è per sua essenza qualcosa di raro, e in questo senso è nascosto in modo più sicuro all'interno di un'unica *parola* ambigua di quanto non lo sia all'interno di una *frase* ambigua. Il filosofo non parla mai esplicitamente

¹⁰ Sul tema straussiano dell'attenzione al *dettaglio*, soprattutto per come esso viene elaborato in riferimento all'idea anticonformista e anticonvenzionale di una riscrittura 'esoterica' della storia da Aby Warburg, Walter Benjamin e Gershom Scholem, cfr. D. Biale, *Leo Strauss: The Philosopher as Weimar Jew*, in A. Udoff (a cura di), *Leo Strauss's Thought*, Boulder, 1991, pp. 31-40.

citamente dei temi più importanti: il segreto può essere comunicato solo per mezzo dell'ambiguità. La stessa idea di "segreto" ha una pluralità di riferimenti semantici che ne rendono difficile la concreta individuazione: essa infatti può indicare la parola o la frase che ha un senso nascosto, oppure lo stesso senso nascosto, ma anche e soprattutto la cosa a cui quel senso nascosto si riferisce (cfr. *PAW*, pp. 66-68; trad. it. pp. 64-66).

Le irregolarità e le oscurità intenzionali del testo hanno come scopo quello di nascondere e insieme di rivelare un ordine recondito, accessibile solo a coloro che sono in grado di trovare le ragioni di queste apparenti oscurità e irregolarità. Proprio per penetrare attraverso gli schermi esoterici dietro i quali sono nascosti gli autentici insegnamenti dei filosofi dell'antichità, Strauss mette a punto una concreta strumentazione di indagine testuale attraverso una serie di precisazioni metodologiche e concettuali. A questo scopo, una particolare attenzione viene dedicata al problema dei *silenzi* della scrittura filosofica reticente, che spesso, dopo una breve proposizione rivelatrice, si 'arresta', deviando su tesi convenzionali comunemente accettate, in attesa di giungere nuovamente al momento più opportuno per la ricerca della verità. Nello specifico caso dei silenzi intenzionali sembra dunque essere determinante la sensibilità e l'attenzione dell'interprete intorno al piano e al disegno generale dell'opera in esame: la discussione di un preciso argomento non può a priori essere ritenuta confinata solo all'interno del capitolo ad esso esplicitamente dedicato, nel quale possiamo probabilmente trovare dichiarazioni chiare, ma non definitive. In un testo reticente il cui carattere comunicativo è essenzialmente 'orale', le allusioni sono più importanti di ciò che è enunciato esplicitamente: di qui la necessità di valutare attentamente tutta una serie di 'decisioni' in merito all'argomento in esame prese dall'autore nel corso dell'intero testo. Gli argomenti cardinali non sono infatti collocati secondo il loro ordine 'naturale', oppure secondo un qualsiasi altro ordine, ma in genere sparsi in varie sezioni e intervallati da altri temi (cfr. *PAW*, pp. 60-62; trad. it. pp. 58-60). Del resto, nella deformazione di un testo, le difficoltà per l'autore non risiedono nel portare a termine l'esecuzione di un 'disordine' intenzionale, ma nell'occultamento delle tracce di quest'opera. Solo con questa attenzione 'trasversale', il cui fine è quello di scomporre e ricomporre il disegno complessivo del testo attraverso la ricostruzione tematica e formale degli argomenti cardinali, è possibile verificare il ruolo

concreto svolto dai silenzi intenzionali nella letteratura reticente.

Accanto a quelle della ripetizione e del silenzio, la strategia letteraria implicata nel fenomeno della reticenza sulla quale Strauss insiste con maggior vigore, descrivendone una accurata fenomenologia, è quella della *contraddizione*. Attraverso un uso sapiente, cioè non palesemente 'scoperto', delle contraddizioni su tutte le questioni importanti che ricorrono all'interno del discorso, la verità teoretica può essere allo stesso tempo indicata e nascosta al lettore. Il compito dell'interprete risiede essenzialmente nello stabilire quale delle proposizioni alternative sia considerata vera, e quale invece retorica, dall'autore che consapevolmente e deliberatamente utilizza questa strategia per proteggere se stesso e il proprio insegnamento di fronte alle pretese autoritative della società politica. Esistono varie forme del procedimento contraddittorio, e del suo nascondimento, nella letteratura reticente: a) due proposizioni *direttamente* contraddittorie sullo stesso tema risultano essere distanziate da un buon numero di pagine; b) la contraddizione tra due proposizioni può essere effettuata 'di passaggio', cioè formulando incidentalmente, o non direttamente, una delle due proposizioni; c) una proposizione può essere contraddetta 'limitandosi' a contraddire le sue implicazioni; d) la contraddizione di una proposizione può essere effettuata attraverso la sua apparente ripetizione, omettendo o aggiungendo un argomento nella sostanza determinante; e) due proposizioni contraddittorie vengono separate da una proposizione intermedia, in sé non contraddittoria con una delle altre due proposizioni, ma che lo diventa con una sottile aggiunta o omissione; f) la contraddizione può passare attraverso l'uso di parole ambigue (cfr. *PAW*, pp. 68-75; trad. it. pp. 66-73). Valutando queste possibilità alla luce della corrispondenza tra segretezza e rarità, diventa chiaro agli occhi di Strauss che, tra due proposizioni contraddittorie, la proposizione considerata vera e autentica dall'autore in esame è quella più segreta, cioè quella meno apertamente pronunciata e meno frequentemente ricorrente. La verità di una proposizione non è dovuta al suo insistito ricorrere.

Oltre al prudente uso degli artifici letterari in grado di far convivere nello stesso testo segretezza e comunicazione, la letteratura reticente non risparmia talvolta di utilizzare varie forme di linguaggio, dal metaforico al parabolico all'allegorico, che permettono di rivelare la verità nel momento stesso in cui la nascondono. Naturalmente, tutto questo non esclude che alcuni scrittori del

passato abbiano espresso *apertamente* le loro verità, spostandole *altrove*, cioè mettendole in bocca a qualche personaggio screditato: in questo caso, si può parlare di "dissimulazione dell'identità", laddove nel caso dell'utilizzo dei precedenti artifici letterari si deve parlare di "dissimulazione del discorso". Un discorso non ha lo stesso valore se è attribuito a una persona, piuttosto che a un'altra: «questa sarebbe una buona ragione per spiegarsi la presenza, nella massima letteratura del passato, di tanti interessanti diavoli, matti, mendicanti, sofisti, ubriaconi, epicurei e buffoni» (cfr. *PAW*, pp. 35-36; trad. it. pp. 32-34). In questo senso, il filosofo è un esperto conoscitore dei 'luoghi particolari'.

3. I filosofi del passato hanno solitamente scritto i propri testi nello stesso modo in cui hanno letto i testi degli autori che li hanno preceduti: in questo senso il modello caratteristico della scrittura reticente che permette la trasmissione del sapere filosofico è la *mimesis*¹¹. La filosofia è un discorso di genere *particolare* che richiede, nel passaggio tra le varie generazioni dei filosofi e nel rapporto tra i filosofi e i giovani solo potenzialmente filosofi, la messa a punto di un procedimento di graduale *introduzione* al discorso filosofico stesso. Nell'interpretazione straussiana, la graduale, ma necessaria, introduzione alla filosofia viene definita, a partire dall'esempio dei classici greci, come educazione a leggere e a scrivere di genere particolare: la filosofia è *educazione liberale* nel senso più elevato, è educazione alla perfezione dell'uomo, proprio perché la filosofia, nel suo essere ricerca della saggezza, è contemporaneamente *virtù e felicità*. L'educazione liberale consiste nello studio attento dei libri che ci hanno lasciato i grandi filosofi: questo significa acquistare profonda consapevolezza del fatto che i

¹¹ In più occasioni Strauss si sofferma sul problema letterario del rapporto tra *modello e copia* (cfr. *PAW*, pp. 58-62; trad. it. pp. 56-60): il compito del filosofo consiste nello scrivere sopra una scrittura. La creazione finale, il testo formalmente compiuto, è l'effetto di una riorganizzazione reticente dei materiali in un ordine apparentemente sparso che rispetta i limiti del segreto. Il testo così come si presenta è stato reso possibile solo dall'espulsione di un altro testo, di un testo insieme simile e diverso: se non si percepisce questo testo rimosso e dissimulato, non si saprà niente del lavoro del filosofo. La dissimulazione del testo deve però apparire naturale. Del resto, anche la stessa opera straussiana, essendo una scrittura che scrive sopra un'altra scrittura, è una "messa in forma" del modello letterario di *mimesis*.

grandi pensatori non dicono le stesse cose sugli argomenti più importanti. Anche senza essere filosofi, è possibile amare la filosofia, cioè ascoltare il dialogo tra i grandi filosofi attraverso lo studio dei loro libri. Tuttavia, questo dialogo non ha luogo senza studio: infatti, tutti i grandi filosofi si esprimono attraverso monologhi, anche quando scrivono dialoghi. Il compito dello studioso consiste nel tentativo di trasformare questi monologhi in dialoghi: lo studioso vive in un 'cerchio incantato', protetto dall'opera dei filosofi che si sono confrontati con i problemi senza rimanere all'ombra di nessuna autorità. In questo senso, i grandi libri rivelano il loro pieno significato, quale è stato inteso dai loro autori, solo se si medita su di essi 'giorno e notte':

Destinatari di tali opere [...] non sono né la maggioranza non-filosofica né il filosofo perfetto, bensì quei giovani che potrebbero divenire filosofi: i potenziali filosofi devono essere guidati, mano a mano, dalle opinioni popolari, indispensabili per gli aspetti pratici e politici della vita, alla verità meramente e puramente teoretica [...]. Tutti i libri di questo genere devono l'esistenza all'amore del filosofo adulto per i cuccioli della sua razza, dai quali egli desidera essere amato a sua volta: tutti i libri essoterici sono "discorsi scritti generati dall'amore" [...]. Nel *Simposio* di Platone, Alcibiade [...] paragona Socrate e i suoi discorsi a certe sculture che sono molto brutte di fuori, ma custodiscono al loro interno le più belle immagini delle cose divine. Le opere dei grandi scrittori del passato sono molto belle anche esternamente. Eppure, la loro bellezza visibile è una immonda bruttezza se paragonata con lo splendore di quei tesori nascosti che si dischiudono alla vista soltanto dopo un lunghissimo, mai facile, ma sempre appassionante lavoro di scavo. Credo che i filosofi avessero in mente questo genere di lavoro, quando raccomandavano di coltivare l'educazione. Perché essi sentivano che l'educazione è l'unica risposta alla domanda sempre così pressante, al quesito politico "par excellence": come conciliare un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza? (PAW, pp. 36-37; trad. it. pp. 33-34).

Questa concezione 'aristocratica' dell'educazione liberale non ha avuto successo nel mondo moderno: nelle democrazie moderne con il termine "educazione" si intende "educazione universale e popolare". Nell'interpretazione straussiana, la democrazia moderna, nella sua inesorabile tendenza a favorire lo sviluppo della cultura di massa, non ha trovato una soluzione al problema educativo: ciò che oggi viene chiamato educazione molto spesso non significa formazione del carattere, bensì istruzione e addestramen-

to. La democrazia moderna appare dunque incapace di fornire difese contro l'uniformante conformismo sociale¹². Come l'educazione liberale classica trova il proprio fondamento nella concezione classica della filosofia, così l'educazione moderna deve la sua esistenza alla concezione moderna della filosofia, che nasce con il dichiarato scopo di rendere l'uomo padrone e signore della natura. Per sua definizione, l'illuminismo è illuminismo *universale* realizzato attraverso la diffusione della nuova scienza e, soprattutto, della nuova tecnica: a causa del cortocircuito tra specializzazione ed efficienza, l'educazione si è trasformata in condizionamento¹³. L'educazione liberale classica invece, nel ricordarci il senso del-

¹² Sulle difficoltà politico-culturali della democrazia moderna intorno al problema del conformismo (e sul tema dell'educazione come unico rimedio a tale problema), il seguente passaggio è indicativo della posizione straussiana: «Un tempo si diceva che la democrazia è il regime che si fonda o cade sulla virtù: un regime in cui almeno la maggior parte degli adulti è costituita da uomini virtuosi e, dato che la virtù sembra richiedere la saggezza, un regime in cui almeno la maggior parte degli adulti è virtuosa e saggia, cioè una società in cui il raziocinio della maggioranza degli adulti si è sviluppato in alto grado, cioè la società razionale. Per democrazia, in una parola, si intende una aristocrazia che si è ampliata fino a divenire aristocrazia universale. Già prima della nascita della democrazia moderna si nutrivano dubbi sulla possibilità di una democrazia così intesa [...]. Secondo una concezione estremista, che predomina nella scienza politica, l'ideale della democrazia è stato una pura illusione, e l'unica cosa che conta è il concreto comportamento delle democrazie e degli uomini che vivono in esse. La democrazia moderna, così lontana dall'essere una aristocrazia universale, sarebbe governo di massa se non fosse per il fatto che la massa non può governare, ma è governata dalle *élites* [...]. La democrazia non è quindi governo di massa, ma cultura di massa. Una cultura di massa è una cultura che può essere fatta propria dalle menti più mediocri senza alcuno sforzo morale e intellettuale, ad un costo cioè molto basso, anche in termini monetari. Ma perfino una cultura di massa, e anzi, proprio una cultura di massa richiede un rifornimento costante di quelle che sono chiamate nuove idee, che sono il prodotto delle cosiddette menti creative: perfino le pubblicità musicali perdono la loro attrattiva se non sono cambiate di volta in volta» (L. Strauss, *What is Liberal Education?*, in *LAM*, pp. 4-5; trad. it. p. 9, traduzione modificata).

¹³ Cfr. L. Strauss, *Liberal Education and Responsibility*, in *LAM*, pp. 20-23; trad. it. pp. 32-34. In queste pagine Strauss appunta la propria attenzione intorno al carattere difettivo dell'educazione morale dei moderni, sottolineando il carattere utilitaristico, e quindi amorale, del principio fondativo della democrazia moderna, quello relativo alla creazione di istituzioni politiche e commerciali che permettano, e anzi favoriscano, il passaggio da un egoismo 'non illuminato' a un egoismo 'illuminato' (il pensiero corre in questo caso a Locke, a Mandeville e a Smith). Il carattere strumentale della virtù dei moderni è rappresentato dalla

l'eccellenza umana, ci fornisce l'antidoto contro la cultura di massa. Essere liberale, nel significato classico, significa praticare la virtù della liberalità: ma, se è vero che, nella loro perfezione, tutte le virtù sono inseparabili tra di loro, l'uomo veramente liberale si identifica con l'uomo veramente virtuoso:

L'educazione liberale è l'antidoto contro la cultura di massa, i suoi effetti corrosivi e la sua tendenza intrinseca a non produrre altro che "specialisti senza spirito di discernimento ed epicurei senza cuore". L'educazione liberale è la scala con cui cerchiamo di salire dalla democrazia di massa alla concezione della democrazia nel suo senso originario. L'educazione liberale è lo sforzo necessario per fondare una aristocrazia nell'ambito della società democratica di massa. L'educazione liberale ricorda la grandezza umana ai membri della democrazia di massa che hanno orecchie per intendere (*LAM*, p. 5; trad. it. p. 10, traduzione modificata).

Intorno al cruciale problema dell'educazione, Strauss si sofferma a più riprese sull'importanza di una ulteriore distinzione, questa volta di origine classica, tra l'educazione del filosofo e l'educa-

tendenza politica alla creazione di condizioni che rendano probabile la coincidenza di interesse privato e interesse pubblico: la politica deve tenere conto dei desideri egoistici dei singoli individui, così da rendere dannose o inutili le azioni private che siano dannose per il bene comune. In questo modo la virtù diventa lodevole in riferimento alla sua utilità sociale e politica, ma non certo in sé e per sé. Il passo successivo, la separazione della scienza dalla filosofia, cioè la creazione di un modello di scienza che non ha più rapporto con la saggezza, ha determinato, soprattutto nel Novecento, la radicale dipendenza della scienza dalle richieste della società, anche perché la stessa scienza, sommersa dai problemi della specializzazione e dell'efficienza, si è dichiarata incapace di giustificare i propri fini: «Il vero progresso della scienza conduce a una crescente specializzazione, con il risultato che la rispettabilità di un uomo viene a dipendere dall'essere o meno uno specialista. L'educazione scientifica rischia di perdere il suo valore per l'ampliamento e l'approfondimento delle capacità dell'essere umano. L'unica scienza universale che è possibile su queste basi – la logica o la metodologia – diventa a sua volta un affare dei tecnici, per loro stessi [...]. L'eccellenza o la virtù umana non può più essere considerata la perfezione della natura umana, verso cui l'uomo è incline per natura, che è quindi il fine del suo *eros*. Dato che i "valori" sono considerati di fatto convenzionali, il posto dell'educazione morale è preso dal condizionamento, o più precisamente dal condizionamento per mezzo di simboli verbali o altro, oppure dall'adeguamento di ciascuno alla società in cui vive» (L. Strauss, *Liberal Education and Responsibility*, in *LAM*, p. 23; trad. it. pp. 33-34, traduzione modificata).

zione del gentiluomo aristocratico, nuovamente rappresentativa della controversa relazione tra filosofia e politica. La sua attenzione si appunta in modo particolare sull'*Economico* di Senofonte che, soprattutto nel resoconto della conversazione tra Socrate e Iscomaco intorno all'arte economica, rende chiaro il problema relativo alla definizione delle virtù del perfetto cittadino, come distinto dal filosofo, in termini di pietà, legalità e moralità, senza mai citare la sapienza (cfr. *XSD*, pp. 132-137; 159-166; 174-176). Socrate non è un perfetto gentiluomo, e non esprime alcun desiderio di diventarlo: infatti, secondo Iscomaco, l'uomo perfetto è l'uomo che possiede una "natura ambiziosa", non una "buona natura". Ma, al di là delle specifiche caratteristiche dell'educazione del gentiluomo nella Grecia classica (cfr. *LAM*, pp. 10-13; trad. it. pp. 17-23), la questione riguarda più da vicino la preferibilità di una particolare forma di governo, l'aristocrazia costituzionale, rispetto ad altre forme di governo, in particolare la democrazia e il governo del filosofo. Il regime migliore si identifica con il governo assoluto del filosofo, proprio perché la sapienza è, per i classici greci, il più alto titolo per governare. Tuttavia, questa soluzione appare essere in via pratica molto improbabile, tanto per la difficoltà di convincere la moltitudine ad essere governata dai filosofi, quanto per la difficoltà di superare la scarsa volontà degli stessi filosofi ad impegnarsi in una concreta attività di governo: il problema politico non può fare astrazione dalla necessità di conciliare la saggezza con il consenso. Al contrario, il governo democratico appare essere a tutti gli effetti il governo della maggioranza, e in questo senso dei non sapienti, il cui scopo esclusivo è la libertà. Il problema centrale della filosofia politica classica non è però il regime fondato sulla libertà, ma il regime migliore fondato sulla responsabilità civile e, soprattutto, sulla virtù, la quale si acquista solo attraverso una perfetta educazione. Ma quale tipo di virtù, quella politica o quella filosofica? E, di conseguenza, quale tipo di educazione? La risposta a queste domande non può eludere la considerazione 'gerarchica' del rapporto tra filosofia e politica, cioè tra filosofo e gentiluomo:

La filosofia può essere intesa in senso lato e in senso stretto. Se intesa in senso lato, la filosofia coincide con quelli che oggi vengono definiti "interessi intellettuali". Se intesa in senso stretto, significa ricerca della verità sugli argomenti di maggior importanza, oppure ricerca della verità su molti problemi, oppure ricerca della verità sul tutto. Quando si para-

gona la politica alla filosofia intesa in senso stretto, si comprende che la filosofia ha una dignità più alta di quella della politica. Politica è il perseguimento di certi fini; politica corretta è il corretto perseguimento di fini corretti. La distinzione chiara e responsabile tra fini che sono corretti e fini che non lo sono è, in un certo modo, presupposta dalla politica. Essa sicuramente trascende la politica [...]. Alla luce della filosofia, l'educazione liberale assume un significato nuovo: l'educazione liberale [...] giunge ad essere una preparazione alla filosofia. Questo significa che la filosofia trascende l'educazione del gentiluomo. Il gentiluomo, proprio come tale, accetta sulla fiducia alcune cose molto importanti che per il filosofo sono oggetto di esame e di discussione. Quindi la virtù del gentiluomo non coincide del tutto con la virtù del filosofo. Un segno di questa differenza risiede nel fatto che, mentre il gentiluomo deve essere ricco per svolgere bene il suo compito, il filosofo può essere povero [...]. Malgrado queste differenze, la virtù del gentiluomo è un riflesso della virtù del filosofo; si può dire che è il suo riflesso politico (*LAM*, pp. 13-14; trad. it. pp. 20-21, traduzione modificata).

Portando l'attenzione sul fatto che la virtù politica è in sé e per sé incompleta, la filosofia politica classica giunge alla legittimazione della assoluta superiorità della vita filosofica. Tuttavia, malgrado la virtù del filosofo sia superiore alla virtù del gentiluomo aristocratico, il governo migliore, nel senso di migliore governo *possibile*, è il governo aristocratico su base legale e costituzionale, che nella pratica concreta è spesso identificato con il governo misto, allo scopo di estendere il consenso sociale a tutte le classi della città; scopo che dimostra ancora una volta la necessità politica della moderazione. In ogni caso, l'amministrazione della legge deve essere affidata ai rappresentanti della classe aristocratica che, grazie all'educazione liberale alla virtù politica ricevuta in gioventù, garantiscono di governare nell'interesse di tutta la città attraverso un giusto compromesso politico tra saggezza e consenso, tra virtù e prudenza, tra ordine e libertà. Data l'estrema improbabilità del governo del filosofo, la giustificazione finale del governo aristocratico costituzionale consiste dunque nel suo essere il 'secondo' regime migliore. Questa ammissione rende chiara, accanto alla consapevolezza del carattere provvisorio di tutte le istituzioni, l'ineliminabile contraddittorietà della vita politica, in delicato equilibrio tra giustizia e ingiustizia perché incapace di risolvere il problema del male. Del resto, l'educazione liberale del filosofo non coincide, se non in minima parte, con l'educazione liberale del gentiluomo, perché il filosofo e il gentiluomo perseguono fini

diversi e, in questo senso, possiedono due "nature" diverse (cfr. *XS*, pp. 156-161). Il saggio non desidera governare: accanto alla ricerca della verità, l'interesse del filosofo è rivolto soprattutto all'educazione dei giovani potenziali filosofi. Non a caso, l'insegnamento socratico sulla vita filosofica è un insegnamento sull'*amicizia* (cfr. *XS*, pp. 45-51), e infatti, strettamente parlando, il filosofo non fa parte della città: gli unici maestri ad essere una parte costitutiva della società politica sono i sacerdoti (cfr. *WPP*, pp. 112-113). Malgrado l'attività pedagogica del filosofo esponga quest'ultimo ai pericoli della persecuzione, soprattutto perché questa stessa attività pedagogica viene considerata pericolosa per gli interessi della città, il filosofo non può rinunciare a partecipare alla vita pubblica: la difesa della filosofia passa per il tentativo di convertire alla filosofia alcuni giovani solo potenzialmente filosofi, e questi possono essere incontrati solo nella città, cioè in una associazione già politica, non in uno "stato naturale". Naturalmente questo tentativo di conversione alla vita filosofica sarà considerato dalla città un tentativo di "corruzione dei giovani", e in questo modo ha origine la persecuzione¹⁴. In ogni caso, l'esistenza

¹⁴ Sul carattere privato e transpolitico dell'educazione filosofica cfr. L. Strauss, *Restatement on Xenophon's «Hierò»*, [1954], in *WPP*, pp. 120-127, da cui citiamo il seguente passaggio per chiarire la differenza tra educazione politica e educazione filosofica: «Il filosofo è 'costretto' [...] a educare *esseri umani di un certo tipo*. Tuttavia, la stessa cosa non può essere detta anche per il tiranno o per l'uomo di stato? [...]. L'uomo di stato si impegna ad educare gli esseri umani, indotto dall'amore di un certo tipo [...]. L'uomo di stato non è motivato dal vero *eros* socratico perché egli non sa che cosa sia un'anima perfetta. L'uomo di stato conosce la virtù politica, e niente lo difende dal suo essere attratto da essa; ma la virtù politica, cioè la virtù dei non-filosofi, è una virtù incompleta; essa infatti può al massimo essere definita come un'ombra o una imitazione del vero amore. L'uomo di stato è di fatto dominato dall'amore fondato sulla necessità, intesa nel comune senso di necessità, cioè dall'amore mercenario [...]. Non possiamo dunque convenire con la considerazione secondo cui la tendenza educativa dell'uomo di stato ha lo stesso carattere o scopo di quella del filosofo. L'uomo di stato è essenzialmente il governante di tutti gli individui a lui soggetti; la sua impresa educativa deve dunque essere diretta verso coloro che gli sono soggetti. Ma, se ogni impresa educativa è una forma di conversazione, *l'uomo di stato è costretto dalla sua posizione a conversare con tutti gli individui a lui soggetti*. Socrate, al contrario, non è costretto a conversare con nessuno, eccetto che con coloro con i quali egli desidera conversare» (pp. 122-123, corsivo mio).

della persecuzione non impedisce il lavoro del filosofo, perché la filosofia e l'educazione filosofica sono possibili sotto tutte le forme di governo: l'azione politica del filosofo deve mirare a convincere la città che egli non è un ateo, che egli rispetta e onora gli dei onorati dalla città, che egli non è politicamente un sovversivo, che egli è in definitiva un buon cittadino. L'azione politica del filosofo è nascondimento e dissimulazione: l'educazione filosofica è l'unica risposta alla questione politica posta dal carattere privato della filosofia.

Identità e alterità della scrittura

Nella deformazione di un testo vi è qualcosa di simile a quanto avviene nel caso di un delitto: la difficoltà non risiede nell'esecuzione del misfatto, ma nell'occultamento delle tracce. Deformazione [...] non dovrebbe significare solo: modificare nella forma; ma anche: portare in un altro luogo, spostare altrove.

Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*

1. Nel corso degli anni Venti il giovane Strauss aveva dedicato numerosi studi alla "questione Spinoza", rappresentativa ai suoi occhi del problema filosofico e politico della modernità, soprattutto perché egli considerava il *Trattato teologico-politico* uno dei documenti classici, se non il documento classico, del conflitto tra razionalismo moderno e religione rivelata. I lavori straussiani si erano concentrati in particolare sulla relazione tra scienza biblica e critica della religione in Spinoza, così da rilevare la fondamentale debolezza di cui soffre il *Trattato*, e tutto il progetto illuminista nel suo complesso: la moderna critica 'scientifica' della religione trova la propria giustificazione solo se si presenta come critica *difensiva* di fronte alle pretese della religione di fondare la propria fede come *sapere*, ma non la trova se si presenta come critica *radicale* che pretende di confutare la *possibilità* stessa della rivelazione. In questi studi Strauss non si era soffermato con particolare attenzione sulla questione della scrittura spinoziana, anche perché i motivi che lo spingeranno alla ricostruzione storica e teorica del contesto esoterico della filosofia del passato non si erano ancora chiariti nel suo pensiero: il confronto straussiano con il *Trattato* diventa allora nuovamente necessario dopo che l'elaborazione dell'ermeneutica della reticenza è stata portata a termine¹.

¹ Il testo di riferimento è L. Strauss, *How to Study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research»,

Per comprendere il metodo di scrittura di un autore bisogna per prima cosa comprendere il metodo di lettura dello stesso autore: a questo scopo Strauss si sofferma in particolare sui capitoli settimo, ottavo e nono del *Trattato*, nel quale Spinoza affronta il delicato tema relativo al metodo di lettura della Bibbia, creando un parallelismo tra metodo di interpretazione biblico e metodo di interpretazione della natura: così come la conoscenza della natura deve essere ottenuta solo attraverso i dati forniti dalla natura, la conoscenza della Bibbia deve essere ottenuta solo attraverso i dati forniti dalla Bibbia, tanto che in entrambi i casi non devono influire considerazioni esterne o personali intorno ai modelli di razionalità e di verità. L'idea che si trova al centro di questa considerazione riguarda il confronto tra la procedura argomentativa del testo biblico e la razionalità umana: proprio perché nessuno può presumere che esista un loro accordo in linea di principio, la comprensione del testo biblico deve essere mantenuta rigorosamente distinta dal giudizio sulla razionalità del contenuto di quel testo. Tuttavia, agli occhi di Strauss, questa esplicita formulazione spinoziana non esprime compiutamente il procedimento ermeneutico contenuto nel *Trattato*, che insiste sul problema del significato *letterale* del testo biblico:

L'unico significato di qualsiasi brano biblico risiede nel suo significato letterale, tranne quando precisi motivi inerenti a un uso particolare e inequivocabile del linguaggio biblico richiedano la comprensione metaforica del brano; certamente il contrasto tra l'affermazione di un autore biblico e l'insegnamento della ragione, della pietà, della tradizione o perfino di un altro autore biblico, non giustifica l'abbandono del significato letterale (PAW, p. 146; trad. it. p. 142, traduzione modificata).

Le difficoltà a cui è esposta l'ermeneutica biblica spinoziana risiedono nella *non* identità dei due principi interpretativi menzionati: infatti, interpretare il testo biblico senza utilizzare elementi che siano esterni al testo stesso non equivale ad interpretare il testo biblico in senso letterale. Queste, ed altre, difficoltà non sono in ogni caso decisive, perché il problema centrale per l'interpretazione dello scopo del *Trattato* nel suo complesso riguarda

XVII, 1948, pp. 69-131 (successivamente pubblicato in *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952; trad. it. pp. 137-197).

l'*intelligibilità* della Bibbia: Spinoza nega che il testo biblico sia intelligibile, distinguendo inoltre tra l'*essenziale* inintelligibilità della Bibbia, dovuta alla sua origine e al suo argomento, e la *casuale* inintelligibilità della Bibbia, dovuta per esempio alla condizione del testo. Da questa considerazione segue che Spinoza ha necessariamente ritenuto certa la distinzione tra libri intelligibili, quali il *Trattato*, e libri non intelligibili, quali la Bibbia, e tra i diversi metodi necessari per la loro interpretazione: le regole ermeneutiche di Spinoza, e le difficoltà a cui queste sono esposte nella distinzione tra libri intelligibili e libri non intelligibili, si fondano sul carattere 'definitivo' della sua filosofia, intesa come spiegazione chiara e distinta del tutto².

Il *Trattato* è l'introduzione alla filosofia per i potenziali filosofi, concepito con lo scopo di liberare la ragione dall'autorità della Scrittura: il fine principale di Spinoza consiste nella separazione della filosofia dalla teologia da una parte, e nella giustificazione dei principi della democrazia liberale dall'altra. Strauss però nota alcune incongruenze tra questo fine dichiarato e i mezzi, non sempre dichiarati, che Spinoza utilizza per la dimostrazione della libertà della filosofia. Innanzitutto, l'interprete viene colpito dalla fondamentale preponderanza di argomenti ebraici, piuttosto che cristiani, presenti nel *Trattato*, ma anche dalla inconsueta relazione tra liberazione della filosofia e critica della elezione del popolo ebraico, soprattutto dalla differenza tra affermazione degli insegnamenti soprarazionali e negazione dei fenomeni soprannaturali³. Tuttavia, agli occhi di Strauss, la decisione intorno alle con-

² Lo Spinoza di Strauss costruisce una stimolante similitudine tra libri 'inintelligibili' e *curiosità* da una parte, e tra libri 'intelligibili' e *utilità* dall'altra. Sulla rilevanza ermeneutica di questa distinzione, e sulle sue premesse 'sociologiche', cfr. PAW, pp. 162-163; trad. it. pp. 157-158. Sulla relazione tra filosofia e superstizione, e quindi sul problema pedagogico dell'*introduzione* alla filosofia, cfr. PAW, pp. 154-156; trad. it. pp. 150-153.

³ Sulla preponderanza esoterica di argomenti ebraici nel *Trattato* cfr. PAW, pp. 163-165; 167-168; trad. it. pp. 158-161; 163-165. Nella discussione dello scopo del *Trattato*, la liberazione della filosofia dai vincoli teologici, Strauss nota l'esistenza di due argomentazioni spinoziane affini nella forma, ma diverse nella sostanza: in via esplicita Spinoza dichiara che la libertà della filosofia richiede la discussione sui profeti e sulla profezia, ma non quella relativa all'elezione del popolo ebraico, mentre in via implicita risulta indispensabile per quello scopo la dimostrazione della profezia come fenomeno naturale, cioè la negazione della particolarità della rivelazione ebraica: cfr. PAW, pp. 165-166; trad. it. pp. 161-

traddizioni più importanti contenute nel *Trattato* non risulta essere particolarmente controversa:

La parte teologica del *Trattato* si apre e si conclude con l'implicita affermazione secondo cui la rivelazione, ovvero la profezia, intesa come conoscenza certa delle verità che non sono attingibili dalle capacità della ragione umana, è possibile. Questa affermazione viene ripetuta, sia esplicitamente che implicitamente, in numerosi altri brani dell'opera. Ciò nonostante, vi sono anche dei passaggi nei quali la possibilità di una conoscenza soprarazionale viene chiaramente negata. *Spinoza contraddice se stesso* proprio su ciò che si può definire come l'argomento centrale del suo libro [...]. Non esiste alcun motivo per cui una persona che crede sinceramente negli insegnamenti rivelati e soprarazionali dichiara che l'uomo non ha nessun modo per accedere alla verità se non attraverso le percezioni di senso e il ragionamento, oppure che soltanto la ragione o la filosofia, distinte dalla rivelazione o dalla teologia, possedano e giustamente si attribuiscono l'esclusivo dominio sulla verità, oppure che la fede nelle cose invisibili che non possono essere dimostrate dalla ragione

162. Spinoza nega che i miracoli siano fenomeni soprannaturali, mentre allo stesso tempo sembra ammettere la possibilità di insegnamenti soprarazionali: per risolvere questa palese contraddizione, Strauss propone la seguente interpretazione, che rende evidente la cautela spinoziana nell'affrontare temi teologici profondamente pericolosi, perché sottoposti a controllo 'legale': «Esiste un punto fondamentale sul quale Spinoza rifiuta costantemente di fare delle inequivocabili concessioni, e precisamente sulla possibilità che i miracoli siano fenomeni soprannaturali. Mentre egli parla senza esitazione di insegnamenti soprarazionali, respinge invece tenacemente la possibilità dei miracoli stessi. Se egli avesse sempre respinto la possibilità degli insegnamenti soprarazionali, non avrebbe avuto scelta: o identificare semplicemente l'insegnamento biblico con l'insegnamento razionale – e questo sarebbe stato fatale per la separazione della filosofia dalla teologia – oppure semplicemente negare qualsiasi veridicità agli insegnamenti biblici in quanto insegnamenti rivelati. Il massimo che Spinoza potesse osare non era di negare decisamente l'esistenza della rivelazione soprarazionale, bensì di *negarne il carattere soprannaturale o miracoloso*, e ciò Spinoza non poteva farlo né coerentemente né opportunamente senza negare in assoluto la possibilità dei miracoli stessi. Per evitare la frattura con la Bibbia proprio sul cruciale argomento, egli doveva quindi affermare che la possibilità dei miracoli veri e propri fosse *esclusa dalla Bibbia stessa*. Per sostenere questa tesi [...] egli non poteva che avanzare l'ipotesi che qualsiasi resoconto biblico di miracoli propriamente detti non fosse realmente biblico, ma fosse soltanto una *sacrilega aggiunta* alle Sacre Scritture» (PAW, pp. 166-167; trad. it. p. 162, traduzione modificata, corsivo mio: ma su questo tema, in particolare relativo all'interpretazione spinoziana del "miracolo" della resurrezione di Gesù, cfr. PAW, p. 167n; trad. it. p. 162n-163n).

sia semplicemente assurda, o ancora che quelli che sono detti essere insegnamenti "superiori alla ragione" siano in verità sogni o semplici fantasie "molto inferiori alla ragione". Questa osservazione, da sola, risolve il problema: *Spinoza non ammetteva la possibilità di insegnamenti soprarazionali* (PAW, pp. 169-170; trad. it. p. 165, traduzione modificata, corsivo mio).

Spinoza considerava la Bibbia un'opera piena di contraddizioni, pregiudizi e superstizioni, eppure egli stesso ha espresso questa idea in un'opera ricca di contraddizioni. In questo senso, Strauss rende chiaro il metodo con cui Spinoza si serve delle contraddizioni, a partire dal metodo con cui lo stesso Spinoza sembra risolvere il problema posto dalle contraddizioni bibliche: quando un autore che ammette, anche saltuariamente, di parlare *ad captum vulgi*, cioè *ad hominem*, evitando di esporsi, pronuncia proposizioni contraddittorie su uno stesso tema, è necessario considerare *autentico* l'argomento che *contraddice* l'opinione popolare, e al contrario è necessario considerare irrilevante qualsiasi argomento che coincida con quella opinione⁴. Le contraddizioni contenute nel *Trattato* sono dunque attribuibili alle diverse circostanze nelle quali l'autore, nel riferirsi *contemporaneamente* a destinatari diversi, viene a trovarsi nel medesimo testo: il filosofo deve adattare l'espressione del proprio pensiero alle opinioni popolari comunemente accettate, e professare pubblicamente queste stesse opinioni, malgrado esse siano false. *Caute*, l'iscrizione sul sigillo di Spinoza, non indica il carattere prudente della ricerca filosofica, che al contrario è contraddistinta da una spregiudicata radicalità, ma il carattere prudente della comunicazione tra filosofi e non filosofi. Del resto, non tutte le contraddizioni presenti nel *Trattato* sono esplicite, dato che talvolta alcuni argomenti non vengono

⁴ A questo proposito Strauss attira l'attenzione del lettore su un passo del *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza nel quale il problema della reticenza riceve una esplicita formulazione 'politica': «Esprimersi tenendo conto delle effettive capacità del popolo, e praticare tutte quelle cose che non ci impediscono di raggiungere il nostro obiettivo (cioè il bene più alto). Perché dal popolo si possono ottenere vantaggi considerevoli, purché ci si adegui alle sue effettive capacità. Inoltre in questo modo il popolo presterà miglior ascolto alla verità» (§ 17). Strauss nota che Spinoza utilizza con prudenza, e soprattutto con malizia, l'accento alla forma comunicativa *ad hominem* che sarebbe stata utilizzata da Gesù e da Paolo nei loro discorsi 'popolari': il significato letterale della Bibbia non nasconde alcun insegnamento segreto. Su questo tema cfr. PAW, pp. 176-181; trad. it. pp. 170-176.

contraddetti da altri argomenti, ma dalle conseguenze alle quali conducono questi 'secondi' argomenti. La prudenza di Spinoza si rende visibile nelle contraddizioni e nei silenzi di cui abbonda il *Trattato*: il filosofo olandese è stato molto audace nello spingersi al massimo limite consentito della critica pubblica della religione, ed è stato invece prudente nell'aver evitato di affermare senza veli di reticenza la propria posizione filosofica. Non a caso le affermazioni ortodosse del *Trattato* risultano più evidenti di quelle eterodosse, così come l'uso di una terminologia apparentemente tradizionale nasconde la critica radicale che il *Trattato* propone degli stessi termini, e dei concetti indicati da quei termini.

Spinoza non credeva che il cristianesimo, al contrario dell'ebraismo, affermasse la verità: l'argomento del *Trattato* è più ebraico che cristiano perché *ad captum vulgi loqui* significa *ad captum hodierni vulgi loqui*. Agli occhi di Strauss, Spinoza era "un cristiano con i cristiani" proprio come Paolo, agli occhi di Spinoza, era "un greco con i greci e un ebreo con gli ebrei". Malgrado in numerosi passi del *Trattato* sia presente l'elogio del carattere spirituale e universale del messaggio di Gesù, contrapposto alla critica del carattere terreno e particolaristico della legge mosaica, le conclusioni a cui giunge la critica radicale della religione vanno applicate indifferentemente a tutte le Scritture, cioè all'Antico e al Nuovo Testamento nel loro insieme: il Nuovo Testamento non è più razionale di quello Antico. Mentre la critica spinoziana è diretta contro tutte le forme di religione rivelata, il *potere* politico e sociale del cristianesimo rende evidente la necessità avvertita da Spinoza di spostare, almeno *pubblicamente*, l'attacco frontale dal cristianesimo all'ebraismo: era chiaramente meno pericoloso attaccare l'Antico Testamento, cioè l'ebraismo, rispetto al Nuovo Testamento, cioè il cristianesimo. Strauss avverte la presenza dello stesso problema 'politico' tutte le volte che Spinoza sostiene le proprie affermazioni non soltanto sulla base di argomenti razionali e filosofici, ma anche sulla base di una 'corretta' esegesi biblica⁵:

⁵ Il rapporto tra ebraismo e cristianesimo nel *Trattato* era già stato affrontato dal giovane Strauss nel corso degli anni Venti prendendo posizione contro la lettura spinoziana offerta da Hermann Cohen: cfr. *PRE*, pp. 18-21; trad. it. pp. 302-309. Nell'interpretazione straussiana, la critica coheniana del *Trattato* coglie solo l'aspetto *essoterico* dell'opera spinoziana, colpevole agli occhi del grande accademico neokantiano di "spiritualizzare" il cristianesimo, denigrando l'ebraismo.

Una parte considerevole del *Trattato* è in pratica un appello da parte della teologia tradizionale alla Bibbia, la cui autorità viene poi messa in dubbio nell'altra parte del libro. Il principio ermeneutico che legittima l'intero argomento, e che pertanto sfuma la differenza fondamentale esistente tra le sue diverse parti, viene espresso nell'asserzione secondo cui, in linea di principio, l'unico vero significato della Bibbia è il suo significato letterale. Questo ritorno al significato letterale della Bibbia assolve una funzione del tutto diversa nel contesto della critica, basata sulla Bibbia, della teologia tradizionale, rispetto a quella che invece assume nel contesto opposto, e cioè quella dell'attacco all'autorità stessa della Bibbia. Partendo dal riconoscimento della premessa secondo cui la Bibbia costituisce l'unico documento della rivelazione, Spinoza esige che la pura parola di Dio non venga corrotta da aggiunte, invenzioni o innovazioni apportate dall'uomo, e inoltre che nulla sia considerato dottrina rivelata se non è sostenuto da chiare ed esplicite affermazioni della Bibbia stessa. Il motivo segreto di questo procedimento è duplice. Spinoza considera l'insegnamento della Bibbia in parte più razionale e in parte meno razionale di quello proposto dalla teologia tradizionale. Nella misura in cui lo reputa più razionale, Spinoza cerca di ricordare alla teologia tradizionale una preziosa eredità che essa ha dimenticato; invece, nella misura in cui lo reputa meno razionale, egli indica ai lettori più prudenti il carattere precario della stessa vera base di tutta la teologia propriamente detta. Ed è così che Spinoza conduce l'ignaro lettore verso la critica della stessa autorità della Bibbia. Questa critica esige il ritorno al significato letterale della Bibbia anche perché la Bibbia è un libro popolare; e un libro popolare, il cui obiettivo è istruire, deve presentare il proprio insegnamento nella maniera più semplice e facilmente accessibile. Il contrasto tra i due diversi approcci trova la sua espressione forse più esplicita proprio nei modi opposti nei quali Spinoza applica alla Bibbia il termine "antico": se viene vista come il testo classico e correttivo per tutte le teologie e tutte le religioni successive, la Bibbia costituisce il documento della "religione antica"; se invece viene vista come oggetto della critica filosofica, la Bibbia diventa un documento che tramanda "i pre-

Strauss naturalmente non è d'accordo con questa interpretazione coheniana di Spinoza come traditore del popolo ebraico: «Scopo del *Trattato* è mostrare il cammino verso una società liberale basata sul riconoscimento dell'autorità della Bibbia [...]. Il ragionamento culmina nel XIV capitolo in cui Spinoza elenca i sette dogmi che sono i fondamenti indispensabili della fede [...]. Essi non contengono niente di specificamente cristiano e niente di specificamente ebraico. Essi sono egualmente accettabili dagli ebrei e dai cristiani. La società liberale in vista della quale Spinoza ha composto il *Trattato* è una società di cui ebrei e cristiani possono essere egualmente membri, e di cui ebrei e cristiani possono essere membri eguali» (*PRE*, p. 20; trad. it. pp. 305-306, traduzione modificata).

giudizi di una antica nazione". Nel primo caso, "antico" significa venerabile; nel secondo caso, "antico" significa rozzo e obsoleto (PAW, pp. 193-194; trad. it. pp. 189-190, traduzione modificata).

Una volta presa in considerazione la concreta possibilità della persecuzione politica e religiosa, diventa evidente la necessità di prestare una stretta attenzione al modo con cui Spinoza ha scritto il *Trattato*: lo stile di Spinoza, e quindi i suoi silenzi e le sue oscurità, è dovuto, in senso stretto, alla disciplina cui il filosofo olandese si è conformato per comunicare essotericamente una verità pericolosa, tanto che l'interprete non può comprendere il *Trattato* se non si sottopone a un tipo di disciplina simile a quella cui si sottopose Spinoza⁶. Riferendosi agli errori della propria lettura giovanile del *Trattato*, Strauss indica in modo aforistico, e tuttavia suggestivo, la possibile soluzione dell'interprete al problema posto dalla scrittura reticente: «comprendevo Spinoza troppo letteralmente proprio perché non lo leggevo abbastanza letteralmente».

2. Nell'interpretazione straussiana, i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, al di là della loro forma di commento a Livio, sono privi di un piano immediatamente percepibile: tuttavia, nel proemio al Libro primo, Machiavelli ci informa di aver scoperto nuovi modi e ordini percorrendo cammini sinora mai battuti. Con grande sorpresa, subito dopo apprendiamo che i nuovi modi e ordini sono quelli dell'antichità: allora, dato che la sua scoperta è solo una riscoperta, Machiavelli, lungi dall'essere un innovatore radicale, è il restauratore dell'antichità dimenticata. Allo stesso tempo possiamo notare la presenza di numerosi errori e contraddizioni palesi nella struttura dei *Discorsi* che certo non possono

⁶ Naturalmente, agli occhi di Strauss, le difficoltà a cui sono esposte le varie argomentazioni del *Trattato* non sono dovute solo al problema della prudenza pubblica, ma anche alla carenza di una seria e approfondita considerazione delle differenze tra le numerose posizioni teologiche che Spinoza intende attaccare: cfr. PAW, pp. 195-201; trad. it. pp. 191-197; da cui citiamo la seguente 'sentenza' straussiana: «Le difficoltà [del *Trattato*] non possono essere ricondotte solo alla prudenza di Spinoza, e pertanto risulta necessario esprimere il nostro accordo con la tesi, da noi mai contraddetta, secondo cui l'essoterismo di Spinoza non è l'unico fattore responsabile delle difficoltà riscontrabili nel *Trattato*. Noi partiamo dall'osservazione secondo cui Spinoza doveva portare a termine una certa semplificazione degli argomenti teologici se voleva 'risolverli'» (PAW, p. 198; trad. it. p. 195, traduzione modificata).

essere imputati a difetto di sapienza e di intelligenza dell'autore: per esempio, più di una volta Machiavelli discute della politica di Firenze nei confronti di Pistoia, e sempre fornisce di essa interpretazioni che si escludono a vicenda (cfr. *Discorsi*, II.21; II.25; III.27). Sembra che a Machiavelli non interessi la verità storica, dato che spesso cambia a suo uso e consumo i dati storici, e soprattutto sceglie esempi che non sono sempre esatti, né veri. Un altro problema di interpretazione si pone a proposito del rapporto che intercorre tra i *Discorsi* e *Il principe*: a prima vista, sembra che nei *Discorsi* Machiavelli parli delle repubbliche, mentre nel *Principe* tratta dei principati. Tuttavia, dobbiamo notare che, nel corso delle rispettive trattazioni, la divisione della materia non è così rigida. Ultima, ma non ultima, difficoltà: Machiavelli usa spesso termini la cui ambiguità è particolarmente spiccata, proprio perché non li circoscrive adeguatamente⁷.

Agli occhi di Strauss, Machiavelli è costretto ad essere prudente perché il suo progetto è ardito: la ricerca di nuovi modi e ordini porta con sé l'ostilità dei sostenitori dei modi e ordini stabiliti. Nei *Discorsi* il segretario fiorentino non si interessa di fornire una semplice descrizione della vita politica reale degli uomini: in un certo senso egli 'riscrive' i testi di Platone e Aristotele, sostituendo il vero insegnamento normativo ad un cattivo insegnamento norma-

⁷ Intorno al procedimento straussiano nell'interpretazione di Machiavelli cfr. TM, pp. 120-122; 174-175; 231; trad. it. pp. 139-140; 205-206; 273-274; sul rapporto tra i *Discorsi* e *Il principe* cfr. TM, pp. 15-30; 48-53; trad. it. pp. 9-25; 47-53; sull'uso degli esempi storici in Machiavelli cfr. TM, pp. 96-100; trad. it. pp. 104-109; sull'ambiguità dei termini caratteristici cfr. TM, pp. 34-36; trad. it. pp. 31-32; sulle ripetizioni e le contraddizioni del testo cfr. TM, pp. 42-48; trad. it. pp. 40-47. Sull'interpretazione straussiana di Machiavelli esistono alcuni contributi critici il cui taglio, spesso polemico, non promuove una chiara comprensione della lettura straussiana: cfr. F. Gilbert, *Book Review of «Thoughts on Machiavelli»*, in «Yale Review», XLVIII, 1959, pp. 466-469; R.J. McShea, *Leo Strauss on Machiavelli*, in «Western Political Quarterly», XVI, 1963, pp. 782-797; D. Germino, *Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli*, in «Journal of Politics», XXVIII, 1966, pp. 794-817; H.C. Mansfield jr., *Strauss's Machiavelli*, in «Political Theory», III, 1975, pp. 372-384 e 402-405; J.G.A. Pocock, *Prophet and Inquisitor*, in «Political Theory», III, 1975, pp. 385-401; S.B. Drury, *The Hidden Meaning of Strauss's «Thoughts on Machiavelli»*, in «History of Political Thought», VI, 1985, pp. 575-590; M.P. Edmond, *Machiavel et la question de la nature*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 347-352; D. Germino, *Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 146-156.

tivo. Il suo interesse è rivolto alle materie politiche, ma certamente non è alieno dal trattare *tutte le cose*: Machiavelli presenta il suo sapere come onnicomprensivo, e non solo limitato alle cose del mondo come distinte dalle cose naturali da un lato e soprannaturali dall'altro. La sua impresa è dunque simile a quella del principe nuovo. Nella dottrina di Machiavelli il principe nuovo è il fondatore di una società, di un nuovo ordinamento sociale, la cui opera essenzialmente immorale, in quanto fondata su una passione egoistica come il desiderio di gloria, permette la creazione dell'orizzonte all'interno del quale trova un proprio senso il concetto di morale inteso come patriottismo⁸. Tuttavia, il senso del termine "principe nuovo" è ambiguo: esso può indicare il fondatore di una dinastia in uno stato già stabilito, ma può anche indicare il fondatore di uno stato interamente nuovo, che a sua volta può imitare modi e ordini creati da un altro principe nuovo, oppure può essere un innovatore radicale, cioè un creatore di nuovi modi e ordini, eventualmente il fondatore di una nuova religione. Il Machiavelli di Strauss è il "principe nuovo" nel senso più radicale del termine: una rivoluzione totale esige in primo luogo, e soprattutto, una rivoluzione intorno alle idee del bene e del male. Il principe nuovo non deve lasciare nulla di inalterato. La situazione dell'innovatore radicale sarebbe particolarmente grave se non ci fosse discordia tra i difensori dell'ordine stabilito: in questo senso l'azione di Machiavelli è una specie di guerra spirituale che non rivela interamente la sua intenzione. Seguendo le indicazioni che sono sparse attraverso le sue opere, il lettore deve percorrere autonomamente l'ultima parte del percorso. Machiavelli svela la sua dottrina solo per gradi e in modo intermittente: questo fatto spiega la contemporanea presenza, nei suoi libri, di gravità e leggerezza. Nel rinunciare al ricorso al principio di autorità, il Machiavelli di Strauss non rinuncia a fare ricorso all'astuzia⁹.

La preoccupazione principale di Strauss risiede nel tentativo di stabilire alcune regole di lettura in base alle quali il piano dei *Discorsi* possa diventare più accessibile. Machiavelli non ha però

⁸ Sul rapporto tra morale e immorale in Machiavelli cfr. *TM*, pp. 161-165; trad. it. pp. 187-191; sul patriottismo cfr. *TM*, pp. 10-11; 79-81; trad. it. pp. 2-3; 85-87; sul desiderio di gloria cfr. *TM*, pp. 280-288; trad. it. 332-341.

⁹ Sulla figura del principe nuovo cfr. *TM*, pp. 20-24; 60-78; trad. it. pp. 15-19; 75-83.

esposto in modo esplicito tali regole. Il tentativo straussiano avrà qualche probabilità di successo se riuscirà a stabilire le regole con le quali Machiavelli legge gli autori che sono per lui dei modelli, nel caso specifico Livio. La chiave per la comprensione dell'opera può essere l'uso, e il *non* uso, che Machiavelli fa di Livio: il suo modo di leggere Livio ci può insegnare molto sul suo modo di scrivere. In più, Machiavelli si serve di Livio in diversi modi: fare riferimento a un passo di Livio è cosa diversa dal citarlo, e fare riferimento a un passo di Livio senza dirlo esplicitamente è cosa diversa dal fare riferimento a Livio in modo generico. Machiavelli, in quanto filosofo, non può seguire la successione storica di Livio, ma l'ordine sostanziale delle materie politiche: agli occhi di Strauss esistono ragioni proprie di Machiavelli anche là dove egli sembra seguire l'ordine di Livio. In più, Machiavelli utilizza Livio a proprio uso e consumo: non a caso il segretario fiorentino non cita Livio nei primi dieci capitoli, lo cita nei cinque capitoli successivi, e nuovamente si 'dimentica' di citarlo nei seguenti ventiquattro capitoli. Strauss non tarda così a giungere alla conclusione secondo la quale Livio non è che un *personaggio* di Machiavelli: il segretario fiorentino stabilisce le proprie verità attraverso allusioni a passi di Livio non citati esplicitamente¹⁰.

La riscoperta di modi e ordini del passato è pericolosa perché implica che la virtù degli antichi sia imitata dai moderni: questa esigenza, evidente in numerosi passi dei *Discorsi*, contraddice la verità e i precetti della religione cristiana. La riabilitazione della virtù antica significa la critica della virtù cristiana. Il silenzio che Machiavelli osserva su numerosi argomenti biblici e teologici è particolarmente indicativo: dato che esiste un evidente conflitto tra la sua scienza politica e l'insegnamento cristiano, niente è più prudente di un calcolato e misurato silenzio intorno alle ragioni di questo contrasto¹¹. Nell'interpretazione straussiana, Machiavelli sfida i modi e gli ordini stabiliti dal cristianesimo richiamandosi

¹⁰ Sul procedimento imitativo liviano di Machiavelli cfr. *TM*, pp. 96-104; trad. it. pp. 104-118; per i riferimenti a Livio contenuti nei *Discorsi* cfr. *TM*, pp. 111-113; trad. it. pp. 127-130; sui silenzi di Machiavelli nei riferimenti e nelle citazioni liviane cfr. *TM*, pp. 29-34; trad. it. pp. 24-29; sulle allusioni di Machiavelli a Livio cfr. *TM*, pp. 104-106; trad. it. pp. 118-120.

¹¹ Per la critica di Machiavelli al cristianesimo cfr. *TM*, pp. 175-231; trad. it. pp. 206-254.

all'autorità di Roma antica: tuttavia, non è possibile dare per scontata la superiorità degli antichi, perché essa deve essere provata e legittimata. In questo senso il suo appello non è rivolto a un bene in quanto tale, stabilito per via di ragione, bensì a una antichità remota, che nel caso specifico è anche la *nostra* antichità remota: l'identificazione del bene con ciò che è più antico, anzi con ciò che è la nostra antichità ancestrale, mette in risalto la differenza tra autorità e ragione. Machiavelli finge di credere nell'identità di buono e antico: infatti il passaggio dall'insegnamento accettato a quello nuovo deve essere effettuato con cautela. Il contenuto rivoluzionario deve essere accuratamente protetto da una veste tradizionale. Da questo punto di vista, il Machiavelli di Strauss non può cominciare a servirsi di Livio come autorità se non dopo aver stabilito l'autorità di Roma antica¹². Tuttavia, è ovvio che questa lode dell'antichità in sé è solo provvisoria: essa ha il preciso scopo di procurare una difesa contro la persecuzione dei cristiani, dato che il richiamo alla virtù dei romani implica il richiamo a una tradizione di religione civile. La lode della religione di Roma antica implica la critica della religione della Roma contemporanea. Machiavelli non può *apertamente* polemizzare con l'autorità della Chiesa, anzi non può proprio polemizzare con questa autorità senza avere l'appoggio di una autorità ancora più alta. In questo senso, nell'interpretazione straussiana, Livio diventa la Bibbia di Machiavelli, ovvero la sua anti-Bibbia. Appoggiandosi all'autorità di Livio, e dopo aver fondato l'autorità di Roma antica, mostrando la sua superiorità sui moderni con numerosi esempi, Machiavelli comincia a parlare dei difetti della politica e della costituzione di Roma: a questo punto Livio, cioè il libro di Livio distinto da Roma antica, diventa la sua unica autorità. I modi e ordini di Roma non sono il modello per i moderni: un progresso al di là di questi è necessario e possibile. Dunque, Machiavelli mette apertamente in discussione il pregiudizio in favore dei tempi antichi: il segretario fiorentino non invita all'*imitazione* dei modi e ordini del passato, ma a una *innovazione* radicale. Lo stesso Livio è citato non solo in qualità di critico della autorità costituita (la Chiesa)

¹² Sull'autorità di Roma antica e sull'imitazione della virtù degli antichi cfr. *TM*, pp. 85-96; trad. it. pp. 93-104; sulla similitudine tra buono e antico cfr. *TM*, pp. 36-37; trad. it. pp. 33-34; sul rapporto tra virtù antica e virtù cristiana cfr. *TM*, pp. 68-69; trad. it. pp. 72-74.

per tramite della controautorità antica (Roma), ma anche come critico della controautorità stessa: Livio non è solo il celebratore della Repubblica romana, ma anche il suo *critico*. Dunque, i *Discorsi* disegnano veramente nuovi modi e ordini¹³: contrariamente a quelli disegnati dai romani in modo casuale, attraverso prove ed errori, senza la intima comprensione delle cause, e sotto la pressione degli avvenimenti, i modi e ordini disegnati da Machiavelli, proprio perché animati da uno spirito diverso dalla *pietas* dei romani, sono in grado di individuare il vero piano delle materie politiche. Il Machiavelli di Strauss non si ferma qui: lentamente comincia a trasparire un dubbio intorno alla stessa autorità di Livio, e altrettanto lentamente comincia l'obiezione circa il carattere opinabile dell'opera di Livio. Soprattutto, Machiavelli rileva che gli eventi conosciuti attraverso documenti storici sono oggetto di fede, e non di ragione¹⁴. La critica che Machiavelli opera nei confronti di Livio, e degli altri scrittori dell'antichità, prepara la sua critica dell'autorità in quanto tale¹⁵: solo la ragione può otte-

¹³ Strauss sottolinea la presenza, nelle opere di Machiavelli, di un fitto intreccio tra contenuto rivoluzionario e veste tradizionale: non a caso punta la sua attenzione su un passo dei *Discorsi* (III.35) che recita: «Quanto sia cosa pericolosa farsi capo di una cosa nuova che appartenga a molti, e quanto sia difficile a trattarla e a condurla e, condotta, a mantenerla, sarebbe troppo lunga e troppo alta materia a discorrerla; però riserbandola a luogo più conveniente.....». Questa più alta materia che il Machiavelli di Strauss non può discutere nei *Discorsi*, viene trattata in parte nel *Principe* (VI): il suo silenzio è, in questo caso, più significativo di una dichiarazione esplicita. Questa più «alta materia» non è trattata in un luogo particolare dei *Discorsi*: infatti, sono gli stessi *Discorsi* ad essere questa più «alta materia». Sulla creazione di nuovi modi e ordini cfr. *TM*, pp. 34-36; 61-63; trad. it. pp. 30-32; 64-66.

¹⁴ Per l'attacco di Machiavelli a Livio cfr. *TM*, pp. 122-125; 137-142; 158-161; trad. it. pp. 141-145; 158-164; 182-187.

¹⁵ Machiavelli si riferisce molto raramente agli scrittori dell'antichità, siano essi storici o filosofi: per un breve, ma indicativo, profilo di questo problema cfr. L. Strauss, *Machiavelli and Classical Literature*, in «Review of National Literature», I, 1970, pp. 7-25. In questo breve saggio Strauss passa in rassegna le varie opere di Machiavelli, dalle *Storie fiorentine* all'*Arte della guerra*, dalla *Vita di Castruccio* ai *Discorsi* soffermandosi in particolare sui riferimenti del segretario fiorentino ai vari testi classici, giungendo a constatare come essi siano spesso *volutamente* imprecisi, vaghi e 'sorprendenti': per un autore che ha scoperto modi e ordini assolutamente nuovi, il preciso riferimento a fonti e insegnamenti del passato sembra essere superfluo o ridondante. All'interno dei *Discorsi* il nome di Platone ricorre una sola volta, e precisamente nel capitolo del terzo libro dedicato alle congiure (III.6.133): nel trattare il caso di una congiura che si

nere il suo consenso. Agli occhi di Strauss, Machiavelli è un rivoluzionario: nell'usare Livio come anti-Bibbia, egli tacitamente sostiene alla dottrina biblica la teologia pagana dei romani quale è trasmessa da Livio, mentre allo stesso tempo contesta implicitamente l'autorità di Livio. Di fronte all'autorità dei poteri che attacca¹⁶,

progetti e si esegua in uno Stato retto contemporaneamente da due governatori, Machiavelli cita Platone in qualità di maestro di due congiurati. Quindi nessun riferimento al magistero filosofico o politico di Platone, ma solo alle sue 'qualità' quale maestro di congiure. Anche nei riguardi di Aristotele troviamo un unico riferimento, in *Discorsi*, III.26.10; peraltro non molto nobile in quanto il suo oggetto concerne i fallimenti politici dovuti a casi di violenza su donne da parte dei tiranni. Il silenzio sull'insegnamento filosofico di Platone e Aristotele è naturalmente totale anche nelle pagine del *Principe*. In questo senso non sorprende che, nei suoi riferimenti a Senofonte, Machiavelli tratti solo delle sue opere non socratiche, limitandosi a citare passi su Ciro e Ierone, tacendo su tutto il versante dei temi socratico-platonici: le citazioni da Senofonte sono comunque più numerose (cfr. *Discorsi*, II.2; II.13; III.20; III.22; III.39), ma di queste una è riferita al dialogo sulla tirannide tra Ierone e Simonide, tutte le altre all'*Educazione di Ciro*. In *Discorsi* (II.12) Machiavelli distingue tra *ragioni* e *cose dette*: questa distinzione equivale, agli occhi di Strauss, a quella tra *giudicare* e *credere* (cfr. *Discorsi*, I.18; I.58). Il tema attraverso cui Machiavelli procede all'attacco dell'autorità degli scrittori antichi è quello della "moltitudine": dato che spesso la folla non segue le cose che sono, ma quelle che sembrano, esiste una stretta affinità tra *credenza* e *popolo*. Allo stesso tempo, mentre i principi sono coloro che in genere stabiliscono nuovi modi e ordini, i popoli tendono alla conservazione dei modi e ordini stabiliti: in questo senso, e *solo* in questo, i popoli sono i custodi della morale e della religione. Il Machiavelli di Strauss deve dunque confidare nel sostegno della moltitudine: i suoi nuovi modi e ordini devono raccogliere un uditorio fedele a lui postumo per poter essere accolti. Si presenta qui l'idea di *propaganda*: proprio perché le opinioni vere non potranno mai diventare opinioni generali, Machiavelli deve mitigare la portata del suo attacco alle autorità costituite. Il problema della scrittura reticente trova la propria ragione di essere non solo nella persecuzione da parte delle autorità politiche e religiose, ma anche nella necessità di persuadere, anzi convincere, i sostenitori dei nuovi modi e ordini. Il Machiavelli di Strauss finge di 'confondere' tra storia e filosofia politica: la sua strategia sembra essere quella di attaccare la filosofia dei classici appoggiandosi agli esempi storici, in modo da costituirsi un'autorità a proprio favore. Ma è ben presto evidente che il suo richiamo alla storia è solo strumentale: dato che gli esempi storici servono ad appoggiare qualunque tesi, è necessario che la nuova filosofia politica abbia il proprio centro in una riflessione completa sullo stato delle cose. L'autorità non è la storia, bensì la ragione: in un certo senso, non esiste autorità di riferimento. Sulla 'confusione' tra storia e filosofia politica cfr. *TM*, pp. 150-152; trad. it. pp. 172-174.

¹⁶ Sulla critica della Chiesa cfr. *TM*, pp. 170-171; trad. it. pp. 198-199; sulla critica di Roma antica cfr. *TM*, pp. 113-119; trad. it. pp. 130-137; sulla critica del-

Machiavelli si dipinge come un essere umile e vile: ma, come egli stesso ci insegna, da una tale condizione ci si solleva soprattutto con la frode. Da questo punto di vista, il segretario fiorentino muta radicalmente non solo la sostanza, ma anche la *forma* dell'insegnamento politico: mentre un uomo politico può compiere opere di conquista solo mentre è in vita, un filosofo della politica può conquistare favori alla sua causa anche da morto. Proprio perché è egli stesso un profeta disarmato, Machiavelli non ha altra speranza di successo al di fuori della *propaganda*¹⁷: egli scrive nella prospettiva di poter provocare, attraverso un radicale mutamento di modi e ordini, un cambiamento delle forme del potere politico. Non a caso, nella sua specie di guerra spirituale, egli è insieme un generale senza esercito e un maestro di congiure¹⁸.

3. Maimonide è l'unico autore che attraversa l'intera bibliografia di Strauss, a partire dai primi lavori su Spinoza degli anni Venti fino agli ultimi saggi degli anni Settanta: solo Platone, ma non certo Hobbes o Spinoza, ha nella sua bibliografia un ruolo per certi versi analogo a quello dell'autore della *Guida dei perplessi*. La convinzione che Maimonide sia per Strauss un modello filosofico e letterario costantemente presente non è fuorviante. Infatti, malgrado gli studi maimonidei di Strauss siano disposti lungo un così ampio arco temporale, essi manifestano una sostanziale unità

la religione cfr. *TM*, pp. 155-157; trad. it. pp. 180-182; sulla critica della tradizione filosofica cfr. *TM*, pp. 232-239; trad. it. pp. 276-283; sulla critica del principio di autorità cfr. *TM*, pp. 165-168; trad. it. pp. 192-195; sulla critica della tradizione cfr. *TM*, pp. 92-96; trad. it. pp. 99-104; sulla critica della morale cfr. *TM*, pp. 231-232; trad. it. pp. 274-276; sulla critica del popolo cfr. *TM*, pp. 127-131; trad. it. pp. 147-151; sulla critica del potere politico cfr. *TM*, pp. 282-288; trad. it. pp. 334-341.

¹⁷ Per l'idea di propaganda cfr. *TM*, pp. 153-155; trad. it. pp. 176-178. Strauss rileva che la "guerra spirituale" di Machiavelli ha il carattere rivoluzionario di propaganda, perché il segretario fiorentino è il primo filosofo ad aver sviluppato una specifica strategia tesa ad assicurare la concreta vittoria, anche postuma, della sua dottrina politica: Machiavelli è stato il primo filosofo a tentare di forzare la sorte e la fortuna, cioè il futuro, attraverso una lucida azione di progressivo convincimento.

¹⁸ Sul reclutamento di un esercito in vista di una guerra spirituale cfr. *TM*, pp. 168-173; trad. it. pp. 198-203; sul tema della frode cfr. *TM*, pp. 138-141; trad. it. pp. 160-164; sulle congiure cfr. *TM*, pp. 27; 193-197; trad. it. pp. 22-23; 228-232.

interpretativa: da una parte, il Maimonide di Strauss è sempre un pensatore 'politico', nel senso che i vari argomenti metafisici della *Guida* vengono compresi e risolti a partire da una particolare prospettiva politica; dall'altra, il tema centrale del Maimonide di Strauss è sempre la relazione problematica tra la filosofia e la Legge. Naturalmente questo non significa che non possano essere verificate alcune cesure, o almeno alcune variazioni interpretative, tra queste varie fasi, per esempio nel passaggio dagli studi di scienza biblica degli anni Venti all'analisi del carattere politico della profezia degli anni Trenta, dalla riflessione sullo statuto della scrittura reticente degli anni Quaranta all'analisi del rapporto tra esegesi e speculazione degli anni Sessanta¹⁹.

Le prime analisi maimonidee di Strauss negli anni Venti e Trenta puntano decisamente l'attenzione sulla verifica del model-

¹⁹ Le letture maimonidee di Strauss sono tematicamente suddivisibili in tre diversi periodi: dopo una prima fase di studi svolti soprattutto intorno alla scienza biblica e alla profetologia di Maimonide (cfr. *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin, 1930; *Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935; *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*, in «Revue des Etudes Juives», C, 1936, pp. 1-37), la sua attenzione si concentra in particolare sul problema della scrittura reticente reso visibile dalla struttura esoterica della *Guida* (cfr. *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*, in S.W. Baron (a cura di), *Essays on Maimonides*, New York, 1941, pp. 37-91; *Maimonides' Statement on Political Science*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XXII, 1953, pp. 115-130). Negli ultimi anni della sua vita, Strauss ritorna su Maimonide in più occasioni, soprattutto scrivendo l'introduzione all'edizione americana della *Guida* curata da Shlomo Pines (Chicago, 1963), recuperando attraverso la prospettiva ermeneutica alcuni temi specificamente 'teologici' della *Guida*, quali l'unità e l'incorporeità di Dio (cfr. *How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed»*, in M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963; *Notes on Maimonides' «Book of Knowledge»*, in E. Urbach, R. Werblowsky e C. Wirszubski (a cura di), *Studies in Mysticism and Religion*, Jerusalem, 1967). Tra la letteratura critica sull'interpretazione straussiana di Maimonide si segnalano i seguenti saggi: A. Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1164-1172 (ora in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, 1987); R. Brague, *Leo Strauss et Maimonide*, in S. Pines e Y. Yovel (a cura di), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht, 1986, pp. 246-268; S. Pines, *On Leo Strauss*, in «The Independent Journal of Philosophy», V-VI, 1988, pp. 169-171; H. Fradkin, *Philosophy and Law*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 40-52; A.L. Ivry, *Leo Strauss on Maimonides*, in A. Udoff (a cura di), *Leo Strauss's Thought*, Boulder, 1991, pp. 75-91; K.H. Green, *Jew and Philosopher*, Albany, 1993; S. Orr, *Jerusalem and Athens*, Lanham, 1995; D. Novak (a cura di), *Leo Strauss and Judaism*, Lanham, 1996.

lo di razionalismo filosofico che dà forma alla *Guida*, soprattutto per focalizzare la sostanziale differenza che intercorre tra lo scetticismo premoderno (socratico, platonico e maimonideo) e lo scetticismo moderno (cartesiano e kantiano). A tale scopo le ricerche straussiane si concentrano su due problemi, contrapposti e complementari allo stesso tempo, specificamente affrontati da Maimonide nei suoi studi di profetologia e di politica, e attraverso i quali si delinea la decisiva presenza della filosofia politica platonica nella *Guida*: la fondazione legale della filosofia e la fondazione filosofica della Legge (cfr. PG, pp. 68-69; 77-78; 90-97; 113-122). Una fase successiva degli studi maimonidei di Strauss si apre nei primi anni Quaranta con la compiuta elaborazione della sua teoria della scrittura reticente. A partire da questa problematizzazione ermeneutica, Strauss dedica una nuova attenzione non solo al contenuto, ma anche e soprattutto alla *forma* con la quale la *Guida* è stata scritta, ritornando in più occasioni sul problema rappresentato dall'esoterismo, inteso come una risposta tanto alle esigenze pedagogiche del filosofo, quanto alla concreta possibilità della persecuzione politica. Già in *Philosophie und Gesetz* (1935) Strauss aveva a più riprese puntato l'attenzione su alcuni passaggi maimonidei che davano spazio a fondati sospetti sulla centralità della *cautela* con la quale Maimonide aveva messo per iscritto la *Guida*, ma è solo con il saggio *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»* (1941) che il nuovo approccio ermeneutico, insieme alla compiuta formulazione di una corretta metodologia di ricerca storica, solleva il problema della reticenza *in linea di principio*, e infatti, non a caso, in questo saggio il lavoro di Strauss consiste essenzialmente nel mettere a punto una serie di strumenti interpretativi che permettano di penetrare attraverso i numerosi schermi esoterici della *Guida*. In questo senso va compresa la profonda attenzione intorno alle contraddizioni, ai silenzi, alle ambiguità e alle ripetizioni del testo, allo scopo di definire nei minimi dettagli, e senza vaghi riferimenti a esoterismi di natura mistica, la natura 'politica' della reticenza maimonidea. Accanto a quelli ermeneutici e metodologici, i problemi che Strauss solleva in questo saggio riguardano soprattutto la definizione dell'argomento della *Guida*, cioè la definizione della *scienza* a cui appartiene questa opera: secondo l'esplicita dichiarazione maimonidea contenuta già nell'introduzione, la *Guida* è dedicata alla "vera scienza della Legge", come distinta dallo studio legalistico della Legge. La scienza della Legge si distingue infatti in due parti: la parte pratica, che Maimo-

nide ha elaborato nella sua *Mishneh Torah*, dedicata alla codificazione legale e autoritativa delle azioni prescritte e proibite dalla Legge, in particolare di quelle legate al culto (*fiqh* nel mondo islamico, *halakah* nel mondo ebraico); e la parte teoretica, elaborata nella *Guida*, dedicata alla dimostrazione delle opinioni e delle credenze insegnate dalla Legge (*kalâm* nel mondo islamico, *aggadah* nel mondo ebraico). Lo scopo della "vera scienza della Legge", del *kalâm*, è quello di difendere la Legge, soprattutto *contro* le opinioni dei *filosofi*: allora, non a caso, la sezione centrale della *Guida* si occupa della difesa della fede biblica nella creazione del mondo, contro l'idea dei filosofi che il mondo visibile sia eterno. Tuttavia, nell'interpretazione straussiana, l'identificazione tra *Guida* e *kalâm*, tra Maimonide e *Mutakallimûn*, non è certamente così immediata come potrebbe sembrare:

Ciò che distingue il *kalâm* di Maimonide dal vero e proprio *kalâm* è la sua insistenza sulla fondamentale differenza tra immaginazione e intelligenza, poiché [...] i *Mutakallimûn* confondono l'immaginazione con l'intelligenza. In altre parole, Maimonide insiste sulla necessità di partire da premesse evidenti, che siano in accordo con la natura delle cose, laddove il *kalâm* vero e proprio parte da premesse arbitrarie, che sono scelte non perché sono vere, ma perché rendono semplice provare le credenze insegnate dalla Legge. La vera scienza della Legge di Maimonide e il *kalâm* appartengono dunque allo stesso genere: la loro differenza specifica risiede nel fatto che il *kalâm* vero e proprio è immaginativo, mentre quello di Maimonide è un *kalâm* intelligente, o illuminato (PAW, pp. 40-41; trad. it. p. 37, traduzione modificata).

Dato che non è possibile identificare *tout court* la prospettiva di Maimonide con quella del *kalâm*, rimane ancora parzialmente aperta la questione dell'argomento della *Guida*, per il momento definibile solo come una *particolare* forma di scienza della Legge. Malgrado Strauss individui la differenza tra il modello dimostrativo del *kalâm* e quello di Maimonide nella differenza tra immaginazione e ragione, lo stesso Strauss afferma con sicurezza che la *Guida*, essendo un'opera dedicata alla *spiegazione dei segreti della Bibbia*, non può essere definita un'opera filosofica in senso stretto. Del resto, un'opera che si presenta come rivolta alla spiegazione dei segreti biblici appare essere molto utile, perché nella Bibbia sono moltissimi i passi e i termini che richiedono un'interpretazione: la Legge presenta infatti due diversi livelli di lettura, uno pubblico, rivolto alla comunità, e uno segreto, destinato ai sapienti, ai

quali tuttavia non è permesso discriminare in pubblico tra verità teoretiche e opinioni popolari (cfr. PAW, pp. 46-60; trad. it. pp. 43-56). A questo scopo Strauss sviluppa una raffinata analisi letteraria, allo scopo di portare luce sul piano nascosto della *Guida*, il cui fine è quello di rivelare la verità nel momento stesso in cui la nasconde: agendo con cautela, Maimonide si muove in uno spazio appositamente creato, a metà tra insegnamento orale e insegnamento scritto. Il piano dell'opera non è del tutto oscuro, ma nemmeno del tutto chiaro: l'apparente mancanza di ordine può essere superata solo se si considera il dedicatario, rappresentativo di un particolare tipo di lettore, per cui Maimonide ha scritto il libro. Ma, per ritornare alla questione non risolta dell'argomento della *Guida*, Strauss nota che, pur non essendo un'opera filosofica, dalla *Guida* non sono assenti argomenti filosofici: anche se non tratta direttamente di fisica e di metafisica, Maimonide intende dimostrare l'*identità* tra insegnamento filosofico e dottrina segreta della Bibbia, più in particolare tra la fisica e il Racconto della creazione da una parte, e tra la metafisica e il Racconto del carro (*Ezechiele*, 1.10) dall'altra. Del resto, la stessa riscoperta del segreto insegnamento biblico è resa disponibile nella *Guida* solo attraverso un uso attento di premesse speculative e filosofiche che, da questo punto di vista, risultano essere un elemento *estraneo* alla tradizione ebraica²⁰. In questo senso va compresa la superiorità della *Guida* sulla *Mishneh Torah*: la dimostrazione delle opinioni e delle

²⁰ Cfr. PAW, pp. 42-46; trad. it. pp. 39-42. In queste pagine Strauss, attraverso la distinzione tra filosofia e Legge, si sofferma a delineare anche una prima, parziale, *definizione di filosofia* intesa nel suo senso classico: «La *Guida* non è un libro filosofico. Il fatto che si tenda a considerarla un'opera filosofica dipende dall'uso alquanto generico che noi facciamo della parola "filosofia". Per esempio, non esitiamo, comunemente, a classificare i sofisti greci tra i filosofi, e arriviamo persino a parlare di filosofie che informano di sé movimenti di massa. Questo uso del termine risale alla separazione tra scienza e filosofia - una separazione che ha avuto luogo nel corso dell'epoca moderna. Per Maimonide, che non conosceva niente dei "sistemi di filosofia" e conseguentemente niente dell'emancipazione della sobria scienza da quei superbi sistemi, "filosofia" ha un significato molto meno ampio, molto più esatto di quello attuale. Non è esagerato affermare che per lui la filosofia è praticamente identica alla dottrina e al metodo di Aristotele [...] ed egli è un avversario della filosofia così concepita. [...] Maimonide presume che i filosofi costituiscano un gruppo a sé, distinto dal gruppo di coloro che osservano la Legge, e che i due ordinamenti si escludano reciprocamente» (PAW, pp. 42-43; trad. it. pp. 39-40, traduzione modificata).

credenze insegnate dalla Legge è tanto superiore alla codificazione legale delle azioni comandate e proibite dalla Legge, quanto la perfezione dell'anima supera quella del corpo. La virtù morale è una condizione necessaria, ma *non sufficiente*, per il perseguimento della virtù speculativa intorno alle cose divine: la sapienza è profonda conoscenza e intima comprensione della verità teoretica²¹.

Superata la necessità di definire con attenta precisione la strumentazione ermeneutica che rende disponibile la vera comprensione della struttura e del contenuto della *Guida*, il saggio straussiano *How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed»* (1963) risulta essere per intero dedicato al rapporto tra autorità e ragione, o meglio tra *esesì* e *speculazione*, nell'opera maimonidea. Attraverso minuziose analisi testuali, Strauss si sofferma su alcune questioni chiave della *Guida*, tra le quali i temi dell'esistenza, dell'unità e dell'incorporeità di Dio²², sulla teoria degli attributi divini²³, sulle caratteristiche della profezia mosaica²⁴ e sulla differenza

²¹ A questo proposito sembra interessante il seguente passaggio straussiano: «Saggezza è la dimostrazione delle opinioni insegnate dalla Legge. La *Guida* è dedicata a tale dimostrazione; quindi la vera scienza della Legge [...] è identica alla saggezza, per quanto questa venga distinta sia dalla scienza della Legge che dal *fiqh*. Maimonide quindi ripete la distinzione tra la vera scienza della Legge e la scienza della Legge; anche se egli non definisce più la prima come scienza della Legge, ma invece come saggezza, e non identifica più la (ordinaria) scienza della Legge (o della Torah) con il *fiqh*. La relazione della saggezza con il *fiqh* è spiegato da un'immagine: gli studiosi del *fiqh*, arrivati al palazzo divino, si limitano a passeggiarvi intorno, mentre solo le meditazioni sulle "radici", cioè le dimostrazioni delle basilari verità insegnate dalla Legge, possono condurre alla presenza di Dio» (PAW, p. 93; trad. it. p. 89, traduzione modificata).

²² Il tema iniziale della *Guida*, e in questo senso il più urgente, è l'incorporeità di Dio: la fede nella corporeità di Dio è infatti un peccato capitale, e per questo è necessario che *tutti* gli uomini, indipendentemente dal grado della loro conoscenza esegetica o speculativa, credano nella incorporeità di Dio. Il problema centrale diventa dunque l'analisi dei termini biblici corporeisti: il significato letterale della Legge non è sempre quello vero, e anzi non lo è certamente quando contraddice la ragione, anche perché non è possibile stabilire il significato di un termine senza considerare il contesto in cui ricorre. Per la complessa interpretazione straussiana di questi temi della *Guida* cfr. L. Strauss, *How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed»*, in LAM, pp. 149-161; 163-164; trad. it. pp. 188-202; 204-206.

²³ Cfr. LAM, pp. 175-178; trad. it. pp. 218-221.

²⁴ Il Maimonide di Strauss ritiene che la *superiorità*, e l'unicità, della profezia mosaica sia data dal suo carattere legislativo, che tuttavia determina anche il suo *limite*: una profezia legislativa riflette, nell'interessarsi più alle azioni che ai pen-

tra vita morale e vita teoretica²⁵, ed è a questo proposito che ritorna la questione, mai assente e anzi sempre centrale, del rapporto tra filosofia e Legge:

Le fondamentali verità intorno a Dio sono interiormente credute da uomini non profeti solo quando esse sono credute sulla base di una dimostrazione, ma questo significa che per la propria perfezione ciascuno debba possedere *l'arte della dimostrazione*, che fu scoperta dai saggi greci, dai filosofi, o più precisamente da Aristotele (II.15). Perfino il Kalâm, che può essere definito teologia, o più precisamente la scienza della dimostrazione o della difesa delle radici della Legge, e che è di diretta origine cristiana, deve indirettamente la propria origine all'effetto della filosofia sulla Legge [...]. Inoltre, *l'introduzione della filosofia nell'ebraismo* deve essere considerata un grande progresso, se essa è introdotta in una forma *subordinata alla Legge*, cioè nella giusta forma – come la introdusse Maimonide all'inizio delle sue opere legali (LAM, pp. 169-170; trad. it. pp. 211-212, traduzione modificata, corsivo mio).

La *Guida* rimane, agli occhi di Strauss, un libro non filosofico: malgrado Maimonide faccia ampio uso della filosofia, egli fonda la propria ricerca sull'accettazione della Torah, e in questo egli dà il proprio *consenso* a un argomento, l'essere rivelato della Scrittura, cui, come filosofo, non dovrebbe darlo. Per il Maimonide di

sieri, i limiti di una legge (cfr. *Guida*, I.63; II.13; II.39; III.27-28). L'intera teologia mosaica è caratterizzata da questo limite: infatti, tutti gli attributi divini rivelati a Mosé riguardano esclusivamente qualità morali. In questo senso, è possibile, e anzi necessario, superare l'insegnamento mosaico. Su questo tema cfr. LAM, pp. 161-168; trad. it. pp. 202-210.

²⁵ Nell'interpretazione straussiana, il lettore della *Guida* acquista conoscenza della scienza divina, ma non della scienza naturale, che ha un effetto corruttore sui credenti che non possiedono conoscenza e moralità in alto grado (cfr. *Guida* I.62): infatti, la scienza naturale per sua essenza sottopone la tradizione a una critica radicale, e Maimonide non ha alcuna intenzione di minare le basi convenzionali della fede. La distruzione della tradizione significa la distruzione della comunità di fede: il carattere politico della profezia implica dunque il divieto della critica *radicale* della tradizione. Non a caso, la preparazione ai testi biblici, cioè l'introduzione del 'giovane' alla Torah, ha un carattere esegetico, e non speculativo: Maimonide procede con moderazione, in modo da 'illuminare' il giovane grado per grado, così da sconvolgere la tradizione nella misura minore possibile. Solo in un caso il Maimonide di Strauss considera ineludibile una esplicita critica della tradizione: il caso dell'abitudine, consolidata dalle interpretazioni talmudiche tradizionali, a considerare vero solo il significato *letterale* dei termini biblici. Su questi temi cfr. LAM, pp. 145-149; trad. it. pp. 183-188.

Strauss esiste almeno una verità rivelata dalla Legge che differisce dalla verità teoretica: tale differenza è resa possibile dall'esistenza di forme di conoscenza profetica delle cose divine che superano i limiti della ragione umana 'non assistita'. Naturalmente, questo non significa che quasi tutte le verità rivelate non possano essere conosciute con certezza anche dalla sola ragione. Il problema tuttavia in Maimonide rimane aperto: come è possibile che un uomo non profeta sia certo della verità dell'insegnamento profetico soprazionale? Confermare tale verità con la testimonianza dei miracoli, è pratica comune, volta a stabilire l'autorità della Legge in modo del tutto indipendente dalla speculazione: su questa via però si apre la possibilità del biblicismo più esasperato, perché l'esegesi risulta essere indipendente e superiore alla speculazione. Del resto, una tale dimostrazione è tautologica, dato che i miracoli confermano la verità dell'insegnamento rivelato perché *presuppongono* la verità di quell'insegnamento²⁶. Nell'interpretazione straussiana, Maimonide è convinto che, da questo punto di vista, possa esistere un progresso postbiblico nella definizione del rapporto tra esegesi e speculazione: per esempio, il Talmud è più esente dal corporeismo di quanto non lo sia la Torah²⁷. Il piano della *Guida* non è omogeneo e tuttavia, se compreso nelle sue intime motivazioni, rappresenta il percorso per salire da una opinione convenzionale sulle cose divine a una visione speculativa delle verità rivelate: questa ascesa però è resa possibile soprattutto grazie all'*introduzione della filosofia nell'ebraismo*. Strauss nota che, nel percorso ascendente della *Guida*, il filo che unisce Maimonide alla Torah diviene sempre più sottile, senza però mai spezzarsi: l'accettazione della Legge riposa sulla fede della creazione del

²⁶ Cfr. *LAM*, pp. 165-167; trad. it. pp. 206-209; da cui citiamo il seguente passaggio straussiano che indica la strada per una *provvisoria* soluzione di questo problema: «Possiamo essere tentati di dire che l'infrarazionale nella Bibbia è distinto dal soprazionale per il fatto che l'uno è impossibile, mentre l'altro è possibile: le affermazioni bibliche che contraddicono ciò che è stato dimostrato dalla scienza naturale, o dalla ragione anche in altre forme, non possono essere letteralmente vere, ma devono avere un significato nascosto; e, d'altro lato, non si devono respingere concezioni il contrario delle quali non è stato dimostrato, considerando cioè che esse possano essere possibili» (traduzione modificata).

²⁷ Per la critica maimonidea del sabeismo cfr. *LAM*, pp. 162-164; 168-171; trad. it. pp. 203-205; 209-213. Per l'interpretazione straussiana del tema dell'unità di Dio all'interno della *Guida* cfr. *LAM*, pp. 175-183; trad. it. pp. 217-226.

mondo, l'unica verità su cui la ragione non può esprimersi, non potendo né confermare né negare la verità di questa tesi, né della tesi opposta. Forse l'equilibrio tra autorità e ragione, tra esegesi e speculazione, è trovato dal Maimonide di Strauss nell'accettazione della *differenza* tra il carattere pubblico e il carattere privato della verità, sia essa rivelata o teoretica²⁸.

4. La figura di al-Fârâbî sembra essere, nella bibliografia straussiana, il punto di passaggio tra Platone e Maimonide. Già nei lavori maimonidei degli anni Trenta, al-Fârâbî svolge, agli occhi di Strauss, un ruolo decisivo per l'analisi di una questione centrale della filosofia ebraica e islamica del Medioevo, quella relativa al carattere politico della profezia: il problema della Legge rivelata, e in questo senso *positiva*, è una parte del problema politico. Per verificare il ruolo di 'fondatore' del problema teologico-politico svolto da al-Fârâbî nell'epoca della religione rivelata, Strauss si accinge in più occasioni, negli anni Quaranta e Cinquanta, all'interpretazione della lettura platonica offerta dal filosofo islamico, notevolmente influenzata dalla riflessione sulla reticenza della scrittura filosofica. L'attenzione di Strauss si sofferma soprattutto sulla sezione dedicata da al-Fârâbî a Platone nella sua opera *Le due filosofie* (Strauss cita questa opera quasi esclusivamente secondo il titolo attribuito da Averroé) e sul suo compendio delle *Leggi*²⁹.

Nell'interpretazione straussiana, il Platone di al-Fârâbî non ha alcun carattere neoplatonico: la questione centrale della filosofia,

²⁸ Su questo punto, relativo all'originario conflitto tra ragione e rivelazione, Strauss svilupperà ulteriori riflessioni nel corso della sua intera carriera filosofica, che lo porteranno a considerare impossibile una mediazione tra Atene e Gerusalemme, entrambe sottoposte ad una serie di limitazioni invalicabili perché entrambe difettive nella spiegazione del Tutto. Cfr. L. Strauss, *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, [1952], in «The Independent Journal of Philosophy», III, 1979, pp. 111-118; Id., *Jerusalem and Athens*, [1967], in *SPP*; trad. it. *Gerusalemme e Atene*, Torino, 1998, pp. 3-36.

²⁹ Strauss si sofferma specificamente sulla figura di al-Fârâbî in tre occasioni: cfr. L. Strauss, *Farabi's Plato*, in S.W. Baron (a cura di), *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, 1945, pp. 357-393; Id., *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952, pp. 7-21; Id., *How Farabi Read Plato's «Laws»*, [1957], in Id., *What is Political Philosophy?*, Glencoe, 1959, pp. 134-154. I testi di al-Fârâbî su cui Strauss lavora con più insistenza sono: *Plato Arabus*: vol. II, *Alfarabius. De Platonis Philosophia*, a cura di F. Rosenthal e R. Walzer, London, 1943; vol. III, *Alfarabius. Compendium Legum Platonis*, a cura di F. Gabrieli, London, 1952.

la perfezione dell'uomo e la sua felicità, assume una prospettiva politica che porta il filosofo islamico a distinguere tra la felicità intesa da un punto di vista teoretico e la felicità intesa da un punto di vista comune. Dato che il problema appare essere la definizione del *giusto* modo di vita, Strauss si sofferma sulla distinzione tra filosofi e non filosofi, in un certo senso rappresentata dalla controversa relazione tra filosofia e politica. Su questo punto però le considerazioni di al-Fârâbî non risultano essere esenti da contraddizioni: in alcuni passi la filosofia viene concepita essenzialmente come una 'arte' teoretica e dimostrativa esplicitamente distinta dall'arte politica, mentre in altri passi la filosofia viene esplicitamente identificata con l'arte politica³⁰. Un'ambiguità di questo tipo è presente anche nelle considerazioni del filosofo islamico sulla "felicità di questa vita, in questo mondo" come distinta dalla "felicità nell'altra vita", e quindi sul rapporto tra filosofia e Legge. Per superare la contraddittorietà di queste affermazioni, Strauss ritiene indispensabile considerare la possibilità della reticenza che al-Fârâbî mette a punto nelle proprie opere per motivi legati alla persecuzione politico-religiosa: il filosofo vive in una società politica che non lo mette al riparo dalla persecuzione. Proprio perché il filosofo vive "in grave pericolo", nelle sue letture platoniche, al-Fârâbî si avvale della specifica immunità dello storico e del commentatore per rendere pubbliche teorie eterodosse in merito alla *superiorità* della speculazione filosofica sulla speculazione religiosa: la perfezione dell'uomo consiste nella "scienza dell'essenza di tutti gli esseri", cioè nel grado di conoscenza espresso dalla filosofia, non in quello, di grado inferiore, espresso dalla religione, che prende corpo nella "scienza dei modi di vita":

Fârâbî [...] ha fornito una interpretazione estremamente unilaterale di un insegnamento più 'accettabile'. Proprio come semplice commentatore di Platone, egli è stato costretto ad accettare una dottrina ortodossa sulla vita dopo la morte. Il suo rifiuto di soccombere al fascino platonico, rifiuto che consiste in una evidente deviazione dalla lettera dell'insegnamento platonico, dimostra, in un modo più convincente di una qualsiasi affermazione esplicita, che egli considerava completamente errata la

³⁰ Cfr. L. Strauss, *Farabi's Plato*, cit., pp. 360-370. I passi di al-Fârâbî intorno alla definizione di filosofia su cui Strauss punta la propria attenzione sono: *De Platonis Philosophia*, §§ 6; 8-9; 16; 22-23; 25-28.

fedede in una felicità diversa dalla felicità in questa vita, allo stesso modo della fede in un'altra vita [...]. Rispetto al suo *Platone*, tutti gli altri scritti [di Fârâbî] sono essoterici [...]. Il suo *Platone* non è dunque un'opera storica [...]. La sua attitudine nei confronti del Platone 'storico' è paragonabile all'attitudine dello stesso Platone nei confronti del Socrate 'storico', e all'attitudine del Socrate di Platone nei confronti, per esempio, dell'Egitto storico [...]. Questo fatto rivela dunque che Fârâbî stesso è un vero seguace di Platone. Infatti, i seguaci di Platone non si interessano della verità storica (accidentale), perché essi sono esclusivamente interessati alla verità filosofica (essenziale). Solo perché un discorso pubblico richiede una combinazione di serietà e di leggerezza, un vero seguace di Platone può presentare il vero insegnamento, l'insegnamento filosofico, in una forma storica, cioè 'leggera' [...]. Si può infine aggiungere che, trasmettendo la conoscenza più preziosa non in opere 'sistematiche', ma sotto forma di resoconti storici, Fârâbî indica la sua concezione in merito all'originalità e all'individualità in filosofia: ciò che giunge ad essere compreso come il 'contributo' più 'originale' o 'personale' di un filosofo è infinitamente meno significativo della sua comprensione privata, veramente originale e individuale, della verità necessariamente anonima³¹.

La speculazione filosofica di al-Fârâbî sulla perfezione dell'uomo e sulla felicità deve essere compresa alla luce di questa impostazione letteraria caratterizzata dalla segretezza, a metà tra impianto storico e riflessione teoretica: dal suo vero punto di vista, quello segreto, il filosofo islamico considera la filosofia come *sufficiente e necessaria* per condurre alla *perfezione* e alla *felicità*, mentre da un punto di vista pubblico esprime l'opinione secondo cui la filosofia, pur essendo in grado di condurre alla perfezione, è di

³¹ Cfr. L. Strauss, *Farabi's Plato*, cit., pp. 374-377. Sul metodo della "ripetizione" quale forma di reticenza, Strauss rimanda al *Compendium Legum Platonis*, pp. 3; 9; 14-15. Agli occhi di Strauss, le contraddizioni sono un normale espediente di tutte le forme di scrittura reticente: proprio perché *solo* la filosofia è in grado di procurare l'unica vera felicità, la felicità in "questo mondo", in nessun luogo del suo compendio platonico al-Fârâbî, servendosi della particolare immunità del commentatore, menziona la teoria dell'immortalità dell'anima: «Il Platone di Farabi respinge silenziosamente la dottrina platonica sull'immortalità, o meglio la considera una dottrina essoterica» (p. 371). Sul tema della reticenza, strettamente legato al problema dell'empietà (su cui cfr. L. Strauss, *How Farabi Read Plato's «Laws»*, cit., pp. 134-138; 143-145; 147-150), Strauss rimanda in particolare ad alcuni passi dei testi del filosofo islamico: cfr. *De Platonis Philosophia*, §§ 6-8; *Compendium Legum Platonis*, pp. 8; 19; 22-23; 27; 29.

per sé insufficiente a condurre alla felicità. Tuttavia, il 'supplemento' alla filosofia che viene richiesto da al-Fârâbî per il conseguimento della felicità non è la religione (o l'etica), bensì la politica, se questa viene intesa nel senso della politica platonica: la perfezione e la felicità dei cittadini, ma non quella dei filosofi, è impossibile al di fuori dell'"altra città", della città virtuosa, e in questo senso il richiesto 'supplemento' alla filosofia non risulta essere altro che una mera *utopia*. L'"altra città" sostituisce l'"altro mondo", anzi l'"altra città" si trova a metà tra "questo mondo" e l'"altro mondo", dato che essa è una città terrena che tuttavia esiste solo "a parole"³². Agli occhi di al-Fârâbî, la soluzione alla difficile relazione tra filosofia e società non è quella 'etica' offerta da Socrate, bensì quella 'politica' elaborata da Platone, che corregge la soluzione socratica, evitandone i pericoli, in un punto decisivo:

"La scienza e l'arte di Socrate" che si trova nelle *Leggi* di Platone, è solo una parte del pensiero di Platone, l'altra parte essendo "la scienza e l'arte di Timeo", per come è presente nel *Timeo*. "La via di Socrate" è caratterizzata dall'enfasi posta su "l'investigazione scientifica intorno alla giustizia e alle virtù", mentre l'arte di Platone sembra essere in grado di fornire "la scienza dell'essenza di ogni essere" e quindi, in particolare, la scienza delle cose divine e naturali. *La differenza tra la via di Socrate e la via di Platone* riporta alle loro diverse attitudini nei confronti delle città 'attuali'. La difficoltà decisiva era generata dallo status politico o sociale della filosofia: nelle nazioni e nelle città dell'epoca di Platone non c'era libertà di ricerca e di insegnamento. Infatti, Socrate fu posto di fronte a una radicale alternativa: se avesse scelto la sicurezza e la vita, avrebbe dovuto conformarsi alle false opinioni e ai cattivi costumi dei suoi concittadini; al contrario, il non conformismo e la morte. Socrate scelse il non conformismo e la morte. Platone trovò una soluzione al problema posto dal destino di Socrate, fondando la città virtuosa nel "discorso": solo in quell'"altra città" l'uomo può raggiungere la propria perfezione. Ma, secondo Fârâbî, Platone 'ha ripetuto' la spiegazione della via di Socrate [...]. La *ripetizione* comporta un mutamento considerevole

³² Cfr. L. Strauss, *Farabi's Plato*, cit., pp. 378-381. Sulla filosofia come unica attività che conduce alla perfezione dell'uomo, risulta interessante la seguente notazione straussiana: «La filosofia e la perfezione della filosofia, cioè la felicità, non richiedono [...] la creazione di una comunità politica perfetta [...]. La felicità è 'alla portata' solo dei filosofi [...]. La felicità consiste "in consideratione scientiarum speculativarum" e in niente altro» (p. 381). A questo proposito Strauss rimanda a *De Platonis Philosophia*, §§ 1-2; 23-25; 30-32.

della prima spiegazione, cioè una correzione della via di Socrate. La via platonica, distinta dalla via socratica, è una *combinazione* tra la via di Socrate e la via di Trasimaco; l'intransigente via di Socrate è appropriata solo al filosofo che ha a che fare con le élites, mentre la via di Trasimaco, che è allo stesso tempo più e meno irta di difficoltà dell'altra, è appropriata per gli affari con il popolo. Ciò che Fârâbî suggerisce è che, combinando la via di Socrate con la via di Trasimaco, Platone ha evitato il conflitto con il popolo, e dunque il destino di Socrate. Di conseguenza, cessava di essere necessaria la ricerca *rivoluzionaria* dell'altra città: Platone sostituiva ad essa un modello di azione maggiormente *conservatore*, vale a dire la *graduale* sostituzione della verità o di una approssimazione alla verità al posto delle opinioni accettate [...]. La conformità alle opinioni della comunità religiosa in cui si cresce è un requisito necessario per il futuro filosofo [...]. Il Platone di Fârâbî sostituisce il filosofo-re, che governa apertamente nella città virtuosa, con il regno segreto del filosofo che, essendo "un uomo perfetto" proprio perché è "un uomo che ricerca il sapere", vive privatamente, come membro di una società imperfetta che cerca di umanizzare nei limiti del possibile (*PAW*, pp. 16-17; trad. it. pp. 14-15, traduzione modificata, corsivo mio).

Il Platone di al-Fârâbî indica l'armonia tra ciò che è nobile e ciò che è piacevole solo in via indiretta, per motivi di cautela: virtù e felicità infatti riguardano essenzialmente l'anima, e non il corpo. Del resto, la virtù morale è solo il primo, provvisorio, grado della completa perfezione umana, essendo quest'ultima identica alla vita contemplativa. La vita morale intesa in senso stretto consiste in una volontaria sottomissione alle richieste del 'dovere', senza chiedersi se e perché questo dovere sia buono: nelle città 'attuali' l'unica forma di vita morale o virtuosa per la maggioranza dei cittadini sembra essere quella che comporta la scelta di ciò che è giusto e nobile proprio perché è giusto e nobile agli occhi della città. Esistono quindi due gradi di virtù, e quindi di condotta virtuosa, affini ma non identici: la differenza tra la condotta virtuosa del cittadino e la condotta virtuosa del filosofo è fondata non su una differenza di intenzione morale, bensì su un diverso grado di conoscenza. Non a caso, la filosofia è una indagine essenzialmente e puramente teoretica, e nella sua ricerca della verità, e proprio in questa, è felicità.

5. Gli intenti dello *Ierone* non sono esplicitamente dichiarati da Senofonte in nessun luogo: infatti, la tesi dell'opera non emerge in modo manifesto da una sua prima lettura, anche perché il

dialogo consiste quasi esclusivamente delle frasi che i due personaggi pronunciano in forma diretta. A prima vista, sembra che lo Ierone si concluda suggerendo che la vita di un tiranno benefico sia molto desiderabile in sé, e per il benessere dei sudditi: ma non è chiaro cosa Senofonte intendesse con questa singolare conclusione, anche perché non ne conosciamo il destinatario, e soprattutto non conosciamo le ragioni che hanno spinto Senofonte a presentare l'insegnamento della tirannide benefica sotto la forma di una conversazione tra un tiranno non ateniese e un poeta famoso per la sua sapienza di argomenti 'economici'. Lo stesso rapporto tra i due personaggi è ambiguo, e parimenti ambiguo è il quasi totale silenzio di Senofonte nel corso del dialogo. Infatti, in assenza di una esplicita dichiarazione senofontea, non possiamo identificare Simonide con il 'portavoce' dell'autore: nell'interpretazione straussiana le difficoltà legate alla comprensione del dialogo sulla tirannide sono visibili nell'*azione* del dialogo stesso, anche perché la retorica di Senofonte è retorica socratica:

Socrate, il maestro di Senofonte, fu sospettato di insegnare ai suoi seguaci ad essere 'tirannici': Senofonte dà adito allo stesso sospetto. Tuttavia, non è Senofonte, bensì Simonide a provare che un tiranno benefico perverrà al sommo della felicità, e non è lecito identificare, senza ulteriore riflessione, le concezioni dell'autore con quelle di uno dei suoi personaggi. Inoltre, niente è provato dal fatto che Simonide sia definito "saggio" da Ierone, almeno finché non sappiamo cosa pensa Senofonte della competenza di Ierone. Ma, anche a voler ammettere che Simonide sia semplicemente il portavoce di Senofonte, rimangono grandi difficoltà, perché la tesi di Simonide è ambigua. Essa è indirizzata a un tiranno che è avvilito dalla tirannide, che ha appena finito di dichiarare che per un tiranno non può esistere cosa migliore dell'impiccarsi. Non avrà dunque la tesi in questione lo scopo preciso di confortare il triste tiranno, in modo tale che questa intenzione di conforto pesi sulla sincerità del discorso? Un discorso fatto a un tiranno da un uomo che è in suo potere ha una qualche probabilità di essere sincero³³?

³³ OT, p. 30; trad. it. p. 44, traduzione modificata. Sull'accusa dell'insegnamento tirannico attribuita a Socrate, e a Senofonte di conseguenza, Strauss nota come Senofonte abbia ritenuto di presentare la riforma (e quindi la stabilizzazione) della tirannide nella forma di un dialogo nel quale egli non prende parte in nessun modo: proprio perché Senofonte voleva evitare qualunque relazione tra Atene e la tirannide, il ruolo di 'maestro' della tirannide, seppur benefica, non poteva essere affidato a Socrate, ma a un poeta *straniero* senza dirette responsabilità politiche. Su questi temi cfr. OT, pp. 32-33; trad. it. pp. 48-53.

Attraverso l'azione del dialogo, Senofonte mostra la *forma* con la quale un saggio dovrebbe presentare a un tiranno l'insegnamento *teorico* sulla riforma del governo tirannico. Lo stesso Senofonte presenta la forma dialogica come l'unica forma possibile attraverso la quale un saggio, cioè egli stesso, può comunicare *pubblicamente* l'insegnamento della tirannide benefica, tanto più che la sincerità di tale insegnamento sembra essere messa in dubbio dalla difficile attuabilità pratica delle riforme proposte da Simonide a Ierone: infatti, i consigli pratici che Simonide pronuncia alla fine del dialogo, di fronte ai quali Ierone non ha da pronunciare alcuna risposta, sono praticamente impossibili da attuare nella vita politica concreta, soprattutto perché la tirannide non è mai stata, nell'esperienza storica dei regimi politici, conciliabile con la giustizia legale e con la libertà. Del resto, dal punto di vista del tiranno, la riforma del governo tirannico non può giungere a mettere in pericolo la stabilità dello stesso.

La conversazione ha inizio con una domanda di Simonide, che si presenta desideroso di apprendere da Ierone la differenza tra la vita del tiranno e quella del privato cittadino in materia di piacere e di dolore: all'inizio del dialogo Simonide si presenta con lo scopo di imparare qualcosa di importante, attribuendo saggezza e autorità a Ierone non solo, ovviamente, nei riguardi della vita politica, ma anche in materia di conoscenza. Strauss nota però che l'argomento addotto da Simonide (il tiranno, ma non il poeta, possiede l'esperienza diretta delle due forme di vita) a giustificazione della propria domanda non può essere vero, ma solo *verosimile*, perché trascura il contributo del giudizio nella valutazione dei fatti esperiti. Al contrario, la domanda di Simonide appartiene al genere di domande cui solo il saggio può dare una risposta compiuta; di più, la domanda di Simonide dovrebbe aver *già* trovato risposta in un uomo considerato saggio³⁴. Malgrado ciò, Ierone

³⁴ Sui problemi legati all'esperienza, alla conoscenza e all'interpretazione dei "due modi di vivere" considerati nella domanda di Simonide a Ierone, e soprattutto sul procedimento ironico del poeta, Strauss si sofferma con particolare acribia in una nota del proprio testo, che qui sembra utile riportare: «Per poter conoscere meglio di Simonide quanto i due modi di vita si differenzino tra loro intorno ai piaceri e ai dolori, Ierone avrebbe dovuto possedere una conoscenza diretta di entrambi i modi di vita; cioè Ierone non dovrebbe aver dimenticato i piaceri e i dolori caratteristici della vita privata; Ierone ammette invece di non ricordarli a sufficienza (I.3). Inoltre, la conoscenza della differenza in questione

prende in considerazione gli argomenti di Simonide con molta serietà. Agli occhi di Strauss, Simonide ha un motivo diverso dal desiderio di 'imparare' che lo spinge a interrogare Ierone su questo argomento: dato che il dialogo termina con i consigli di riforma della tirannide, è possibile supporre che lo scopo nascosto di Simonide sia quello di 'riformare' l'arte regia di Ierone. La situazione in cui Simonide, orientato da questo scopo nascosto, viene a trovarsi è pericolosa: poiché essere ammoniti sulle proprie mancanze non è piacevole, anzi spesso è umiliante, nessuno si trova al sicuro nel contraddire apertamente un tiranno. La saggezza di Simonide si mostra dunque nel creare una situazione dalla quale Ierone, convinto della saggezza pratica del poeta, non solo accetti i suoi consigli, ma anzi ne faccia esplicita richiesta:

Simonide deve creare una situazione in cui non sarà lui, ma il tiranno stesso, a spiegare i difetti della propria vita, o della vita tirannica in generale; una situazione in cui, inoltre, il tiranno compie quest'opera normalmente spiacevole non solo spontaneamente, ma addirittura con piacere. L'artificio grazie al quale Simonide ottiene questo risultato consiste nell'offrire a Ierone l'opportunità di rivendicare la sua superiorità, proprio nel momento in cui dimostra la sua inferiorità³⁵.

può essere acquisita per mezzo di calcoli e di ragionamenti (I.11; III), e il calcolo richiesto presuppone conoscenza del diverso valore, o del diverso grado di importanza, dei vari tipi di piacere e dolore; invece, proprio Ierone deve imparare da Simonide che alcuni tipi di piacere sono di minore importanza rispetto ad altri (II.1; VII.3-4). Tra l'altro, per poter conoscere meglio di Simonide questa differenza, Ierone avrebbe dovuto possedere almeno una capacità di calcolo e di ragionamento pari a quella di Simonide; mentre quest'ultimo mostra che la pretesa conoscenza di Ierone in merito a tale differenza (una conoscenza che egli acquisisce solo grazie all'aiuto di Simonide) è fondata sulla decisiva omissione di un fattore molto rilevante (VIII.1-7). La tesi, secondo cui un uomo che ha avuto esperienza di entrambi i modi di vita conosce l'essenza della loro differenza in un modo migliore rispetto a un uomo che ha avuto esperienza di uno solo di essi, è vera solo se vengono aggiunte importanti qualificazioni; in sé, essa è il risultato di un entimema ed è quindi solamente plausibile» (OT, p. 108; trad. it. p. 59n, traduzione modificata).

³⁵ OT, p. 39; trad. it. p. 63, traduzione modificata. Questo procedimento dialogico è confermato, agli occhi di Strauss, dalla forma e dal contenuto del discorso di Simonide intorno alla iniziale enumerazione dei piaceri: gli uomini dominati dai piaceri del corpo non sono adatti a ricoprire ruoli di potere. Su questo procedimento *rassicurante* di Simonide, che *vuol rappresentare* se stesso come *identico* all'uomo comune (o 'volgare'), interessato solo ai godimenti materiali cfr. OT, pp. 48-51; trad. it. pp. 79-86. Solo dopo che Ierone ha affrontato il tema dell'a-

Simonide rassicura Ierone dissimulando la propria saggezza, spingendo il tiranno ad ammettere spontaneamente e con un certo autocompiacimento le miserie della sua vita. Il tiranno afferma la propria *superiorità*, sul cui *desiderio di riconoscimento* Simonide ha inizialmente giocato l'accettazione del proprio ruolo di *inferiorità*, facendo trionfare un argomento che è devastante in sé e per sé: contro il poeta che fa propria l'opinione popolare secondo la quale la vita del tiranno è preferibile a quella del privato cittadino, Ierone si spinge fino a dimostrare che la vita del tiranno è estremamente infelice, anzi senza via di uscita. A questo punto, e solo a questo punto, Simonide è riuscito a creare una situazione *ironica* dalla quale può 'amichevolemente' dare consigli a Ierone. Questo risultato è favorito dalla diffidenza, o dal timore, che il tiranno nutre nei confronti del saggio: sembra che la conversazione si svolga in un'atmosfera di prudenza nella quale nessuno dei due personaggi si dimostra particolarmente sincero³⁶. La diffidenza di

more omosessuale, dichiarandosi afflitto per questa privazione, Simonide muta il proprio atteggiamento, passando dall'autoidentificazione con l'uomo comune all'autoidentificazione con l'uomo politico interessato al potere e alla ricchezza (a questo proposito Strauss nota che rimane esclusa dal dialogo l'autoidentificazione di Simonide con il *gentleman*, per il quale la tirannide è un male non solo per la città, ma anche per il tiranno che, in quanto tale, non possiede virtù): per ottenere questo scopo è necessario cambiare l'enumerazione delle cose piacevoli proposta inizialmente. Il centro non è più il piacere, bensì il potere, in quanto fonte di onore. La tensione dialogica sale dunque in modo esponenziale, perché Ierone a questo punto ritiene che sia ancor più necessaria di quanto non lo fosse stata in precedenza la confutazione della superiorità della vita tirannica, perché Simonide, in questa occasione identico all'uomo politico, nutre 'veramente' una forte attrazione per la tirannide: cfr. OT, pp. 51-56; trad. it. pp. 86-98.

³⁶ Sul timore del tiranno nei confronti del saggio cfr. OT, pp. 41-42; trad. it. pp. 65-67. Strauss nota che nello *Ierone* non sono esplicitamente chiarite le ragioni di questo timore. Tuttavia, non sembra azzardato credere che Ierone è particolarmente diffidente nei confronti di Simonide perché non sa a cosa miri: il tiranno intuisce che la saggezza è una virtù diversa dalla giustizia e dalla magnanimità, ma non riesce a coglierne il carattere e il contenuto. Il tiranno non conosce l'esatto scopo cui tende il saggio, ma non esclude la possibilità che il saggio sia un *potenziale* tiranno: Ierone teme Simonide perché potrebbe provocare la sua caduta per diventare tiranno egli stesso, oppure potrebbe insegnare l'arte di diventare tiranno a un amico. Ierone non sa che colui che sa governare non sempre desidera governare. Sulla mancata sincerità dei due personaggi, Strauss fa notare come, nella prima parte del dialogo dedicato alla critica della tirannide, Simonide, malgrado sia considerato un saggio, si limiti a parlare di cose 'pedestri' (allo scopo di convincere il tiranno della sua capacità di fornire validi consigli

Ierone trova origine nella naturale ed essenziale differenza tra il saggio e l'uomo politico, ma certo è aumentata dall'argomento della conversazione che, soffermandosi sulla distinzione tra vita privata e vita pubblica, sembra implicare una discussione sui temi della *invidia* e della *gelosia*, entrambi invidi al tiranno, perché, malgrado riguardino in senso lato il costituirsi dell'*ammirazione*, sono i suoi punti deboli:

Ierone non possiede la vera conoscenza della natura della saggezza che sola potrebbe proteggerlo dai sospetti che fa sorgere in lui la domanda di Simonide sulla maggiore desiderabilità della vita tirannica rispetto alla vita privata. Privato di quella conoscenza, Ierone non può essere certo che quella domanda non serva al vero intento pratico di strappare al tiranno alcune informazioni di prima mano su una condizione come la sua, di cui il poeta è geloso, oppure alla quale lo stesso Simonide aspira per sé o per qualche altro. La sua paura o la sua diffidenza verso Simonide saranno accresciute e definite dall'apprezzamento manifestato da Simonide sulla desiderabilità della vita tirannica rispetto alla vita privata [...]. Tutto il suo ragionamento di risposta non avrà dunque altro intento pratico che quello di dissuadere Simonide dal guardare i tiranni con un misto di ammirazione e di invidia (OT, pp. 44-45; trad. it. p. 73, traduzione modificata).

Il Senofonte di Strauss si nasconde dietro l'azione del dialogo che procede in modo disomogeneo tra il tiranno e il poeta: l'analisi dello *Ierone* presenta numerose difficoltà, anche perché Senofonte non è il portavoce di Simonide o di Ierone. Nella prima parte del testo senofonteo (I-II.5) abbiamo davanti agli occhi un saggio che sembra essere meno saggio di quanto non si potesse ritenere, e allo stesso tempo la severa accusa contro la tirannide contenuta nella seconda parte (II.6-VI) è pronunciata dallo stesso tiranno: le affermazioni di Simonide sui vantaggi della tirannide, in termini di piacere e di onore, giustificano i sospetti di Ierone sull'invidia del poeta, tanto da aumentare l'interesse personale del tiranno ad insistere sugli aspetti negativi della tirannide. Viceversa, Simonide non si lascia impressionare dalla forte requisitoria di Ierone contro la vita tirannica, centrata prima sui piaceri, successi-

politici), mentre Ierone, malgrado il suo essere tirannico, si richiama alle aspirazioni più nobili (allo scopo di dissuadere Simonide dall'aspirare alla tirannide): cfr. OT, pp. 52-53; trad. it. pp. 88-92.

vamente sui vari 'beni' e infine sugli onori: il poeta non si lascia coinvolgere dal discorso condotto da Ierone sull'immoralità e sull'ingiustizia della vita tirannica. Nella terza parte del dialogo (VII) Ierone crolla di fronte all'astuzia del poeta che, soprattutto attraverso un insistito silenzio, lo ha costretto all'impossibilità di nuove mosse. Simonide non è un poeta cortigiano: egli è riuscito a giungere in una posizione dalla quale può dare consigli a un tiranno proprio perché si è travestito da uomo privo di scrupoli. In questo senso, nella quarta e ultima parte del dialogo (VIII-XI) Simonide pronuncia consigli di virtù politica di fronte ai quali Ierone non ha da dare risposte: il procedimento dialogico, notevolmente indirizzato dall'intelligenza e dalla prudenza del poeta, consente al tiranno di capire quanto un saggio possa spingersi lontano nel tramare "qualche cosa". Non a caso, Strauss fa notare in modo sarcastico che la prudenza politica alla quale Simonide esorta il tiranno non consiste nell'eliminare i mali della tirannide, ma semplicemente nel sottrarli alla vista³⁷. Nell'insieme, il dialogo porta al risultato, in apparenza paradossale, che la condanna della tirannide, anche dal punto di vista del piacere e dell'onore del tiranno, è pronunciata da un tiranno spinto da un interesse egoistico a propria difesa contro le manovre di un saggio che invece pronuncia, senza un apparente motivo personale, e quindi con piena cognizione di causa, l'elogio della tirannide, sia pure in una forma corretta e riformata, così da suggerire l'idea che il buon tiranno potrebbe essere il più felice degli uomini. Il carattere ironico della trattazione è tuttavia reso evidente, agli occhi di Strauss, dal procedere della struttura dialogica organizzata da Senofonte: per esprimere questo problema in forma 'negativa', si può notare, per esempio,

³⁷ Cfr. OT, pp. 62-64; trad. it. pp. 107-111. Il motivo legato al nascondimento dei mali della tirannide corrisponde, nel discorso finale di Simonide, a quello legato al desiderio di Ierone di *essere amato*: i consigli di riforma del governo tirannico non sono indifferenti all'interesse personale del tiranno, e in questo senso non sono virtuosi. D'altronde, se Simonide nei suoi consigli si fosse comportato diversamente, Ierone avrebbe continuato ad avere paura di lui: in un certo senso, Simonide convince Ierone che il saggio può essere amico del tiranno. Il dialogo senofonteo non si conclude dunque con le indicazioni di una effettiva realizzabilità della buona tirannide, bensì con una lezione prudentemente pronunciata di convenienza politica. Per l'interpretazione straussiana del tema dell'amore nella parte finale dello *Ierone*, per come esso è distinto dall'ammirazione, dall'onore e dalla virtù, cfr. OT, pp. 60-61; trad. it. pp. 103-106.

che la scelta senofontea di far pronunciare allo stesso tiranno la condanna della tirannide lascia pensare alla *limitata* validità di tale condanna, e in questo senso diventa chiaro che supporre la sincerità di Ierone, o la verità dei suoi argomenti, equivale a rendere completamente incomprensibile l'intero *Ierone*. La lode della tirannide benefica pronunciata da Simonide, così come la condanna della vita tirannica pronunciata da Ierone, non può che essere 'occasionale', o meglio *retorica*. Del resto, il silenzio di Ierone di fronte ai consigli di Simonide al termine del dialogo, oltre ad essere un segno della differenza tra il linguaggio della politica e il linguaggio della filosofia, è anche un segno evidente della scarsa intenzione di Ierone a seguire le raccomandazioni di Simonide, in quanto non 'attuali': la buona tirannide è un'utopia perché è un'utopia la promessa finale del poeta al tiranno di «essere felice senza essere invidiato».

Bibliografia

Bibliografia di Leo Strauss

- 1921 *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobi*, [Dissertation], Hamburg.
- 1923 *Antwort auf das "Prinzipielle Wort" der Frankfurter*, in «Jüdische Rundschau», XXVIII, n. 9, pp. 45-46.
Anmerkung zur Diskussion über "Zionismus und Antisemitismus", in «Jüdische Rundschau», XXVIII, n. 83-84, pp. 501-502.
Das Heilige, in «Der Jude», VII, n. 4, pp. 240-242.
Der Zionismus bei Nordau, in «Der Jude», VII, n. 10-11, pp. 657-660.
- 1924 *Paul de Lagarde*, in «Der Jude», VIII, n. 1, pp. 8-15.
Soziologische Geschichtsschreibung?, in «Der Jude», VIII, n. 3, pp. 190-192.
Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas, in «Der Jude», VIII, n. 5-6, pp. 295-314.
Recensione di A. Levkowitz, *Religiöse Denker der Gegenwart*, in «Der Jude», VIII, n. 7, p. 432.
Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft, in «Der Jude», VIII, n. 10, pp. 613-617.
- 1925 *Ecclesia militans*, in «Jüdische Rundschau», XXX, n. 36, p. 334.
Biblische Geschichte und Wissenschaft, in «Jüdische Rundschau», XXX, n. 88, pp. 744-745.
- 1926 *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*, in «Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums», VII, pp. 1-22.
- 1929 *Franz Rosenzweig und die Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, in «Jüdische Wochenzeitung für Kassel, Hessen und Waldeck», VI, n. 49, 13.12.1929, p. 2.

- 1930 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, Akademie Verlag.
- 1931 Introduzione e cura di: *Pope ein Metaphysiker!*; *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig*; *Kommentar zu den «Termini der Logik» des Moses ben Maimon*; *Abhandlung über die Evidenz*, in M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, Berlin, Akademie Verlag, vol. II: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik II*, pp. XV-XXIII; XLI; XLV-LIII; 379-396; 408-411; 416-428.
Recensione di J. Ebbinghaus, *Über die Fortschritte der Metaphysik*, in «Deutsche Literaturzeitung», LI, pp. 2451-2453.
- 1932 Introduzione e cura di: *Phädon*; *Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele*; *Über einen schriftlichen Aufsatz des Herrn de Luc*; *Die Seele*, in M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, Berlin, Akademie Verlag, vol. III, tomo I: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik III.1*, pp. XIII-XLI; 391-437.
Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen», in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, n. 6, pp. 732-749; trad. it. *Note sul concetto di politico in Carl Schmitt*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Angeli, 1988, pp. 315-332; ora in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 379-399.
Das Testament Spinozas, in «Bayerische Israelitische Gemeindezeitung», VIII, n. 21, pp. 322-326.
- 1933 *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, in «Recherches Philosophiques», II, pp. 609-622.
- 1934 *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*, in «Le Monde Oriental», XXVIII, pp. 99-139.
- 1935 *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, Schocken Verlag.
- 1936 *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*, in «Revue des Etudes Juives», C, pp. 1-37.
Eine vermisste Schrift Farabis, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXXX, n. 1, pp. 96-106.
The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis, traduzione di E.M. Sinclair, Oxford, Clarendon Press; trad. it. *La filoso-*

- fia politica di Hobbes*, in L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, pp. 117-350.
- 1937 *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXXXI, n. 1, pp. 93-105.
On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching, in J.B. Trend e H. Loewe (a cura di), *Isaac Abravanel. Six Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 93-129.
- 1939 Recensione dell'edizione curata da M. Hyamson della *Mishneh Torah* di Maimonide, in «Review of Religion», III, n. 4, pp. 448-456.
The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon, in «Social Research», VI, n. 4, pp. 502-536.
- 1941 Recensione di J.T. Shotwell, *The History of History*, in «Social Research», VIII, n. 1, pp. 126-127.
Recensione di R.H.S. Crossman, *Plato Today*, in «Social Research», VIII, n. 2, pp. 250-251; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
Recensione di C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, in «Social Research», VIII, n. 3, pp. 390-393; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
Recensione di K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, in «Social Research», VIII, n. 4, pp. 512-515; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
Persecution and the Art of Writing, in «Social Research», VIII, n. 4, pp. 488-504; poi in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, The Free Press, 1952; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, in L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 20-34.
The Literary Character of «The Guide for the Perplexed», in S.W. Baron (a cura di), *Essays on Maimonides*, New York, Columbia University Press, pp. 37-91; poi in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, The Free Press, 1952; trad. it. *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, in L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 35-91.
- 1942 Recensione di C.H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, in «Social Research», IX, n. 1, pp. 149-151; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.

- Recensione di E.E. Powell, *Spinoza and Religion*, in «Social Research», IX, n. 4, pp. 558-560; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- 1943 Recensione dell'edizione curata da S.B. Chrimes del *De Laudibus Legum Angliae* di Sir John Fortescue, in «Columbia Law Review», XLIII, n. 6, pp. 958-960; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- Recensione di J. Dewey, *German Philosophy and Politics*, in «Social Research», X, n. 4, pp. 505-507; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- The Law of Reason in the «Kuzari»*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XIII, pp. 47-96; poi in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, The Free Press, 1952; trad. it. *La legge di ragione nel «Kuzari»*, in L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 92-136.
- 1945 *Farabi's Plato*, in S.W. Baron (a cura di), *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, American Academy for Jewish Research, pp. 357-393.
- On Classical Political Philosophy*, in «Social Research», XII, n. 1, pp. 98-117; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959; trad. it. *La filosofia politica classica*, in L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, pp. 387-409; ora in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 211-227.
- 1946 Recensione dell'edizione curata da J.O. Riedl dell'opera *Errores Philosophorum*, in «Church History», XV, n. 1, pp. 62-63.
- Recensione di L. Olschki, *Machiavelli the Scientist*, in «Social Research», XIII, n. 1, pp. 121-124; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- Recensione di H.A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, in «Social Research», XIII, n. 2, pp. 250-252; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- Recensione di A.C. Pegis, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, in «Social Research», XIII, n. 2, pp. 260-262; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- Recensione di Z.S. Fink, *The Classical Republicans*, in «Social Research», XIII, n. 3, pp. 393-395; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in «Social Research», XIII, n. 3, pp. 326-367.

- 1947 Recensione di E. Cassirer, *The Myth of the State*, in «Social Research», XIV, n. 1, pp. 125-128; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- Recensione di A. Verdross-Rossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, in «Social Research», XIV, n. 1, pp. 128-132; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- On the Intention of Rousseau*, in «Social Research», XIV, n. 4, pp. 455-487.
- 1948 *How to Study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XVII, pp. 69-131; poi in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, The Free Press, 1952; trad. it. *Come studiare il «Trattato teologico-politico» di Spinoza*, in L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 137-197.
- On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's «Hieros»*, New York, Political Science Classics; trad. it. *La tirannide*, Milano, Giuffrè, 1968.
- 1949 *Political Philosophy and History*, in «Journal of the History of Ideas», X, n. 1, pp. 30-50; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959; trad. it. *Filosofia politica e storia*, in L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, pp. 89-115.
- 1950 Recensione di J.W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, in «American Political Science Review», XLIV, n. 3, pp. 767-770; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy*, in «Revue Internationale de Philosophie», IV, n. 14, pp. 405-431; poi in L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957; ora Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 179-217.
- Natural Right and the Historical Approach*, in «Review of Politics», XII, n. 4, pp. 422-442; poi in L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957; ora Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 15-41.
- 1951 *The Social Science of Max Weber*, in «Measure», II, n. 2, pp. 204-230; poi in L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*,

- Venezia, Neri Pozza, 1957; ora Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 42-89.
Recensione di D. Grene, *Man in His Pride*, in «Social Research», XVIII, n. 3, pp. 394-397; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- 1952 *The Origin of the Idea of Natural Right*, in «Social Research», XIX, n. 1, pp. 23-60; poi in L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957; ora Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 90-130.
On Husik's Work in Medieval Jewish Philosophy, in I. Husik, *Philosophical Essays: Ancient, Medieval and Modern*, a cura di M.C. Nahm e L. Strauss, Oxford, Basil Blackwell, pp. VII-XLI.
On Collingwood's Philosophy of History, in «Review of Metaphysics», V, n. 4, pp. 559-586.
Persecution and the Art of Writing, Glencoe, The Free Press; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990.
Preface to the American Edition, in L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. XV-XVI; trad. it. *Prefazione all'edizione americana*, in L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, pp. 129-130.
Recensione di Y.R. Simon, *Philosophy of Democratic Government*, in «New Scholasticism», XXVI, n. 3, pp. 379-383; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
On Locke's Doctrine of Natural Right, in «Philosophical Review», LXI, n. 4, pp. 475-502; poi in L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957; ora Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 217-270.
- 1953 *Walker's Machiavelli*, in «Review of Metaphysics», VI, n. 3, pp. 437-446.
Natural Right and History, Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957; ora Genova, Il Melangolo, 1990.
Maimonides' Statement on Political Science, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XXII, pp. 115-130; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- 1954 *On a Forgotten Kind of Writing*, in «Chicago Review», VIII, n. 1, pp. 64-75; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.

- Mise au point*, in L. Strauss, *De la tyrannie*, traduzione di H. Kern, Paris, Gallimard, pp. 283-344.
Les fondements de la philosophie politique de Hobbes, in «Critique», X, n. 83, pp. 338-362; versione inglese originale *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy*, in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959; trad. it. *I fondamenti della filosofia politica di Hobbes*, in L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, pp. 351-385.
- 1956 *Kurt Riezler, 1882-1955*, in «Social Research», XXIII, n. 1, pp. 3-34; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
Social Science and Humanism, in L.D. White (a cura di), *The State of the Social Sciences*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 415-425.
- 1957 *How Farabi Read Plato's «Laws»*, in *Mélanges Louis Massignon*, Damas, Institut Français de Damas, vol. III, pp. 319-344; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
Machiavelli's Intention: «The Prince», in «American Political Science Review», LI, n. 1, pp. 13-40; poi in L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, The Free Press, 1958; trad. it. *Il proposito di Machiavelli: il «Principe»*, in L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1970, pp. 55-92.
The State of Israel, in «National Review», III, n. 1, p. 23.
Recensione di J.L. Talmon, *The Nature of Jewish History. Its Universal Significance*, in «Journal of Modern History», XXIX, n. 3, p. 306.
- 1958 *Locke's Doctrine of Natural Law*, in «American Political Science Review», LII, n. 2, pp. 490-501; poi in L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.
Thoughts on Machiavelli, Glencoe, The Free Press; trad. it. *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1970.
- 1959 *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, in «Review of Metaphysics», XII, n. 3, pp. 390-439; poi in L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968; trad. it. *Il liberalismo della filosofia politica classica*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 37-85.
What is Political Philosophy? And other Studies, Glencoe, The Free Press; trad. it. parziale L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977.

- 1961 *Comment on W. S. Hudson, «The Weber Thesis Reexamined»*, in «Church History», XXX, n. 1, pp. 100-102.
Relativism, in H. Schoeck e J.W. Wiggins (a cura di), *Relativism and the Study of Man*, Princeton, Van Nostrand, pp. 135-157; trad. it. *Relativismo*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 319-334.
What is Liberal Education?, in C.S. Fletcher (a cura di), *Education for Public Responsibility*, New York, Norton; poi in L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968; trad. it. *Che cosa è l'educazione liberale?*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 7-14.
- 1962 *Liberal Education and Responsibility*, in C.S. Fletcher (a cura di), *Education: The Challenge Ahead*, New York, Norton, pp. 49-70; poi in L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968; trad. it. *Educazione liberale e responsabilità*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 15-35.
An Epilogue, in H.J. Storing (a cura di), *Essays on the Scientific Study of Politics*, New York, Holt-Rinehart and Winston, pp. 307-327; poi in L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968; trad. it. *Epilogo*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 251-276.
Zu Mendelssohns «Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung», in K. Oehler e R. Schaeffler (a cura di), *Einsichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M., Klostermann, pp. 361-375.
- 1963 *Replies to Schaar and Wolin*, in «American Political Science Review», LVII, n. 1, pp. 152-155.
History of Political Philosophy, a cura di L. Strauss e J. Cropsey, Chicago, Rand McNally. In questa prima edizione Strauss è autore delle seguenti voci: *Introduction* (pp. 1-6); *Plato* (pp. 7-63); *Marsilius of Padua* (pp. 227-246); trad. it. parziale L. Strauss e J. Cropsey (a cura di), *Storia della filosofia politica*, Genova, Il Melangolo, 1993, vol. I; Genova, Il Melangolo, 1995, vol. II.
How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed», in M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, a cura di S. Pines, Chicago, The University of Chicago Press, pp. XI-LVI; poi in L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968; trad. it. *Avviamento allo studio della «Guida degli incerti»*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 177-228.
Perspectives on the Good Society, in «Criterion», II, n. 3, pp. 1-8;

- poi in L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968; trad. it. *Prospettive di una società migliore*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 323-338.
- 1964 *The City and Man*, Chicago, Rand McNally.
The Crisis of Our Time e The Crisis of Political Philosophy, in H.J. Spaeth (a cura di), *The Predicament of Modern Politics*, Detroit, The University of Detroit Press, pp. 41-54; 91-103.
 Recensione di C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, in «Southwestern Social Science Quarterly», XLV, n. 1, pp. 69-70.
- 1965 *Vorwort*, in L. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied a.R., Luchterhand Verlag.
Preface to the English Translation, in L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, pp. 1-31; poi in L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968; trad. it. *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 277-321.
 Recensione di S. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, in «Modern Philology», LXII, p. 251.
- 1966 *Socrates and Aristophanes*, New York/London, Basic Books.
- 1967 *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*, New York, The City College; trad. it. *Gerusalemme e Atene. Riflessioni preliminari*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 3-36.
John Locke as «Authoritarian», in «Intercollegiate Review», IV, n. 1, pp. 46-48.
A Note on Lucretius, in H. Braun (a cura di), *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, pp. 322-332; poi in L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books, 1968; trad. it. *Note su Lucrezio*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 101-112.
Notes on Maimonides' «Book of Knowledge», in E.E. Urbach, R.J. Zwi Werblowsky e C. Wirszubski (a cura di), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem on His Seventieth Birthday*, Jerusalem, The Magnes Press and the Hebrew University, pp. 269-283; trad. it. *Note sul «Libro della conoscenza» di Maimonide*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 228-243.

- 1968 *Natural Law*, in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, London, vol. II, pp. 80-90; trad. it. *Legge naturale e diritto naturale*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 306-318.
- Greek Historians*, in «Review of Metaphysics», XXI, n. 4, pp. 656-666.
- Liberalism Ancient and Modern*, New York/London, Basic Books; trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973.
- 1970 *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the «Oeconomicus»*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- Machiavelli and Classical Literature*, in «Review of National Literatures», I, n. 1, pp. 7-25.
- On the «Euthydemus»*, in «Interpretation», I, n. 1, pp. 1-20; trad. it. *Sull'«Eutidemo»*, in «Il pensiero», XIX, 1974, n. 3; ora in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 457-483.
- A Giving of Accounts*, con J. Klein, in «The College», XXII, n. 1, pp. 1-5.
- 1971 *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, in «Interpretation», II, n. 1, pp. 1-9.
- Preface to the 7th Impression*, in L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago/London, The University of Chicago Press; trad. it. *Prefazione alla settima edizione*, in L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 3-4.
- 1972 *Xenophon's Socrates*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- Introductory Essay*, in H. Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, New York, Frederick Ungar, pp. XXIII-XXXVIII.
- Niccolò Machiavelli*, in L. Strauss e J. Cropsey (a cura di), *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally, pp. 271-292; trad. it. *Niccolò Machiavelli*, in L. Strauss e J. Cropsey (a cura di), *Storia della filosofia politica*, Genova, Il Melangolo, 1995, vol. II, pp. 11-36; ora in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 271-293.

Pubblicazioni postume

- 1973 *Note on the Plan of Nietzsche's «Beyond Good and Evil»*, in «Interpretation», III, n. 2-3, pp. 97-113; trad. it. *Nietzsche*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 335-356.
- 1974 *Preliminary Observations on the Gods in Thucydides' Work*, in «Interpretation», IV, n. 1, pp. 1-16; trad. it. *Osservazioni preliminari sugli dei nell'opera di Tucidide*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 403-421.
- Einleitungen zu «Morgenstunden»; «An die Freunde Lessings»*, in M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann Verlag, vol. III, tomo II: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik III.2*, a cura di A. Altmann, pp. XI-XCV; 277-342.
- 1975 *The Argument and the Action of Plato's «Laws»*, a cura di J. Cropsey, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, a cura di H. Giddin, Indianapolis/New York, Bobbs Merrill and Pegasus.
- Xenophon's «Anabasis»*, a cura di J. Cropsey, in «Interpretation», V, n. 3, pp. 117-147.
- 1976 *On Plato's «Apology of Socrates» and «Crito»*, in *Essays in Honor of Jacob Klein*, Annapolis, St. John's College, pp. 155-170; trad. it. *Intorno all'«Apologia di Socrate» e al «Critone»*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 422-456.
- 1978 *Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode»*, con H.G. Gadamer, in «The Independent Journal of Philosophy», II, pp. 5-12.
- Letter to Helmut Kuhn*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, pp. 23-26.
- An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's College*, in «Interpretation», VII, n. 3, pp. 1-3.
- 1979 *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, in «The Independent Journal of Philosophy», III, pp. 111-118.
- 1981 *On the Interpretation of «Genesis»*, a cura di N. Ruwet, in «L'Homme», XXI, n. 1 (janvier-mars), pp. 5-20.
- Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, in «Modern Judaism», I, n. 1, pp. 17-45; trad. it. *Progresso o ritorno?*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 37-85.

- 1983 *Studies in Platonic Political Philosophy*, a cura di J. Cropsey e T.L. Pangle, Chicago/London, The University of Chicago Press; trad. it. parziale L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998.
Correspondence Concerning Modernity, con K. Löwith, a cura di S. Klein e G.E. Tucker, in «The Independent Journal of Philosophy», IV, pp. 105-119; trad. it. *Dialogo sulla modernità*, in «MicroMega», 1991, n. 5, pp. 164-173; ora in L. Strauss e K. Löwith, *Dialogo sulla modernità*, Roma, Donzelli, 1994.
- 1986 *Exoteric Teaching*, a cura di K.H. Green, in «Interpretation», XIV, n. 1, pp. 51-59; trad. it. *L'insegnamento esoterico*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 294-305.
- 1988 *Drei Briefe an Carl Schmitt*, in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*, Stuttgart, Metzler Verlag, pp. 129-139.
Correspondence, con K. Löwith, a cura di S. Klein, H. Meier e W. Meier, in «The Independent Journal of Philosophy», V-VI, pp. 177-192; trad. it. *Dialogo sulla modernità*, in «MicroMega», 1991, n. 5, pp. 151-163; ora in L. Strauss e K. Löwith, *Dialogo sulla modernità*, Roma, Donzelli, 1994.
- 1989 *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, a cura di H. Giddin, Detroit, Wayne State University Press.
The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss, a cura di T.L. Pangle, Chicago/London, The University of Chicago Press; trad. it. parziale L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998.
- 1991 *The Strauss - Kojève Correspondence*, in L. Strauss, *On Tyranny*, a cura di V. Gourevitch e M.S. Roth, New York, The Free Press.
- 1993 *The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin (1934-1964)*, in P. Emberley e B. Cooper (a cura di), *Faith and Political Philosophy*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- 1994 *Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?*, in K.L. Deutsch e W. Nicgorski (a cura di), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham/London, Rowman and Littlefield, pp. 43-79.
- 1995 *Existentialism*, in «Interpretation», XXII, n. 3, pp. 301-320.
The Problem of Socrates, a cura di D. Bolotin e C. Bruell, in «Interpretation», XXII, n. 3, pp. 321-338.

- 1996 *Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, a cura di H. Meier, in collaborazione con W. Meier, Stuttgart/Weimar, Verlag J. B. Metzler.
An Untitled Lecture on Plato's «Euthyphron», a cura di D. Bolotin e C. Bruell, in «Interpretation», XXIV, n. 1, pp. 3-23.
The Origins of Political Science and the Problem of Socrates, a cura di D. Bolotin e C. Bruell, in «Interpretation», XXIII, n. 2, pp. 127-207.
How to Study Medieval Philosophy, a cura di D. Bolotin e C. Bruell, in «Interpretation», XXIII, n. 3, pp. 319-338.
- 1997 *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, a cura di H. Meier, in collaborazione con W. Meier, Stuttgart/Weimar, Verlag J. B. Metzler.
Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity, a cura di K.H. Green, Albany, State University of New York Press.
- 1999 *German Nihilism*, a cura di D. Janssens e D. Tanguay, in «Interpretation», XXVI, n. 3, pp. 353-378.

Letteratura critica su Leo Strauss

- ACCARINO B., *Lo straniero e i profeti. Spinoza in Germania tra giudaismo antico e teologia politica (1910-1930)*, in «Il Centauro», 1986, n. 17/18, pp. 107-128 (ora in Id., *Le figure del consenso*, Lecce, Milella, 1989).
- ALTINI C., *Ebraismo e modernità in Leo Strauss: la critica della religione di Spinoza e il problema teologico-politico*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», IX, 1993, pp. 109-159.
- *Idee per una storia universale: filosofia e politica nel dibattito tra Leo Strauss e Alexandre Kojève*, in C. D'Amato, L. Handjaras e A. Marinotti (a cura di), *Ricerche di filosofia contemporanea*, Firenze, Alfani, 1995, pp. 285-323.
- *La città perduta: conflittualità privata e conflittualità politica nel Machiavelli di Leo Strauss*, in «Bollettino della Società di studi fiorentini», 1997, n. 0, pp. 113-122.
- *Ermeneutica e storia della filosofia in Leo Strauss*, in L. Handjaras, A. Marinotti e C. D'Amato (a cura di), *Ricerche di filosofia: insegnamento, contemporaneità, tradizione*, Firenze, Alfani, 1998, pp. 245-277.
- *Machiavellismo e repubblicanesimo nel conservatorismo americano contemporaneo*, in «Bollettino della Società di studi fiorentini», 1998, n. 2, pp. 151-159.
- ANASTAPLO G., *On Leo Strauss: A Yahrzeit Remembrance*, in «The University of Chicago Magazine», LXVII, 1974, pp. 30-38.
- *Shadia Drury on Leo Strauss*, in «The Vital Nexus», I, 1990, n. 1, pp. 9-28.
- BAGLEY P.J., *Harris, Strauss and Esotericism in Spinoza's «Tractatus Theologico-Politicus»*, in «Interpretation», XXII, 1994, pp. 387-415.
- BEHNEGAR N., *Leo Strauss's Confrontation with Max Weber*, in «Review of Politics», LIX, 1997, pp. 97-125.
- BEINER R., *Hannah Arendt and Leo Strauss. The Uncommenced Dialogue*, in «Political Theory», XVIII, 1990, pp. 238-254.

- BELAVAL Y., *Pour une sociologie de la philosophie*, in «Critique», 1953, n. 68-69, pp. 853-866.
- BERNS L., *Leo Strauss: 1899-1973*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 1-5.
- *The Relation Between Philosophy and Religion*, in «Interpretation», XIX, 1991, pp. 43-60.
- BERNS W., STORING H.J., DANNHAUSER W. e JAFFA H.V., *The Achievement of Leo Strauss*, in «National Review», XXV, 1973, pp. 1347-1357.
- BLOOM A., *Leo Strauss*, in «Political Theory», II, 1974, pp. 372-392.
- *Response to Hall*, in «Political Theory», V, 1977, pp. 316-330.
- BLUHM H., *Erhellende Gegensätze. Michael Walzers und Leo Strauss' Rückgriff auf die Antike*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLI, 1993, pp. 1049-1057.
- *Variationen des Höblengleichnisses. Kritik und Restitution politischer Philosophie bei Hannah Arendt und Leo Strauss*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XLVII, 1999, pp. 911-933.
- BODEUS R., *Deux propositions Aristoteliciennes sur le droit naturel chez les continentaux d'Amerique*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 369-389.
- BOLOTIN D., *Leo Strauss and Classical Political Philosophy*, in «Interpretation», XXII, 1994, pp. 129-142.
- BRAGUE R., «*Oikonomia et enkrateia*»: *a propos du commentaire de Leo Strauss sur «L'economique» de Xenophon*, in «Archives de Philosophie», XXXVII, 1974, pp. 275-290.
- *Athenes, Jerusalem, La Mecque. L'interpretation «musulmane» de la philosophie grecque chez Leo Strauss*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 309-336.
- BRUELL C., *Strauss on Xenophon's Socrates*, in «Political Science Reviewer», XIV, 1984, pp. 263-318.
- *A Return to Classical Political Philosophy and the Understanding of the American Founding*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 173-186.
- BUIJS J.A., *The Philosophical Character of Maimonides' «Guide». A Critique of Strauss' Interpretation*, in «Judaism», XXVII, 1978, pp. 448-457.
- BURNYEAT M.F., *Sphinx Without a Secret*, in «The New York Review of Books», 30.5.1985, pp. 30-36.
- COHEN J., *Strauss, Soloveitchik and the Genesis Narrative*, in «Journal of Jewish Thought and Philosophy», V, 1995, pp. 99-143.
- *Jew and Philosopher*, in «Modern Judaism», XVI, 1996, pp. 81-91.
- COLMO C.A., *Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss*, in «Interpretation», XVIII, 1990, pp. 145-160.

- CROUSEY J., *A Reply to Rothman*, in «American Political Science Review», LVI, 1962, pp. 353-359.
- (a cura di), *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, New York, Basic Books, 1964.
- *Leo Strauss: A Bibliography and Memorial, 1899-1973*, in «Interpretation», V, 1975, pp. 133-147.
- *Leo Strauss*, in *Biographical Supplement of International Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, 1981, vol. XVIII, pp. 746-750.
- CUBEDDU R., *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1983.
- DALLMAYR F., *Politics Against Philosophy*, in «Political Theory», XV, 1987, pp. 326-337.
- *Leo Strauss Peregrinus*, in «Social Research», LXI, 1994, pp. 877-906.
- DANNHAUSER W., *Leo Strauss: Becoming Naive Again*, in «The American Scholar», XLIV, 1975, pp. 636-642.
- *Leo Strauss as Citizen and Jew*, in «Interpretation», XVII, 1990, pp. 433-447.
- DEUTSCH K.L. e NIGORSKI W. (a cura di), *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1994.
- DEUTSCH K.L. e SOFFER W. (a cura di), *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987.
- DEVIGNE R., *Recasting Conservatism: Oakeshott, Strauss and the Response to Postmodernism*, New Haven, Yale University Press, 1994.
- DRURY S.B., *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss*, in «Political Theory», XIII, 1985, pp. 315-337.
- *The Hidden Meaning of Strauss's «Thoughts on Machiavelli»*, in «History of Political Thought», VI, 1985, pp. 575-590.
- *Leo Strauss's Classical Natural Right Teaching*, in «Political Theory», XV, 1987, pp. 299-315.
- *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, St. Martin's Press, 1988.
- *Leo Strauss on the Nature of the Political*, in «The Vital Nexus», I, 1990, n. 1, pp. 29-47 e 119-134.
- *Leo Strauss and the American Right*, London, MacMillan, 1998.
- D'SOUZA D., *The Legacy of Leo Strauss*, in «Policy Review», XL, 1987, pp. 36-43.
- EAST J.P., *Leo Strauss and American Conservatism*, in «Modern Age», XXI, 1977, pp. 2-19.
- EDMOND M.-P., *Persecution et politique de la philosophie. Un art d'écrire oublié: Leo Strauss*, in «Libre», VI, 1979, pp. 69-97.

- *Machiavel et la question de la nature*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 347-352.
- EMBERLEY P., *Leo Strauss: Machiavellian or Moralist?*, in «The Vital Nexus», I, 1990, n. 1, pp. 49-59.
- EMBERLEY P. e COOPER B. (a cura di), *Faith and Political Philosophy*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993.
- ESPOSITO R., *Introduzione*, in K. Löwith e L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, trad. it., Roma, Donzelli, 1994, pp. VII-XXVII.
- *Introduzione*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, trad. it., Torino, Einaudi, 1998, pp. VII-XLIV.
- FACKENHEIM E.L., *Leo Strauss and Modern Judaism*, in «Claremont Review of Books», IV, 1985, n. 4, pp. 21-23.
- *Jewish Philosophy and the Academy*, in E.L. Fackenheim e R. Jospe (a cura di), *Jewish Philosophy and the Academy*, London, Associated University Presses, 1996, pp. 23-47.
- FORTIN E.L., *Rational Theologians and Irrational Philosophers*, in «Interpretation», XII, 1984, pp. 349-356.
- *Between the Lines: Was Leo Strauss a Secret Enemy of Morality?*, in «Crisis», VII, 1989, pp. 19-26.
- FORTIN E.L. e HUGHES G., *The Strauss-Voegelin Correspondence*, in «Review of Politics», LVI, 1994, pp. 337-357.
- FRADKIN H., *Philosophy and Law: Leo Strauss as a Student of Medieval Jewish Thought*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 40-52.
- *Leo Strauss*, in S.T. Katz (a cura di), *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, Washington D.C., B'nai B'rith Books, 1993, pp. 343-367.
- GADAMER H.-G., *Gadamer on Strauss. An Interview (conducted and edited by Ernest L. Fortin)*, in «Interpretation», XII, 1984, pp. 1-13.
- GALLI C., *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Angeli, 1988, pp. 25-52.
- GERMINO D., *Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 146-156.
- *Leo Strauss versus Eric Voegelin on Faith and Political Philosophy*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXXII, 1995, pp. 527-548.
- GILBERT F., *Book Review of «Thoughts on Machiavelli»*, in «The Yale Review», XLVIII, 1959, pp. 466-469.
- GIORGINI G., *Leo Strauss, lo straniero iconoclasta*, in «il Mulino», XXXIII, 1984, pp. 396-416.
- *La filosofia della polis e l'attuale dibattito filosofico-politico*, in «Elenchos», IX, 1988, pp. 239-252.

- *Leo Strauss e la «Repubblica» di Platone*, in «Filosofia politica», V, 1991, pp. 153-160.
- GLASER-SCHMIDT E., *Konservatismus und die Entwicklung des amerikanischen Verfassungsverständnisses nach dem Zweiten Weltkrieg: Religion und Demokratie bei Leo Strauss*, in «Amerikastudien», XXXVIII, 1993, pp. 483-495.
- GLENN G.D., *Speculations on Strauss' Political Intentions Suggested by «On Tyranny»*, in «History of European Ideas», XIX, 1994, pp. 171-177.
- GOUREVITCH V., *Philosophy and Politics*, in «Review of Metaphysics», XXII, 1968, pp. 58-84 e 281-328.
- GOYARD-FABRE S., *La tradition contre l'histoire. La position de Leo Strauss*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1991, n. 20, pp. 7-29.
- *Nietzsche, inspirateur de Leo Strauss?*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 165-192.
- *L'inspiration nietzschéenne de Leo Strauss et ses limites*, in «Dialogue», XXXIII, 1994, pp. 391-413.
- GRAF KIELMANSEGG P., MEWES H. e GLASER-SCHMIDT E. (a cura di), *Hannah Arendt and Leo Strauss. German émigrés and American Political Thought after World War II*, Washington, German Historical Institute/Cambridge University Press, 1995.
- GREEN K.H., *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- *Religion, Philosophy and Morality. How Leo Strauss Read Judah Halevi's «Kuzari»*, in «Journal of the American Academy of Religion», LXI, 1993, pp. 225-273.
- *Editor's Introduction: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker*, in L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, a cura di K.H. Green, Albany, State University of New York Press, 1997, pp. 1-85.
- *Leo Strauss*, in D.H. Frank e O. Leaman (a cura di), *The Routledge History of Jewish Philosophy*, London, Routledge, 1997, pp. 820-853.
- GUNNELL J.G., *The Myth of the Tradition*, in «American Political Science Review», LXXII, 1978, pp. 122-134.
- *Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss*, in «Political Theory», XIII, 1985, pp. 339-361.
- *Strauss before Straussianism*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 53-74.
- GUTTMANN J., *Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?*, in «Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities», V, 1976, pp. 146-173.

- HALL D., *The Republic and the Limits of Politics*, in «Political Theory», V, 1977, pp. 293-313.
- HARBISON W., *Irony and Deception*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 89-94.
- HERZ D., *Der Philosoph als Verführer. Überlegungen zur Philosophie des Leo Strauss*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXXIX, 1993, pp. 544-549.
- HOLMES S., *Truths for Philosophers Alone?*, in «The Times Literary Supplement», 1.12.1989, pp. 1319-1324.
- HOWSE R., *Reading Between the Lines*, in «Philosophy and Rhetoric», XXXII, 1999, pp. 60-77.
- JAFFA H.V., *Leo Strauss: 1899-1973*, in Id., *The Conditions of Freedom*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1975, pp. 1-5.
- *The Primacy of the Good: Leo Strauss Remembered*, in «Modern Age», XXVI, 1982, pp. 266-269.
- *The Legacy of Leo Strauss*, in «Claremont Review of Books», III, 1984, n. 3, pp. 14-21.
- *The Legacy of Leo Strauss' Defended*, in «Claremont Review of Books», IV, 1985, n. 1, pp. 20-24.
- *Crisis of the Strauss Divided. The Legacy Reconsidered*, in «Social Research», LIV, 1987, pp. 579-603.
- *Dear Professor Drury*, in «Political Theory», XV, 1987, pp. 316-325.
- *Humanizing Certitudes and Impoverishing Doubts*, in «Interpretation», XVI, 1988, pp. 111-138.
- KAUFFMANN C., *Leo Strauss. Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1997.
- KESLER C.R., *Is Conservatism Un-American?*, in «National Review», XXXVIII, 1985, pp. 28-37.
- *All Against All*, in «National Review», XLI, 1989, pp. 39-43.
- KLEIN J., SMITH J.W., BLANTON T.A. e BERNS L., *Memorials to Leo Strauss*, in «The College», XXV, 1974, pp. 1-5.
- KLOSKO G., *The "Straussian" Interpretation of Plato's «Republic»*, in «History of Political Thought», VII, 1986, pp. 275-293.
- KRÜGER G., *Besprechung von «Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft»*, in «Deutsche Literaturzeitung», LI, 1931, pp. 2407-2412.
- KUHN H., *Naturrecht und Historismus*, in «Zeitschrift für Politik», III, 1956, pp. 289-304.
- LACHTERMAN D.R., *Strauss Read from France*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 224-245.
- LAGRÉE J., *Leo Strauss, lecteur de Spinoza*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 113-135.

- LAMMI W., *On C. Zuckert's «Postmodern Platos» and the Strauss-Gadamer Debate*, in «Interpretation», XXV, 1998, pp. 223-248.
- LAMPERT L., *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- LEAMAN O., *Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?*, in «International Journal of Middle East Studies», XII, 1980, pp. 525-538.
- LENZNER S.J., *Strauss's Three Burkes. The Problem of Edmund Burke in «Natural Right and History»*, in «Political Theory», XIX, 1991, pp. 364-390.
- LENER R., *Leo Strauss (1899-1973)*, in «American Jewish Yearbook», LXXVI, 1976, pp. 91-97.
- LEVINE D.L., *Without Malice but with Forethought: A Response to Burnyeat*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 200-218.
- LIEBICH A., *Straussianism and Ideology*, in A. Parel (a cura di), *Ideology, Philosophy and Politics*, Waterloo, Laurier University Press, 1983, pp. 225-245.
- LOWENTHAL D., *The Case for Teleology*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 95-105.
- *Leo Strauss's «Studies in Platonic Political Philosophy»*, in «Interpretation», XIII, 1985, pp. 297-320.
- MACWILLIAMS W., *Leo Strauss and the Dignity of American Political Thought*, in «Review of Politics», LX, 1998, pp. 231-246.
- MALHERBE M., *Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 353-367.
- MANENT P., *Strauss et Nietzsche*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 337-345.
- MANSFIELD H.C. JR., *Strauss's Machiavelli*, in «Political Theory», III, 1975, pp. 372-384 e 402-405.
- MARSHALL T., *Leo Strauss, la philosophie et la science politique*, in «Revue française de science politique», XXXV, 1985, pp. 605-638 e 801-839.
- *Leo Strauss et la question des Anciens et des Modernes*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 33-86.
- MCALLISTER T.V., *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin and the Search for a Postliberal Order*, Lawrence, The University Press of Kansas, 1996.
- MCCORMICK J.P., *Fear, Technology and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany*, in «Political Theory», XXII, 1994, pp. 619-652.
- MCDANIEL R.A., *The Illiberal Leo Strauss*, in P.A. Lawler e D. McConkey (a cura di), *Community and Political Thought Today*, Westport, Greenwood, 1998.

- *The Nature of Inequality*, in «Political Theory», XXVI, 1998, pp. 317-345.
- MEIER H., *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen». Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, Metzler, 1988.
- *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart, Metzler, 1996.
- *Vorwort des Herausgebers*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas*, Stuttgart, Metzler, 1996, pp. IX-XIV.
- *Vorwort des Herausgebers*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophie und Gesetz*, Stuttgart, Metzler, 1997, pp. IX-XXXIV.
- MERLE J.-C., *Leo Strauss et l'idéalisme allemand*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 137-163.
- MIDGLEY E.B.F., *Concerning the Modernist Subversion of Political Philosophy*, in «New Scholasticism», LIII, 1979, pp. 168-190.
- MOMIGLIANO A., *Book Review of «Socrates and Aristophanes»*, in «Commentary», XLIV, 1967, n. 10, pp. 102-104.
- *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1164-1172 (ora in Id., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino, Einaudi, 1987).
- MORGAN M.L., *The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss's Jewish Thought*, in «Journal of Religion», LXI, 1981, pp. 345-363.
- *Leo Strauss and the Possibility of Jewish Philosophy*, in Id., *Dilemmas in Modern Jewish Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1992, pp. 55-67.
- *Teaching Leo Strauss as a Jewish and General Philosopher*, in E.L. Fackenheim e R. Jospe (a cura di), *Jewish Philosophy and the Academy*, London, Associated University Presses, 1996, pp. 174-188.
- NEUMANN H., *What is Philosophy? An Interpretation of the Theological-Political Problem*, in «The Independent Journal of Philosophy», I, 1997, pp. 31-38.
- *Civic Piety and Socratic Atheism. An Interpretation of Strauss' «Socrates and Aristophanes»*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 33-37.
- NICGORSKI W., *Leo Strauss*, in «Modern Age», XXVI, 1982, pp. 270-273.
- *Leo Strauss and Liberal Education*, in «Interpretation», XIII, 1985, pp. 233-250.
- *Strauss and Christianity: Reason, Politics and Christian Belief*, in «Claremont Review of Books», IV, 1985, n. 2, pp. 18-21.
- NOVAK D. (a cura di), *Leo Strauss and Judaism. Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Lanham/London, Rowman and Littlefield, 1996.
- OAKESHOTT M., *Dr. Strauss on Hobbes [1937]*, in Id., *Hobbes on Civil*

- Association*, Oxford, Blackwell, 1975, pp. 132-149.
- ORR S., *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Work of Leo Strauss*, Lanham/London, Rowman and Littlefield, 1995.
- PANGLE T.L., *Introduction*, in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, a cura di J. Cropsey e T.L. Pangle, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 1-26.
- *The Platonism of Leo Strauss. A Reply to Harry Jaffa*, in «Claremont Review of Books», IV, 1985, n. 1, pp. 18-20.
- *Editor's Introduction*, in L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, a cura di T.L. Pangle, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, pp. VII-XXXVIII.
- *On the Epistolary Dialogue Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 100-125.
- PANGLE T.L. e TARCOV N., *Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy*, in L. Strauss e J. Cropsey (a cura di), *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987 (trad. it. *Leo Strauss e la storia della filosofia politica*, in *Storia della filosofia politica*, a cura di L. Strauss e J. Cropsey, Genova, Il Melangolo, 1993, vol. I, pp. 11-53).
- PARABOSCHI G., *Leo Strauss e la destra americana*, Roma, Editori Riuniti, 1993.
- PICCININI M., *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Angeli, 1988, pp. 193-233.
- PINES S., *On Leo Strauss*, in «The Independent Journal of Philosophy», V-VI, 1988, pp. 169-171.
- PIPPIN R., *Being, Time and Politics: The Strauss-Kojève Debate*, in «History and Theory», XXXII, 1993, pp. 138-161.
- POCOCK J.G.A., *Prophet and Inquisitor: or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand*, in «Political Theory», III, 1975, pp. 385-401.
- RAYMOND F., *La philosophie et la place publique: Strauss vs. Kojève*, in «Horizons philosophiques», VIII, 1998, pp. 63-80.
- REINECKE V. e UHLANER J., *The Problem of Leo Strauss: Religion, Philosophy and Politics*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», XVI, 1993, pp. 189-208.
- RHODES J.M., *Philosophy, Revelation and Political Theory: Leo Strauss and Eric Voegelin*, in «Journal of Politics», XLIX, 1987, pp. 1036-1060.
- ROTH M.S., *Natural Right and the End of History: L. Strauss and A. Kojève*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCVI, 1991, pp. 407-422.
- ROTHMAN S., *The Revival of Classical Political Philosophy: A Critique*, in «American Political Science Review», LVI, 1962, pp. 341-352 e 682-686.

- RYN C.G., *Strauss and Knowledge*, in «Journal of Politics», XLIV, 1982, pp. 420-425.
- SCHABERT I., *Shakespeare als politischer Philosoph: sein Werk und die Schule von Leo Strauss*, in «Deutsche Shakespeare Gesellschaft West Jahrbuch», 1986, pp. 7-25.
- SCHAEFER D.L., *Leo Strauss and American Democracy*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 187-199.
- SCHALL J.W., *Revelation, Reason and Politics. Catholic Reflections on Strauss*, in «Gregorianum», LXII, 1981, pp. 349-365 e 467-498.
- *A Latitude for Statesmanship? Strauss on St. Thomas*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 126-145.
- SCHRAM G.N., *Strauss and Voegelin on Machiavelli and Modernity*, in «Modern Age», XXXI, 1987, pp. 261-266.
- *The Place of Leo Strauss in a Liberal Education*, in «Interpretation», XIX, 1991, pp. 201-216.
- SCHWEID E., *Religion and Philosophy: The Scholarly-Theological Debate Between Julius Guttmann and Leo Strauss*, in «Maimonidean Studies», I, 1990, pp. 163-195.
- SHELL S., *Meier on Strauss and Schmitt*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 219-223.
- SMITH G.B., *The Post-Modern Leo Strauss?*, in «History of European Ideas», XIX, 1994, pp. 191-197.
- *Leo Strauss and the Straussians*, in «Political Science and Politics», XXX, 1997, pp. 180-189.
- SMITH S.B., *Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 75-99.
- *Gershom Scholem and Leo Strauss: Notes Toward a German-Jewish Dialogue*, in «Modern Judaism», XIII, 1993, pp. 209-229.
- *Destruktion or Recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger*, in «Review of Metaphysics», LI, 1997, pp. 345-377.
- STEINER G., *Inscrutable and Tragic. Leo Strauss's Vision of the Jewish Destiny*, in «The Times Literary Supplement», n. 4937, 14.11.1997, pp. 4-5.
- SUSSER B., *Leo Strauss: The Ancient as Modern*, in «Political Studies», XXXVI, 1988, pp. 497-514.
- *The Sociology of Knowledge and Its Enemies*, in «Inquiry», XXXII, 1989, pp. 245-260.
- TABONI P.F., *La città di Caino e la città di Prometeo*, Urbino, Quattroventi, 1998.
- TARCOV N., *Philosophy and History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss*, in «Polity», XVI, 1983, pp. 5-29.
- *On a Certain Critique of "Straussianism"*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 3-18.

- TOLLE G.J., *Modernity, Nobility, Morality. Leo Strauss's View of Nietzsche*, in «Commonwealth», V, 1992, pp. 1-15.
- TRICAUD F., *Sur Strauss lecteur de Hobbes*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 87-111.
- UDOFF A. (a cura di), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder/London, Lynne Rienner, 1991.
- UMPHREY S., *Natural Right and Philosophy*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 19-39.
- VATTER M.E., *Taking Exception to Liberalism: Heinrich Meier's «Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue»*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», XIX-XX, 1997, pp. 323-344.
- VILLA D.R., *The Philosopher versus the Citizen*, in «Political Theory», XXVI, 1998, pp. 147-172.
- VOEGELIN E., *Book Review of «On Tyranny»*, in «Review of Politics», II, 1949, pp. 241-244.
- WARD J.F., *Experience and Political Philosophy: Notes on Reading Leo Strauss*, in «Polity», XIII, 1980, pp. 668-687.
- *Political Philosophy and History: The Links Between Strauss and Heidegger*, in «Polity», XX, 1987, pp. 273-295.
- WEST T.G., *Leo Strauss and the American Founding*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 157-172.
- WOOD G.S., *The Fundamentalists and the Constitution*, in «The New York Review of Books», XXXV, 18.2.1988, n. 2, pp. 33-40.
- YAFFE M.D., *On Leo Strauss's «Philosophy and Law»*, in «Modern Judaism», IX, 1989, pp. 213-225.
- *Leo Strauss as Judaic Thinker*, in «Religious Studies Review», XVII, 1991, pp. 33-41.
- *Autonomy, Community, Authority: Hermann Cohen, Carl Schmitt, Leo Strauss*, in D.H. Frank (a cura di), *Autonomy and Judaism*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 143-160.
- YOLTON J.W., *Criticism and Histrionic Understanding*, in «Ethics», LXV, 1955, pp. 206-212.
- *Locke on the Law of Nature*, in «Philosophical Review», LXVII, 1958, pp. 477-498.
- ZUCKERT M., *Of Wary Physicians and Weary Readers. The Debates on Locke's Way of Writing*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 55-66.

Indice dei nomi

Indice dei nomi

- Accarino Bruno, 25n, 101n
Ahad Ha-am, 38n
al-Fārābī, 65, 241 e n, 242 e n, 243 e n,
244, 245
Alumann Alexander, 34n
Arendt Hannah, 101
Aristofane, 19, 73, 74, 133n
Aristotele, 29, 81n, 83n, 95, 97, 122n,
144n, 145, 156, 157, 159 e n, 200n,
227, 232n, 237n, 239
Averroé, 50n, 241
Avicenna, 63, 173
- Bacelli Luca, 101n
Bacon Francis, 140
Bamberger Fritz, 34n
Baron Salo W., 68n, 234n, 241n
Barry Brian, 92n
Barry Norman P., 97n
Barth Karl, 18, 26, 27
Belaval Yvon, 198n
Benjamin Walter, 41n, 208n
Berns Laurence, 70n
Berns Walter, 70n, 94, 95 e n, 96n
Berrichon-Sedeyn Olivier, 78n
Berti Enrico, 101n
Berti Silvia, 80n
Biale David, 208n
Bismarck Otto von, 33
Blanton Ted, 70n
Bloom Allan, 70n, 79 e n, 93n, 98
Blumenberg Hans, 83n
Bolotin David, 123n
Borkenau Franz, 157n
Borodianski Haim, 34n
Brague Rémi, 78n, 198n, 234n
- Bruell Christopher, 99n
Buber Martin, 18, 28 e n, 33, 41 e n,
42 e n, 43, 89n
Burke Edmund, 93, 97
Burnyeat Miles F., 81n, 92n
- Calvino, 51 e n
Cantor Paul A., 198n
Carey George W., 97n
Carnelutti Francesco, 100n
Cassirer Ernst, 28 e n, 29, 54
Cavendish William, 145n
Clay Diskin, 198n
Cohen Hermann, 18, 25, 27-29, 33 e
n, 40, 41n, 42-44, 45 e n, 46, 47 e n,
48 e n, 49n, 54n, 57n, 59n, 107,
109n, 224n
Cooper Barry, 26n, 51n, 55n, 84n,
119n, 172n, 206n
Cortés Donoso, 169
Crawford Alan, 97n
Croce Benedetto, 63
Cropsey Joseph, 21, 22, 79 e n, 93n,
123n
Cubeddu Raimondo, 101n
- Dallmayr Winfried, 143n
Dannhauser Werner, 70n
Descartes René, 54n, 55, 118n, 119,
147n
Deutsch Kenneth L., 89n, 91n, 98n
Devigne Robert, 98n
Drury Shadia B., 92n, 98n, 227n
Duso Giuseppe, 21, 25n, 101n, 138n,
143n

- East John P., 99n
 Ebbinghaus Julius, 62
 Edmond Michel P., 227n
 Elbogen Ismar, 34n
 Emberley Peter, 26n, 51n, 55n, 84n, 118n, 172n, 206n
 Epicuro, 50n
 Esposito Roberto, 101n, 172n, 198n
 Euclide, 157
- Fackenheim Emil L., 90n
 Falwell Jerry, 97
 Fassò Guido, 100n
 Fletcher Cyril S., 200n, 203n
 Fradkin Hillel, 90n, 234n
 Frank Daniel H., 138n
 Freud Sigmund, 63
 Frigo Gian Franco, 101n
 Frohnen Bruce, 97n
 Fukuyama Francis, 97n, 98n
- Gabrieli Francesco, 241n
 Gadamer Hans-Georg, 25n, 30n, 55n, 205n, 206n
 Galli Carlo, 101n, 143n
 Germino Dante, 227n
 Giacotti Emilia, 100n
 Gilbert Felix, 227n
 Giorgini Giovanni, 101n
 Glaser-Schmidt Elisabeth, 99n
 Goethe Johann Wolfgang von, 33
 Gogarten Friedrich, 30n, 63
 Goldwin Robert A., 96n
 Gottfried Paul E., 96 e n, 97, 99n
 Gourevitch Victor, 21, 55n, 123n
 Goyard-Fabre Simone, 78n
 Green Kenneth H., 79 e n, 89n, 234n
 Gunnell John G., 25n, 92n
 Guttman Julius, 33 e n, 34n, 40 e n, 57n, 108n, 109n
- Hall Dale, 92n
 Hancock Ralph C., 97n
 Harbison Warren, 198n
 Harrington James, 95n
 Hartmann Nicolai, 29
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 54, 88n, 97 e n, 119, 150n, 156
 Heidegger Martin, 17, 18, 26 e n, 28 e n, 29, 30, 32, 54, 58, 63, 76, 88n, 119, 201n, 206n
 Herzl Theodor, 26, 33, 36n, 37, 39n
 Himmelfarb Milton, 70n
 Hitler Adolf, 36n
 Hobbes Thomas, 19, 54, 55, 57n, 58, 62, 63, 68n, 69n, 71n, 72 e n, 74, 75, 77, 93, 94 e n, 95, 100, 103, 109n, 112, 118n, 121 e n, 122n, 140, 141 e n, 142 e n, 143, 144 e n, 145 e n, 146 e n, 147n, 148 e n, 149n, 151 e n, 152n, 153, 154, 155 e n, 156 e n, 157 e n, 158n, 159 e n, 160, 161 e n, 162 e n, 164 e n, 165n, 166, 189n, 203n, 204, 233
 Holmes Stephen, 81n, 92n
 Horkheimer Max, 157n
 Hume David, 54n, 118n, 119
 Husserl Edmund, 18, 25, 26n, 28n, 54 e n
- Ivry Alfred L., 234n
- Jacobi Friedrich, 28 e n, 54 e n, 67n
 Jaeger Werner, 29
 Jaffa Harry V., 70n, 93n, 94, 95 e n
 Jefferson Thomas, 93
- Kant Immanuel, 54n, 88n, 104n, 119, 120n, 157n
 Kaufman Arthur S., 70n
 Kelsen Hans, 70n, 130n
 Kesler Charles R., 99n
 Kirkpatrick Jeane, 96
 Klein Jacob, 30, 55n, 70n
 Kojève Alexandre, 54, 55n, 78n, 84 e n, 85-87, 97n, 126n, 127n, 145n, 148n, 150n
 Kristol Irving, 96, 97 e n
 Krüger Gerhard, 56n
 Kuhn Helmut, 70n, 83n, 118n
- Lampert Laurence, 32n
 Lawrence Nathaniel, 70n
 Leaman Oliver, 198n
 Leoni Bruno, 100n
 Lessing Gotthold Ephraim, 67 e n, 97
 Liebich André, 99n
 Locke John, 19, 69n, 71 e n, 93, 94 e n, 95-97, 99, 100, 118n, 143, 149n, 213n

- Löwith Karl, 63n, 67n, 84n, 109n
 Luria Isaac, 41n
 Lutero Martin, 51n
- Machiavelli Niccolò, 19, 44, 50n, 71n, 72-74, 77, 92n, 93, 94 e n, 100, 103, 112, 162, 163 e n, 164 e n, 165n, 204, 226, 227 e n, 228 e n, 229 e n, 230, 231 e n, 232 e n, 233 e n
- Maimonide, 18, 19, 28n, 51 e n, 53, 57n, 61-65, 66n, 67, 68, 77, 88 e n, 90, 97, 100, 103, 108, 173, 207, 233, 234 e n, 235, 236, 237 e n, 238n, 239 e n, 240, 241
- Malherbe Michel, 78n, 143n
 Mandeville Bernard, 213n
 Mannheim Karl, 18, 19, 111, 112n
 Mansfield Harvey C., 93n, 227n
 Maritain Jacques, 99n
 Marshall Terence, 78n
 Marx Karl, 58
 McAllister Ted V., 98n
 McCormick John P., 92n
 McShea Robert J., 227n
 McWilliams Wilson, 98n
 Meier Heinrich, 55n, 56n, 78n, 79 e n, 138n, 165n
 Meinecke Friedrich, 201n
 Mendelssohn Moses, 28n, 34n, 41n, 42, 59n, 63
 Mercadante Francesco, 100n
 Merle Jean-Christophe, 78n
 Merolle Vincenzo, 100n
 Meyer Martin, 85n
 Midgley Ernest B., 92n
 Mittwoch Eugen, 34n
 Momigliano Arnaldo, 25n, 79 e n, 80n, 88n, 198n, 234n
 Montesquieu, 95n
 Morgan Michael L., 90n
 Murley John, 98n
- Natorp Paul, 29
 Neumann Harry, 134n, 172n
 Nicgorski Walter, 89n, 91n, 98n
 Nietzsche Friedrich, 18, 26, 28n, 30, 31 e n, 32 e n, 54 e n, 55 e n, 76, 85, 97n, 100, 107, 109 e n, 119
 Nordau Max, 33, 35n, 56n

- Novak David, 91n
- Oakeshott Michael, 148n, 149n
 Orr Susan, 91n
 Otto Rudolf, 53, 54n, 57n
- Paine Thomas, 94n
 Pangle Thomas L., 22, 79 e n, 93n, 94, 95n, 96 e n, 172n
 Paolo di Tarso (San), 223n, 224
 Paraboschi Germana, 99n, 101n
 Parel Anthony, 99n
 Paresce Enrico, 100n
 Peterson Erik, 63
 Piccinini Mario, 25n, 101n, 138n
 Pines Shlomo, 234n
 Pinsker Leon, 33, 37
 Pippin Robert, 85n
 Platone, 18, 29n, 53, 54, 57n, 61, 63, 65, 69, 73, 74, 81n, 83n, 97, 100, 103, 108, 126n, 127-129, 133 e n, 134, 136n, 159n, 167, 168, 171-173, 178n, 179n, 181 e n, 183, 190, 192, 193, 195 e n, 196, 204, 207 e n, 212, 227, 231n, 232n, 233, 241, 242, 243 e n, 244, 245
 Pocock John G.A., 227n
 Primus Richard A., 97n
- Ranke Leopold von, 201n
 Rawidowicz Simon, 34n
 Raymond François, 85n
 Rickert Heinrich, 206n
 Rorty Richard, 92n
 Rosen Stanley, 123n
 Rosenthal Franz, 241n
 Rosenzweig Franz, 18, 26, 27 e n, 28, 29, 33 e n, 40-44, 48n, 49n, 59n
 Rossi Pietro, 100n
 Roth Michael S., 21, 85n
 Rothman Stanley, 92n
 Rousseau Jean-Jacques, 68, 69n, 95n, 100, 122n, 143, 161n, 162n
 Ryn Claes G., 96 e n
- Sabine George H., 198n
 Schaefer David L., 99n
 Schall James W., 92n, 99n
 Schambra William A., 96n

- Scheler Max, 29
 Schleiermacher Friedrich, 109n
 Schmitt Carl, 26, 53, 62, 63, 68, 88n,
 107, 138 e n, 139-141, 153, 157n,
 164, 165 e n, 166 e n, 167 e n, 168 e
 n, 169
 Schoeck Helmuth, 122n
 Scholem Gershom, 18, 41 e n, 56n,
 57n, 80n, 89n, 208n
 Schopenhauer Arthur, 28n
 Schwarzmantel John J., 97n
 Senofonte, 67 e n, 73, 74, 84, 103,
 133n, 135n, 136 e n, 184-187, 204,
 207, 215, 232n, 245, 246 e n, 247,
 250, 251
 Shakespeare William, 95
 Sidney Aldgernon, 95n
 Simmel Georg, 18
 Smith Pangle Lorraine, 96n
 Smith Adam, 213n
 Smith Bruce, 98n
 Smith John W., 70n
 Socrate, 73, 74, 127-129, 130 e n, 131,
 132 e n, 133n, 134n, 135, 136 e n,
 171, 173, 175n, 182 e n, 184, 186n,
 188n, 189n, 190 e n, 191, 194, 195n,
 212, 215, 217n, 243-245, 246 e n
 Soffer Walter, 98n
 Sombart Werner, 54n
 Spengler Oswald, 17, 18, 57, 58, 107
 Spinoza Baruch, 18, 28n, 29, 32, 44,
 45 e n, 46, 47 e n, 48 e n, 49, 51 e n,
 52, 54n, 55, 56n, 57n, 59n, 61-63,
 68, 77, 89n, 95n, 103, 107, 109n,
 120, 158n, 162, 204, 219, 220, 221
 e n, 222 e n, 223 e n, 224, 225 e n,
 226 e n, 233
 Storing Herbert J., 70n
 Strauss Bruno, 33n, 34n
 Surdi Michele, 138n
 Taboni Pier Franco, 100n, 101n
 Tarcov Nathan, 79 e n, 93n
 Taubes Jacob, 84n, 99n
 Täubler Eugen, 33n
 Tito Livio, 226, 229 e n, 230, 231 e n, 232
 Tocqueville Alexis de, 97
 Tönnies Ferdinand, 157n, 203n
 Treitschke Heinrich von, 201n
 Tricaud François, 144n
 Troeltsch Ernst, 54n, 201n
 Tucidide, 73, 144 e n, 154, 195n,
 196n, 207
 Udoff Alan, 79 e n, 123n, 198n, 208n,
 234n
 Vatter Miguel E., 138n
 Voegelin Eric, 18, 26n, 51n, 55n, 84n,
 101, 118n, 126n
 Walzer Richard, 241n
 Warburg Aby, 208n
 Washington George, 93
 Weber Max, 17-19, 29, 54n, 70 e n,
 71n, 88n, 100, 107, 111n, 168
 West Thomas G., 99n
 Wiggins James W., 122n
 Wood Gordon S., 92n
 Yaffe Martin D., 90n, 138n
 Yolton John W., 70n
 Yovel Yirmyahu, 134n