

I FILOSOFI

97

© 2009, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2009

INTRODUZIONE A
LEO STRAUSS

DI
CARLO ALTINI

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.



EDITORI LATERZA

LEO STRAUSS

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel giugno 2009
SEEDIT - Bari (Italy)
per conto della Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-9043-4

1. *La crisi del moderno*

Leo Strauss inizia i propri studi filosofici quando la figura di Hermann Cohen svolge ancora un ruolo importante per gli ebrei affascinati dalla filosofia e allo stesso tempo devoti all'ebraismo. Ma ben presto Strauss diventa consapevole della radicale differenza tra il pensiero filosofico prebellico e quello postbellico. Già prima di laurearsi con Ernst Cassirer ad Amburgo nel dicembre 1921 – con una tesi sulla teoria della conoscenza in Jacobi¹ – Strauss è lontano dall'eredità scientifica e politica di Cohen, il massimo rappresentante del liberalismo religioso e dell'assimilazionismo: le nuove teologie di Karl Barth e Franz Rosenzweig, la drammaticità delle diagnosi sulla modernità di Max Weber, la radicalità delle teorie politiche di Carl Schmitt, il carattere eccentrico delle lezioni di Martin Heidegger unito al fascino del magistero ormai classico di Nietzsche contribuiscono alla svolta di Strauss verso le radici della crisi moderna plasticamente rappresentata dai processi di razionalizzazione, massificazione e reificazione, soprattutto dal ni-

AVVERTENZA. Per le abbreviazioni delle opere di Strauss si rimanda alla Bibliografia in fondo al volume. Nelle citazioni il numero di pagina fa riferimento, ove presente, alla traduzione italiana. Tutti i testi citati senza il riferimento all'autore sono di Leo Strauss.

¹ Cfr. *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr.H. Jacobi*, Hamburg 1921.

chilismo: «L'ateismo di Nietzsche si distingue da quello precedente perché muove dalla consapevolezza che la 'morte di Dio' è come il tramonto di un sole, e non perché – come pensa Scheler – si tratterebbe innanzitutto di una ribellione, di una rivolta morale contro Dio»². Il ritorno straussiano all'origine della modernità si snoda su un sentiero solitario, ma attraverso percorsi tipici della maggioranza degli intellettuali ebrei tedeschi nei quali le due appartenenze convivono dialetticamente, soprattutto nelle nuove forme di «ritorno all'ebraismo» (per esempio in Martin Buber). La dialettica tra *Deutschtum* e *Judentum* è paradossalmente al lavoro – tramite la categoria di «nazione» – anche nelle proposte del 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 soluzione secolare alla questione ebraica. Infatti il ritorno all'ebraismo non deve essere interpretato con griglie concettuali confinate all'interno di un panorama comunitario o confessionale, perché esso rappresenta una variante del più generale problema del «tramonto dell'Occidente» e del «disagio della civiltà». Per comprendere il fondamento e le ragioni della crisi moderna Strauss si impegna in una ricognizione ad ampio raggio delle proposte teoriche e politiche a lui contemporanee proprio mentre si accinge alla ricostruzione storica del significato dell'opera di Spinoza – inteso come precursore dell'Illuminismo – in materia di scienza biblica e di critica della religione. La ricerca storica sulle radici del moderno non ha in Strauss un significato meramente antiquario ma, al contrario, serve per comprendere come sfuggire all'abisso che si è aperto nel rapporto tra scienza e fede, tra filosofia e politica³: il la-

² RKS, pp. 199n-200n.

³ Cfr. *Das Heilige*, in «Der Jude», VII, 1923, n. 4, pp. 240-242; *Soziologische Geschichtsschreibung?*, in «Der Jude», VIII, 1924, n. 3, pp. 190-192; *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft*, in «Der Jude», VIII, 1924, n. 10, pp. 613-617; *Biblische Geschichte und Wissen-*

voro di Strauss si presenta dunque come una decostruzione storica dei presupposti moderni in grado di riaprire la *querelle des anciens et des modernes*. Infatti le famose tesi straussiane sulla superiorità degli antichi sui moderni – seppur compiutamente elaborate solo in terra americana a partire dagli anni Quaranta in riferimento alle derive positivistiche e storicistiche intraprese dalle scienze politiche e sociali – possono essere comprese nella loro intima genesi solo tenendo presente l'orizzonte problematico offerto dalla filosofia tedesca di inizio Novecento, dislocato soprattutto nel controverso rapporto tra filosofia, scienza e politica nel mondo moderno: dopo il crollo di tutti i sistemi filosofici, la cultura tedesca è caratterizzata da una forte consapevolezza della crisi 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*. Il ritorno di Strauss alla filosofia classica non è dunque una forma di tradizionalismo caratterizzato da un desiderio nostalgico delle origini, 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 relativisti-

schaft, in «Jüdische Rundschau», XXX, 1925, n. 88, pp. 744-745; *Der Konspektivismus* [1929], in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart 1997, pp. 365-375; *Religiöse Lage der Gegenwart* [1930], ivi, pp. 377-391; *Die geistige Lage der Gegenwart* [1932], ivi, pp. 441-464.

ca legata alla definizione del moderno concetto di *cultura*. Strauss ritorna dunque a Spinoza, Hobbes, Machiavelli, Maimonide e Platone nel tentativo di superare le contraddizioni del progetto moderno, elaborate nella loro piena evidenza da Nietzsche.

La prospettiva da cui Strauss analizza la questione della crisi è, fin dalla metà degli anni Venti, centrata intorno al «problema teologico-politico»⁴. La riflessione di Strauss non è però diretta sull'analisi delle istituzioni e delle categorie politiche, ma sull'analisi del *fondamento filosofico* del pensiero politico moderno in confronto a quello del pensiero politico classico: si tratta della differenza tra libertà e virtù, tra diritto e legge che Strauss condensa, a partire dai primi anni Trenta, nella differenza tra la filosofia politica di Hobbes e quella di Platone. Su questa analisi della differenza tra liberalismo antico e moderno, Strauss innesta una riflessione sulla natura dell'ordine politico che rimanda sempre a una questione di ordine teologico, senza tuttavia far riferimento al paradigma schmittiano della teologia politica. In Strauss emerge infatti una fondamentale differenza interpretativa tra la *teologia politica* (intesa come modello teorico in cui la giustificazione del potere politico procede su un fondamento teologico *rivelato*, che fonda la suprema autorità sovrana e in cui si esprime una sostanziale *identità* religiosa e culturale del corpo politico, seppur secolarizzato) e il *problema teologico-politico* (inteso come modello teorico in cui la giustificazione del potere politico, pur assumendo la questione della dimensione religiosa, procede su base *mondana* e in cui si sottolinea, anche implicitamente, il ruolo svolto dal *conflitto teologico-politico*, che diventa un conflitto eminentemente politico – e solo secondariamente teologico). In questo secondo caso non viene espressa alcuna fede o

⁴ «Lo studio sul *Trattato teologico-politico* di Spinoza [...] fu scritto in Germania negli anni 1925-28. L'autore era un giovane ebreo, nato e cresciuto in Germania, e si trovava anche lui alle prese con il problema teologico-politico» (PRE, p. 277).

preferenza confessionale: qui i conflitti tra le diverse autorità politiche sono conflitti tra le diverse autorità 'divine', cioè tra i diversi miti o valori fondativi della società politica che, per loro natura, sono intrinsecamente arbitrari, per quanto giustificabili sul piano storico o etico. Tali conflitti non sono dunque tanto controversie teologiche, quanto conflitti tra sistemi etico-politici in competizione tra loro, che comportano concezioni della giustizia diverse e antagoniste. Visto che la sfera della politica non si esaurisce nell'ambito della forza e visto che per ogni autorità politica esiste il problema della propria giustificazione, le varie 'divinità' sono i garanti e i sostenitori di ciò che è giusto nelle diverse associazioni politiche. La teologia politica è dunque ben diversa dalla filosofia politica, che è ricerca della verità intorno alle cose politiche in una forma di umana saggezza che non è condizionata dall'appartenenza e dalla credenza, e che distingue tra ciò che è *primo in sé* e ciò che è *primo per noi* – laddove la teologia politica risponde alla questione della verità attraverso il diretto e immediato riferimento alla verità della rivelazione, indipendentemente da ogni forma di giustificazione razionale, dando fondamento teorico alla pratica dell'obbedienza. In questo modo Strauss scava una profonda differenza tra ragione e rivelazione, tra filosofia e fede, proprio sul piano del problema teologico-politico, visto che sulla definizione del bene e del giusto Atene e Gerusalemme forniscono risposte diverse e reciprocamente conflittuali.

2. Ebraismo e modernità

La formazione intellettuale di Leo Strauss non segue strade molto diverse da quelle percorse da tanti giovani ebrei tedeschi nati nell'ultimo decennio dell'Ottocento la cui innocente adolescenza viene incrinata dalla Grande Guerra e dalla crisi europea. In queste strade si intrecciano, in forme talvolta contraddittorie, il richiamo dell'iden-

tità ebraica e il fascino dell'umanesimo tedesco, la passione per la politica nazionale e l'ideale del cosmopolitismo, l'ammirazione per la modernità e la critica della scienza, il rispetto della fede e la tutela dello spirito critico. Hegel e Cohen, Kant e Maimonide, Spinoza e Goethe sono i numi tutelari di una nuova generazione di ebrei tedeschi che sembra essere in grado di inaugurare una nuova epoca nella quale *Deutschtum* e *Judentum* sembrano poter riconoscersi, intrecciandosi reciprocamente e portando a compimento le promesse dell'Illuminismo. Hermann Cohen è colui che incarna il lungo percorso di emancipazione – politica, economica, sociale, culturale – degli ebrei tedeschi iniziato nel Settecento e massimamente rappresentato dalla figura di Moses Mendelssohn.

Tra i giovani intellettuali ebrei tedeschi la disillusione giunge tuttavia in modo molto repentino. Vi è chi – come Franz Rosenzweig – comprende la portata della *Kulturkritik* nietzschiana e tenta di rispondervi abbandonando le vecchie categorie idealistiche e storicistiche. Vi è chi – come Gershom Scholem – comprende che l'incontro tra *Deutschtum* e *Judentum* è solo un'infondata speranza cui va opposta una fiera rivendicazione dell'identità ebraica. Vi è chi – come Fritz Baer – ricerca nella storia delle comunità ebraiche medievali le radici della questione ebraica nel mondo moderno. Vi è chi – come Karl Löwith, Hannah Arendt e Hans Jonas – viene condotto, prima da Nietzsche poi da Weber e Heidegger, a svelare il fondamento nichilistico della modernità. Vi sono, inoltre, ebrei tedeschi che cercano risposte alla crisi del moderno nello sviluppo del progetto sionista (Asher Ginzberg), nella reinterpretazione critica del marxismo (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno), nell'elaborazione di un nuovo «sistema» filosofico (Martin Buber) o nella comprensione del moderno attraverso il «frammento» (Walter Benjamin). A fianco di questi percorsi, e talvolta intrecciandosi con essi, Leo Strauss segue una strada propria, solitaria e indipendente, che mira a ricostruire un illuminismo premoderno in un percorso

di frontiera tra *Deutschtum* e *Judentum*, tra filosofia e politica, tra Atene e Gerusalemme, tra tradizione e modernità.

Strauss compie la propria formazione intellettuale in una Germania in cui il sionismo è una realtà culturale e politica ormai consolidata e in cui il fenomeno del ritorno all'ebraismo contraddistingue larga parte della gioventù ebraico-tedesca insoddisfatta dello *status* ebraico nella modernità offerto dal liberalismo religioso e dall'ortodossia. Non è infatti necessario attendere il 1933 per verificare il disagio dei giovani ebrei tedeschi nei confronti dell'*impasse* in cui si trova la strategia assimilazionista (anche a causa del crescente antisemitismo), perché l'impatto del movimento sionista fondato da Theodor Herzl è notevole fin dai primi anni del Novecento e influisce profondamente anche sulla formazione giovanile di Strauss, risvegliandone la passione per l'identità culturale, la dignità storico-sociale e la responsabilità politica del popolo ebraico. Una passione tanto più feconda, in quanto anche sul terreno della cultura tedesca il panorama che si offre non è rassicurante: anche senza soffermarsi sulle questioni più strettamente politico-sociali chiaramente visibili nelle tensioni che percorrono tragicamente la Repubblica di Weimar, è sufficiente citare il nome di Oswald Spengler per avvertire il clima da «disagio della civiltà» che domina i circoli intellettuali degli anni Venti. Ed è allora in questo tempo di crisi, nei confronti sia del *Deutschtum* che dello *Judentum*, che si sviluppa la biografia intellettuale di Strauss, insoddisfatto sia della prospettiva ebraica riformata, la *Wissenschaft des Judentums*, sia dell'ortodossia ebraica codificata⁵, sia degli esiti filosofici e politici dell'Illuminismo europeo che inizial-

⁵ Sono numerosi i punti in cui Strauss si esprime esplicitamente sulla sua distanza dall'ortodossia ebraica: tra gli altri, cfr. G. Scholem e L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, trad. it., a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2008, p. 142 (Lettera del 14.2.1934: «Io non sono ortodosso e quindi non esiste alcuna possibilità di essere preso in considerazione da istituti ortodossi, in quanto non sono assolutamente di-

mente aveva favorito lo scambio tra cultura tedesca e tradizione ebraica. Sullo sfondo di questo contesto plurale e conflittuale, non deve sollevare equivoci la partecipazione di Strauss ai progetti della *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino⁶, un istituto di ricerca fondato nel 1919 che – senza abbandonare l'ideale illuministico della ricerca scientifica – si propone di rinnovare la tradizionale visione della *Wissenschaft des Judentums* fondata nella prima metà dell'Ottocento da Leopold Zunz, Zacharias Frankel, Moritz Steinschneider e Abraham Geiger, allo scopo di costituire uno studio storico-scientifico della vita e del pensiero ebraico, dedicando grande attenzione alla scoperta e alla sistemazione delle fonti. Per la *Wissenschaft des Judentums* l'idea di scienza non implicava direttamente una critica della tradizione ebraica o un rifiuto dei suoi principi di fede, bensì soprattutto un metodo di ricerca storico-critico intorno alle questioni ebraiche che esprimeva, sul piano teorico, quel desiderio di rinnovamento e di liberazione e quelle necessità di autocoscienza e di autocom-

sposto a fare concessioni»). Sulla sua distanza dall'ortodossia Strauss si esprime anche in una lettera a Karl Löwith del 23.6.1935: «Io non sono un ebreo ortodosso!» (cfr. K. Löwith e L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, trad. it., Introduzione di R. Esposito, Donzelli, Roma 1994, p. 12). L'ateismo di Strauss emerge in molti passaggi delle sue opere e delle sue lettere: cfr. Scholem e Strauss, *Lettere dall'esilio* cit., p. 197: «Io ho giurato fedeltà a una bandiera, un giuramento che recita (nel bellissimo latino arabo creato da alcuni nostri antenati, che a Cicerone apparirebbe *in ultimitate turpitudinis*): *moriatur anima mea mortem philosophorum*» (Lettera del 22.11.1960).

⁶ La *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* viene fondata a Berlino nel 1919 sulla base di un'idea programmatica di Franz Rosenzweig, condivisa con Hermann Cohen, e subito si struttura come istituto di ricerca che, attraverso la concessione di borse di studio a giovani ricercatori, si occupa dello sviluppo degli studi scientifici sull'ebraismo in una prospettiva che intende presentarsi *organicamente* strutturata. Il suo primo direttore scientifico è Eugen Täubler, che mantiene l'incarico dal 1919 al 1923, seguito da Julius Guttmann fino al 1934, anno in cui l'esperienza della *Akademie* giunge al termine.

prensione che, sul piano della vita politica e civile, erano espresse dalla storia dell'emancipazione ebraica in Germania. Un programma illuministico, dunque, che però sarebbe apparso freddo e distaccato a molti giovani ebrei tedeschi alle prese con le promesse mancate dell'assimilazione e alla ricerca della loro identità ebraica. La nuova *Akademie* non intende rifiutare l'eredità scientifica e razionale della tradizionale *Wissenschaft*, ma mira a far convivere la libera ricerca (nelle diverse discipline storiche, letterarie, religiose, filosofiche) con il recupero delle radici ebraiche intese come radici vive, non semplicemente fossili, come voleva la vecchia *Wissenschaft des Judentums* secondo cui l'ebraismo era ormai un fenomeno storico da confinare nel passato. Il programma di ricerca della *Akademie* si colloca dunque a metà strada tra la tradizione illuministica dell'ebraismo liberale e lo strenuo desiderio di innovazione religiosa, politica e spirituale dei nuovi movimenti ebraici (*in primis* il sionismo) nati nell'epoca del dopo-assimilazione. Come terzo incomodo, naturalmente, l'ortodossia rabbinica, che considera tutte queste tendenze emancipative o innovative come segno di decadenza dello spirito ebraico.

Il percorso giovanile di Strauss in merito alla ridefinizione dell'identità ebraica nel mondo moderno è caratterizzato, in negativo, dalla critica dell'ebraismo liberale e dell'assimilazionismo antisionistico, da un lato, e dell'ortodossia rabbinica dall'altro. In discussione è tanto il tentativo di 'spiritualizzazione' dell'ebraismo elaborato dalle correnti riformate a partire dalla fine del Settecento, quanto la tradizionale adesione ad un'idea di ebraismo condensata nel carattere vincolante della Legge e dei precetti: in entrambe queste prospettive ciò che viene escluso dall'orizzonte della storia ebraica sono tutte quelle espressioni di vitalità che non si accordano con un'immagine puramente umanistico-razionale del mondo o con un'immagine puramente teistico-legalistica dell'obbedienza. Tanto nell'ebraismo liberale quanto nell'ebraismo ortodosso in Germania è dunque assente un elemento chiave dell'identità ebraica su cui il gio-

vane Strauss punta la sua attenzione: la rivendicazione della dignità e della responsabilità del popolo ebraico in vista della propria realizzazione storica – un elemento su cui insiste con vigore il sionismo politico, il movimento cui aderisce il nostro autore (con notevoli riserve verso la versione ‘neo-ortodossa’ di Max Nordau) e che rappresenta un punto di svolta nel suo periodo giovanile.

3. La critica del sionismo

I primi studi filosofici di Strauss sono influenzati dal neokantismo di Hermann Cohen rivisitato alla luce dell’insegnamento di Ernst Cassirer: si tratta però di un’adesione breve e tiepida, visto che la linea di ricerca straussiana, già dai primi anni Venti, è data dalle opere di altri autori, in particolare da Theodor Herzl, Franz Rosenzweig, Karl Barth, Martin Heidegger e Carl Schmitt, oltre che dal magistero di Nietzsche. È lo stesso Strauss a sottolineare, in un tardo testo autobiografico, 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 affascinò 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 stato.⁷

Strauss inizia la propria vicenda filosofica in un ambiente in cui la figura di Cohen, malgrado sia progressivamente declinante, gioca ancora un ruolo importante per gli ebrei affascinati dagli studi filosofici e allo stesso tempo devoti all’ebraismo. Ma, ovviamente, le nuove forze vitali dell’ebraismo tedesco risiedono nel sionismo politico e nelle nuove prospettive indicate da Buber e Rosenzweig. La prospettiva tipicamente assimilazionista dell’ebraismo riformato non viene infatti attaccata solo dall’ortodossia rabbinica, ma anche dalle nuove forme di «ritorno» all’ebraismo (di Rosenzweig e Buber in particolare, ma anche di Ahad Ha-Am, Chajim Bialik e Shmuel Yosef Agnon) e, soprattutto, dal sionismo politico, cui il giovane Strauss aderisce per alcuni anni, prima di elaborare uno sguardo critico su ogni tentativo di trovare una soluzione *secolare* alla questione ebraica. È lo stesso Strauss ad aiutare l’interprete nella ricostruzione di questo percorso, pubblicando nel 1965 un saggio autobiografico dedicato alla propria *Bildung* nella Germania degli anni Venti⁸. In retrospettiva, l’analisi della Repubblica di Weimar è molto dura: in poche, lucidissime righe Strauss parla della debolezza della democrazia e del

⁷ *A Giving of Accounts*, with J. Klein, in «The College», XXII, 1970, n. 1, pp. 2-3. La declinazione *politica* degli interessi teologici di Strauss è evidente fin dalla sua prima produzione scientifica: cfr. *Franz Rosenzweig und die Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, in «Jüdische Wochenzeitung für Kassel, Hessen und Waldeck», VI, 13.12.1929, n. 49, p. 2.

⁸ Cfr. *Preface to the English Translation*, in L. Strauss, *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965, pp. 1-31; trad. it. *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 277-321.

liberalismo tedesco, delle insoddisfazioni dei tedeschi per il mondo moderno e della loro romantica nostalgia per il Medioevo, delle ambigue eredità di Goethe, Bismarck e Nietzsche, della contrapposizione tra Oriente e Occidente, soprattutto della situazione precaria degli ebrei tedeschi, dovuta non solo alla specifica situazione politica della Germania di Weimar, ma anche alla specifica situazione culturale degli ebrei nel mondo moderno, rappresentata con la massima evidenza nelle questioni poste dal sionismo politico, 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 passione giovanile per la rivendicazione sociale e politica della dignità del popolo ebraico lascia il posto ad una più distaccata valutazione dei limiti esclusivamente secolari della proposta sionista, un distacco testimoniato dai saggi straussiani del 1923 pubblicati sulle pagine 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 e liberale che, in una forma opposta e tuttavia speculari, si erge a favore dell'emancipazione politica degli ebrei: tanto il liberalismo quanto il sionismo considerano la questione ebraica come una questione puramente umana e sociale, trascurando l'aspetto essenziale della tradizione ebraica, la fede. Tra la prospettiva sionista e quella

⁹ Cfr. *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; *Paul de Lagarde*, in «Der Jude», VIII, 1924, n. 1, pp. 8-15; *Ecclesia militans*, in «Jüdische Rundschau», XXX, 1925, n. 36, p. 334; trad. it. *Ecclesia militans*, in *Teologia politica*, a cura di R. Panattoni e G. Solla, vol. II, *Anarchia*, Marietti, Genova 2006, pp. 242-247.

assimilazionista esiste ovviamente una differenza: l'ebraismo liberale intende negare l'esistenza della questione ebraica (infatti il problema diventa quello dei *singoli* ebrei), laddove il sionismo afferma orgogliosamente la sua persistenza (e allora il problema riguarda l'intera comunità ebraica). Questa differenza tra livello individuale e livello collettivo non sembra però essere decisiva, visto che in entrambi i casi il presupposto risiede nella *rottura* con la tradizione ebraica: così come non si può essere allo stesso tempo ebrei ortodossi ed ebrei assimilati, così non si può essere ebrei ortodossi e sionisti politici.

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 sociale. Agli occhi del giovane Strauss è evidente la crisi, se non il fallimento in cui è incorso il modello liberale. 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 sociopolitica diventa allora dipendenza culturale e spirituale. Malgrado la progres-

siva decristianizzazione delle società occidentali, la società liberale emancipa gli ebrei offrendo loro 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 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 Esdra 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 *Auto-emancipazione* 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 radicalizzaro-

no 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 significava 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.¹⁰

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 ebraica. Ma, da questo punto di vista, il sionismo culturale interpreta l'eredità 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 or-

¹⁰ PRE, pp. 282-283, traduzione modificata, corsivo mio.

ganizzare 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»¹¹. 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, 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.¹²

Strauss non è dunque soddisfatto delle soluzioni, tipicamente *moderne*, alla questione ebraica offerte dal sionismo

¹¹ PRE, p. 284.

¹² PRE, p. 285, traduzione modificata.

politico e dall'assimilazionismo illuministico. Tuttavia, non appare soddisfatto neppure delle diverse forme di ritorno all'ebraismo elaborate ad inizio Novecento: certamente non della proposta coheniana contenuta in *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, ma nemmeno delle proposte contenute in *Der Stern der Erlösung* di Rosenzweig e in *Die chassidischen Bücher* di Buber.

4. Il confronto con il «Nuovo Pensiero»

L'impossibilità di una soluzione alla questione ebraica intesa come questione sociale e politica non comporta, nell'interpretazione straussiana, l'impossibilità di una soluzione al problema dei singoli ebrei 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 liberale (contraddizioni portate ad evidenza dalle opposte istanze antisemite e sioniste). La soluzione di questo problema è il ritorno all'ebraismo: un tale ritorno è possibile però solo se la fede ebraica dimostra di non essere stata confutata in modo chiaro ed evidente dal progetto moderno, illuministico. Agli occhi del giovane Strauss, soprattutto grazie all'esempio offerto dal «nuovo pensiero» di Rosenzweig, tale confutazione risulta essere poco più che illusoria: con il suo *Der Stern der Erlösung* Rosenzweig ha reso evidenti i limiti di ogni sistema filosofico in generale, e di quello hegeliano in particolare, vanificando le pretese di ogni obiezione radicale alla Rivelazione e restituendo dignità al Dio della fede. Tuttavia, ad una analisi più approfondita, la soluzione al problema del «ritorno» offerta da Rosenzweig 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 alla *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.¹³

Il ritorno all'ebraismo di Rosenzweig non è definibile con il tradizionale termine ebraico *teshuvah*, perché quel ritorno non è assoluto. 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 dell'esistenza 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 dell'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

¹³ PRE, p. 295, traduzione modificata, corsivo mio.

punto di vista, lo stesso – secolarizzato e individualistico – ottenuto dal sionismo politico e dal liberalismo religioso:

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.¹⁴

Tutto questo conferma, agli occhi del giovane Strauss, la permanenza 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».

Quale soluzione, allora, per l'ebreo moderno? Quale ritorno possibile all'ebraismo? Un ritorno, ovviamente, che non sia frutto di una *decisione infondata*, ma possa appoggiarsi ad argomenti in grado di reggere l'urto della critica razionalistica, così che l'ebraismo possa continuare a vivere –

¹⁴ PRE, p. 296, traduzione modificata.

non semplicemente come un fossile – nel mondo moderno. Individuati i limiti secolari del liberalismo e del sionismo, verificato il permanere del ritorno all'ebraismo di Rosenzweig all'interno della traiettoria individualistica moderna, al giovane Strauss non rimane che il confronto con l'ortodossia quale unica legittima rappresentante della tradizionale fede ebraica. Le altre forme di 'ritorno', infatti, non sono ritorni, bensì 'progressi'. Sull'ortodossia pesa però un ingombro autorevole: Spinoza. La domanda di Strauss, a questo punto, è allo stesso tempo semplice e audace: davvero il *Trattato teologico-politico* – ovvero l'Illuminismo moderno – ha confutato l'ortodossia ebraica? Prendendo spunto dalla polemica aperta da Hermann Cohen contro il *Trattato teologico-politico* di Spinoza, Strauss 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 della possibilità e della 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.¹⁵

¹⁵ PRE, pp. 297-298, traduzione modificata.

1. Spinoza e l'emancipazione degli ebrei tedeschi

La figura di Spinoza era, ad inizio Novecento, 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 consideravano il simbolo della loro emancipazione¹. 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 un'implacabile accusa, umana e scientifica insieme, contro Spinoza². Sul piano umano il filosofo olandese è

¹ Per l'interpretazione straussiana dei motivi che avevano condotto la comunità ebraica tedesca alle celebrazioni spinoziane cfr. PRE, 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 assomigliarsi ad esso» (pp. 300-301, traduzione modificata).

² Cfr. H. Cohen, *Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cobens über Spi-*

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 Mosè in materia di fede e di politica, quando invece in più punti esalta la spiritualità e l'universalità del messaggio cristiano. Sul piano scientifico, oltre a rilevare kantianamente l'insostenibilità del panteismo 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:

nozas 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*, Schwetschke, Berlin 1924, vol. III, pp. 290-372.

nell'*idea* di Dio, e nella corrispondente idea di dovere morale, trovano una reciproca composizione l'universalismo profetico ebraico e l'universalismo messianico e socialista di matrice kantiana; trovano cioè reciproca composizione *Deutschtum* e *Judentum*.

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 coheniano³. 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 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,

³ Cfr. *Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, in «Der Jude», VIII, 1924, n. 5-6, pp. 295-314.

quello ortodosso⁴. 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 antispinoziana, Cohen dimentica che Spinoza è il fondatore della democrazia liberale, cioè della situazione politico-culturale che ha permesso l'emancipazione degli ebrei. 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. 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 ferma però alla verifica dell'incapacità ermeneutica dimostrata da Cohen nella lettura del *Trattato*⁵.

⁴ 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, pp. 316-317).

⁵ 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

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 *Deutschum 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 ebraico⁶. Il caso Cohen-Spinoza si chiude dunque a favore del filosofo 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.

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'immaturità, 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. 316, traduzione modificata).

⁶ Nell'interpretazione straussiana, la debolezza della lettura coheniana di Spinoza è dovuta all'evidente difficoltà implicita nel voler tenere insieme una pluralità di opzioni teoriche e di motivazioni politiche, dal socialismo umanistico e messianico al neokantismo, dall'antisionismo alla scienza biblica: «La religione ebraica fondata da Mosè 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 secondo cui la religione ebraica aveva come scopo solo il raggiungimento e la conservazione dello Stato socialista» (*Cobens*

2. La critica della religione e la scienza biblica

Il piano di 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 biblica⁷. L'analisi straussiana non si limita 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 spinoziano⁸. 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 illu-

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 Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919-1929)*, Berlin 1929, pp. 43-44): nella già citata *Preface* (pp. 309-313, 316) 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*.

⁷ Cfr. *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930; trad. it. *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, Laterza, Roma-Bari 2003. Strauss si sofferma su Spinoza anche nei seguenti saggi: *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*, in «Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums», VII, 1926, pp. 1-22; *Das Testament Spinozas*, in «Bayerische Israelitische Gemeindezeitung», VIII, 1932, n. 21, pp. 322-326.

⁸ Cfr. RKS, pp. 7-8, 243-259.

ministica della religione non è che un particolare stadio, storicamente determinato, della critica filosofica della religione nel suo complesso. La critica radicale della religione pretende di essere una critica scientifica. Questa pretesa di scientificità non viene messa in dubbio dal fatto che la religione 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. I critici della religione di ogni tempo attendono dalla scienza la liberazione dalla religione⁹: 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

⁹ Nell'interpretazione straussiana, la critica illuministica della religione rivelata rappresenta 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 Averroè a Machiavelli, da Uriel da Costa a Hobbes, 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 illuministica consiste dunque nella liberazione dalla paura, nella rassicurazione, nella sicurezza della vita. Cfr. RKS, pp. 9-25.

della pace sociale. In questo senso, la scienza biblica 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. 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; invece, dal punto di vista filosofico, la critica filosofica della religione è il presupposto logico della scienza biblica. In questo senso, non è Maimonide ma Calvino¹⁰, 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. Tuttavia, nota Strauss, tra Spinoza e Calvino non esiste un terreno comune su cui rendere possibile un confronto tra i due diversi modi di esperire il mondo, anche perché Calvino non ha alcuna intenzione di fondare teoreticamente la sua fede.

¹⁰ Strauss individua tre diverse direzioni lungo le quali si svolge la critica della religione di Spinoza: l'ortodossia (cfr. RKS, pp. 94-132), Maimonide (cfr. RKS, pp. 133-181), Calvino (cfr. RKS, pp. 182-205).

Strauss solleva molti dubbi sul 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.¹¹

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'orto-

¹¹ PRE, pp. 317-318, traduzione modificata, corsivo mio.

dossia 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 illuministico moderno, 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 pre-moderno di Maimonide attraverso cui si apre la strada per il ritorno alla filosofia classica, a Platone in particolare.

3. Il fallimento del progetto moderno

Di fronte al panorama offerto dalla crisi della modernità portata in piena evidenza dalla radicale critica nietzschiana, 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. 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 al di là 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. Del resto, anche il passaggio dal modello seicentesco e settecentesco dell'Illuminismo radicale (Hobbes e Voltaire) a quello dell'Illuminismo moderato (Mendelssohn) 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 moderna¹². I dubbi sollevati dai risultati di un tale modello di *civilizzazio-*

¹² 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, cap. I.

ne 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 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 il percorso 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 nietzschiano 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 «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 «misericordia 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 ricco di conseguenze: esso affronta l'ortodossia pieno 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.¹³

La situazione spirituale del mondo moderno è determinata in modo decisivo dalla prospettiva illuminista, e que-

¹³ PRE, p. 320, traduzione modificata.

sto 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* nella 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. Ed è lo stesso Strauss a riassumere, in retrospettiva, il programma di lavoro che 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.¹⁴

¹⁴ PRE, p. 321, traduzione modificata.

1. Liberalismo e antiliberalismo

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. Hobbes è un autore di Strauss fin dal 1922, l'anno in cui segue a Friburgo le lezioni di Julius Ebbinghaus, per il quale la parte più significativa dell'insegnamento hobbesiano è stata «portata a compimento» dalla filosofia kantiana. Il giovane Strauss prende dunque contatto con un'interpretazione hobbesiana di tipo teoretico, a metà tra il neokantismo e l'hegelismo, che è molto distante da quella tipicamente politica fornita nel 1927 da Carl Schmitt in *Der Begriff des «Politischen»*, che infatti gli fornisce 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 trovano una concreta dislocazione nel capitolo dedicato a Hobbes all'interno del libro straussiano su Spinoza del 1930. L'insoddisfazione nei confronti delle interpretazioni hobbesiane tradizionali spinge 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 portano, tra il 1931 e il 1934, alla stesura di alcuni saggi preparatori¹ del libro *The*

¹ Cfr. *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, in «Recherches Philosophiques», II, 1933, pp. 609-622; *Disposition. Die politische Wissenschaft des Hobbes; Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Weimar 2001, pp. 193-215; *Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung*, ivi, pp. 263-369.

Political Philosophy of Hobbes (1936) con il quale chiarisce il suo orientamento interpretativo su Hobbes inteso come fondatore del liberalismo moderno all'interno della disputa sulla superiorità degli antichi sui moderni. Strauss scrive il suo libro hobbesiano in Inghilterra tra il 1934 e il 1935: dopo il rifiuto di numerose case editrici tedesche, il volume – scritto originariamente in tedesco – viene pubblicato in traduzione inglese presso Clarendon Press nel 1936. L'importante produzione scientifica straussiana di questi anni non si accompagna però a una sua stabile collocazione professionale: 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, anche grazie all'interessamento di Carl Schmitt in suo favore, una borsa di studio presso la *Rockefeller Foundation* per un progetto di ricerca su Hobbes, che lo porta 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 di accedere ai fondi e ai manoscritti hobbesiani.

La figura e la dottrina di Thomas Hobbes rivestono un ruolo fondamentale nella storia della cultura filosofica e politico-giuridica tedesca della prima metà del Novecento, soprattutto in riferimento al dibattito sull'interpretazione del mondo moderno, sia a livello teorico che storiografico. Numerosi, ed eminenti, sono infatti gli autori che, direttamente o indirettamente, si confrontano con il magistero del filosofo inglese, soprattutto in merito a due questioni centrali per la cultura tedesca tra le due guerre – la critica della modernità politica e la crisi dello Stato da un lato, la comprensione della specificità del razionalismo occidentale alla luce della crisi dei valori dall'altro –, tentando di perseguire linee interpretative che mirino a liberare l'opera del filosofo inglese dalle ormai logore categorie di assolutismo, materialismo, empirismo e sensismo, senza tuttavia cadere nelle linee interpretative analitiche che caratterizzeranno la fortuna di Hobbes nel

mondo anglosassone. In questo senso, dal punto di vista filosofico, Hobbes in Germania diventa uno dei fondatori del moderno razionalismo, centrato sul carattere geometrico-meccanicistico della nuova scienza naturale; mentre, sul piano politico-giuridico, Hobbes diventa uno dei massimi artefici della moderna vicenda del diritto pubblico europeo, nella sua radicale opposizione al modello inglese di *common law*. Tra questi autori tedeschi meritano di essere segnalati non solo Ferdinand Tönnies (autore di una decisiva interpretazione di Hobbes come filosofo della modernità), ma anche studiosi eruditi quali Cay von Brockdorff, giuristi come Lorenz von Stein, Rudolf von Jhering, Otto von Gierke, Georg Jellinek e Carl Schmitt, oltre a filosofi quali Friedrich Albert Lange, Wilhelm Dilthey, Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch, Ernst Cassirer, Max Horkheimer, Franz Borkenau, Eric Voegelin e Helmut Schelsky.

Il primo confronto di Strauss con Hobbes avviene in forma mediata, attraverso la discussione della terza edizione di *Der Begriff des «Politischen»* di Carl Schmitt², nel quale la figura del filosofo inglese gioca un ruolo centrale. Le obiezioni straussiane erano rivolte alla verifica del «carattere fondamentale» della categoria del politico elaborata da Schmitt e che, negli anni Trenta, si trovava al centro del dibattito filosofico-politico sulla «sistematica del pensiero liberale»: il liberalismo rappresenta 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 concet-

² Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des «Politischen»*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932; L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, n. 6, pp. 732-749; trad. it. *Note sul «concetto di politico» in Carl Schmitt*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 315-332 (ora in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. 379-399).

to di politico». Risulta dunque necessario tentare di sostituire il sistema di pensiero liberale con un altro sistema di pensiero che *riconosca* il politico e che, su questa via, riporti luce sulla questione dell'«ordine delle cose umane». 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, l'ambivalenza della posizione schmittiana, che – pur volendo criticare la *Kulturphilosophie* – non riesce a liberarsi completamente dall'uso delle categorie di pensiero neokantiano, confermando così la sua permanenza all'interno dell'orizzonte di pensiero determinato dal liberalismo moderno. Risulta così evidente che, nell'interpretazione straussiana, «la comprensione del politico implica in Schmitt una critica radicale almeno del concetto dominante di cultura», il cui esito dovrà essere la formulazione di un nuovo concetto di cultura. E in quest'ottica è determinante il confronto con Hobbes, il fondatore – attraverso la dicotomia stato naturale/civile – della concezione moderna di cultura.

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: la rivendicazione della specificità del politico viene collegata in modo strutturale alla polemica antiliberale e al tentativo di superare il paradosso liberale di un politico *antipolitico*. Questa critica non traspare però, da un punto di vista teoretico, nel concetto schmittiano di *cultura*. Infatti, malgrado la sua critica renda visibile il problema relativo all'autonomia delle diverse «province culturali», essa non riesce a rimuovere la tesi che considera la cultura come il centro di riferimento in grado di determinare la totalità dell'agire e del pensiero umano. Lungo una tradizione che dalle *Geisteswissenschaften* porta alle *Kulturwissenschaften* (e che Strauss interpreta come propedeutica allo *storicismo*) la cultura si presenta come articolazione di autonomie perché essa stessa si presenta come *autonoma*. A partire dall'immagine della natura come disordine, la moderna concezione libe-

rale ha inizialmente fondato l'idea di cultura come *opposizione* alla natura, per poi giungere a considerare la cultura come valore in sé autonomo, come sovrana creazione dello spirito, come totalità dell'attività umana, finendo per dimenticare la stessa esistenza della natura. Ma se il fondamento della cultura è lo stato di natura, è Hobbes che, nell'interpretazione straussiana, ha per primo determinato lo specifico concetto *moderno* di cultura, visibile nella concezione dello stato civile come *opposizione* allo stato di natura: in questa prospettiva, 'lo Stato presuppone il politico' equivale a 'lo stato civile presuppone lo stato naturale'. La caratterizzazione 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 civilizzazione (*Zivilisation*) intesa 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 diventare una comunità di consumo e di produzione. Il riferimento a Hobbes fonda dunque la legittimità del tentativo schmittiano di porre la specificità del politico in contrapposizione a tutti gli altri *Kulturgebiete*: il politico è *lo status* naturale, estremo e fondamentale dell'uomo. Il politico si pone perciò, agli occhi di Strauss, come primo passo – necessario, ma non sufficiente – per una critica del concetto *moderno* di cultura. È vero, però, che in base ai parametri schmittiani, Hobbes è il pensatore *antipolitico* per eccellenza, visto che per il filosofo inglese il politico (lo stato naturale come condizione di guerra) deve essere negato. Strauss legge dunque la differenza tra Hobbes e Schmitt nei termini di un contrasto tra negazione del politico e affermazione del politico, tra 'civilizzazione' e 'politico': non a caso, il filosofo inglese è stato il primo a dare una giustificazione radicale dei principi liberali, cioè del-

l'individualismo borghese, 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 liberale di civilizzazione deve combattere fino in fondo: non solo contro corrotte disposizioni, non solo contro cattive volontà di un ceto 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 perfezionamento 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, che è stata inaugurata da Hobbes. Se è vero che la definitiva autocoscienza del liberalismo è la filosofia della cultura, possiamo concludere che il liberalismo involupato nella sicurezza di un mondo della cultura dimentica il fondamento della cultura, lo stato di natura, cioè la natura umana nella sua pericolosità e nel suo essere in pericolo.³

³ ANM, p. 321-322, traduzione modificata.

Una critica radicale del liberalismo è dunque possibile solo sulla base di una corretta comprensione di Hobbes. Agli occhi di Strauss, l'affermazione schmittiana del politico può essere solo la prima fase di una critica radicale del liberalismo. Attraverso il richiamo a Platone⁴ si rende evidente la distanza che separa Strauss dai due contendenti: solo la questione del *giusto* può risolvere il problema della neutralizzazione e della spoliticizzazione. Contro le spoliticizzazioni e le neutralizzazioni del liberalismo, Strauss solleva la questione del conflitto sullo *scopo* e sul *sens*o della vita umana, senza il quale rimane solo il *mezzo* – cioè una tecnica che si presenta come puro strumento, solo apparentemente neutrale perché potenzialmente al servizio di tutti gli scopi – ma non certo il *fine*; contro il «caso di emergenza» sollevato da Schmitt, Strauss 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*. Dunque, la posizione di Schmitt non è altro che un liberalismo di segno rovesciato che indica la persistenza di Schmitt all'interno della prospettiva normativa tipica dell'individualismo moderno nettamente determinata dal sistema del diritto naturale hobbesiano. Contro il primato schmittiano della teologia

⁴ «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 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, pp. 328-329, traduzione modificata, corsivo mio).

politica Strauss ribadisce il primato del *filosofico* sul politico e sul teologico. La teologia politica rappresenta la crisi del razionalismo, rappresenta cioè la fase in cui la filosofia cessa di porsi, in termini *critici*, il problema dell'*appartenenza* teologico-politica. Secondo Schmitt, ma non secondo Strauss, il politico decide intorno alla questione dell'*ordine*, mentre per Strauss è, eventualmente, solo la filosofia che può gettare luce sul senso politico della Legge divina. Dietro il politico, per Schmitt, la *teologia politica*. Dietro il politico, per Strauss, il *problema teologico-politico*. Ma, per entrambi, dietro la questione del politico nel mondo moderno, *Thomas Hobbes*.

2. *L'antropologia politica hobbesiana e la fondazione della cultura borghese*

Hobbes è un autore del giovane Strauss fin dal suo primo libro, *Die Religionskritik Spinozas* (1930) in cui è presente un capitolo dedicato espressamente alla critica hobbesiana della religione. Nella lunga galleria di critici della religione (da Epicuro a Spinoza, da Democrito a Machiavelli, da Averroè a Isaac La Peyrère) Hobbes svolge un ruolo centrale, non tanto per la sua metodologia di scienza biblica o per la sua critica della religione come superstizione quanto per la sua declinazione dei rapporti tra filosofia, religione e metodo scientifico. Agli occhi di Strauss, Hobbes è il primo filosofo moderno («positivista») a condurre una critica radicale della religione a partire dall'analisi della natura umana, giungendo così all'identificazione tra scienza moderna e critica della religione. Ben presto però gli studi hobbesiani di Strauss si dirigono verso un'immagine di Hobbes inteso come fondatore della moderna filosofia *borghese* della storia e della politica. Lungi dal riproporre la vecchia immagine del filosofo del *Leviathan* quale adoratore dell'assolutismo, Strauss individua nel razionalismo

hobbesiano la radice della cultura moderna. Il fatto che Hobbes sia un difensore dell'assolutismo non è per niente in contrasto con il suo liberalismo: questa considerazione prova solo che egli era ben consapevole della potenza degli ostacoli che il liberalismo doveva superare e che derivavano non solo dagli antichi poteri della Chiesa e dello Stato feudale, ma anche, e soprattutto, della stessa natura umana. L'assolutismo di Hobbes non è altro che una forma di liberalismo militante *in statu nascendi*, cioè il liberalismo nella sua forma più radicale. Hobbes è, in verità, il fondatore del liberalismo, ed è proprio per questo che tutti coloro che aspirano o a una critica o a una giustificazione radicale del liberalismo devono necessariamente confrontarsi con Hobbes:

Esiste una differenza di principio tra la concezione moderna e quella tradizionale della legge naturale (*natural law*). 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» («*rights*»), di rivendicazioni soggettive, che hanno origine nella volontà umana.⁵

Nel suo libro hobbesiano del 1936 Strauss dichiara fin dall'apertura il programma di ricerca intorno ai fondamenti del liberalismo. 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 Spinoza; 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*. Il diritto naturale hobbesiano inteso come fonte della morale e della politica non è però di-

⁵ PPH, p. 120.

stinto solo dalla legge naturale dei classici, ma anche dai principi della tradizione naturalistica tipici del meccanicismo. 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: per quanto Hobbes sottolinei il suo tentativo di risolvere le questioni della filosofia politica attraverso metodi e argomenti della scienza naturale, rimane una fondamentale differenza tra le due discipline. Per Strauss la filosofia politica hobbesiana è essenzialmente indipendente dalla scienza 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 superiorità. Il secondo postulato è quello della 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. 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 del mondo concreto sul

proprio corpo attraverso un'offesa imprevista: la condizione ideale per la conoscenza di se stessi è l'inatteso pericolo della morte. Infatti, la rivendicazione e il riconoscimento della superiorità conducono 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 morte⁶. 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 dalla creazione di un'autorità comune, che può essere ottenuta 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 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. Questa concezione utilitaristica della morale svolge un ruolo centrale per la fondazione della concezione borghese della

⁶ In più passaggi (cfr. PPH, 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 e della morale borghese. Il riferimento è naturalmente alla *Fenomenologia dello spirito*, letta attraverso la mediazione di Alexandre Kojève. Il tema della paura della morte violenta ritorna anche a proposito dello stretto rapporto tra Hobbes e Hegel intorno all'elaborazione filosofica dello stato di natura e nella definizione della morale borghese, caratterizzata non solo dalla tendenza ad un moderato arricchimento, ma anche dal rifiuto del coraggio come virtù.

vita: 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 ed esterna, che permette benessere e libertà di arricchimento personale. 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 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.⁷

3. Filosofia politica come scienza politica

Le ricerche hobbesiane di Strauss non si limitano a verificare il fondamento *morale* della cultura moderna, ma si indirizzano anche sull'analisi delle questioni specificamente filosofico-politiche che determinano la cesura tra antico e moderno, soffermandosi in particolare intorno alle categorie di *sovranità* e *diritto*. L'analisi 'genetica' della filosofia hobbesiana conduce Strauss a verificare la diffusa insoddisfazione di Hobbes nei confronti della tradizione aristotelica fin dal suo periodo umanistico (che culmina nella traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tuciddide): questa insoddisfazione è resa visibile dal suo abbandono della morale aristocratica fondata sull'onore e dalla sua svolta dalla filosofia alla *storia*. 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. Lo scopo della storia è di istruire in modo *metodico* gli uomini alla *prudenza* e quindi alla distinzione tra scopi salutari e scopi distruttivi: 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. 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

⁷ PPH, pp. 288-290, traduzione modificata, corsivo mio.

bene, ma quella relativa a tutte le forme e le nature del male. Nell'interpretazione straussiana, dunque, Hobbes ha già molti dubbi sulle capacità della filosofia tradizionale 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 della sua prospettiva politica e morale: nella sua vita quotidiana, l'uomo non obbedisce alle norme dettate da un ordine trascendente.

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. 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 (il diritto naturale), e non l'esperienza pratica della storia, può fondare i principi del giusto ordinamento politico. Ciò che risulta giustificato non è dunque un modello o un'obbligazione, bensì una rivendicazione *soggettiva*. Mettendo il diritto naturale al centro della filosofia politica, il modello hobbesiano assume i caratteri di una *storia*: 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.

La concezione *morale* hobbesiana precede la costituzione della sua filosofia politica e quindi precede, agli occhi di Strauss, anche il manifestarsi degli interessi scientifici del filosofo inglese. 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 tradizionale⁸. Infatti, attraverso il confronto con la nuova scienza naturale viene problematizzato soprattutto il *metodo*: la matematica diventa il modello scientifico per eccellenza in quanto scienza com-

⁸ Agli occhi di Strauss esiste un'*affinità*, ma *non* un'*identità*, tra la concezione della natura che è il presupposto degli scritti filosofico-politici hobbesiani e la concezione della natura presente nei suoi scritti scientifici: infatti, la concezione della natura che la filosofia politica di Hobbes presuppone è *dualistica*: «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 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. 348-349). Nell'interpretazione straussiana, solo un naturalismo incoerente è compatibile con la filosofia politica di Hobbes.

pletamente razionale. Contro Aristotele, la filosofia politica diventa una scienza esatta solo se viene condotta all'interno di regole strettamente razionali:

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 *diverente* 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.⁹

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 politici: 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

⁹ PPH, p. 311, traduzione modificata, corsivo mio.

problema dell'esattezza e, soprattutto, del *paradosso*. Hobbes infatti, mentre richiede che la filosofia politica sia esclusivamente *razionale*, considera che il principio razionale su cui si fonda un'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 galileiano: 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 strausiana, l'adeguatezza del metodo geometrico 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 dunque 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 neces-

sità della filosofia politica; in altre parole, egli non si chiede per prima cosa «cos'è la virtù?», «può essa 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.¹⁰

L'adozione del metodo galileiano nella filosofia politica 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'. 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 volontà¹¹. Nell'interpretazione straussiana

¹⁰ PPH, pp. 328-329, traduzione modificata.

¹¹ 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

na, 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.

IV. FILOSOFIA E LEGGE: IL «PROBLEMA TEOLOGICO-POLITICO»

1. *L'illuminismo medievale*

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 razionalismo. Con la pubblicazione del suo libro spinoziano per Strauss si era chiusa una fase di studio, concentrata intorno alla situazione problematica dell'ebraismo all'interno della più ampia crisi della moder-

Hobbes] il detentore del potere sovrano 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 volontà generale*. 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. 338-339, traduzione modificata).

nità. In questa fase di studio 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. Gli esiti di queste diverse ma complementari linee di ricerca saranno da Strauss pubblicati rispettivamente in *Philosophie und Gesetz* (1935) e in *The Political Philosophy of Hobbes* (1936). Se l'analisi dell'Illuminismo moderno aveva condotto Strauss a verificare l'infondatezza teoretica, era allora necessario comprendere se era possibile un diverso illuminismo, capace di mediare tra radicalismo filosofico e conservatorismo politico, tra ricerca della verità e necessità di accettare le opinioni comuni. Le tracce di un tale modello illuministico venivano da Strauss individuate nei pensatori ebraici e islamici del Medioevo: al-Fārābī, Averroè, Avicenna, Maimonide.

Nonostante l'importanza dei riferimenti maimonidei nel libro di Strauss sulla critica della religione in Spinoza, il cammino del giovane Strauss in direzione di Maimonide non è facile ed è piuttosto complesso:

All'inizio, Maimonide risultava essere, almeno per me, completamente incomprensibile. Vidi il primo raggio di luce quando mi concentravo 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*.¹

La declinazione teologico-politica degli studi filosofici di Strauss è dunque confermata anche dalla prospettiva che

¹ *A Giving of Accounts*, with J. Klein, in «The College», XXII, 1970, n. 1, p. 3.

dirige i suoi lavori maimonidei degli anni Trenta. Il Maimonide di Strauss non è il Maimonide confessionale della *Mishneh Torah*, e nemmeno il Maimonide della tradizione teologica e metafisica, ma il Maimonide «teologico-politico» che, in particolare nella *Guida dei perplessi*, si occupa di *profetologia*, sviluppando, da un lato, 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; dall'altro lato, considerando la necessità della fondazione *filosofica* della Legge perché l'utilità pratica della Rivelazione non può prescindere dalla supremazia della *vita teoretica*. Su questa strada, l'illuminismo medievale diventa il modello filosofico che guida Strauss nell'interpretazione del problema teologico-politico attraverso la cesura tra antichi e moderni. Il razionalismo di Maimonide (e dei filosofi islamici medievali) è il modello che permette di svelare il razionalismo moderno come «sofistica», responsabile del processo di *storicizzazione*, *politicizzazione* e *ideologizzazione* della filosofia, che conduce infine allo storicismo.

Maimonide, insieme a Platone, è l'autore più presente nella biografia intellettuale di Strauss, dalle sue opere degli anni Venti a quelle degli anni Settanta. All'interno di una cornice interpretativa che non prevede mutamenti radicali, le letture maimonidee di Strauss possono essere suddivise in tre periodi. Nella prima fase, tra gli anni 1924 e 1937, Strauss utilizza la figura di Maimonide prima come termine di confronto per la critica della scienza biblica di Spinoza per poi passare all'analisi (con il testo chiave *Philosophie und Gesetz* del 1935) di due problemi attraverso i quali si delinea la decisiva presenza della filosofia politica platonica nella *Guida dei perplessi*: la fondazione legale della filosofia e la fondazione filosofica della Legge². La seconda fa-

² Cfr. *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935; trad. it. *Filosofia e*

se comprende gli studi degli anni Quaranta, quando Strauss giunge alla formulazione della sua teoria ermeneutica: in questo caso il principale testo di riferimento è il saggio *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*, che appare nel 1941, lo stesso anno di pubblicazione del suo saggio sulla persecuzione e sull'arte della scrittura reticente³. Con l'eccezione di un breve saggio del 1953 dedicato alla scienza politica di Maimonide⁴, Strauss non ritorna su Maimonide fino al 1963, quando a Chicago viene pubblicata l'edizione inglese della *Guida dei perplessi*, un'operazione patrocinata dallo stesso Strauss che appone alla traduzione commissionata a Shlomo Pines una lunga introduzione in cui la sua strumentazione ermeneutica raggiunge una straordinaria raffinatezza interpretativa (soprattutto nell'uso dell'esegesi biblica)⁵. Ed è questa raffinatezza interpretativa a caratterizzare la terza fase delle

Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2003. Gli altri saggi su Maimonide pubblicati da Strauss in questi anni sono i seguenti: *Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*, in «Le Monde Oriental», XXVIII, 1934, pp. 99-139; *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*, in «Revue des Études Juives», C, 1936, pp. 1-37; *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXXXI, 1937, n. 1, pp. 93-105.

³ Cfr. *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*, in *Essays on Maimonides*, ed. by S.W. Baron, Columbia University Press, New York 1941, pp. 37-91; poi in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, Glencoe 1952; trad. it. *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, in L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. Ferrara e F. Profili, Marsilio, Venezia 1990, pp. 35-91.

⁴ Cfr. *Maimonides' Statement on Political Science*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XXII, 1953, pp. 115-130.

⁵ Cfr. L. Strauss, *How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed»*, in M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. by S. Pines, University of Chicago Press, Chicago 1963, pp. XI-LVI; poi in L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York 1968; trad. it. *Avvicinamento allo studio della «Guida degli incerti»*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 177-228.

sue letture maimonidee, anche in un ulteriore studio portato a termine proprio negli ultimi anni della sua vita⁶.

La strumentazione ermeneutica straussiana trova in quest'ultima fase un decisivo approfondimento. Proprio allo scopo di giungere alla comprensione della struttura e del contenuto della *Guida*, il saggio straussiano *How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed»* risulta essere per intero dedicato al rapporto tra *esegesi biblica* e *speculazione filosofica* nell'opera maimonidea. Attraverso minuziose analisi testuali, Strauss si sofferma su alcune questioni chiave della *Guida* (tra cui l'esistenza, l'unità e l'incorporeità di Dio, la teoria degli attributi divini, le caratteristiche della profezia mosaica e la differenza tra vita morale e vita teoretica) ed è a questo proposito che ritorna la questione, mai assente e anzi sempre centrale, del rapporto tra filosofia e Legge in una continua ricerca dell'equilibrio tra fede e ragione, tra esegesi e speculazione, nell'accettazione della *differenza* tra il carattere pubblico della comunicazione e il carattere privato della verità. Tuttavia, per la comprensione dei rapporti tra ermeneutica della reticenza e filosofia politica in Strauss, si tratta di una fase che non aggiunge argomenti rilevanti dal punto di vista teorico. Sono infatti due i testi fondamentali – rappresentativi dell'intero sviluppo intellettuale di Strauss – utili per comprendere il rapporto tra reticenza filosofica e problema teologico-politico attraverso la figura di Maimonide: *Philosophie und Gesetz* (1935) e *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»* (1941). In questi testi è possibile individuare il nucleo teorico dell'intero lavoro filosofico-politico di

⁶ Cfr. L. Strauss, *Notes on Maimonides' «Book of Knowledge»*, in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends*, ed. by E.E. Urbach, R.J. Zwi Werblowsky and C. Wirszubski, Magnes Press and Hebrew University, Jerusalem 1967, pp. 269-283; trad. it. *Note sul «Libro della conoscenza» di Maimonide*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. 228-243.

Strauss, cioè la tensione dialettica, irrisolta e irrisolvibile, tra filosofia e politica.

2. La fondazione giuridica della filosofia

Affermare che esistono tre diverse fasi delle letture maimonidee di Strauss non significa negare il fatto che, in queste letture, sia presente una sostanziale continuità di fondo: il Maimonide di Strauss è sempre un pensatore ‘politico’, tanto che i vari argomenti metafisici e teologici della *Guida* vengono compresi e risolti a partire da una particolare prospettiva politica, quella platonica. A questo proposito è centrale il contributo offerto da Strauss in *Philosophie und Gesetz* (1935), in cui prende corpo il rapporto tra filosofia, religione e politica in una forma che caratterizza l’intero percorso straussiano⁷. Malgrado la questione ermeneutica venga da Strauss definita solo nel 1941⁸, il problema teologico-politico è connesso al tema dell’esoterismo già in *Philosophie und Gesetz*. A dire il vero, più che di *esoterismo* sembra corretto parlare, a questo stadio della riflessione

⁷ La persistenza di questa impostazione – pur all’interno di ovvi mutamenti – è dimostrata dal fatto che interi brani di *Philosophie und Gesetz* sull’interpretazione della modernità (cfr. PG, cap. I) vengono da Strauss riprodotti in modo pressoché integrale nel testo autobiografico del 1962 pensato come introduzione alla traduzione inglese del suo testo su Spinoza del 1930: cfr. *Preface to the English Translation*, in L. Strauss, *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965, pp. 1-31 (i brani di *Philosophie und Gesetz* sono ripresi alle pp. 24 ss.).

⁸ Cfr. *Persecution and the Art of Writing*, in «Social Research», VIII, 1941, n. 4, pp. 488-504; poi in Strauss, *Persecution and the Art of Writing* cit.; trad. it. *Scrittura e persecuzione* cit., pp. 20-34. I primi accenni in direzione della scrittura reticente sono presenti in due saggi del 1939: cfr. *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, in «Social Research», VI, 1939, n. 4, pp. 502-536; *Exoteric Teaching* [1939], ed. by K.H. Green, in «Interpretation», XIV, 1986, n. 1, pp. 51-59; trad. it. *L’insegnamento esoterico*, in Strauss, *Gerusalemme e Atene* cit., pp. 294-305.

straussiana, di *elitismo*⁹: il tema della reticenza è infatti qui declinato non tanto sul piano della scrittura dei testi filosofici, ma su quello del governo e della legislazione. Sono infatti numerosi i passaggi nei quali il tema della doppia verità (pubblico *vs.* privato) emerge nell’analisi della profetologia dei filosofi islamici ed ebraici del Medioevo (al-Fārābī, Averroè, Avicenna, Maimonide, Gersonide), ma in nessuno di questi viene tematizzata la questione della scrittura reticente o dell’ermeneutica come forma di educazione filosofica, bensì la necessità di tenere segreta la verità per ragioni di prudenza politica e di convenienza pubblica. Malgrado ciò, non è possibile affermare che questo elitismo straussiano sia caratterizzato da inclinazioni mistiche o sia fondato su principi reazionari quali la forza o la stirpe: pur ammettendo che la disuguaglianza sia un carattere essenziale della società politica, tuttavia essa non è ‘naturalizzata’ né nel rapporto tra governanti e governati, né nel rapporto tra i ‘pochi’ e i ‘molti’. Non a caso, Strauss definisce la posizione dei filosofi islamici ed ebraici medievali come «illuminismo religioso del Medioevo», alludendo alla decisiva distinzione con l’Illuminismo moderno di Descartes, Hobbes, Spinoza e Voltaire. Maimonide e i suoi maestri arabi sono pensatori *scettici, filosofi razionalisti* che hanno affrontato il rapporto tra filosofia, politica e religione in un’ottica allo stesso tempo radicale (privatamente) e moderata (pubblicamente) che si distingue nettamente dal radicalismo antireligioso dei moderni. Non a caso Maimonide – così come Averroè e Avicenna – ha sviluppato una *fondazione giuridica della filosofia*, cioè una giustificazione dell’attività filosofica (e dei suoi

⁹ Il primo testo straussiano in cui emerge la questione esoterismo/elitismo è *Cohen und Maimuni*, un manoscritto non pubblicato da Strauss che contiene il testo di una sua conferenza del 1931 presso la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino: cfr. L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart 1997, pp. 393-436. Anche in questo caso il tema centrale della discussione di Strauss non sembra consistere tanto nell’*esoterismo*, quanto nell’*elitismo*.

limiti) di fronte al tribunale della Rivelazione. La perfezione dell'uomo è resa possibile solo nella vita contemplativa e quindi la Rivelazione ordina di svolgere l'attività filosofica: «Una volta che essi [Maimonide e i *falasifa*] si sono assicurati del fatto che l'attività filosofica, in quanto tale, è permessa o addirittura prescritta [dalla Legge], essi possono chiarire filosoficamente la possibilità della Rivelazione e pertanto giungere a considerare la ragione come unico giudice della verità o della falsità della Rivelazione»¹⁰. La Rivelazione è considerata da Maimonide come un 'fatto' che precede e che rende problematica l'attività filosofica, tanto da rendere necessaria una sua fondazione giuridica in grado di rispondere alla seguente questione: «Una Legge data da Dio, e dunque perfetta, è da sola sufficiente, necessariamente, a condurre la vita alla sua vera meta. Ma qual è allora il senso dell'attività filosofica?»¹¹. Tuttavia, proprio nella risposta a questo problema, il Maimonide di Strauss trova la giustificazione a svolgere un'attività 'pagana' quale quella filosofica anche all'interno di un mondo monoteistico, perché lo scopo della Legge coincide con quello della filosofia: la felicità dell'uomo, resa possibile dalla conoscenza della verità attraverso la vita contemplativa.

Non essendo un apparato dogmatico (come nel cristianesimo) ma una forma di ordinamento sociale, la Legge degli islamici e degli ebrei ha il compito di regolare le azioni e le opinioni, cioè l'intera struttura sociale. Essa però non deve essere semplicemente 'creduta', bensì *compresa* in termini razionali: la fede, infatti, non è semplice confessione pubblica, ma intima comprensione e dimostrazione razionale della verità di ciò che viene creduto. Nell'interpretazione straussiana, a Maimonide – come ai *falasifa* – si pone il problema del possibile contrasto tra insegnamento filosofico e insegnamento rivelato, inteso nel suo senso letterale. La soluzione di questo contrasto non sembra essere par-

¹⁰ PG, p. 203.

¹¹ PG, p. 204.

ticolarmente difficile se viene adottato un punto di vista che tiene conto della dialettica tra esoterismo ed essoterismo che caratterizza Maimonide e, più in generale, l'illuminismo religioso dei pensatori islamici ed ebraici medievali:

I filosofi medievali *non* erano illuministi nel senso originario del termine: *non* si trattava, per loro, di *espandere* la luce, di educare il *volgo* alla conoscenza razionale, di *illuminare*. Essi non cessavano di ingiungere ai filosofi il dovere di *tenere segreta*, al volgo che non ha vocazione filosofica, la verità conosciuta razionalmente: il carattere *esoterico* della filosofia era per loro – al contrario dell'illuminismo propriamente detto, cioè l'illuminismo moderno – qualcosa di fermamente assoluto e incondizionato. Certamente anche nei secoli XVII e XVIII sono vissuti pensatori che – per citare proprio Voltaire – pensavano che «quando il popolo si impiccia a ragionare, tutto è perduto»; e da un altro lato anche pensatori come Maimonide tenevano al fatto che gli uomini fossero illuminati *in qualche modo*. Ma se si pensa che generalmente l'illuminismo moderno, a differenza dell'illuminismo medievale, *propaganda* le sue dottrine, risulta impossibile replicare all'affermazione secondo cui l'illuminismo nel Medioevo è stato esoterico in linea di principio, mentre l'illuminismo moderno è in linea di principio esoterico. Anche la più provvisoria caratterizzazione della posizione di Maimonide non può ignorare questa sua specifica differenza rispetto all'illuminismo moderno. Il carattere esoterico dell'«illuminismo religioso del Medioevo» trova il suo fondamento nel primato dell'ideale della vita *teoretica*, proprio come il carattere essoterico dell'illuminismo moderno trova il suo fondamento nella convinzione del primato della ragione *pratica*.¹²

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 rivelato allo scopo di far coincidere il suo senso con i risultati della speculazione filosofica. Senza dubbio esiste il

¹² PG, pp. 231-232.

problema dei *limiti* al diritto di interpretazione, che non può giungere fino all'eresia o all'ateismo: tuttavia per il filosofo – ma certamente *non* per il volgo – l'interpretazione è un *dovere* in tutti i casi in cui il senso letterale della Scrittura insegna dottrine la cui impossibilità è dimostrata dalla ragione¹³. La filosofia è dunque libera, anche se non in modo assoluto: essa è libera nello studio del mondo naturale 'al di sotto del cielo', non nello studio del 'cielo' in cui hanno un ruolo centrale le verità *prescritte* dalla Legge (per esempio, relativamente alla creazione), inaccessibili alla ragione umana. Ritorna qui la questione dell'autorizzazione giuridica a svolgere attività filosofica: la libertà della filosofia riposa sul suo legame, cioè *il primato della Legge*: «La Torah è – come il mondo, *proprio in quanto* 'mondo' – *prima* della filosofia»¹⁴.

3. La fondazione filosofica della Legge

Per Maimonide – e per i *falasifa* – esiste però anche il problema complementare a quello appena trattato: infatti, se è necessaria la fondazione giuridica della filosofia, allo

¹³ «Se la filosofia conduce in un qualche modo alla conoscenza di una qualche cosa, e se la Legge parla di questa cosa in modo diverso rispetto alla filosofia, la parola della Legge ha bisogno di essere *interpretata*. Ciò significa: questa parola non può essere compresa letteralmente, bensì in senso figurato. Essa *deve* essere compresa in senso figurato: anche l'interpretazione è un *dovere* – in ogni caso, essa è un dovere solo per la 'gente della dimostrazione', per gli uomini capaci di svolgere attività filosofica, mentre a tutti gli altri è *vietata*. Alla 'gente della dimostrazione' è dunque *prescritto* di tenere segreta l'interpretazione di fronte agli altri uomini. Colui che trasgredisce, come filosofo o come non filosofo, questo comandamento o questo divieto, si rende colpevole di *ateismo* (negazione) o almeno di *eresia* (innovazione). A coloro che sono capaci di svolgere attività filosofica è dunque prescritto: 1. di svolgere attività filosofica; 2. di interpretare la Legge in caso di un conflitto tra filosofia e senso letterale della Legge; 3. di tenere segreta l'interpretazione di fronte a tutti coloro che non possiedono la vocazione» (PG, pp. 207-208).

¹⁴ PG, p. 227.

stesso modo necessaria risulta essere la *fondazione filosofica della Legge*, cioè la giustificazione razionale della Rivelazione. Attraverso l'accentuazione del ruolo *politico*, cioè *pratico*, della Rivelazione, Strauss individua nella profetologia il luogo in cui la Legge diventa *oggetto* della filosofia. La Rivelazione rappresenta l'ordine perfetto, insieme teoretico e pratico, 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, di un perfetto costume morale e di una perfetta capacità immaginativa, allo scopo di deliberare in materia di verità teoretiche, costumi comunitari, credenze religiose e istituzioni politiche: la profezia non ha rilevanza tanto metafisica, quanto pratica, cioè 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, la perfezione morale e spirituale dell'uomo. Dato che la Rivelazione comunica le fondamentali verità teoretiche, il profeta deve possedere un perfetto intelletto; tuttavia, poiché la Rivelazione contiene anche credenze necessarie alla vita comune – credenze che però non sono propriamente *vere* – e 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. Quindi lo scopo della profezia è essenzialmente *politico*, perché il profeta ha il compito di fondare la società all'interno della quale sia possibile la perfezione suprema dell'uomo, la *vita teoretica*. L'uomo, come animale politico, può vivere solo sotto una legge¹⁵: la perfezione umana è infatti possibile solo in una società ben ordina-

¹⁵ «L'uomo è per natura un animale politico e per natura, a differenza degli altri esseri viventi, ha bisogno della socializzazione; d'altra parte, non esiste in nessun'altra specie una così grande diversità, addirittura op-

ta e una tale società può esistere solo se esiste una legislazione che non mira solo al benessere del corpo, ma anche alla perfezione dell'anima. Agli occhi del Maimonide di Strauss, il fondatore dello Stato ideale è dunque il profeta: in questa affermazione si rende visibile il collegamento istituito da Maimonide, sulla scia dell'insegnamento dei *falasifa*, tra profetologia e filosofia politica *platonica*. Infatti, solo il profeta può assolvere le condizioni richieste da Platone per la coincidenza di filosofia e potere politico: il profeta è l'immagine storico-concreta del filosofo-re che fonda uno Stato orientato alla specifica perfezione dell'uomo, la vita teoretica. La Rivelazione trova la propria giustificazione nell'essere condizione necessaria di una vita associata ben ordinata sul modello della politica platonica, e questa a sua volta

posizione, tra i caratteri degli individui come esiste nella specie umana. Poiché allora la socializzazione da nessun'altra parte è così necessaria e così difficile come negli uomini, allora essi hanno bisogno di una *guida* che regoli le azioni degli individui, in modo tale che al posto dell'opposizione naturale subentri una concordanza fondata su un ordinamento stabilito. La sussistenza del genere umano dipende allora dal fatto che esistano individui che possiedono la capacità di condurre gli uomini: per questo la saggezza divina, che voleva la stabilità del genere umano, doveva fornire questa capacità. Esistono due modi di conduzione: la legislazione e il governo. Il legislatore stabilisce le norme per le azioni, il governante obbliga alla loro osservanza: dato che la guida governativa presuppone sempre la guida legislativa, il modo più originario di conduzione è la *legislazione*. La legislazione può avere come scopo la perfezione o materiale o spirituale dell'uomo, o piuttosto – poiché la realizzazione della perfezione superiore ha come presupposto necessario la realizzazione della perfezione inferiore – la legislazione può limitarsi alla determinazione dei mezzi che servono alla perfezione materiale, del corpo, oppure può aspirare alla perfezione materiale al servizio della perfezione spirituale. La perfezione spirituale o, più precisamente, la perfezione dell'intelletto è la perfezione propria dell'uomo. La legge che è indirizzata alla perfezione propria dell'uomo è una *Legge divina*, e il suo annunciatore è un *profeta*. Il profeta è dunque colui che proclama una Legge che è orientata alla perfezione propria dell'uomo. Ma la Legge mira a rendere possibile la vita collettiva. Perciò il profeta è il fondatore di una società che è orientata alla perfezione propria dell'uomo» (PG, pp. 256-258).

sembra essere la condizione per la possibilità della vita teoretica messa di fronte alle sue responsabilità sociali, politiche e religiose: malgrado viva la propria ricerca della conoscenza in piena libertà, il filosofo deve essere sempre consapevole della necessità di una giustificazione giuridica della filosofia, di vivere cioè sottoposto alla conduzione politica del profeta. Il profeta, a differenza del filosofo, è maestro e guida allo stesso tempo. Infatti, primato 'logico' e primato 'cronologico' non coincidono: la teoria, e non la politica, è il massimo bene, ma la politica, e non la teoria, è il primo bene, perché l'uomo, come animale politico, può vivere solo in società. Maimonide afferma senza dubbio il primato della vita teoretica, ma ciò che ha il primato logico (la filosofia) non ha il primato cronologico (che spetta alla vita politica, cioè alla Legge prescritta dalla Rivelazione), e viceversa; o meglio: l'affermazione del primato cronologico della vita teologico-politica non cancella l'affermazione della superiorità logica della vita teoretica, proprio perché la vita teoretica, nel suo essere *virtù e felicità*, è il bene supremo, ma non è il primo bene. In una parola: la teoria aristotelica non è pensabile se non all'interno di uno stato platonico¹⁶:

La questione platonica di uno stato giusto, la questione del Bene costringe a ulteriori considerazioni in cui dobbiamo chiederci che cosa sia l'anima, quali siano le sue parti; cosa sia la scienza; cosa sia l'esistente. Il progetto di Platone implica perciò che la ricerca prosegua su tutto ciò su cui Aristotele effettivamente svolge la sua ricerca, non più orientata intorno alla questione del Bene. E non solo questo: Platone insegna, in modo non meno decisivo di Aristotele, che la felicità e la perfezione propria dell'uo-

¹⁶ Sul piano storiografico, l'innovazione della lettura straussiana consiste nella rivalutazione dell'influenza platonica (rispetto a quella aristotelica) sul pensiero maimonideo. Strauss attribuisce il carattere platonico del pensiero di Maimonide soprattutto alla dimensione intimamente politica del suo pensiero e non alle singole posizioni intorno alle questioni teoretiche, nelle quali invece la teoria aristotelica funge ancora da privilegiato punto di riferimento della *Guida*.

mo consiste nella pura contemplazione e nella pura comprensione. La differenza fondamentale tra Platone e Aristotele si mostra solo nel modo in cui essi si *comportano* nei confronti della teoria intesa come la più alta perfezione dell'uomo. Aristotele la rende completamente libera; o, piuttosto, egli la lascia nella sua libertà naturale. Platone al contrario *non permette* ai filosofi «ciò che a loro viene ora permesso», cioè la vita nell'attività filosofica intesa come persistenza nella contemplazione della verità. Egli li '*costringe*' a preoccuparsi degli altri e a vegliare su di loro, in modo che lo stato sia in realtà uno stato, uno stato giusto. Il filosofo, che *si è innalzato* come tale sul mondo sensibile, giungendo alla contemplazione del Bello, del Giusto e del Bene, e che nella contemplazione vive e *vuol* vivere, si vede ora *costretto* all'interno dello stato, venendo nuovamente *vincolato* allo stato dal comandamento del fondatore dello stato, che pensa soprattutto all'ordine del tutto e non alla felicità delle parti. Il filosofo, in quanto filosofo, è sottomesso allo stato, egli deve giustificarsi di fronte allo stato, egli non è assolutamente sovrano. Ciò che Platone ha *richiesto* – che la filosofia sussista sotto una più alta istanza, sotto lo stato, sotto la *legge* – viene *realizzato* nell'epoca che crede nella Rivelazione. In completa libertà nella ricerca della conoscenza, i filosofi di quest'epoca sono consapevoli in ogni momento del loro essere responsabili nei confronti della Legge e di fronte alla Legge: essi giustificano la loro attività filosofica di fronte al tribunale della Legge: essi traggono dalla Legge la loro *autorizzazione* all'attività filosofica come *obbligazione* legale all'attività filosofica. Il platonismo di questi filosofi è dato con la loro situazione, con il loro essere fattualmente sottomessi alla Legge. Poiché essi sono fattualmente sottomessi alla Legge, essi non hanno più bisogno, come Platone, di *cercare* la legge, lo stato, di *interrogarsi* su di essa: l'ordine vincolante e assolutamente perfetto della vita umana è *dato* loro attraverso un profeta. Una volta autorizzati dalla Legge, essi sono liberi di svolgere l'attività filosofica con una completa libertà aristotelica: *per questo* essi possono «aristotelizzare». ¹⁷

Il modello platonico permette ai filosofi islamici ed ebraici del Medioevo di «aristotelizzare» proprio perché la

¹⁷ PG, pp. 271-273.

filosofia sussiste sotto una più alta istanza, sotto la Legge: il platonismo di Averroè, Avicenna e Maimonide è dato con il loro essere responsabili nei confronti della Legge, malgrado la completa libertà nella ricerca della conoscenza. Essi giustificano la loro attività filosofica di fronte al tribunale della Legge, traendo dalla Legge l'*autorizzazione* all'attività filosofica come *obbligazione* giuridica all'attività filosofica, unica in grado di giustificare l'*utilità razionale* della Legge¹⁸.

V. L'ERMENEUTICA

1. *Dal problema teologico-politico alla teoria della scrittura reticente*

La seconda fase degli studi maimonidei di Strauss si apre con la compiuta elaborazione della sua teoria della scrittura reticente, che avviene tra la fine degli anni Trenta e gli inizi degli anni Quaranta. Terminata la fase delle ricerche maimonidee e hobbesiane, Strauss attraversa un periodo difficile sul piano personale, nonostante la favorevole accoglienza del sistema accademico inglese. A partire dall'autunno 1937 Strauss si stabilisce negli Stati Uniti, prima presso il Dipartimento di Storia della Columbia University

¹⁸ Sul platonismo dei filosofi islamici ed ebraici medievali – in particolare di al-Fārābī – Strauss ritorna anche in scritti successivi, nei quali ribadisce la centralità dell'idea di Legge per l'ebraismo e l'islam (contrariamente al cristianesimo, in cui la religione è soprattutto *teologia*): cfr. *Farabi's Plato*, in *Louis Ginzberg: Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. by S.W. Baron, American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 357-393; *How Farabi Read Plato's «Laws»*, in L. Massignon, *Mélanges Louis Massignon*, Institut Français de Damas, Damas 1957, vol. III, pp. 319-344 (poi in *What Is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959).

di New York, poi alla Graduate Faculty of Political and Social Science della New School for Social Research di New York, dove rimane fino al 1948. Malgrado le difficoltà dell'esilio, la seconda metà degli anni Trenta è, da un punto di vista scientifico, egualmente feconda visto che 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 Senofonte e Lessing¹, cioè ancora prima della pubblicazione, nel 1941, del suo famoso saggio sull'ermeneutica e sulla persecuzione². A partire da questa problematizzazione ermeneutica, Strauss indirizza la propria analisi non solo al contenuto, ma anche e soprattutto alla *forma* con la quale la *Guida dei perplessi* è stata scritta, soffermando l'attenzione sul problema rappresentato dall'esoterismo, inteso come una risposta tanto alle esigenze pedagogiche del filosofo, quanto alla concreta possibilità della persecuzione politica e religiosa. 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 *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*. In questo saggio il lavoro di Strauss consiste essenzialmente nel mettere a punto una serie di strumenti interpretativi

¹ Cfr. *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, in «Social Research», VI, 1939, n. 4, pp. 502-536; *Exoteric Teaching* [1939], ed. by K.H. Green, in «Interpretation», XIV, 1986, n. 1, pp. 51-59 (trad. it. *L'insegnamento essoterico*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. 294-305).

² Cfr. *Persecution and the Art of Writing*, in «Social Research», VIII, 1941, n. 4, pp. 488-504.

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 alcun riferimento a esoterismi di natura mistica o iniziatica, la natura politica della reticenza maimonidea.

Il Maimonide di Strauss non è il depositario di una *philosophia perennis*, né il rappresentante di una tradizione iniziatico-esoterica: il suo insegnamento, fondato sull'uso di *premesse speculative*, cioè razionali, è segreto solo perché gli scopi e le necessità della filosofia non coincidono con quelli della società politica, proprio come la ricerca della verità non coincide con la ricerca del consenso. L'esoterismo degli autori classici (da Platone ad al-Fārābī, da Avicenna a Maimonide) si fonda senza dubbio sulla divisione tra i 'molti' e i 'pochi', tra gli ignoranti e i sapienti, tra i cittadini e i filosofi. Tuttavia, questa divisione non è rigidamente fissata e non è determinata dall'appartenenza, o meno, alla classe dominante: tra i molti si trovano infatti anche gli uomini politici e i proprietari, la cui condotta è comunque determinata dall'opinione e dalla credenza. Inoltre, questa distinzione non è fondata su una teoria dualisticamente determinata della natura umana:

Forse che non ci sono casi di trasferimenti dall'uno all'altro gruppo? Non ha avuto ciascun uomo la libertà di volere, così da poter diventare saggio o insipiente sulla base dei suoi propri sforzi? Per quanto sia importante la facoltà naturale dell'intelligenza, non è altrettanto importante il suo uso o, per dirla altrimenti, il metodo? E il metodo, quasi per definizione, colma il fossato che separa i due gruppi umani³.

³ *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»*, in L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. Ferrara e F. Profili, Marsilio, Venezia 1990, p. 56.

L'ermeneutica straussiana non è una teoria dell'esperienza ermetica, così come non è una teoria universale dell'esperienza ermeneutica, bensì un metodo razionale di ricerca, concreto e flessibile⁴. La concezione ermeneutica di Strauss è strettamente legata a una concezione *razionale*, antitradizionale e anticonformista dell'attività filosofica: la reticenza è diretta conseguenza della necessità di interpretare l'attività filosofica come *educazione*. Presente anche in società nelle quali non esiste censura, la letteratura reticente non dipende solo dalla presenza di forme di persecuzione politica e religiosa. Senza dubbio, l'influenza della persecuzione sulla letteratura spinge gli autori eterodossi all'elaborazione di una particolare tecnica letteraria, che utilizza silenzi, ripetizioni, contraddizioni e parole ambigue per comunicare la verità sulle questioni fondamentali esclusivamente *tra le righe*. Da questo punto di vista, la scrittura reticente – utilizzata, in forme diverse, da Platone e Senofonte, Averroè e Avicenna, Maimonide e Spinoza, Machiavelli e Hobbes – è una necessaria forma di difesa della filosofia (e dei filosofi). Per questo motivo 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. Tuttavia l'ambito di riferimento dell'ermeneutica straussiana 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. Limitandosi a fornire alcuni 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

⁴ Cfr. la lettera di Leo Strauss a Hans-Georg Gadamer del 26.2.1961 pubblicata in L. Strauss and H.G. Gadamer, *Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode»*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 5-12; trad. it. a cura di C. Altini, *Carteggio su «Verità e metodo»*, in «MicroMega. Almanacco di filosofia», 2003, n. 5, pp. 291-310.

della scrittura: l'arte della scrittura reticente fornisce il metodo per *dire cose diverse a persone diverse*. L'attenzione dell'interprete deve quindi soffermarsi sulle oscurità, sulle contraddizioni, sulle ripetizioni, 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 irregolarità, tematiche e formali, consiste nella simulazione delle opinioni non convenzionali. 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. Scrittura reticente e filosofia politica sembrano indicare insieme e contemporaneamente la relazione problematica tra il mondo della filosofia e il mondo della politica. 'Politica' in questo senso non denota un determinato settore della filosofia, quello della filosofia politica; politica denota un aspetto fondamentale di tutta la filosofia: la filosofia politica è la trattazione politica della filosofia.

La Legge presenta 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. Nel suo saggio maimonideo 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 e di occultarla nel momento stesso in cui la rende manifesta: agendo con cautela, il Maimonide di Strauss si muove in uno spazio appositamente creato, a metà tra insegnamento orale e insegnamento scritto, tra

dottrina essoterica e dottrina esoterica, che non trasgredisce il divieto, imposto dalla Legge, di comunicare pubblicamente i segreti della *Torah*. In esplicita polemica con la tradizione storicistica che rivendica il primato della dimensione storico-sociale su quella individuale, 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: «nessuno storico può capire il pensiero segreto di una personalità individuale partendo dalla situazione storica data; su quella base ricostruirà piuttosto i fatti più ovvi e le opinioni che, essendo il denominatore comune di un'epoca, ne costituiscono lo specifico sapore»⁵. La semplice esistenza della letteratura reticente implica pertanto l'abbandono di ogni prospettiva di ricostruzione storica determinata e orientata in termini idealistici, storicistici o sociologici. Nessun *Zeitgeist* hegeliano e post-hegeliano ha diritto di cittadinanza nello studio dei testi classici: «La moderna coscienza storica è sorta in coincidenza con l'interruzione della tradizione esoterica»⁶. Per questo motivo, nella sua lettura della *Guida*, Strauss cura le sfumature nei minimi dettagli: nessuna parola è superflua o casuale in un'opera 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 delle metodologie, degli strumenti analitici e delle figure retoriche implicate nella sua interpretazione della *Guida*, fino a giungere alla definizione di una vera e propria *tecnica* interpretativa che prende in considerazione – accanto ai *contenuti* – anche la *struttura formale*, perché in opere di perfezione letteraria il contenuto *dipende* dallo *stile*.

Accanto a quelli ermeneutici e metodologici, i problemi che Strauss solleva nel saggio su Maimonide riguardano la

⁵ *Il carattere letterario della «Guida dei perplessi»* cit., p. 52.

⁶ Ivi, p. 55.

definizione dell'argomento della *Guida*, cioè la definizione della *scienza* a cui appartiene questa opera: la *Guida* è dedicata alla «vera scienza della Legge» (*aggadah* e *kalam*), come distinta dallo studio legalistico della Legge (*halakah* e *fiqh*). La scienza della Legge si distingue infatti in due parti: la parte pratica, che Maimonide ha elaborato nella sua *Mishneh Torah*, dedicata alla codificazione legale e autoritativa delle azioni prescritte e proibite dalla Legge, in particolare quelle legate al culto; e la parte teoretica, elaborata nella *Guida*, dedicata alla dimostrazione delle opinioni e delle credenze insegnate dalla Legge (con particolare riguardo alla spiegazione dei segreti della *Torah*). In questo senso va compresa la superiorità della *Guida dei perplessi* sulla *Mishneh Torah*: «La *Mishneh Torah* è essenzialmente diretta alla generalità degli uomini, mentre la *Guida* è indirizzata a quel numero ristretto di persone che sono in grado di comprendere autonomamente»⁷. La dimostrazione delle opinioni e delle 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:

Sapienza è la dimostrazione delle opinioni insegnate dalla Legge. È appunto a quella dimostrazione che è dedicata la *Guida*; quindi la vera scienza della Legge è identica con la saggezza [...]. Il rapporto della saggezza con il *fiqh* è spiegato da un paragone: gli studiosi del *fiqh*, arrivati al palazzo divino, si limitano a passeggiarvi attorno, mentre solo le meditazioni sui «fondamenti», cioè le dimostrazioni delle basilari verità insegnate dalla Legge, possono condurre alla presenza di Dio.⁸

La virtù morale è un mezzo ausiliario, una condizione necessaria, ma *non sufficiente*, per il raggiungimento della virtù speculativa: la sapienza è profonda conoscenza e inti-

⁷ Ivi, p. 91.

⁸ Ivi, p. 89.

ma comprensione della verità teoretica, superiore per dignità alle buone azioni. Nella *Guida*, il Maimonide di Strauss enuncia «il *mio* discorso che presenta la *mia* opinione» in quanto distinto «dal *nostro* discorso che presenta la *nostra* opinione» che viene enunciato nella *Mishneh Torah*: mentre nel primo caso Maimonide presenta se stesso e discute dimostrativamente le opinioni e le credenze contenute nella Legge, nel secondo appare essere il portavoce della tradizione ebraica che compila l'elenco dei precetti e delle norme necessarie al rispetto dei costumi comunitari. Da questo punto di vista, la nuova strumentazione ermeneutica elaborata da Strauss nei primi anni Quaranta fornisce argomenti per una più attenta comprensione storica e una più profonda interpretazione filosofica delle opere classiche, notevolmente determinate dalla scrittura reticente quale rappresentazione del loro esoterismo; ma, intorno al problema teologico-politico (che riguarda il rapporto tra filosofia, politica e religione), Strauss non sembra aver mutato le coordinate di fondo già individuate in *Philosophie und Gesetz*:

L'ascesa del profeta fino alla conoscenza più elevata è seguita dalla sua discesa verso il 'popolo della terra', vale a dire verso il suo governo e la sua educazione [...]. Il profeta è in grado di svolgere la sua funzione politica di governare il 'popolo della terra' e di esercitare verso di esso il suo magistero mediante il potere della sua immaginazione, vale a dire la sua capacità di rappresentare la verità al popolo per mezzo di immagini o parabole⁹.

Portando l'attenzione sul fatto che la virtù politica è in sé e per sé incompleta, Strauss giunge alla legittimazione dell'assoluta superiorità della vita filosofica. La filosofia è un discorso di genere *particolare* che richiede la messa a punto di un procedimento di graduale *introduzione* al discorso fi-

⁹ Ivi, p. 87.

losofico stesso, concretamente visibile nell'arte della scrittura reticente. Nell'interpretazione straussiana, la graduale, ma necessaria, introduzione alla filosofia viene definita come *educazione liberale*, cioè educazione alla perfezione dell'uomo, proprio perché la filosofia, nel suo essere ricerca della saggezza, è contemporaneamente *virtù e felicità*.

2. Ermeneutica e filosofia politica

In ogni tempo esiste un potere politico che orienta lo sguardo della maggioranza degli scrittori e limita la libertà dei pochi autori indipendenti: per i primi il potere svolge il ruolo di autorità persuasiva legittima e veritiera, per i secondi il 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. 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. Questo problema è naturalmente caratteristico delle società totalitarie o tiranniche ma, nell'interpretazione straussiana, 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 libertà intellettuale che rivesta importanza *politica*. L'intima accettazione delle opinioni ispirate dal potere politico non nasce solo 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 abitudini 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: da questo punto di vista, la giustificazione del 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 dominati.

Un pensatore interiormente libero può esprimere pubblicamente le proprie opinioni eterodosse mettendo a punto una particolare tecnica letteraria che lo rende capace di scrivere tra le righe, fornendo la risposta pratica al problema posto dalla persecuzione, così da trasformare in modo intermittente la comunicazione pubblica in privata e viceversa. La letteratura reticente gode tanto dei vantaggi della comunicazione privata quanto di quelli della comunicazione pubblica, senza subirne i limiti fondamentali (cioè rimanere confinata a una cerchia ristretta o incorrere nella censura). Di fronte alla mancata armonia tra filosofia e società, l’insegnamento essoterico diventa dunque l’unica forma di presentazione della filosofia alla comunità politica: questa condizione precaria della filosofia non comporta tuttavia solo svantaggi ma anche vantaggi, visto che il suo carattere privato e transpolitico le permette di conservare libertà e indipendenza. Il carattere privato della filosofia non è però tipico solo delle società autoritarie. Infatti, il problema della reticenza non è identificabile *tout court* con il problema della persecuzione politica o religiosa: il ruolo

politico fondamentale giocato dal metodo della scrittura reticente in favore del pensiero filosofico non viene perso neppure in presenza di una società 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*, una delle questioni centrali per la filosofia politica. Tuttavia, sul rapporto tra educazione e scrittura reticente – relativo anche alla distinzione tra due diversi *tipi* umani – 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 alquanto 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.¹⁰

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 dell'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 politica. 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

¹⁰ PAW, pp. 31-32.

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, la scrittura reticente è il luogo in cui si mostra la relazione problematica tra il mondo della filosofia e il mondo della politica.

3. *La critica dello storicismo: filosofia e storia della filosofia*

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. 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 doveroso ricordare che le sue ricerche storiche non si soffermano solo sui temi caratteristici della letteratura erudita, dato che investono ambiti teorici di riflessione relativi alle principali 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. Infatti, un problema di inadeguatezza delle basi di informazione storica si trasforma *immediatamente* in un problema di conoscenza teorica, e viceversa l'inadeguatezza della forma di conoscenza teorica disponibile rende difficile, se non impossibile, un'adeguata comprensione storica. Filosofia e

storia della filosofia non sono certamente 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. La comprensione dei rapporti tra *filosofia* e *storia della filosofia* nel pensiero di Strauss non può dunque essere separata da una riflessione sulla sua concezione di *ermeneutica*, in una radicale distinzione tra storia e storicismo.

Strauss affronta diffusamente la moderna confusione tra storia e filosofia, che è all'origine delle varie versioni dello storicismo contemporaneo, soprattutto nella sua lunga discussione del libro *The Idea of History* di Robin George Collingwood, in cui emergono chiaramente le affinità tra le diverse formulazioni di *scientific history*, *epistemology of history* e *philosophy of history*, tutte strettamente legate alla radicale riformulazione del carattere *storico* della filosofia moderna, nel quale è implicita l'idea che il pensiero è storicamente condizionato. Il punto di vista dello storico – ma anche dello scienziato e del filosofo – è 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. Dato che l'argomento principale dello storicismo presuppone l'esistenza di una pluralità di piani di riferimento storico-culturale, tutti egualmente legittimi, ogni forma di comprensione teorica presuppone uno specifico piano di riferimento storico entro cui collocarsi. Tuttavia, proprio perché a partire dall'esperienza della storia può essere giustificato qualsiasi insegnamento, l'argomento dello storicismo non può fondarsi su un'esperienza storica, ma su un'analisi filosofica che dimostri l'essenziale e naturale mutevolezza delle categorie del pensiero. Ma, nell'interpretazione straussiana, è proprio in questa mancata dimostrazione che

lo storicismo manifesta, in modo autocontraddittorio, il proprio carattere metastorico e dogmatico: nell'affermare l'essenziale storicità del pensiero, 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: la sua argomentazione si fonda dunque su una particolare interpretazione del sapere filosofico non certo giustificata, bensì solo mascherata, dai dati storici a cui questa interpretazione si appoggia. Di conseguenza, secondo Strauss risulta necessario verificare con attenzione quali sono le caratteristiche della ricerca storica implicite nella posizione filosofica dello storicismo di Collingwood, proprio perché esiste una distanza fatale tra senso storico e storicismo:

La credenza che condusse Collingwood a tentare di diventare uno storico del pensiero, gli impedì allo stesso tempo di diventarlo. Egli fu infatti spinto a tentare di diventare uno storico del pensiero, perché credeva che conoscere lo spirito umano equivalesse a conoscere la sua storia, cioè credeva che l'autoconoscenza equivalesse alla comprensione storica. Ma questa credenza contraddice la tacita premessa su cui riposa ogni forma di pensiero del passato, visto che quella premessa consiste nella consapevolezza secondo cui conoscere lo spirito umano è una cosa sostanzialmente diversa dal conoscere la storia dello spirito umano. Collingwood allora negava il pensiero del passato, considerandolo come errato proprio intorno al punto di vista decisivo. Dunque egli non poteva considerare con attenzione il pensiero del passato, perché una tale presa di posizione avrebbe significato considerare davvero la possibilità che il pensiero del passato fosse vero. Collingwood era dunque privo dell'incentivo essenziale che sarebbe servito per far rivivere il pensiero del passato.¹¹

¹¹ *On Collingwood's Philosophy of History*, in «Review of Metaphysics», V, 1952, n. 4, pp. 559-586 (la citazione è da p. 575).

Agli occhi di Strauss, la filosofia della storia di Collingwood non è solo epistemologia della storia, ma anche e soprattutto *metafisica della storia*: l'apparente relativismo presente nella considerazione del carattere storicamente condizionato di ogni pensiero risulta essere, al contrario, una forma di dogmatismo imperialistico. La comprensione storica resa possibile nel presente è infatti, per lo storico moderno di Collingwood, superiore sia alla comprensione storica resa possibile nel passato sia al modo in cui il pensiero del passato interpretava se stesso, visto che il pensiero del passato può essere conosciuto solo attraverso la modalità del *re-enactment*, cioè attraverso una forma di *critica*. Il pensiero del passato viene allora studiato a partire da un presupposto storicistico (allo stesso tempo relativistico e dogmatico) che è completamente estraneo a quello stesso pensiero. Nell'interpretazione straussiana, la filosofia della storia di Collingwood mira, attraverso l'organicità dell'esperienza totale dello storico moderno, all'accumulazione dei saperi che tendono a formare una storia filosofica universale in cui i materiali forniti dal passato siano compresi e valutati a partire dal punto di vista privilegiato del presente. Il risultato risiede nella legittimazione dell'idea di progresso e nella creazione di un modello prospettico di storia, legato solo ad una specifica tradizione – la propria, *qui e ora* – che, a causa della mancata cura verso la differenza, è incapace di comprendere nella loro specificità fatti e idee del passato. In questo senso, l'opposizione tra la filosofia classica non storica e la filosofia moderna storica rende visibile il 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 da Collingwood in problemi storici relativi al futuro. Per evitare di rimanere prigionieri di una soggettività storica non giustificata da un punto di vista filosofico, è invece necessario, secondo Strauss, abbandonare il tentativo di comprendeere

re il passato alla luce del presente. Collingwood ritiene che sia possibile comprendere un autore meglio di quanto egli stesso si comprendesse; tuttavia tale comprensione, che giunge al punto di rivendicare di essere la *vera* comprensione, è marcata da un pregiudizio nettamente *antistorico*. Agli occhi di Strauss la comprensione storica è una ricostruzione interpretativa attraverso la quale siamo in grado di comprendere la forma con la quale un autore del passato interpretava se stesso. Non possiamo essere seriamente interessati al passato se consideriamo in linea di principio il presente superiore al passato: qualunque sia il motivo a causa del quale ci avviciniamo ai problemi storici e storiografici, dobbiamo almeno provvisoriamente accettare le coordinate con le quali hanno lavorato i pensatori del passato e tentare di comprenderle nel loro originale, autentico, significato prima di formulare considerazioni critiche su di esse. In questo senso, la *comprensione* deve precedere la *critica*. 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, per Strauss, tentare di recuperare forme perdute di conoscenza. Esiste dunque la possibilità di recuperare spazi di oggettività nella ricerca storica, e soprattutto la possibilità di comprendere correttamente i testi degli autori del passato, così come essi li intendevano: se non vuole arbitrariamente confondere critica e interpretazione, lo storico del pensiero deve subordinare in via preliminare le proprie questioni alle questioni alle quali le sue fonti hanno cercato di rispondere. Naturalmente Strauss è avvertito del fatto che, in un certo senso, ogni *interpretazione* è una qualche forma di *critica*: già la stessa scelta di un tema, di un autore, di un testo considerato rilevante è un atto di critica che precede l'interpretazione. Tuttavia, questo non significa che siano la stessa cosa; anzi, interpretazione e critica non sono solo distinguibili, ma anche separabili. L'interpretazione, però, precede necessariamente la critica:

La storia in quanto storia, cioè come problema intorno alla 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 coincide con la comprensione perfetta. Se noi chiamiamo «interpretazione» quella comprensione o critica che rimane all'interno dei limiti, per esempio, dell'orizzonte platonico, e se noi chiamiamo «critica» quella comprensione o critica che non si prende cura dell'orizzonte platonico, allora possiamo dire che l'interpretazione precede necessariamente la critica, perché il problema della comprensione precede necessariamente la comprensione perfetta e dunque anche il giudizio che coincide con la comprensione perfetta.¹²

Lo storico della filosofia non può prescindere da un iniziale atto di lealtà nei confronti dell'oggetto che studia, proprio perché deve considerare la possibilità concreta di imparare qualcosa di rilevante importanza filosofica dallo studio dei pensatori del passato, piuttosto che dallo studio dei pensatori del presente. Possiamo comprendere la filosofia del passato solo se siamo disponibili ad imparare qualcosa non solo *sui* filosofi del passato, ma *da essi*: in alcuni casi, lo studio dei testi classici diventa l'unica possibilità per recuperare consapevolezza dei problemi filosofici fondamentali. Questa possibilità diventa concreta realtà nell'epoca presente, caratterizzata agli occhi di Strauss dalla profonda crisi intellettuale dell'Occidente, la cui soluzione richiede una forma di emancipazione dalla filosofia moderna. Del resto, la stessa storia della filosofia è un prodotto del mondo moderno, che solo dopo Hegel ha assunto rilevanza filosofica: in questo senso, lo storico della filosofia non ha solo la responsabilità della correttezza e dell'oggettività della propria ricerca, ma anche e soprattutto la responsabilità di riportare alla luce la lunga durata, o meglio la *permanenza* dei problemi filosofici, cioè della questione

¹² Ivi, pp. 583-584.

della *verità*. La comprensione storica non può fare a meno di confrontarsi con la questione filosofica: il problema più importante rimane sempre la verità filosofica, tanto che lo storico della filosofia deve in qualche modo «convertirsi» alla filosofia.

4. *L'educazione liberale*

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*. 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 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 studio-

so 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?¹³

Questa concezione aristocratica dell'educazione liberale non ha avuto successo nel mondo moderno: nelle democrazie moderne con il termine 'educazione' si intende un'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 og-

¹³ PAW, pp. 33-34. Cfr. anche OT, pp. 66 sgg.

gi viene chiamato educazione molto spesso non significa formazione del carattere, bensì istruzione e addestramento. La democrazia moderna appare dunque incapace di fornire difese contro l'uniformante conformismo sociale. 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 condizionamento. L'educazione liberale classica invece, nel ricordarci il senso dell'eccellenza umana, ci fornisce l'antidoto contro la cultura di massa¹⁴. 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:

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 paragona la politica alla filosofia intesa in senso stretto, si comprende che la filosofia ha una di-

¹⁴ «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 un'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. 10, traduzione modificata).

gnità 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.¹⁵

Portando l'attenzione sul fatto che la virtù politica è in sé e per sé incompleta, la filosofia politica classica giunge alla legittimazione dell'assoluta superiorità della vita filosofica. Il saggio, però, 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*, 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. 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 un'associazione già politica, non nello stato di natura. 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 persecuzione. In ogni caso, l'esistenza 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

¹⁵ LAM, pp. 20-21, traduzione modificata.

un ateo, che egli rispetta e onora gli dèi 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.

VI. TIRANNIDI ANTICHE E MODERNE

1. *Relativismo: tra storicismo e positivismo sociale*

La crisi filosofico-politica del moderno costituisce lo sfondo sul quale può essere letta l'operazione, allo stesso tempo storica e teorica, che conduce Strauss alla stesura del suo libro *On Tyranny* (1948) dedicato all'interpretazione dello *Ierone* di Senofonte. In questo testo straussiano ritorna il nucleo teorico del suo intero lavoro filosofico-politico, cioè la tensione dialettica, irrisolta e irrisolvibile, tra filosofia e politica; un nucleo teorico la cui rilevanza contemporanea è assolutamente comprensibile non appena si attualizzi il linguaggio classico di Strauss riversandolo sulle categorie filosofico-politiche moderne. Una volta compreso che, per esempio, il sofista è l'intellettuale contemporaneo, versato nella costruzione del consenso sociale, e che la *polis* è lo Stato, diventa chiaro qual è l'interpretazione straussiana della società contemporanea, notevolmente determinata dal conformismo e dalla cultura di massa: politici, scienziati e imprenditori – tutti *cittadini* nel senso classico del termine – hanno costituito un'alleanza organica in grado di rendere più efficienti le grandi organizzazioni che determinano lo *status quo* in cui prospera la società del benessere. Di fronte alla tetra prospettiva di un filisteismo universale, l'opposizione a una tale società è rappresentata solo da alcune marginali categorie, divise e opposte reciprocamente: un'opposizione politica non istituzionale

(conservatori e reazionari da un lato, radicali e anarchici dall'altro) e un'opposizione 'impolitica', costituita dai filosofi. Di fronte a questa alternativa tra consenso e opposizione alla società del benessere, Strauss non si schiera dalla parte delle grandi organizzazioni ma, al contrario, sceglie la secessione impolitica operata dal filosofo.

Una tale secessione impolitica del filosofo non significa tuttavia il suo isolamento sociale: filosofia e politica vivono fianco a fianco, senza sovrapporsi, ed è per questo che i fenomeni politici – tra cui il problema della tirannide – costituiscono l'oggetto della filosofia politica. La tirannide è un problema politico che può presentarsi in tutte le epoche e a tutte le latitudini: esistono però molte differenze tra le tirannidi antiche e le tirannidi moderne. In contrapposizione alla tirannide classica, la tirannide moderna ha a sua disposizione la tecnologia e le ideologie e presuppone l'esistenza di una forma di scienza che tende a essere impiegata per la conquista della natura e a essere diffusa in modo popolare. Ma i filosofi contemporanei, al contrario di quelli antichi, non hanno compreso la natura della tirannide, tanto che «quando noi fummo sbattuti faccia a faccia con la tirannide – con una specie di tirannide che superò le più ardite immaginazioni dei più potenti pensatori del passato – la nostra scienza politica non seppe riconoscerla»¹. Il caso esemplare di questa cecità è costituito da Max Weber: proprio perché nega significato ai giudizi di valore e afferma la validità teorica solo dei giudizi di fatto, la sua scienza politica – fondativa della più ampia corrente del positivismo sociale – interpreta le questioni politiche attraverso una griglia scientifica eticamente neutrale, cioè libera da valori. Lo studio scientifico della politica è presentato come consistente nel risalire dall'accertamento dei fatti poli-

¹ OT, p. 31. Cfr. anche *German Nihilism*, ed. by D. Janssens and D. Tanguay, in «Interpretation», XXVI, 1999, n. 3, pp. 353-378; trad. it. *Il nichilismo tedesco*, in *Nichilismo e politica*, a cura di R. Esposito, C. Galli e V. Vitiello, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 111-138.

tici alla formulazione di leggi, la cui conoscenza permetta la predizione di futuri eventi politici. Agli occhi di Strauss, una tale scienza sociale avalutativa si offre come modalità di conoscenza dei mezzi che conducono a un fine, qualunque esso sia: su questa strada il relativismo incontra il nichilismo. Oppure, nel caso tale fine sia quello arbitrariamente scelto dalla società di appartenenza – sia essa democratica oppure no –, una tale scienza sociale relativistica conduce al conformismo. Ed è allora su questa strada che il positivismo si trasforma necessariamente in storicismo: la scienza sociale dimostra di essere storica essa stessa: «La scienza sociale costituisce un corpo di proposizioni vere relative ai fenomeni sociali. Le proposizioni sono risposte a delle domande. Per vedere quali siano le risposte valide, oggettivamente valide, bisogna ammettere come determinanti regole e principi logici; ma le domande dipendono dalla direzione dell'interesse del singolo e dai valori individuali, vale a dire da principi soggettivi»². Per lo storicismo la distinzione tra fatti e valori può essere completamente abbandonata perché qualunque comprensione implica valutazioni specifiche; inoltre ogni forma di scienza, o di comprensione, risulta essere fondamentalmente storica, cioè relativa a una data realtà sociale *qui e ora*. A causa del carattere essenzialmente storico delle società e del pensiero umano, lo storicismo rifiuta la questione della vita buona: un tale rifiuto, però, significa la liberazione dalla responsabilità, che viene trasferita dalla ragione alla storia. Ed ecco allora l'incapacità della scienza sociale e dello storicismo a comprendere la portata e il significato della tirannide moderna:

Noi ci troviamo attualmente di fronte a una tirannide che presenta la minaccia di diventare, grazie alla «conquista della natura», e in particolare della natura umana, ciò che nessuna tirannide divenne mai: perpetua e universale. Nella spaventosa alternativa

² WPP, pp. 52-53.

che l'uomo, o il pensiero umano, debba essere collettivizzato o d'un colpo e senza pietà o con lenta e controllata gradualità, siamo costretti ad adoperarci per trovare una strada onde sfuggire al dilemma. Ecco perché è necessario ripartire dalla considerazione delle condizioni elementari e si direbbe sotterranee della libertà umana. La forma storica in cui questa riflessione qui si presenta può darsi non sia inopportuna. La manifesta collettivizzazione e pianificazione tendenziale del pensiero sta per essere compiuta in modo clandestino e generalmente inconsapevole, per il più esteso influsso dell'insegnamento che tutto il pensiero umano è collettivo indipendentemente da ogni sforzo umano diretto a tal fine, perché tutto il pensiero umano è storico. Non pare ci sia mezzo più efficace per combattere questa idea che studiare la storia.³

2. Il filosofo e il tiranno

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 porta-

³ OT, pp. 38-39.

voce 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 sincero?⁴

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 at-

⁴ Ivi, p. 44, traduzione modificata.

tuare 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 saggio. Malgrado ciò, Ierone 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 nella quale Ierone, convinto della saggezza pratica del poeta, non solo accetta 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 inferiorità.⁵

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* nella 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 sincero. La diffidenza di 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 invisibili al tiranno, perché, malgrado riguardino in senso lato il costruirsi dell'*ammirazione*, sono i suoi punti deboli:

⁵ Ivi, p. 63, traduzione modificata.

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. Privo 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.⁶

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, successivamente sui 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, so-

⁶ Ivi, p. 73, traduzione modificata.

prattutto 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 contro il potere. 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 vista. 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: si può notare, per esempio, 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 differen-

za 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».

3. *La fine della storia*

In tutta la sua vicenda culturale, Strauss – avvertito dalla storia del Novecento dei pericoli connessi a ogni tentativo di saturazione dell'esperienza politica e di realizzazione di progetti che conducono alla «fine della storia» – è uno strenuo avversario di ogni movimento messianico. Pur fondata su un'inclinazione critica nei confronti dei fondamenti ideologici di ogni ordine politico, la sua intera filosofia politica – elaborata alla luce della sua interpretazione dei classici greci, in particolare di Platone – rifugge tuttavia da qualsiasi dimensione antinomistica e può essere letta proprio alla luce della relazione tra radicalismo filosofico e conservatorismo politico. Filosofia e politica sono costrette a camminare fianco a fianco, senza però mai sovrapporsi, pena la riduzione della filosofia a ideologia. Infatti, il compito verso il quale la filosofia orienta la propria attività consiste nel tentativo di sostituire le *opinioni* sulle cose con la *conoscenza* delle cose; ma, poiché le opinioni sono l'elemento fondamentale di cui vive la società politica, ecco allora il sorgere di una tensione ineliminabile tra la filosofia e la città. Nell'assumere un punto di vista che non è comunemente accettato, la filosofia si presenta come attività sovversiva nei confronti dell'ordine costituito, senza tuttavia proporsi come potere alternativo.

Nel confrontarsi con la crisi della filosofia politica moderna Strauss non evita l'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 ed esperienza. A questo proposito risulta abbastanza diffuso il riferimento alla prospettiva del messianismo profetico: infatti, la moderna categoria di progresso può essere 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 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 tipo. 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 nem-

⁷ Cfr. *Restatement on Xenophon's «Hiero»*, in L. Strauss, *What Is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959, pp. 95-133.

meno 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 ineluttabile⁸.

L'interpretazione delle categorie di progresso e di secolarizzazione è centrale nel dibattito che, a partire dalla discussione dello *Ierone* di Senofonte, prende corpo tra Leo Strauss e Alexandre Kojève negli anni Cinquanta intorno al tema della tirannide⁹. Il problema naturalmente non è solo storiografico. Strauss ritiene che l'idea dello Stato universale e omogeneo sia resa possibile solo attraverso la conver-

⁸ Contro la tesi della direzionalità della storia Strauss recupera la lezione dei classici greci: «I classici pensavano che, a causa della debolezza 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» (*Restatement on Xenophon's «Hiero»* cit., p. 131). Strauss indica la stessa prospettiva, critica nei confronti di ogni forma di direzionalità storica, sia essa progressista o apocalittica, 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 affermo, come farebbe uno storicista, che esista, necessariamente ed essenzialmente, un momento assoluto della storia. Io dico semplicemente che è accaduto che la più chiara esposizione del problema sia stata fornita da questa 'triade' di pensatori, praticamente contemporanei – tutto ciò sarebbe potuto accadere in qualunque altro luogo e in qualunque altro momento, e forse tutto ciò è accaduto senza che noi lo sapessimo. Se questa 'triade' non avesse ottenuto un tale risultato, altri uomini, ora noti soltanto come loro allievi o epigoni, avrebbero potuto ottenere la stessa scoperta. Nella mia opinione, la 'storia' non è, come invece Lei afferma, essenzialmente una 'storia della decadenza', ma se il diritto naturale classico è superiore al diritto naturale moderno, allora una decadenza ha avuto luogo di fatto» (*Lettera a Helmut Kuhn*, trad. it. di C. Altini, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», IX-X, 2003/2004, p. 240).

⁹ Cfr. L. Strauss, *On Tyranny*, ed. by V. Gourevitch and M.S. Roth, Free Press, New York 1991; A. Kojève, *L'action politique des philosophes*, in «Critique», 1950, n. 41, pp. 46-55; n. 42, pp. 138-155; trad. it. *Tirannide e saggezza*, in Id., *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004; *Restatement on Xenophon's «Hiero»* cit.

genza 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 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».¹⁰

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

¹⁰ *Restatement on Xenophon's «Hiero»* 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 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. [Nathan Glazer] 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 filiteismo 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» (LAM, pp. 337-338, traduzione modificata).

salvifiche e di aspettative ultraterrene secolarizzate nella certezza del compimento a venire. In ogni caso, nonostante l'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 dubitare i cittadini dell'essenziale perfezione dello Stato universale e omogeneo: egli dovrà sopprimere la filosofia intesa come attività corrottrice dei giovani [...]. I filosofi a loro volta saranno costretti a difendersi, e a difendere la causa della filosofia [...]. Tutto sembra essere una rielaborazione di «un'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, esoterico, 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 terra.¹¹

¹¹ *Restatement on Xenophon's «Hiero»* cit., pp. 132-133.

1. *Filosofia politica e scienza naturale*

Dopo la compiuta elaborazione della teoria ermeneutica Strauss ritorna, nella seconda metà degli anni Quaranta, sull'interpretazione di alcuni autori classici sui quali si era già in precedenza soffermata la sua attenzione – in particolare Platone, Spinoza e Rousseau¹ – rielaborando le sue letture precedenti, soprattutto alla luce dei nuovi principi ermeneutici. Con i primi anni Cinquanta, dopo il suo trasferimento nel 1949 dalla New School for Social Research di New York al Dipartimento di Scienza politica dell'Università di Chicago, iniziano a comparire i contributi che confluiranno nella pubblicazione di *Natural Right and History* (1953), probabilmente il suo libro più famoso, nel quale risultano in primo luogo evidenti le sue polemiche contro la filosofia politica moderna e contro le sue derive storicistiche (Heidegger) e positivistiche (Weber). Per Strauss sono anni ricchi di pubblicazioni fortunate. Nel 1952 appaiono infatti due volumi destinati a far discutere gli ambienti accademici americani: *Persecution and the Art of Writing* (in cui ripropone i saggi sulla scrittura reticente pubblicati negli anni Quaranta) e *The Political Philosophy of Hobbes* (si tratta della ristampa del volume del 1936). In questa seconda edizione del suo libro hobbesiano, Strauss appone però una breve prefazione nella quale il ruolo di fondatore della filosofia politica moderna non viene più attribuito a Hobbes, bensì a Machiavelli:

¹ Cfr. *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in «Social Research», XIII, 1946, n. 3, pp. 326-367; *On the Intention of Rousseau*, in «Social Research», XIV, 1947, n. 4, pp. 455-487; *How to Study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XVII, 1948, pp. 69-131.

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.²

Machiavelli è lo scopritore di un Nuovo Mondo della filosofia e della politica, in cui si uniscono per la prima volta una concezione idealistica relativa alla nobiltà dell'attività politica e una concezione anti-idealistica relativa alla miseria della natura umana³. Nell'interpretazione strausiana, il segretario fiorentino muta radicalmente non solo la sostanza, ma anche la *forma* dell'insegnamento filosofico: 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*: «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'opinio-

² PPH, p. 130. Cfr. anche TM, pp. 1-7.

³ Cfr. *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe 1958; trad. it. *Pensieri su Machiavelli*, Giuffrè, Milano 1970; *What Is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959; trad. it. parziale *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977.

ne del pubblico, e quindi in potere pubblico»⁴. Machiavelli 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 guerra spirituale, egli è insieme un generale senza esercito e un maestro di congiure. 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 profonda rivoluzione 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. Tuttavia, il termine «principe nuovo» è di carattere 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, 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. In-

⁴ TM, p. 203.

fatti, 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, il filosofo alterna gravità e leggerezza: la via dell'inimicizia nascosta è la via di mezzo tra la via dell'amico e la via del nemico.

Ma, al di là della nuova centralità attribuita a Machiavelli nella fondazione della filosofia politica moderna, a Strauss preme ritornare su un tema già affrontato in *Philosophie und Gesetz* (1935): la critica della filosofia politica moderna elaborata attraverso l'analisi del rapporto tra la scienza naturale moderna e l'ideale moderno di civiltà:

Si potrebbe affermare che l'idea di 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 il positivismo); non dobbiamo infatti dimenticare la kantiana 'cosa in sé' che condiziona, in quanto tale, la possibilità delle scienze dogmatiche del mondo fenomenico⁵.

Nel capitolo introduttivo di *Natural Right and History* (1953) emerge la convinzione secondo la quale il compito che la scienza moderna si è data nel corso del tempo risiede nella sostituzione dell'immagine della realtà dettata dal

⁵ Lettera a Helmut Kuhn, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», IX-X, 2003/2004, p. 239.

senso comune con l'immagine *scientifica* della realtà. La questione del diritto naturale non viene dunque resa indipendente dalla concreta disponibilità dei modelli di scienza naturale: mentre il diritto naturale classico è legato, nell'interpretazione straussiana, 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 concepandoli 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. È la posizione che sono stati costretti ad assumere, fra gli altri, i moderni seguaci di san Tommaso: una posizione che sottintende una rottura con la visione d'insieme sia di Aristotele che dello stesso Aquinate. Il di-

lemma fondamentale in cui ci imbattiamo è dovuto alla vittoria della scienza naturale moderna.⁶

Questo moderno dualismo tra scienza non finalistica della natura e scienza finalistica della vita umana non può non avere 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 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: non a caso, il problema centrale di Descartes nelle *Meditazioni* consiste nel tentativo di costruire una nuova fondazione *metafisica* della scienza. 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. Il nuovo concetto di natura tuttavia non può essere il fondamento del nuovo ideale di civilizzazione, dato che la natura libera da scopi e da valori non può dire niente intorno agli scopi e ai valori⁷: la scienza moderna, nel rinunciare a tutti gli an-

⁶ NRH, pp. 23-24.

⁷ Cfr. PG, pp. 145-154.

tropomorfismi, non può contribuire, se non in via indiretta, alla fondazione della morale e della politica.

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*. Tuttavia, per Strauss, l'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 stabili-

re 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 un uomo voglia fare. Il rifiuto odierno del diritto naturale conduce al nichilismo – cioè, è identico al nichilismo.⁸

2. La filosofia e la città

La scoperta della «natura»⁹, che è un termine *distintivo* all'interno 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 equivale alla nascita di un principio *critico* nei confronti della tradizione. 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», distinguendo ciò che è «primo per noi» da ciò che è «primo per natura». Prima della filosofia politica, e successivamente *accanto* alla filosofia politica, esi-

⁸ NRH, pp. 18-20, traduzione modificata.

⁹ Strauss conduce una discussione approfondita del concetto di natura soprattutto nelle sue lettere a Karl Löwith: cfr. *Korrespondenz Leo Strauss-Karl Löwith*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart 2001, pp. 607-697.

ste 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 «domestica» 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.*¹⁰

Dal punto di vista del «costume», la risposta ai problemi relativi ai principi delle cose politiche è data ancor prima del loro sorgere, 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. In questo senso, il filosofo è responsabile dell'emancipazione dei giovani potenziali filosofi dal suadente fascino e dal timore reverenziale tipico del *demos*; emancipazione che, agli occhi del cittadino, appare essere un at-

¹⁰ NRH, pp. 93-94, traduzione modificata, corsivo mio.

to 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 un'autorità significa la sua trasformazione in *ideologia*, cioè in un'apologia dell'ordinamento sociale in questione.

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 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, 'imma-

ginifica' 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.¹¹

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 dèi della città. Il diritto naturale del filosofo, nel suo essere antitradizionale, è, da questo punto di vista, una nobile forma di empietà.

Gli antichi e i medievali rappresentano per Strauss il modello di una ricerca filosofica *dialettica*, allo stesso tempo radicale (sul piano della «demitizzazione» privata delle opinioni) e moderata (sul piano della prudenza pubblica intorno all'agire politico), in grado di difendere la natura specifica della filosofia, cioè il suo essere «saggezza straniera» anche in patria o, meglio, il suo carattere *critico* rispetto ad ogni autorità costituita, ad ogni costume normativo, ad ogni mito politico e ad ogni tradizione socio-religiosa. Il filosofo appartiene e, allo stesso tempo, non appartiene alla città perché – al contrario dell'uomo politico – il suo *eros* non è diretto verso il *demos*, ma verso la ricerca della sapienza. Contro ogni tradizione conciliativa, Strauss tende a sottolineare lo scarto che esiste tra filosofia e società politica, ricordando – sulla scia dell'insegnamento platonico

¹¹ PPH, p. 320.

contenuto nell'*Eutidemo* – che «il più grande nemico della filosofia, il più grande sofista, è la moltitudine riunita in assemblea cittadina». La filosofia è attività transpolitica, che partecipa alle vicende della vita associata senza tuttavia possederne la stessa logica argomentativa. Con il richiamo alla logica dell'appartenenza, l'autorità politica tende a fingersi *natura*, attraverso la creazione di un mito politico che si presenta come *la* verità autoritativa, mentre la filosofia, grazie al suo carattere *antitradizionale*, risulta essere critica radicale di ogni ideologia e di ogni mito politico, così da indicare nell'attività politica il «regno della *credenza*». In questo senso, la sottomissione della filosofia ad un'autorità significa la sua trasformazione in *ideologia*, cioè in un'apologia dell'ordinamento sociale in questione. Tutto ciò, per Strauss, si è verificato nella modernità con la filosofia politica 'scientifica', a causa della sua svolta relativistica dalla filosofia alla *storia* e alla *sociologia* – soprattutto attraverso la definizione di norme e istituzioni di diretta *efficacia* e *applicabilità* pratica, con la riduzione della filosofia politica a *tecnica* da un lato (evidente nel positivismo giuridico di Hans Kelsen) e a *ideologia* dall'altro (evidente nel decisionismo di Carl Schmitt).

Le cose politiche sono caratterizzate da principi di *prudenza* nei confronti della tradizione, degli dèi della città, degli interessi pubblici e privati, di fronte ai quali la filosofia è, e deve essere, indifferente¹²: 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 straussiano sembra essere semplicemente l'altra faccia della medaglia del

¹² «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 fianco a fianco con la città» (LAM, p. 22).

suo radicalismo filosofico. La filosofia politica 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 filosofo è consapevole delle necessità della vita materiale, che non possono essere semplicemente eliminate in quanto opinioni ma, al contrario, devono essere tenute in massima considerazione in quanto primo fondamento della società politica. Il filosofo platonico riesce a tenere insieme, senza contraddizione, saggezza e moderazione, utopia e conservatorismo, proprio perché la politica non è il regno nel quale poter incondizionatamente realizzare le verità della filosofia. La moderazione non è una virtù del pensiero, che deve essere spregiudicato, ma della sua espressione pubblica, in virtù dei problemi posti dalla responsabilità sociale e dalle necessità della vita materiale. 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 vita teoretica, nel secondo, la condizione di possibilità della vita politica. L'insegnamento filosofico, nel suo essere *educazione liberale*, l'esatto contrario dell'ideologia e dell'indottrinamento, è possibile solo se la saggezza non viene separata dalla moderazione.

3. *Le tre «ondate» della modernità*

In Strauss è percepibile un'attitudine scettica, un profondo dubbio nei confronti dei miti fondativi della modernità, in particolare della *sovranità del soggetto*: consapevole dell'ambiguità della libertà umana, egli rivaluta un'etica del limite contraria alla concezione moderna dell'uomo come signore assoluto della natura e della storia. Di questa

concezione moderna, lo storicismo è il rappresentante più puro. L'impostazione che pretende per sé il carattere più dichiaratamente antidogmatico – lo storicismo – si rovescia, agli occhi di Strauss, in una nuova metafisica a causa della progressiva assolutizzazione della coscienza storica. Inoltre, pur costituendosi come metafisica, lo storicismo non impedisce lo scivolamento verso un relativismo assoluto, in cui la verità è funzione della successione temporale (sottoposta alla tirannide del tempo presente, del *qui e ora*) e in cui le decisioni storiche sono, in quanto tali, giustificate da un irriducibile conflitto di valori, in sé muto e senza direzione. Il processo storicistico di assoluta temporalizzazione trasforma la verità in verità storica, in modo da giungere a relativizzarla e a farla apparire realizzata in qualsiasi circostanza concreta. *Storicismo* è, dunque, *nichilismo*. In Strauss il moderno è un *novum* che inaugura una cesura assoluta nei confronti sia della filosofia classica che della religione rivelata proprio a causa della completa funzionalizzazione della natura alle esigenze dell'uomo, alla sua volontà di potenza che lo mette in grado di essere artefice assoluto della propria storia. Nessuna continuità tra premoderno e moderno: infatti, Machiavelli è il 'Cristoforo Colombo' che scopre un nuovo continente dell'etica e della politica. Non a caso, allora, la filosofia politica moderna nasce con il rovesciamento tra legge naturale e diritto naturale: laddove nei classici il primato è della legge (il dovere, la virtù), nei moderni è del diritto (la libertà, la volontà). Il primo illuminismo di Machiavelli, Hobbes e Spinoza inaugura un *novum* nella concezione della natura, della ragione e della storia, mettendo in scena la strategia contraddittoria di voler risolvere ateisticamente, cioè con mezzi umani (il *progettare*, il voler essere dei moderni), il problema eterno e assoluto dell'essere, generando il dominio della mancanza di senso e la supina accettazione dell'esistente, in una parola il nichilismo:

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 impreveduta, ammaestra gli uomini. L'uomo infatti deve essere indotto a riconoscere la sua condizione tramite la violenta resistenza del mondo concreto, e contro la sua naturale inclinazione, che consiste nell'illudersi circa l'orrore della sua 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. È 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 sua libertà, di se stesso come essere libero, della sua capacità di liberare se stesso. Costantemente conscio della disperata gravità della sua condizione, non gli accadrà di gloriarsi della sua libertà, e perciò, soprattutto, si guarderà dal considerare tale libertà come l'oggetto delle sue considerazioni, dal contemplare se stesso nella sua 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 l'utilizzazione e la coltivazione della natura.¹³

La conseguenza di questo tentativo fallimentare consiste nella radicale pubblicizzazione dell'uomo, quindi nella perdita della sua *naturalità*, radicalmente ridotta a *storicità*. Per Strauss non si tratta, ovviamente, di scoprire l'indifferenza di tutti gli essenti in una totale assenza di ordine (questo semmai è proprio l'esito dello storicismo radicale: «il sì neutrale a tutto ciò che esiste»), ma di ricostruire gli

¹³ PPH, pp. 291-294.

elementi di una filosofia umana dell'uomo. Agli occhi di Strauss, un filosofo *scettico* deve, infatti, iniziare *prima* dell'alternativa tra teismo e ateismo, deve iniziare dal principio, cioè dallo scetticismo zetetico di Socrate e dalla dialettica platonica, mirando alla restaurazione di una filosofia non storica.

Gli esiti nichilistici e relativistici della filosofia politica moderna portano a termine un processo di storicizzazione della filosofia iniziato tra Cinquecento e Seicento. La genealogia del moderno stabilita da Strauss si sviluppa in tre successive «ondate»¹⁴. La prima ondata della modernità è rappresentata da Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Locke. Rispetto alle versioni drammatiche della lotta per l'esistenza offerte da Machiavelli e Hobbes, il liberale Locke declina la concezione individualistica del diritto naturale moderno in una forma più accettabile dalla cultura borghese, senza per questo mutare le coordinate anticlassiche già formulate da Machiavelli e Hobbes: Locke comprende che l'uomo necessita primariamente per la sua autoconservazione non solo delle armi ma soprattutto della proprietà. Il desiderio di autoconservazione si trasforma in desiderio di proprietà e il diritto di autoconservazione diventa diritto di acquisizione illimitata: «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»¹⁵. La seconda ondata della modernità è costituita dalle dottrine di Rousseau, Burke, Kant, Hegel e Marx. Nell'interpretazione straussiana Rousseau compie il passo decisivo 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. In Hobbes e Locke il diritto fondamentale dell'uomo aveva conservato il suo stato originario anche all'interno della società ci-

¹⁴ Cfr. WPP, pp. 70-88.

¹⁵ Ivi, p. 81.

vile: la legge naturale rimaneva il modello della legge positiva perché rimaneva la possibilità di appellarsi dalla legge positiva alla legge naturale. Nonostante l'inefficacia di questo ricorso, Rousseau sottolinea la necessità che la società civile debba essere costruita al fine di rendere tale appello completamente superfluo: una società civile costruita esattamente secondo la legge naturale produce 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 sostituisce il trascendente diritto naturale. Ma se il criterio ultimo della giustizia diventa la volontà generale, allora nessun criterio trascendente costituisce il punto di riferimento per la giustizia e per la legislazione: tutto ciò che è consacrato dalla volontà popolare deve essere considerato come sacro. La terza ondata della modernità inizia con Nietzsche ed è sviluppata da Weber e Heidegger. Nel processo storico, che è ben lungi dall'essere razionale (come volevano, in forme diverse, Rousseau, Hegel e Marx), l'uomo fa esperienza della sofferenza e dell'abisso: natura ed eternità sono due categorie ormai svuotate di senso di fronte a un accadere essenzialmente irrazionale e dominato dalla volontà di potenza. 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 volontà di potenza, e la stessa filosofia diventa un modo della volontà di potenza. 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. La dottrina della volontà di potenza non può però 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.

1. *Atene e Gerusalemme*

Con l'inizio degli anni Sessanta il baricentro degli studi straussiani si sposta decisamente sull'analisi dei 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 della narrazione, le azioni dei personaggi platonici, l'ironia e la dissimulazione, le contraddizioni argomentative, i ricorrenti silenzi: tutto questo diventa momento costitutivo per la riscoperta degli insegnamenti dei classici greci che, già in *On Tyranny* (1948), ma soprattutto in *The City and Man* (1964), *Socrates and Aristophanes* (1966), *Xenophon's Socratic Discourse* (1970), *Xenophon's Socrates* (1972) e *The Argument and the Action of Plato's «Laws»* (1975, postumo), 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, seppur in forme diverse, il carattere *utopico* della filosofia politica classica: il Socrate filosofo della natura e il Socrate filosofo della politica rappresentano insieme e allo stesso tempo l'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 neces-

sariamente; in definitiva, l'invidia per la sua suprema libertà¹. Aristofane, nel suo essere uno scrittore di commedie 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 accade 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. 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: il modo di vita del filosofo non è semplicemente politico, ma non è nemmeno semplicemente apolitico. Da questo punto di vista, il 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 della filosofia a un sapere pratico utilizzabile dal potere politico, opponendo dunque la «grave serietà» dei moderni alla «sobria legge-

¹ SA, p. 5. Cfr. anche XSD, pp. 132-137, 174-176.

rezza» degli antichi, proprio perché la tragedia ha sostituito la commedia².

Atene – cioè la filosofia classica – non è però solo un modello di conoscenza in grado di distinguere tra *doxa* e *sophía*, ma una forma di vita che si svolge sul confine della solitudine e sulla soglia della città: il filosofo è per sua natura uno straniero in patria, è colui che appartiene alla città senza tuttavia identificarsi *tout court* con il cittadino. La filosofia non è però distinta solo dalla politica, ma anche dalla religione: poiché la filosofia non è saggezza ma *ricerca* della saggezza, non può escludere in linea di principio la possibilità offerta da Gerusalemme, cioè dalla religione rivelata³. La centralità dell'ebraismo nel pensiero straussiano è evidente a partire dai primi saggi degli anni Venti fino ai testi degli anni Cinquanta e Sessanta⁴, che indicano il suo profondo e sincero sentimento di affetto nei confronti della tradizione di origine. Malgrado ciò, la prospettiva straussiana è conformata intorno ad un'idea di *teologia naturale* e rimane dunque di tipo *scettico*. L'ebraismo, però, non è teologia naturale né, tanto meno, cultura, bensì è religione rive-

² Cfr. XSD, pp. 86, 101-103; XS, pp. 169-170, 175-177.

³ Cfr. *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*, The City College, New York 1967; trad. it. *Gerusalemme e Atene. Riflessioni preliminari*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. 3-36.

⁴ Cfr. *The State of Israel*, in «National Review», III, 1957, n. 1, p. 23; *Book Review of J.L. Talmon, «The Nature of Jewish History. Its Universal Significance»*, in «Journal of Modern History», XXIX, 1957, n. 3, p. 306; *Perspectives on the Good Society*, in «Criterion», II, 1963, n. 3, pp. 1-8; *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 *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. by K.L. Deutsch and W. Nicgorski, Rowman & Littlefield, Lanham 1994, pp. 43-79; *Freud on Moses and Monotheism* [1958], in L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. by K.H. Green, State University of New York Press, Albany 1997, pp. 285-309; trad. it. *Su Freud, in «MicroMega. Almanacco di filosofia»*, 2003, n. 5, pp. 251-290.

lata, che richiede fede e obbedienza, il cui statuto è indipendente e superiore rispetto al sapere umano; e il *filosofo* Strauss, in quanto filosofo, non può accedere a questo piano di discorso. Strauss è un filosofo scettico, ateo, che orgogliosamente rivendica per sé il motto di Ibn Rushd in onore della filosofia come forma di vita: *moriatur anima mea mortem philosophorum*⁵. La questione della rivelazione – intesa come Legge – appartiene infatti al terreno del pensiero politico. Nella modernità, tuttavia, lo statuto dell'ebraismo – come quello del cristianesimo – è cambiato sotto la spinta derivante dalla crescente individualizzazione dei percorsi di fede. Anche se la questione ebraica (intesa come questione sociale e politica) nasce con la Diaspora, il problema della giustificazione dell'ebraismo è sorto solo con l'avvento del mondo moderno, vista la crescente opposizione tra scienza e religione, tra ateismo e fede. E se è vero che, nell'alternativa tra filosofia e religione, Strauss sceglie la filosofia, tuttavia l'idea di filosofia cui pensa Strauss non è quella ateistica e scientifica tipica della modernità, ma quella scettica e zetetica del mondo classico. Si tratta di un modello di filosofia che, pur potendo smascherare la pretesa di verità della religione rivelata, tuttavia non è in grado di costruire un «sistema assoluto del sapere» ma solo di *tendere* alla sapienza: la filosofia ricerca, ma non possiede, la verità. Ecco dunque la centralità e la vitalità, nella cultura occidentale, della relazione problematica, dell'*alternativa fondamentale*, tra Atene e Gerusalemme, tra sapienza greca e sapienza biblica, soprattutto in merito alla questione della *vita giusta* e alla distinzione tra *bene e male*:

Dobbiamo cercare di comprendere la diversità tra sapienza biblica e sapienza greca. Vediamo subito che ciascuna delle due pretende di essere la vera sapienza, negando così la pretesa dell'altra di essere la sapienza nel senso più rigoroso e alto. Secondo

⁵ Cfr. G. Scholem e L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, trad. it., a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2008, p. 242.

la Bibbia, il principio della sapienza è il timore del Signore; secondo i filosofi greci, il principio della sapienza è la meraviglia. Siamo dunque costretti a compiere sin dall'inizio una scelta, ad assumere una posizione. Da che parte ci collochiamo? Abbiamo di fronte a noi Gerusalemme e Atene, che rivendicano ognuna per sé la nostra fedeltà. Siamo aperti a entrambe e disposti ad ascoltare ciascuna di loro. Noi, dal canto nostro, non siamo sapienti, ma aspiriamo a diventarlo. Siamo cercatori di sapienza, *philosophoi*. Dicendo che desideriamo prima ascoltare e poi decidere, abbiamo già compiuto la nostra scelta a favore di Atene e contro Gerusalemme. Ciò sembra necessario per quanti fra noi non possono essere ortodossi.⁶

Non è possibile essere, allo stesso tempo, filosofo e teologo, perché non si dà alcuna possibilità di trascendere il conflitto tra Atene e Gerusalemme. Quindi, non è possibile essere, allo stesso tempo, filosofo ed ebreo: l'unica cosa necessaria per il filosofo è la vita contemplativa, per l'ebreo l'obbedienza alla Legge. Alla luce di queste considerazioni diventa chiaro che per Strauss – senza nulla togliere alla santità della nazione eletta – l'ebraismo è soprattutto *Legge* che regola l'ordinamento socio-politico e, allo stesso tempo, mira alla perfezione *morale* dell'essere umano. Sia il filosofo che il profeta sono interessati alla giustizia e alla rettitudine, ma diversi sono gli ordini cui essi si riferiscono: «Il filosofo è l'uomo che dedica la propria vita alla ricerca della conoscenza del bene, dell'idea del bene; quel che potremmo chiamare virtù morale è solamente la condizione o il sottoprodotto di tale ricerca. Secondo i profeti, invece, non c'è bisogno di tale ricerca della conoscenza del bene»⁷ perché ad essi è già stato rivelato ciò che è bene. Strauss sostiene una caratterizzazione del filosofo come straniero in patria, come colui che interpreta lo stupore, la meraviglia, come *ricerca* della conoscenza, non come *sagezza* originaria. Allo stesso tempo sottolinea il carattere *intrinsecamen-*

⁶ *Gerusalemme e Atene* cit., p. 6.

⁷ Ivi, p. 35.

te edificante della filosofia intesa come saggezza straniera e come *ricerca* della verità, proprio perché per Strauss – ebraismo o no – la vita contemplativa è superiore alla vita attiva, così come il filosofo è superiore al cittadino e la filosofia è superiore alla religione.

2. Ironia e utopia

Il tema attraverso cui può essere indagata la differenza tra il filosofo e il cittadino è la *giustizia* e l'opera principe di ogni tempo per una discussione filosofica sulla giustizia è la *Repubblica*. La conversazione iniziale tra Socrate e Cefalo, che è 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. 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 immediatamente 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 che 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 appartenenza.

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, nell'identificazione della giustizia con la *legittimità*, o con la *legalità*, quindi nella tacita eliminazione di ogni forma di diritto naturale. 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 persuasione. Sembra che, su questa via, la coincidenza di giustizia e rispetto delle leggi renda superfluo per il cittadino l'uso della propria intelligenza. Attraverso una serie di argomentazioni evocate dalle domande di Socrate, viene confutata

la tesi dello stesso Trasimaco sull'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 che 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 personale. 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 cattiva.

La legge è in sé contraddittoria: da una parte pretende di essere buona per sua natura, dall'altra si presenta come opinione vincolante 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 *che cosa* decide della bontà di una legge, nella consapevolezza 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. E 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.⁸

Il più grande nemico della filosofia, il più grande sofista, è la moltitudine politica che promulga le leggi. 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 *sco-po* 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 nell'assoluta potenza della parola, giungendo a identificare politica e retorica. Del resto, per

⁸ CM, p. 78. Cfr. anche SA, pp. 5 sgg.

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*, deriva⁹. 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*. Mentre, in un certo senso, il sofista è l'antagonista del filosofo, in un altro e più decisivo senso è il cittadino ad essere l'antagonista del filosofo, 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».¹⁰

Nell'utilizzare il senso comune contemporaneamente come alleato e come nemico, il filosofo classico riesce ad attingere un punto di vista dal quale può guardare criticamente tanto la sofistica, quanto la città. La sapienza non è

⁹ Cfr. XS, pp. 28-30. Cfr. anche AAPL, pp. 254 sgg.

¹⁰ *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in «Social Research», XIII, 1946, n. 3, pp. 342-343.

solo il bene più grande, è l'unico bene, alla presenza del quale anche gli altri beni diventano tali: dato che la ricerca della giustizia sembra non essere indifferente alla ricerca della saggezza, la filosofia è l'unica cosa necessaria.

La fondazione dialettica della città buona a cui è dedicata la *Repubblica* presuppone che *attualmente* non esistano città buone¹¹. Il Platone di Strauss ritiene che la città giusta possa esistere solo a parole. Lungi dall'essere un trattato di filosofia politica che mira a delineare la struttura di una giusta associazione politica, la *Repubblica* dimostra l'impossibilità della città giusta:

La città giusta è 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 ascritto: 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 dispotico, non attraverso la persuasione; la *Repubblica* ripete, allo scopo di superarlo, l'errore dei sofisti intorno al potere della parola.¹²

Il Platone di Strauss è ben consapevole del naturale antagonismo tra il filosofo e la città. 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 dèi, 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

¹¹ Cfr. CM, pp. 115-120; XS, pp. 118-120.

¹² CM, p. 127. Cfr. anche AAPL, pp. 57 sgg.

politico sembra essere semplicemente l'altra 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.

3. Legge e verità

Nel libro straussiano sulle *Leggi* di Platone ritorna il nucleo centrale dell'intero lavoro filosofico-politico di Strauss, cioè la tensione dialettica, irrisolta e irrisolvibile, tra filosofia e politica¹³. Il Platone di Strauss non è il filosofo la cui lezione è stata tramandata dalla tradizione neoplatonica, né il teorico delle idee il cui insegnamento – secondo i filosofi della crisi, da Nietzsche a Heidegger – sarebbe alla radice del nichilismo moderno. Al contrario, il Platone di Strauss è il filosofo della dialettica, della retorica socratica, della scrittura reticente e, soprattutto, del problema teologico-politico, le cui opere vengono lette, da un lato, attraverso la linea genealogica che da Maimonide conduce ad Avicenna, Averroè e al-Fārābī; dall'altro lato, come modelli di riferimento per una critica radicale del moderno inaugurato da Machiavelli, Hobbes e Spinoza. Platone è dunque il privilegiato punto di riferimento di Strauss per l'analisi di due modelli opposti di razionalismo, le cui opzioni sul problema teologico-politico sono del tutto divergenti: da un la-

¹³ Cfr. *The Argument and the Action of Plato's «Laws»*, ed. by J. Cropsey, University of Chicago Press, Chicago 1975.

to, quello ebraico e islamico del Medioevo, fondato su una forma *zetetica* (socratica) di scetticismo filosofico; dall'altro lato, quello moderno, fondato su una forma *radicale* (cartesiana) di scetticismo scientifico. Platone rappresenta dunque il modello di una ricerca filosofica *dialettica*, allo stesso tempo radicale (sul piano della demitizzazione privata delle opinioni) e moderata (sul piano della prudenza pubblica intorno all'agire politico), in grado di difendere la natura specifica della filosofia, cioè il suo carattere *critico* rispetto ad ogni autorità costituita, ad ogni costume normativo, ad ogni mito politico e ad ogni tradizione socio-religiosa.

Nell'interpretazione straussiana, le *Leggi* è l'unico dialogo platonico specificamente *politico*, nel quale il ruolo che di solito viene 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, l'argomento della conversazione diventa la definizione delle concrete caratteristiche del miglior regime in vista della loro diretta e concreta 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 dèi della città: «Le *Leggi* iniziano con la parola 'dio'». La filosofia trova la propria ragion d'essere nella distinzione tra ciò che è primo per noi e ciò che è primo in sé. Il problema del divino non è *in sé* il primo problema della città, ma lo è in quanto «primo per noi»¹⁴. Ciò che è primo

¹⁴ Cfr. Ivi, capp. I, IX, XII. «Ciò che è 'primo per noi' non è la comprensione filosofica della città, ma quel tipo di comprensione che è ine-

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.

Lo straniero ateniese concentra la propria attenzione, con prudenza, intorno allo statuto delle leggi cretesi e spartane, indagando criticamente sulla loro origine e sul loro valore, con la pretesa di muoversi – in quanto straniero – all'interno di spazi permessi dalle stesse leggi, senza incorrere in nessuna sorta di reato che riguardi la trasgressione delle consuetudini tradizionali consacrate dalle divinità protettrici della città. Tuttavia, è ormai diventato evidente che lo straniero ateniese non mira a salvaguardare, anche se criticamente, l'autorità delle antiche leggi, bensì a indicare 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*. 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 un'istituzione ateniese in un modo ateniese, e non del filosofo. 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

rente alla città come tale, alla 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).

di educazione pubblica che conduce alla temperanza e permette la moderazione dell'audacia. 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 *pietas* 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. Permettendo il superamento del timore e dell'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*, bensì filosofica, delle loro istituzioni politiche. Del resto, il tema dei simposi ateniesi rende chiaro che all'interno delle *Leggi* un ruolo non secondario è riservato al problema dell'*educazione*.

Agli occhi di Strauss, si pone il problema di stabilire a che 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*. Il tema dell'educazione riguarda la filosofia, così come la politica e la religione; ma è evidente che l'*affinità* tra le differenti discussioni filosofi-

che, politiche e religiose sull'educazione non equivale certo alla loro *identità*. In queste discussioni – 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, del nobile e, soprattutto, della *verità*, che non può essere valida solo *qui e ora*, al contrario della saggezza pratica: il migliore ordinamento politico presuppone una giusta compresenza di verità e consenso, di coercizione e persuasione, di *sophía* e di *doxa*. Può allora esistere uno scopo comune, che soprattutto sia comune non solo *nominalmente*, alla filosofia e alla politica? Può la virtù di cui parla la filosofia essere identica alla virtù di cui parla la politica? 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*».

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

- 1899 Leo Strauss nasce il 20 settembre a Kirchhain (Hessen), un piccolo villaggio rurale nei dintorni di Marburgo. Sua madre Jennie e suo padre Hugo – un commerciante di materiali e utensili per il lavoro agrario – sono vicini all'ebraismo ortodosso.
- 1912-1918 Frequenta il *Gymnasium Philippinum* di Marburgo e si appassiona alla lettura dei classici del pensiero filosofico, soprattutto Platone, Schopenhauer e Nietzsche. Nel 1916 aderisce al movimento del sionismo politico («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 *Lachete*, progettai il piano, 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»: *A Giving of Accounts*, with J. Klein, in «The College», XXII, 1970, n. 1, p. 2). Alla fine degli studi liceali, nell'estate 1917, si iscrive all'università ma viene immediatamente arruolato nell'esercito tedesco e inviato, come interprete, sul fronte belga.
- 1918-1921 I suoi studi universitari di filosofia, matematica e scienze naturali si svolgono nelle università di Marburgo, Francoforte, Berlino e Amburgo, dove si laurea nel dicembre 1921 con una tesi sulla teoria di conoscenza in Jacobi, sotto la direzione di Ernst Cassirer: nonostante l'approccio tipicamente neokantiano del lavoro di tesi, l'adesione di Strauss al programma filosofico di Hermann Cohen è piut-

tosto tiepida («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»: *A Giving of Accounts* cit., p. 2). Le sue letture più importanti – che dimostrano i suoi profondi interessi teologici – sono *Der Stern der Erlösung* di Franz Rosenzweig e *Der Römerbrief* di Karl Barth: le più importanti figure di riferimento sono però Nietzsche («Fra i ventidue e i trent'anni Nietzsche mi ha dominato e incantato al punto che gli credevo sulla parola in tutto, per quel tanto che ne capivo»: Lettera a Karl Löwith del 23.6.1935) e Max Weber («Fino al 1922 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»: *Existentialism*, in «Interpretation», XXIII, 1995, n. 3, p. 304). Tra il 1920 e il 1921, a Marburgo, conosce Jacob Klein (cui rimarrà legato da una profonda amicizia per l'intera vita), Gerhard Krüger e Hans-Georg Gadamer.

1922-1925

In questi anni frequenta, come perfezionando, l'Università di Friburgo, per seguire i corsi di Edmund Husserl sulla teoria della conoscenza («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 compreso 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»: *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, in «Interpretation», II, 1971, n. 1, p. 3). A Friburgo partecipa anche ai seminari di Julius Ebbinghaus e Martin Heidegger, ai quali conosce Karl Löwith. Al seminario di Ebbinghaus, che

ha per tema le dottrine sociali e politiche tra Riforma e Illuminismo, Strauss scopre un'immagine antitradizionale di Hobbes, ma sono soprattutto le lezioni di Heidegger su Aristotele ad affascinarlo («Ricordo l'impressione che mi fece quando lo ascoltai per la prima volta nel 1922 [...]. Non avevo mai visto prima tanta serietà, profondità e concentrazione nell'interpretazione dei testi filosofici»: *Existentialism* cit., p. 304). All'Università di Berlino, come libero uditore, segue i corsi di Werner Jaeger sulla filosofia greca classica: sempre a Berlino, ma alla *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, segue i corsi di Julius Guttmann su Maimonide e studia i testi di Saadia Gaon e Abravanel. In questi stessi anni partecipa ai seminari organizzati da Franz Rosenzweig presso il *Freies Jüdisches Lehrhaus* di Francoforte – dove entra in contatto con Gershom Scholem – e in questo istituto tiene alcune lezioni sul *Trattato teologico-politico* di Spinoza, sulla «religione della ragione» di Cohen e sulla teoria del sionismo politico. A Berlino e Francoforte inizia a studiare i classici della filosofia ebraica e islamica del Medioevo (Maimonide, Saadia Gaon, Gersonide, al-Fārābī, Averroè, Avicenna). Attivo nei movimenti sionisti riuniti intorno al *Kartell Jüdischer Verbindungen* – dove conosce Vladimir Jabotinskij – diventa collaboratore delle riviste «Der Jude» (diretta da Martin Buber) e «Jüdische Rundschau» (l'organo ufficiale dell'Unione sionistica per la Germania, diretto da Robert Weltsh). Per queste riviste scrive alcuni articoli sul rapporto tra ebraismo e modernità, iniziando a individuare in Spinoza la figura centrale per la comprensione del moderno e giungendo al definitivo distacco dal neokantismo di Cohen (cfr. *Cobens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, in «Der Jude», VIII, 1924, n. 5-6).

1925-1932

Abbandonato il sionismo politico, continua a interessarsi al rapporto tra ebraismo e modernità soprattutto da un punto di vista filosofico. Nel 1925 ottiene un incarico di ricerca sulla filosofia ebraica presso la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino diretta da Julius Guttmann, dove prepara il suo libro sulla critica della religione in Spinoza (*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Akademie-Verlag, Berlin 1930), dedicato alla memoria di Rosenzweig, e lavora, come coeditore, alla pubblicazione delle opere complete di Moses Mendelssohn (M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, Akademie-Verlag, Berlin 1929 ss.). Sempre presso la *Akademie*, nel 1928 inizia a lavorare alla pro-

- fetologia di Maimonide e dei pensatori ebraici (Gersonide) e islamici medievali (al-Fārābī, Averroè, Avicenna), con ricerche che confluiranno nel volume *Philosophie und Gesetz* (Schocken Verlag, Berlin 1935). A Berlino entra in contatto con molti studiosi di origine ebraica, tra cui Walter Benjamin, Hannah Arendt, Nahum Glatzer e Fritz Baer.
- 1932-1933 Terminato l'incarico di ricerca presso la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, Strauss ottiene, anche grazie all'interessamento di Carl Schmitt in suo favore, una borsa di studio (rinnovata fino al 1935) presso la *Rockefeller Foundation* per un progetto di ricerca sulla filosofia politica di Hobbes interpretata come momento fondativo del liberalismo moderno. Pubblica, sulle pagine dell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» (1932), una lunga nota critica sul saggio *Der Begriff des «Politischen»* di Schmitt nel quale emerge la contrapposizione tra la filosofia politica classica (Platone) e moderna (Hobbes). Nel 1932 abbandona definitivamente la Germania e si trasferisce a Parigi (dove stringe amicizia con Alexandre Kojève, con il quale sarà ininterrottamente in contatto per tutta la vita) fino alla fine del 1933. Nella capitale francese Strauss si sposa, il 20 giugno 1933, con Miriam Bernsohn (da poco vedova), conosciuta a Berlino nel 1930.
- 1934-1937 Per sviluppare il suo progetto sulla filosofia politica di Hobbes si stabilisce a vivere in Inghilterra – inizialmente a Londra e poi, dal 1935, a Cambridge – dove rimane fino al 1937. A Cambridge Strauss lavora al Sidney Sussex College, dove stringe amicizia con Richard H. Tawney. Grazie ai suoi studi sui manoscritti hobbesiani custoditi negli archivi e nelle biblioteche di Londra, Oxford e Cambridge, Strauss diventa uno specialista di Hobbes e scrive centinaia di pagine sul suo pensiero filosofico, politico e teologico. Alcuni di questi testi (*Die Religionskritik des Hobbes*) rimarranno inediti e vedranno la luce solo nel 2001. Altri testi confluiscono nel suo volume *Hobbes' politische Wissenschaft* che Strauss non riesce a pubblicare in Germania: grazie all'interessamento di Ernest Barker il volume viene pubblicato, tradotto in inglese da Elsa M. Sinclair, con il titolo *The Political Philosophy of Hobbes* (Clarendon Press, Oxford 1936). Nonostante la buona accoglienza del mondo accademico inglese e il successo del suo volume hobbesiano, Strauss non riesce però a trovare una stabile posizione professionale: una volta terminata, nel 1935, la borsa della *Rockefeller Foundation*, all'Università di Cambridge

- 1937-1948 ottiene solo uno stipendio annuale, eventualmente rinnovabile. Altri tentativi di trovare una posizione stabile – tra cui quello per la cattedra di Filosofia ebraica medievale alla Hebrew University of Jerusalem, grazie all'interessamento di Gershom Scholem – non danno esiti favorevoli: per Strauss sono anni pieni di difficoltà economiche, che si protrarranno almeno fino alla metà degli anni Quaranta. A partire dall'autunno 1937 Strauss – inizialmente da solo: la moglie e il piccolo Thomas, il figlio che Miriam ha avuto dal primo matrimonio, lo raggiungeranno alla fine del 1938 – si stabilisce negli Stati Uniti, prima come *Research Fellow* presso il Dipartimento di Storia della Columbia University di New York; poi, dal 1938 (grazie all'interessamento di Harold Laski), alla Graduate Faculty of Political and Social Science della New School for Social Research di New York, dove rimane fino al 1948, prima come *Lecturer* in Scienza politica (fino al 1941), poi come Professore associato in Scienza politica, lavorando anche nel comitato scientifico della rivista «Social Research». Negli anni Quaranta assume alcuni incarichi come *visiting professor* presso l'Union College, l'Amherst College e la Wesleyan University. Alla fine degli anni Trenta Strauss studia il metodo di scrittura di Lessing e Senofonte per poi giungere, nel 1941, alla pubblicazione del suo saggio *Persecution and the Art of Writing* (in «Social Research») sull'ermeneutica della reticenza. Tra il 1941 e il 1946 pubblica alcuni saggi (in particolare su Platone, al-Fārābī, Maimonide e Yēhūdāh ha-Lēwī) nei quali mette a punto la strumentazione ermeneutica che lo renderà famoso per la sua teoria della scrittura reticente, attraverso cui interpreterà i classici del pensiero filosofico (da Machiavelli a Rousseau, da Spinoza a Locke) e che gli permetterà di giungere alla stesura del suo primo libro americano (*On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's «Hieros»*, Political Science Classics, New York 1948) dedicato all'interpretazione del rapporto tra il filosofo e il tiranno nello *Ierone* di Senofonte (i risultati di questa interpretazione saranno oggetto di un serrato dibattito tra Strauss e Kojève nel corso degli anni Cinquanta). Nel 1942, al Cairo, muore Bettina, la sorella di Strauss, e nello stesso anno muore anche suo padre a causa di un infarto: tutti gli altri parenti di Strauss rimasti in Germania moriranno nei campi di concentramento. Nel 1944, al Cairo, muore anche l'arabista Paul Kraus, il marito della sorella di Strauss, lasciando la piccola Jenny (nata nel 1942) che sarà presto adottata dalla famiglia Strauss.

1949-1959 Strauss – che nel frattempo, a partire dal 1944, era diventato cittadino americano – ottiene nel 1949 la cattedra di Scienza politica presso il Dipartimento di Scienza politica dell'Università di Chicago grazie all'accettazione di Robert Hutchins, presso cui erano intervenuti, nel corso dell'estate 1948, Michael Oakeshott, Ernest Barker, Mortimer Adler, Richard H. Tawney, Edward Shils e Richard McKeon: i concorrenti di Strauss per ottenere la cattedra che era stata di Charles E. Merriam furono Alessandro Passerin d'Entrèves e Alfred Cobban. Nel 1950 Buber e Scholem offrono a Strauss la cattedra di Sociologia, tenuta dallo stesso Buber, alla Hebrew University of Jerusalem: in alternativa era disponibile anche la cattedra di Filosofia ebraica tenuta da Guttman. In entrambi i casi Strauss declina l'invito a trasferirsi in Israele. Strauss è *visiting professor* presso la University of California di Berkeley (1953), la Universität Heidelberg (1954, su invito di Gadamer: si tratta dell'unica occasione in cui Strauss torna in Germania dopo l'esilio) e la Hebrew University of Jerusalem (1954-1955, su invito di Scholem): a partire dai primi anni Cinquanta, e fino alla metà degli anni Sessanta, tiene inoltre numerose conferenze (su Freud, Heidegger, Isaiah Berlin e sul rapporto tra ebraismo e modernità) presso la Hillel House dell'Università di Chicago. Nel 1959 assume il titolo di Robert Maynard Hutchins Distinguished Serving Professor at the University of Chicago. Nel corso degli anni Cinquanta la figura di Strauss acquista una particolare rilevanza nel governo del Dipartimento di Scienza politica dell'Università di Chicago, anche grazie alla pubblicazione di alcune importanti e fortunate opere sulle teorie del diritto naturale, sulla scrittura reticente e sulla filosofia politica moderna attraverso cui assume forma dottrina la sua prospettiva sulla superiorità degli antichi sui moderni: si tratta dei volumi *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Free Press, 1952; *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe 1958; *What Is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959. In queste opere diventa sempre più evidente la polemica straussiana contro le scienze sociali di impianto comportamentista e behaviorista che caratterizzano il panorama culturale americano: diventa altresì evidente la sua polemica contro lo storicismo e il positivismo di matrice europea. I suoi corsi universitari, molto seguiti, sono dedicati ai classici del pensiero filosofico-politico: Platone, Aristotele, Cicerone, Marsilio da Padova, Machi-

velli, Hobbes, Locke, Rousseau, Burke, Montesquieu, Kant, Hegel. A Chicago si forma un nutrito gruppo di allievi – tra i quali si segnalano Joseph Cropsey (che sarà il successore di Strauss sulla cattedra di Scienza politica), Allan Bloom, Werner Dannhauser, Seth Benardete – dal quale avranno origine numerose scuole straussiane (sia accademiche che politiche) le quali, dopo la morte di Strauss, si contenderanno l'eredità intellettuale del maestro contrapponendosi reciprocamente. Accanto a questi fortunati sviluppi della sua carriera accademica e intellettuale, si segnalano però i primi problemi di salute: nel 1956 Strauss accusa un grave infarto le cui conseguenze non saranno mai completamente dimenticate.

1960-1968 Se gli anni Cinquanta avevano visto Strauss pubblicare numerose opere sui classici della filosofia politica moderna, gli anni Sessanta vedono la pubblicazione di importanti studi sulla filosofia politica classica, in particolare i volumi *The City and Man*, Rand McNally, Chicago 1964; *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York 1966; *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York 1968. Nel 1963 viene pubblicata la sua monumentale *History of Political Philosophy*, curata insieme a Cropsey (Rand McNally, Chicago 1963), e giunge a conclusione il suo progetto di pubblicare la traduzione inglese della *Guida dei perplessi* di Maimonide (*The Guide of the Perplexed*, trans. by S. Pines, University of Chicago Press, Chicago 1963). Nel 1965 vengono ripubblicati i suoi primi volumi su Spinoza e Hobbes: dell'opera su Hobbes appare in Germania la versione originale in tedesco (*Hobbes' politische Wissenschaft*, Luchterhand Verlag, Neuwied a/R 1965), dell'opera su Spinoza appare invece la traduzione in inglese (*Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965) accompagnata da una lunga e importante Prefazione in cui Strauss accompagna il lettore lungo la sua autobiografia intellettuale nella Germania di Weimar. I suoi corsi universitari – dedicati, come sempre, ai classici del pensiero filosofico-politico: Platone, Senofonte, Aristotele, Tucidide, Machiavelli, Grozio, Hobbes, Vico, Rousseau, Montesquieu, Kant, Hegel, Comte, Marx, Nietzsche, Weber – vengono registrati e trascritti dagli allievi. In questi anni riceve numerose lauree ad honorem: nel 1965 all'Università di Amburgo (a causa della salute malferma sarà però costretto a rinunciare al viaggio), nel 1966 alla Hebrew Union College di Cincinnati, nel 1969 alla St. John's University di New York.

1968-1973 All'inizio del 1968 Strauss lascia l'insegnamento e ottiene la carica di Professore emerito presso l'Università di Chicago. Negli ultimi anni della sua vita continua a occuparsi dei classici greci, pubblicando due importanti opere su Senofonte (*Xenophon's Socratic Discourse*, Cornell University Press, Ithaca 1970; *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca 1972) e scrivendo un volume su Platone che, sebbene ultimato, sarà pubblicato solo dopo la sua morte da Cropsey (*The Argument and the Action of Plato's «Laws»*, University of Chicago Press, Chicago 1975). Le sue condizioni di salute peggiorano soprattutto a partire dal 1971, impedendogli di lavorare con continuità. Strauss, che non è mai tornato stabilmente in Europa, è morto il 18 ottobre 1973 nel St. John's College di Annapolis, dove era Scott Buchanan Distinguished Scholar in Residence dal 1969, dopo essere stato – tra il 1968 e il 1969 – professore di Scienza politica presso il Claremont Men's College (California). Leo Strauss è sepolto nel cimitero della *Knesseth Israel Synagogue* di Annapolis.

STORIA DELLA CRITICA

1. *Quale Strauss?*

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 e islamica medievale all'interpretazione dei testi filosofici della Grecia classica, per giungere alla critica delle scienze sociali del Novecento. 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 è difficile negare che l'opera di Strauss, nonostante i sensibili cambiamenti interpretativi intorno ai 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. Di

questa necessità interpretativa, però, la letteratura critica straussiana non è sempre stata consapevole, determinando in più occasioni la creazione di vuoti stereotipi, incapaci di confrontarsi sia con il problema Strauss, sia con il problema *di* Strauss.

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 il nome di Strauss poteva essere notato, fino a pochi anni fa, soprattutto per la sua assenza da qualunque dibattito critico, visto che non esistevano traduzioni delle opere americane di Strauss (con l'eccezione di *Natural Right and History*, la cui edizione tedesca del 1953 fu recensita da Helmut Kuhn)¹, ed erano quasi introvabili anche le sue opere in lingua tedesca degli anni Venti e Trenta². Negli ultimi anni, tuttavia, la fortuna critica di Strauss in Germania è sensibilmente cresciuta – soprattutto grazie alla pubblicazione dei primi tre volumi di *Gesammelte Schriften* curati da Heinrich Meier – anche se tuttora è ai margini del dibattito sia pubblico che accademico³. La letteratura straussiana si è sviluppata maggior-

¹ Cfr. H. Kuhn, *Naturrecht und Historismus*, in «Zeitschrift für Politik», III, 1956, pp. 289-304.

² L'unico libro americano di Strauss che era stato tradotto in Germania, e l'unico che fosse regolarmente disponibile in commercio, era *Naturrecht und Geschichte*, Köhler, Stuttgart 1953. I suoi libri su Spinoza (1930) e su Maimonide (1935) non erano mai stati ristampati, mentre nel 1965 era stato per la prima volta pubblicato in tedesco il suo libro su Hobbes del 1936 (cfr. *Hobbes' politische Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied a/R 1965). La pubblicazione dell'opera completa di Strauss si è attualmente fermata ai primi tre volumi: cfr. L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band I: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart 1996; Id., *Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart 1997; Id., *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart 2001.

³ Tra i volumi pubblicati in Germania cfr. H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart 1988 (1998²); Id., *Die Denkbewegung von Leo*

mente in Italia e in Francia⁴ dove molte opere di Strauss sono state tradotte già da alcuni decenni. È significativa, inoltre, la recente fortuna di Strauss in Spagna, dove della sua opera è stata analizzata soprattutto la dimensione letteraria – cioè la questione della reticenza – e la rilevanza per la tradizione repubblicana⁵. Il caso della Germania rappresen-

Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen, Metzler, Stuttgart 1996; C. Kauffmann, *Leo Strauss. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 1997; H. Bluhm, *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Akademie-Verlag, Berlin 2002; T. Kinzel, *Platonische Kulturkritik in Amerika*, Duncker & Humblot, Berlin 2002; H. Meier, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Metzler, Stuttgart 2003; M. Kartheining, *Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*, Fink, München 2006.

⁴ 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 e alla discussione del volume *Persecution and the Art of Writing* (cfr. Y. Belaval, *Pour une sociologie de la philosophie*, in «Critique», 1953, n. 68-69, pp. 853-866), la fortuna francese di Strauss comincia intorno alla metà degli anni Ottanta, a partire dalla traduzione di *Thoughts on Machiavelli* nel 1982, ed è continuata con 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, *Die Religionskritik Spinozas* nel 1996 e *On Plato's «Symposium»* nel 2006. 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; «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 è *Leo Strauss: historien de la philosophie*), quello del numero monografico pubblicato nel 1993 è di tipo teorico. Per ulteriori riferimenti critici in lingua francese cfr. R. Brague, *Leo Strauss et Maimonide*, in *Maimonides and Philosophy*, ed. by S. Pines and Y. Yovel, Nijhoff, Dordrecht 1986, pp. 246-268; L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin et A. Petit (éd.), *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, Vrin, Paris 2001; D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003 (2005²); C. Pelluchon, *Leo Strauss: une autre raison, d'autres lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Vrin, Paris 2005; G. Sfez, *Leo Strauss, foi et raison*, Beauchesne, Paris 2007.

⁵ Cfr. A. Lastra, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Res Publica, Murcia 2000; AA.VV., *Leo Strauss*, in «Res Pu-

tava tuttavia un esempio paradigmatico della distanza con la quale la critica filosofica europea aveva affrontato la figura di Strauss, nonostante in più occasioni fossero stati interpreti eminenti, fin dai primi anni Trenta, a confrontarsi con le sue opere⁶. Al contrario, negli Stati Uniti intorno alla sua eredità intellettuale si è sollevato, soprattutto dopo la sua morte, un incessante dibattito tra straussiani e anti-straussiani, e addirittura tra gli stessi straussiani divisi in scuole diverse (gli straussiani di 'destra' e di 'sinistra', della costa Est e della costa Ovest), 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 polemi-

blica», IV, 2001, n. 8; J. Monserrat Molas, *Arte de escribir y filosofía*, in «Caracteres literarios», IV, 2001, n. 5, pp. 11-27; Id., *Formas, figuras y formaciones straussianas*, in «Espinosa. Revista de filosofía», II, 2002, n. 3, pp. 23-45.

⁶ Cfr. G. Krüger, *Besprechung von «Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft»*, in «Deutsche Literaturzeitung», LI, 1931, pp. 2407-2412; G. Vajda, *Compte-rendu de «Philosophie und Gesetz»*, in «Revue des Études Juives», C, 1935, pp. 80-82; M. Oakeshott, *Dr. Strauss on Hobbes*, in «Politica», II, 1937, n. 8, pp. 364-380; ora in Id., *Hobbes on Civil Association*, Blackwell, Oxford 1975, pp. 132-149; G.E. Catlin, *Book Review of «The Political Philosophy of Hobbes»*, in «Political Science Quarterly», LIII, 1938, pp. 447-448; A. de Waelhens, *Compte-rendu de «The Political Philosophy of Hobbes»*, in «Revue néoscholastique de philosophie», XLI, 1938, pp. 458-461; E. Voegelin, *Book Review of «On Tyranny»*, in «Review of Politics», II, 1949, pp. 241-244; A. Kojève, *L'action politique des philosophes*, in «Critique», 1950, n. 41, pp. 46-55 e n. 42, pp. 138-155; G. Vlastos, *Book Review of «On Tyranny»*, in «Philosophical Review», 1951, pp. 592-594; G.H. Sabine, *Book Review of «Persecution and the Art of Writing»*, in «Ethics», LXIII, 1952, pp. 220-222; H. Kelsen, *Foundations of Democracy*, in «Ethics», LXVI, 1955, n. 1, pp. 1-101; F. Oppenheim, *The Natural Law Thesis: Affirmation or Denial?*, in «American Political Science Review», LI, 1957, pp. 41-53; J.W. Yolton, *Locke on the Law of Nature*, in «Philosophical Review», LXVII, 1958, pp. 477-498; F. Gilbert, *Book Review of «Thoughts on Machiavelli»*, in «The Yale Review», XLVIII, 1959, pp. 466-469; G.L. Mosse, *Book Review of «Thoughts on Machiavelli»*, in «American Historical Review», LXIV, 1959, pp. 954-955.

che cui la figura di Strauss è stata sottoposta in America fin dagli anni Settanta, mentre ne ha favorito la diffusione pubblica, ne ha impedito una serena valutazione storica e tematica, nonostante fosse iniziata un'operazione di ricostruzione filologica degli inediti e dei carteggi straussiani⁷. È evidente che non tutta la letteratura critica soffre di questi vizi visto che, soprattutto negli ultimi anni, sono state pubblicate numerose opere in grado di rappresentare con equilibrio la posizione storico-filosofica e filosofico-politica straussiana⁸. In questa sede può dunque 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.

⁷ 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.

⁸ Tra i testi critici più significativi 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*, a cura di S. Berti, Einaudi, Torino 1987, pp. 189-199); V. Gourevitch, *Philosophy and Politics*, in «Review of Metaphysics», XXII, 1968, pp. 58-84 e 281-328; R. Brague, *Athènes, Jerusalem, La Mecque. L'interprétation «musulmane» de la philosophie grecque chez Leo Strauss*, in «Revue de Métaphysique et de Morales», XCIV, 1989, pp. 309-336 (ed. inglese ampliata: *Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's «Muslim» Understanding of Greek Philosophy*, in «Poetics Today», XIX, 1998, pp. 235-259); T.L. Pangle, *Editor's Introduction*, in L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. by T.L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago 1989, pp. vii-xxxviii; A. Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 1991; K.L. Deutsch and W. Nicgorski (eds.), *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994; C.H. Zuckert, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 1996. Tra le opere pubblicate recentemente cfr. C. Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000; G. Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis*

2. Interpretazioni critiche di Leo Strauss

Aristocratico, conservatore, antimoderno: sono queste le accuse che con maggior frequenza sono state mosse a Leo Strauss, non solo sul piano della filosofia politica ma anche sul piano della politica accademico-culturale. Noto e diffuso è infatti lo stereotipo di un autore che, nella sua critica della modernità, raccomanda il recupero di categorie filosofico-politiche classiche – e quindi antidemocratiche e anti egualitarie – perché la razionalità dell'ordine politico non dipende dalla volontà della maggioranza; di un autore che coltiva pratiche filosofiche elitarie caratterizzate dalla lettura dei classici all'interno di gruppi iniziatici, perché esiste una scala naturale dei diversi tipi umani; di un autore che prescrive pratiche essoteriche di scrittura reticente, perché la verità non può essere comunicata a tutti; infine, di un autore che esprime posizioni politiche nichilistiche e realistiche, perché la politica è il regno della neces-

von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes, Brill, Leiden 2001; N. Behnegar, *Leo Strauss, Max Weber and the Scientific Study of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 2003; R. Pippin, *The Unavailability of the Ordinary. Strauss on the Philosophical Fate of Modernity*, in «Political Theory», XXXI, 2003, pp. 335-358; A. Singh, *Eros turannos. Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, University Press of America, Lanham 2005; H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; T.L. Pangle, *Leo Strauss. An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006; E.R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Brandeis University Press, Waltham 2006; S.B. Smith, *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago University Press, Chicago 2006; K.A. Sorensen, *Discourses on Strauss. Revelation and Reason in Leo Strauss and His Critical Study of Machiavelli*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006; C.H. Zuckert and M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 2006; D. Janssens, *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, State University of New York Press, Albany 2008.

sità, e non della possibilità. Contro queste interpretazioni sembra almeno necessario mettere in evidenza come la strumentazione ermeneutica straussiana, lungi dall'essere una stravaganza interpretativa, sia strettamente legata a una concezione assolutamente *razionale* dell'attività filosofica: la reticenza della scrittura filosofica è infatti diretta conseguenza di due fenomeni distinti e convergenti nella storia delle società politiche, la *persecuzione* e l'*educazione*. Naturalmente è necessario eliminare altri fraintendimenti diffusi nel panorama della letteratura critica su Strauss: per esempio, sulla sua concezione ermeneutica, che non è elitaria o aristocratica e che, soprattutto, non è legata a nessuna tradizione mistica o ermetica; sulla funzione del suo appello ai classici greci, che non ha un carattere tradizionalista ma che, al contrario, rimanda a una concezione assolutamente *antitradizionale* e anticonformista della filosofia; sul ruolo dell'ebraismo all'interno del suo pensiero filosofico, che non ha alcuna inclinazione confessionale; sul suo antimodernismo, che non implica alcuna scorciatoia nostalgica e nemmeno alcuna teoria sulla necessaria o immanente direzionalità della storia, sia essa progressista o decadente; sul suo conservatorismo politico, non catalogabile sulla base della consueta distinzione tra destra e sinistra, e il cui carattere *moderato* nulla ha a che vedere con le distopie bellicistiche della politica militante e radicale (dal carattere messianico in chiave secolarizzata) dei neoconservatori americani. Il dibattito sul significato politico del pensiero straussiano – con particolare riguardo al rapporto tra la sua ermeneutica e le sue argomentazioni filosofico-politiche – si è acceso sul piano pubblico soprattutto dopo l'affermazione dei neoconservatori americani con le amministrazioni Reagan, Bush sr e Bush jr (è però necessario precisare che l'opera di Strauss ha assunto fin dagli anni Sessanta una decisiva centralità nel dibattito statunitense sul conservatorismo con numerosi interventi critici apparsi sulle riviste «American Political Science Review», «National Review» e «Political Theory»), giungendo così a deli-

neare, soprattutto nella pubblicistica, la figura di un filosofo fondatore di una scuola reazionaria in grado di ramificarsi in tutte le anticamere del potere. Tuttavia, anche nei casi in cui questi stereotipi sono stati chiaramente demistificati e correttamente ricondotti all'interno di contesti polemici che non hanno un carattere filosofico, bensì semplicemente politico-culturale o politico-accademico, risulta ancora evidente la forza degli stessi stereotipi nel costituire un pregiudizio contro nuove letture straussiane.

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 soggettività interpretativa e di metodo 'poliziesco' nel procedimento di indagine testuale⁹. Una cosa deve essere però 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 perico-

⁹ Cfr. J.G.A. Pocock, *Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand*, in «Political Theory», III, 1975, pp. 385-401; S. Holmes, *Truths for Philosophers Alone?*, in «The Times Literary Supplement», 1-7 December 1989, pp. 1319-1324.

lo 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.

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 difficili¹⁰, 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 coercitivo¹¹. Non sembra sia necessario essere un fedele discepolo di Strauss per vedere come la carica polemica presente in questo tipo di giudizio, piuttosto diffuso, 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 perplessi*, 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

¹⁰ Cfr. O. Leaman, *Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?*, in «International Journal of Middle East Studies», XII, 1980, pp. 525-538.

¹¹ Cfr. M.F. Burnyeat, *Sphinx without a Secret*, in «The New York Review of Books», 30.5.1985, pp. 30-36.

della scrittura reticente del passato, determinato in modo particolare, ma non esclusivo, dalla realtà storicamente effettuale della persecuzione. I testi di Strauss sono spesso dedicati a una minuziosa analisi dei testi classici, perché egli ritiene che la più importante opera in favore della 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, l'educazione *liberale* è un'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.

In tutta la sua vicenda culturale, Strauss – avvertito dalla storia del Novecento dei pericoli connessi a ogni tentativo di saturazione dell'esperienza politica e di realizzazione di progetti filosofico-politici che conducono alla «fine della storia» – è uno strenuo avversario di ogni movimento messianico e di ogni teoria che mira alla realizzabilità di uno stato di perfezione umana e sociale *nel* mondo: «Non sono mai stato un sostenitore del messianismo e non lo sarò mai», afferma in una sua lettera a Scholem del 7 luglio 1973. Il messianismo può essere declinato su livelli diversi – filosofico, politico e religioso – ma non cambia la sua sostanza, legata a una concezione del *compimento* della storia che Strauss considera pericolosa, oltre che irrealistica. Il messianismo è estraneo alla filosofia, il cui compito non consiste nell'elaborazione di modelli sociali – siano essi

conservatori o rivoluzionari – realizzabili *hic et nunc*, ma nella ricerca della verità sul bene e sul giusto: la filosofia politica può mantenere vivo il proprio potenziale critico, la propria *differenza*, il proprio essere *saggezza straniera* solo se conserva uno scarto laterale rispetto alla politica e alla religione. Mentre la filosofia fonda la propria essenza sulla superiorità della vita contemplativa, politica e religione affermano il primato della vita attiva. Filosofia, religione e politica sono però costrette a camminare fianco a fianco, senza mai sovrapporsi, tanto che diventa inevitabile il sorgere di una tensione costitutiva tra la *filosofia* e la *città*: la filosofia si presenta come attività sovversiva nei confronti dell'ordine costituito, senza tuttavia proporsi come potere alternativo. Negando che possa realizzarsi *nei fatti* il regime utopico descritto *a parole* dai filosofi greci, Strauss giunge addirittura ad affermare che la *Repubblica* è l'opera nella quale Platone intende dimostrare l'*impossibilità* della città giusta. Ma, se in Strauss non è presente alcuna inclinazione progressista, allo stesso tempo non è presente nemmeno alcuna inclinazione apocalittica, visto che in generale nega l'esistenza di un processo di *direzionalità storica*: la storia non ha un destino, cioè non ha una direzione immanente o una fine necessaria, sia essa progressista o apocalittica. Nonostante per Strauss 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.

Secondo una diffusa opinione un ruolo centrale nella bibliografia di Strauss viene svolto da quelli 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'altro. Non posso 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 fare. 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 postume. Ma, anche in questo caso, sembra egualmente necessario 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 alla tradizione del suo popolo, la sua prospettiva rimane senza alcun dubbio di tipo *filosofico*. Una cosa deve essere chiarita senza equivoci: Strauss *non* è un ebreo ortodosso e anzi, mentre da un punto di vista pubblico ha sempre testimoniato l'importanza sociopolitica della religione, da un punto di vista privato è possibile notare una sua tacita inclinazione nei confronti dello scetticismo filosofico, di un ateismo 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 religiosi¹². Un'altra prospetti-

¹² Cfr. K.H. Green, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press,

va interpretativa che sembra avere successo è quella che tende a sottolineare l'originalità degli elementi ebraici nel pensiero di Strauss, fino a giungere a definire la sua filosofia come una «filosofia ebraica»¹³. Anche in questo caso sono necessarie alcune distinzioni: senza dover negare la presenza di elementi ebraici in tutta l'opera straussiana – dalla riflessione sull'idea di Legge 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*.

3. *Leo Strauss in Italia*

La confusione che regna intorno alla figura di Strauss risulta rappresentata in modo significativo anche nel panorama della critica italiana¹⁴. In verità, nel corso dei decen-

Albany 1993; S. Orr, *Jerusalem and Athens. Reason and Revelation in the Work of Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham 1995.

¹³ Cfr. E.L. Fackenheim, *Leo Strauss and Modern Judaism*, in «Claremont Review of Books», IV, 1985, n. 4, pp. 21-23; H. Fradkin, *Philosophy and Law*, in «Review of Politics», LIII, 1991, pp. 40-52; M.D. Yaffe, *Leo Strauss as Judaic Thinker: Some First Notions*, in «Religious Studies Review», XVII, 1991, pp. 33-41; M.L. Morgan, *Leo Strauss and the Possibility of Jewish Philosophy*, in Id., *Dilemmas in Modern Jewish Thought*, Indiana University Press, Bloomington 1992, pp. 55-67; Id., *Teaching Leo Strauss as a Jewish and General Philosopher*, in *Jewish Philosophy and the Academy*, ed. by E.L. Fackenheim and R. Jospe, Associated University Presses, London 1996, pp. 174-188; D. Novak (ed.), *Leo Strauss and Judaism*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996; L.F. Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Lévinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; J. Cohen, *Philosophers and Scholars. Wolfson, Guttman and Strauss on the History of Jewish Philosophy*, Lexington Books, Lanham 2007.

¹⁴ Per un'esauritiva e puntuale analisi della fortuna italiana di Strauss cfr. R. Cubeddu, *Strauss in Italia*, in «il Politico», LXXI, 2006, pp. 46-85.

ni, accanto a un buon numero di traduzioni, non sono mai mancati numerosi interventi critici, che tuttavia solo raramente si sono distinti per il loro distacco da uno stereotipo straussiano precostituito, 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 morale¹⁵. 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 1968¹⁶; la seconda in occasione della pub-

¹⁵ Cfr. E. Giancotti, *Recensione di «De la tyrannie»*, in «Rassegna di filosofia», III, 1954, p. 383; P. Rossi, *Recensione di «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; M. Corsi, *Recensione di «Diritto naturale e storia»*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXVII, 1958, n. 3-4, pp. 261-262; 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.

¹⁶ Cfr. F. Mercadante, *Presentazione*, in L. Strauss, *La tirannide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte*, trad. it., Giuffrè, 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.

blicazione a Urbino nel 1977 di *Che cos'è la filosofia politica?*, una raccolta di saggi straussiani nella quale è incluso anche il suo libro su Hobbes del 1936¹⁷. Anche in questi due casi la critica, forse ancora condizionata dal clima culturale della 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 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, 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 queruli¹⁸. Tuttavia, in alcuni casi, la rilettera delle opere straussiane assume pubblicamente i

¹⁷ Cfr. P.F. 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., Argalia, Urbino 1977; V. Merolle, *Leo Strauss e la filosofia politica*, in «Nuovi studi politici», X, 1980, pp. 115-127.

¹⁸ Cfr. R. Cubeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, ESI, Napoli 1983; G. Giorgini, *Leo Strauss, lo straniero iconoclasta*, in «Il Mulino», XXXIII, 1984, pp. 396-416; B. Accarino, *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 (poi in Id., *Le figure del consenso*, Milella, Lecce 1989); C. Galli, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 25-52; M. Piccinini, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero* cit., pp. 193-233; C. Altini, *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; G. Paraboschi, *Leo Strauss e la destra americana*, Editori Riuniti, Roma 1993.

contorni di una riabilitazione della filosofia politica classica, tanto da sconfinare in una piccola moda che, sulla scia della breve fortuna italiana della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, tende ad accomunare la vicenda filosofica di Leo Strauss a quella di Eric Voegelin e di Hannah Arendt in un vago ritorno nostalgico alle origini della cultura occidentale¹⁹. A partire dalla seconda metà degli anni Novanta in Italia diventa sempre più massiccia la pubblicazione di contributi scientifici in grado di indagare con misura la portata dei contributi straussiani²⁰. Nonostante

¹⁹ Cfr. *Filosofia politica e pratica del pensiero* cit.; 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.

²⁰ Cfr. R. Esposito, *Introduzione*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, trad. it., Einaudi, 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. Una lettura con Leo Strauss*, QuattroVenti, Urbino 1998; G. Giorgini, *Leo Strauss*, in Id., *Liberalismi eretici*, Edizioni Goliardiche, Trieste 1999, pp. 19-98; Altini, *Leo Strauss* cit.; R. Cubeddu, *Politica e certezza*, Alfredo Guida, Napoli 2000, pp. 39-55; R. Gatti, *Il problema ermeneutico-politico in Leo Strauss*, in *Ermeneutica e destinazione religiosa*, a cura di D. Venturilli, il melangolo, Genova 2001, pp. 131-151; C. Altini, *Oltre il nichilismo. «Ritorno» all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, in L. Strauss, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, trad. it., Giuntina, Firenze 2003, pp. 7-125; R. Caporali, *Postfazione*, in L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 261-298; C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Edizioni ETS, Pisa 2004; C. Altini, *Essere storici. Le rivisitazioni dello storicismo in Collingwood, Strauss e Momigliano*, in «Intersezioni», XXV, 2005, pp. 479-497; P.F. Taboni, *La città tirannica. La prima educazione di Leo Strauss*, QuattroVenti, Urbino 2005; C. Altini, *Il filosofo e il legislatore. Leo Strauss lettore di Platone*, in L. Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, trad. it., a cura di C. Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. VII-XLVII; C. Adorisio, *Leo Strauss lettore di*

ciò, forse anche a causa della deriva neoconservatrice, che dagli Stati Uniti giunge in Italia all'inizio del nuovo secolo, non sembra ancora giunto il momento in cui si possa definire compiuta una corretta ridefinizione – pubblica e accademica – della figura di Strauss.

4. La fortuna di Strauss negli Stati Uniti

«Io posso avere una modesta influenza intellettuale sul terreno accademico, ma non ho alcuna influenza nei campi della politica, dell'amministrazione e degli affari»²¹. Questa affermazione, presente in una lettera di Strauss indirizzata a uno stretto collaboratore della rivista «National Review», potrebbe essere sufficiente a togliere qualsiasi fondamento alle interpretazioni che dipingono Strauss come padrino o nume tutelare dei neoconservatori americani²². Strauss non è stato infatti un pensatore interessato al-

Hermann Cohen. Dalla filosofia moderna al ritorno agli antichi, Giuntina, Firenze 2007; M. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano 2007; I.A. Piccinini, *Una guida fedele. L'influenza di Hermann Cohen sul pensiero di Leo Strauss*, Trauben, Torino 2007; C. Altini, *Berlino, Atene, Gerusalemme. Filosofia, politica e religione nel mondo moderno tra Gershom Scholem e Leo Strauss*, in G. Scholem e L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, trad. it., a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2008, pp. 9-111.

²¹ Lettera di Leo Strauss a Willmoore Kendall del 10 giugno 1960, in J.A. Murley and J.E. Alvis (eds.), *Willmoore Kendall. Maverick of American Conservatives*, Lexington Books, Lanham 2002, p. 219.

²² Cfr. S.B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, Macmillan, London 1997; S.J. Lenzner, *Leo Strauss and the Conservatives*, in «Policy Review», 2003, n. 118, pp. 75-82; J. Muravchik, *The Neoconservative Cabal*, in «Commentary», 2003, n. 2, pp. 26-33; B. Danoff, *Leo Strauss, George W. Bush and the Problem of Regime Change*, in «Social Policy», XXXIV, 2004, n. 2-3, pp. 35-40; S.B. Drury, *Leo Strauss e i neoconservatori*, trad. it., in «Iride», XVII, 2004, n. 42, pp. 291-301; A. Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press, New Haven 2004; P. Anderson, *The Intransigent Right*, in Id., *Spectrum*, Ver-

le dinamiche concrete della vita politica, ma un filosofo di frontiera che ha sempre affermato la superiorità della vita contemplativa sulla vita pratica. I suoi studi, prima di essere politici, sono strettamente storici e filosofici: non a caso, allora, il suo successore sulla cattedra di scienza politica a Chicago è stato Joseph Cropsey, un professore universitario senza particolari cariche istituzionali e senza rilevanza nella vita politica, lontano dalle fondazioni culturali delle destre americane. Allo stesso modo, la rivista fondata da Strauss nel 1970, «*Interpretation. A Journal of Political Philosophy*», è una rivista di filologia e di storia del pensiero politico nella quale le questioni del presente sono totalmente assenti. Strauss è stato sicuramente un conservatore, ma il suo conservatorismo non può essere interpretato schematicamente a partire dalle tradizionali appartenenze e distinzioni che attraversano la destra americana.

Il problema centrale attorno a cui hanno ruotato le ricerche di Strauss è sicuramente quello riguardante l'interpretazione del *liberalismo moderno*. La contrapposizione tra liberalismo e conservatorismo contiene al proprio interno un'irrisolta questione teorica: entrambe le opzioni infatti hanno il loro comune fondamento nella democrazia moderna²³. Questa situazione è particolarmente evidente ne-

so, London 2005; A. Lastra, G. Luri Medrano y J. Montserrat Molas, *Leo Strauss y los neo-cons*, in «La Torre del Virrey», 2006, n. 1, pp. 60-65; N.G. Robertson, *Platonism in High Places. Leo Strauss, George W. Bush and the Response to 9/11*, in *Classical Antiquity and the Politics of America. From George Washington to George W. Bush*, ed. by M. Meckler, Baylor University Press, Waco 2006; S.B. Drury, *Leo Strauss and the American Imperial Project*, in «Political Theory», XXXV, 2007, pp. 62-67; N. Xenos, *Cloaked in Virtue. Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of American Foreign Policy*, Routledge, New York 2008.

²³ Cfr. R. Devigne, *Recasting Conservatism. Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*, Yale University Press, New Haven 1994; T.V. McAllister, *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, Lawrence 1996; W.C. McWilliams, *Leo Strauss and the Dignity of American Political Thought*, in «Review of Politics», LX, 1998, pp. 231-246; K.L.

gli Stati Uniti, nati attraverso una Rivoluzione che ha visto opporsi 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 le concezioni moderne e classiche di liberalismo. Essere liberale, nel significato originario, significava praticare la virtù della liberalità: l'uomo veramente liberale era 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.

Intorno alle varie concezioni del liberalismo si è sviluppato negli Stati Uniti un dibattito politico polemico non solo tra straussiani e antistraussiani, ma anche all'interno degli stessi straussiani²⁴, nel quale sono diventate determinanti le

Deutsch and J.A. Murley (eds.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999.

²⁴ Cfr. W. Berns, H.J. Storing, W. Dannhauser and H.V. 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; J. Cropsey, *Leo Strauss: A Bibliography and Memorial, 1899-1973*, in «Interpretation», V, 1975, n. 2, pp. 133-147; L. Berns, *Leo Strauss*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 1-5; K.L. Deutsch and W. Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, State University of New York Press, Albany 1987; D. D'Souza, *The*

diverse estrazioni politiche e le diverse appartenenze accademiche. In questo dibattito la figura di Strauss è diventata non tanto oggetto di studio, quanto l'occasione per polemiche di carattere politico. Da una parte Strauss è stato accusato di essere un romantico antiquario che evita un reale confronto con i problemi della vita contemporanea²⁵, dall'altra è rimproverato per esercitare una negativa influenza

Legacy of Leo Strauss, in «Policy Review», 1987, n. 40, pp. 36-43; G.B. Smith, *Leo Strauss and the Straussians*, in «Political Science and Politics», XXX, 1997, n. 2, pp. 180-189; K.L. Deutsch and J.A. Murley (eds.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999; Kinzel, *Platonische Kulturkritik in Amerika* cit.; P. Gottfried, *Strauss and the Straussians*, in «Humanitas. Journal of the National Humanities Institute», XVIII, 2005, n. 1-2, pp. 26-30.

²⁵ Cfr. B.M. Barry, *Political Argument*, Routledge & Kegan Paul, 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; Holmes, *Truths for Philosophers Alone?* cit., 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 «creatività» del modernismo nietzschiano 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.V. 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*, St. Martin's Press, 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.

politica («machiavellica») sui giovani studenti americani²⁶. 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 totalitarismo²⁷, 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 settario²⁸.

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 interpretative che permettesero una reale comprensione dei contributi filosofico-politici straussiani²⁹. Non a caso, su una questione in particola-

²⁶ Cfr. S.B. Drury, *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss*, in «Political Theory», XIII, 1985, pp. 315-337; E.L. Fortin, *Between the Lines. Was Leo Strauss a Secret Enemy of Morality?*, in «Crisis», VII, 1989, pp. 19-26; P. Emberley, *Leo Strauss. Machiavellian or Moralist?*, in «The Vital Nexus», I, 1990, n. 1, pp. 49-59.

²⁷ Cfr. S. Rothman, *The Revival of Classical Political Philosophy: A Critique*, in «American Political Science Review», LVI, 1962, pp. 341-352 e 682-686.

²⁸ Cfr. G.S. Wood, *The Fundamentalists and the Constitution*, in «The New York Review of Books», XXXV, 2.2.1988, pp. 33-40; R. Rorty, *In morte del Sogno Americano*, trad. it., in «MicroMega», 1988, n. 3, pp. 153-162.

²⁹ Il conflitto che più ha acceso le discussioni tra gli allievi 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;

re il tono del dibattito ha raggiunto, soprattutto all'interno delle correnti conservatrici, un'insolita vena ideologica, dovuta soprattutto all'alta posta in palio, l'interpretazione della Dichiarazione di Indipendenza e della Costituzione americana, anche in riferimento ai *Federalist Papers* e alle opere 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, negli Stati Uniti, l'attenzione dei diversi schieramenti politici³⁰. In questo senso, anche le raffinate interpretazioni straussiane sulla distinzione tra liberalismo antico e moderno non riescono a sfuggire al meccanismo delle appartenenze di scuola e delle alleanze politiche. Le questioni, in verità, non sono di basso profilo: per esempio, la concezione del diritto naturale contenuto nella Dichiarazione di

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. The Legacy Reconsidered*, in «Social Research», LIV, 1987, pp. 579-603; T.L. Pangle, *Introduction*, in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 1-26; Id., *The Platonism of Leo Strauss*, in «Claremont Review of Books», IV, 1985, n. 1, pp. 18-20.

³⁰ 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*, ivi, pp. 187-199; T.G. West, *Leo Strauss and the American Founding*, ivi, 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 *Ideology, Philosophy and Politics*, ed. by A. Parel, Laurier University Press, 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; Paraboschi, *Leo Strauss e la destra americana* cit.

Indipendenza; il rapporto di Locke con Hobbes da una parte, e con i *Federalist Papers* dall'altra; l'interpretazione del repubblicanesimo e del costituzionalismo americano; l'immagine della democrazia liberale moderna³¹. Se semplificati, questi 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 Machiavelli, 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 diverse scuole accademiche e tra i diversi movimenti politici.

³¹ Il giudizio di Strauss sulle vicende della democrazia liberale moderna è sicuramente ambivalente: critico nei confronti del principio filosofico (il diritto 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. 5-6, traduzione modificata).

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 strutturata intorno alla verifica dello statuto dei principi di giustizia contenuti nella Dichiarazione di Indipendenza e nella Costituzione americana. Nell'interpretazione di 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. 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; anzi, la soddisfazione dei bisogni è possibile solo se

essi non vengono intesi come diritti³². 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 moderno³³.

La confusa appropriazione dell'eredità di Strauss da parte delle varie scuole straussiane diventa ancora più complicata non appena consideriamo che, all'interno del conservatorismo americano contemporaneo, si possono rintracciare molti altri autori e movimenti 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. Difficile, se non impossibile, trovare un punto in comune tra questi vari autori e movimenti di destra, che vanno dalla corrente tradizionalista della *Old Right* ai neoconservatori, dagli anarco-capitalisti alla *New Right*. La composizione dei caratteristici motivi straussiani con un così eterogeneo fronte di pensiero sembra essere impossibile: è infatti evidente che non si può teoricamente tenere insieme l'antistoricismo di Strauss, la venerazione della tradizione della *New Right* e la prospettiva libertaria dei neoconservatori. Un esempio dovrebbe bastare per rendere visibile la distanza che reciprocamente separa queste posizioni: gli au-

³² Cfr. W. Berns, *Taking the Constitution Seriously*, Simon & Schuster, New York 1987.

³³ Cfr. T.L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

tori 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 allievi. 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 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. Non a caso, il problema che spesso viene ignorato tanto dagli allievi di Strauss, quanto dalla critica americana nel suo complesso³⁴, è 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

³⁴ 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, 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*, Free Press, New York 1992; trad. it. *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992).

Indipendenza e della Costituzione, e quindi intorno all’interpretazione dei concetti di libertà, eguaglianza e felicità contenuti nei testi fondativi, 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 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 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 un’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».

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI DELLE OPERE DI STRAUSS

- AAPL *The Argument and the Action of Plato's «Laws»*, ed. by J. Cropsey, University of Chicago Press, Chicago 1975; trad. it. di A.S. Caridi, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, a cura di C. Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- ANM *Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, n. 6, pp. 732-749; trad. it. di M. Piccinini, *Note sul «concetto di politico» in Carl Schmitt*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 315-332.
- CM *The City and Man*, Rand McNally, Chicago 1964.
- LAM *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York 1968; trad. it. di S. Antonelli e C. Geraci, *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973.
- NRH *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; trad. it. di N. Pierri, *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957.
- OT *On Tyranny*, ed. by V. Gourevitch and M.S. Roth, Free Press, New York 1991; trad. it. di F. Mercadante, *La tirannide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte*, Giuffrè, Milano 1968.
- PAW *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, Glencoe 1952; trad. it. di G. Ferrara e F. Profili, *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990.
- PG *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin 1935;

- trad. it. di C. Altini, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, Giuntina, Firenze 2003.
- PPH *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. di P.F. Taboni, *La filosofia politica di Hobbes*, in L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, pp. 117-350.
- PRE *Preface to the English Translation*, in L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965, pp. 1-31; trad. it. di C. Geraci e S. Antonelli, *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, pp. 277-321.
- RKS *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930; trad. it. di R. Caporali, *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- SA *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York 1966.
- TM *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe 1958; trad. it. di G. De Stefano, *Pensieri su Machiavelli*, Giuffrè, Milano 1970.
- WPP *What Is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959; trad. it. parziale di P.F. Taboni, *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977.
- XS *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca 1972.
- XSD *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the «Oeconomicus»*, Cornell University Press, Ithaca 1970.

EDIZIONI DELLE OPERE DI STRAUSS

1. Pubblicazioni

- Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr.H. Jacobis* [Dissertation], Hamburg 1921.
- Antwort auf das «Prinzipielle Wort» der Frankfurter*, in «Jüdische Rundschau», XXVIII, 1923, n. 9, pp. 45-46.
- Anmerkung zur Diskussion über «Zionismus und Antisemitismus»*, in «Jüdische Rundschau», XXVIII, 1923, n. 83-84, pp. 501-502.

- Das Heilige*, in «Der Jude», VII, 1923, n. 4, pp. 240-242.
- Der Zionismus bei Nordau*, in «Der Jude», VII, 1923, n. 10-11, pp. 657-660.
- Paul de Lagarde*, in «Der Jude», VIII, 1924, n. 1, pp. 8-15.
- Soziologische Geschichtsschreibung?*, in «Der Jude», VIII, 1924, n. 3, pp. 190-192.
- Cobens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas*, in «Der Jude», VIII, 1924, n. 5-6, pp. 295-314.
- Recensione di A. Levkowitz, *Religiöse Denker der Gegenwart*, in «Der Jude», VIII, 1924, n. 7, p. 432.
- Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft*, in «Der Jude», VIII, 1924, n. 10, pp. 613-617.
- Ecclesia militans*, in «Jüdische Rundschau», XXX, 1925, n. 36, p. 334.
- Biblische Geschichte und Wissenschaft*, in «Jüdische Rundschau», XXX, 1925, n. 88, pp. 744-745.
- Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*, in «Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums», VII, 1926, pp. 1-22.
- Franz Rosenzweig und die Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, in «Jüdische Wochenzeitung für Kassel, Hessen und Waldeck», VI, 13.12.1929, n. 49, p. 2.
- Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930.
- 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*, Akademie-Verlag, Berlin 1931, 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, 1931, pp. 2451-2453.
- Anmerkungen zu Carl Schmitt «Der Begriff des Politischen»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, n. 6, pp. 732-749.
- Das Testament Spinozas*, in «Bayerische Israelitische Gemeindezeitung», VIII, 1932, n. 21, pp. 322-326.

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*, Akademie-Verlag, Berlin 1932, vol. III, tomo I, *Schriften zur Philosophie und Ästhetik III.1*, pp. XIII-XLI; 391-437.

Quelques remarques sur la science politique de Hobbes, in «Recherches Philosophiques», II, 1933, pp. 609-622.

Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen, in «Le Monde Oriental», XXVIII, 1934, pp. 99-139.

Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Schocken Verlag, Berlin 1935.

Eine vermisste Schrift Farabis, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXXX, 1936, n. 1, pp. 96-106.

The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis, trans. by E.M. Sinclair, Clarendon Press, Oxford 1936.

Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi, in «Revue des Études Juives», C, 1936, pp. 1-37.

Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», LXXXI, 1937, n. 1, pp. 93-105.

On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching, in *Isaac Abravanel. Six Lectures*, ed. by J.B. Trend and H. Loewe, Cambridge University Press, Cambridge 1937, pp. 93-129.

Recensione dell'edizione curata da M. Hyamson della *Mishneh Torah* di Maimonide, in «Review of Religion», III, 1939, n. 4, pp. 448-456.

The Spirit of Sparta, or the Taste of Xenophon, in «Social Research», VI, 1939, n. 4, pp. 502-536.

Recensione di J.T. Shotwell, *The History of History*, in «Social Research», VIII, 1941, n. 1, pp. 126-127.

Recensione di R.H.S. Crossman, *Plato Today*, in «Social Research», VIII, 1941, n. 2, pp. 250-251.

Recensione di C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, in «Social Research», VIII, 1941, n. 3, pp. 390-393.

Persecution and the Art of Writing, in «Social Research», VIII, 1941, n. 4, pp. 488-504.

Recensione di K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, in «Social Research», VIII, 1941, n. 4, pp. 512-515.

The Literary Character of «The Guide for the Perplexed», in *Es-*

says on Maimonides, ed. by S.W. Baron, Columbia University Press, New York 1941, pp. 37-91.

Recensione di C.H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, in «Social Research», IX, 1942, n. 1, pp. 149-151.

Recensione di E.E. Powell, *Spinoza and Religion*, in «Social Research», IX, 1942, n. 4, pp. 558-560.

Recensione dell'edizione curata da S.B. Chrimes del *De Laudibus Legum Angliae* di Sir John Fortescue, in «Columbia Law Review», XLIII, 1943, n. 6, pp. 958-960.

Recensione di J. Dewey, *German Philosophy and Politics*, in «Social Research», X, 1943, n. 4, pp. 505-507.

The Law of Reason in the «Kuzari», in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XIII, 1943, pp. 47-96.

Farabi's Plato, in *Louis Ginzberg: Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. by S.W. Baron, American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 357-393.

On Classical Political Philosophy, in «Social Research», XII, 1945, n. 1, pp. 98-117.

Recensione dell'edizione curata da J.O. Riedl dell'opera *Errores Philosophorum*, in «Church History», XV, 1946, n. 1, pp. 62-63.

Recensione di L. Olschki, *Machiavelli the Scientist*, in «Social Research», XIII, 1946, n. 1, pp. 121-124.

Recensione di H.A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, in «Social Research», XIII, 1946, n. 2, pp. 250-252.

Recensione di A.C. Pegis, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, in «Social Research», XIII, 1946, n. 2, pp. 260-262.

Recensione di Z.S. Fink, *The Classical Republicans*, in «Social Research», XIII, 1946, n. 3, pp. 393-395.

On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy, in «Social Research», XIII, 1946, n. 3, pp. 326-367.

Recensione di E. Cassirer, *The Myth of the State*, in «Social Research», XIV, 1947, n. 1, pp. 125-128.

Recensione di A. Verdross-Rossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, in «Social Research», XIV, 1947, n. 1, pp. 128-132.

On the Intention of Rousseau, in «Social Research», XIV, 1947, n. 4, pp. 455-487.

How to Study Spinoza's «Theologico-Political Treatise», in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XVII, 1948, pp. 69-131.

On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's «Hiero», Political Science Classics, New York 1948.
Political Philosophy and History, in «Journal of the History of Ideas», X, 1949, n. 1, pp. 30-50.
Natural Right and the Historical Approach, in «Review of Politics», XII, 1950, n. 4, pp. 422-442.
On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy, in «Revue Internationale de Philosophie», IV, 1950, n. 14, pp. 405-431.
 Recensione di J.W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, in «American Political Science Review», XLIV, 1950, n. 3, pp. 767-770.
 Recensione di D. Grene, *Man in His Pride*, in «Social Research», XVIII, 1951, n. 3, pp. 394-397.
The Social Science of Max Weber, in «Measure», II, 1951, n. 2, pp. 204-230.
On Collingwood's Philosophy of History, in «Review of Metaphysics», V, 1952, n. 4, pp. 559-586.
On Husik's Work in Medieval Jewish Philosophy, in I. Husik, *Philosophical Essays: Ancient, Medieval and Modern*, ed. by M.C. Nahm and L. Strauss, Blackwell, Oxford 1952, pp. VII-XLI.
On Locke's Doctrine of Natural Right, in «Philosophical Review», LXI, 1952, n. 4, pp. 475-502.
Persecution and the Art of Writing, Free Press, Glencoe 1952.
Preface to the American Edition, in L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, Chicago 1952, pp. xv-xvi.
 Recensione di Y.R. Simon, *Philosophy of Democratic Government*, in «New Scholasticism», XXVI, 1952, n. 3, pp. 379-383.
The Origin of the Idea of Natural Right, in «Social Research», XIX, 1952, n. 1, pp. 23-60.
Les fondements de la philosophie politique de Hobbes, in «Critique», X, 1954, n. 83, pp. 338-362.
Maimonides' Statement on Political Science, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XXII, 1953, pp. 115-130.
Mise au point, in L. Strauss, *De la tyrannie*, traduit par H. Kern, Gallimard, Paris 1954, pp. 283-344.
Natural Right and History, University of Chicago Press, Chicago 1953.

On a Forgotten Kind of Writing, in «Chicago Review», VIII, 1954, n. 1, pp. 64-75.
Walker's Machiavelli, in «Review of Metaphysics», VI, 1953, n. 3, pp. 437-446.
Kurt Riezler, 1882-1955, in «Social Research», XXIII, 1956, n. 1, pp. 3-34.
Social Science and Humanism, in *The State of the Social Sciences*, ed. by L.D. White, University of Chicago Press, Chicago 1956, pp. 415-425.
How Farabi Read Plato's «Laws», in L. Massignon (éd.), *Mélanges Louis Massignon*, Institut Français de Damas, Damas 1957, vol. III, pp. 319-344.
Machiavelli's Intention: «The Prince», in «American Political Science Review», LI, 1957, n. 1, pp. 13-40.
 Recensione di J.L. Talmon, «*The Nature of Jewish History. Its Universal Significance*», in «Journal of Modern History», XXIX, 1957, n. 3, p. 306.
The State of Israel, in «National Review», III, 1957, n. 1, p. 23.
Locke's Doctrine of Natural Law, in «American Political Science Review», LII, 1958, n. 2, pp. 490-501.
Thoughts on Machiavelli, Free Press, Glencoe 1958.
The Liberalism of Classical Political Philosophy, in «Review of Metaphysics», XII, 1959, n. 3, pp. 390-439.
What Is Political Philosophy? And Other Studies, Free Press, Glencoe 1959.
Comment on W.S. Hudson, «The Weber Thesis Reexamined», in «Church History», XXX, 1961, n. 1, pp. 100-102.
Relativism, in *Relativism and the Study of Man*, ed. by H. Schoeck and J.W. Wiggins, Van Nostrand, Princeton 1961, pp. 135-157.
What Is Liberal Education?, in *Education for Public Responsibility*, ed. by C.S. Fletcher, Norton, New York 1961.
An Epilogue, in *Essays on the Scientific Study of Politics*, ed. by H.J. Storing, Holt, Rinehart and Winston, New York 1962, pp. 307-327.
Liberal Education and Responsibility, in *Education: The Challenge Ahead*, ed. by C.S. Fletcher, Norton, New York 1962, pp. 49-70.
Zu Mendelssohns «Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung», in *Einsichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, hrsg. von K. Oehler und R. Schaeffler, Klostermann, Frankfurt a/M 1962, pp. 361-375.

History of Political Philosophy, ed. by L. Strauss and J. Cropsey, Rand McNally, Chicago 1963. In questa prima edizione Strauss è autore delle seguenti voci: *Introduction* (pp. 1-6); *Plato* (pp. 7-63); *Marsilius of Padua* (pp. 227-246).

How to Begin to Study «The Guide of the Perplexed», in M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. by S. Pines, University of Chicago Press, Chicago 1963, pp. XI-LVI.

Perspectives on the Good Society, in «*Criterion*», II, 1963, n. 3, pp. 1-8.

Replies to Schaar and Wolin, in «*American Political Science Review*», LVII, 1963, n. 1, pp. 152-155.

The City and Man, Rand McNally, Chicago 1964.

The Crisis of Our Time; The Crisis of Political Philosophy, in *The Predicament of Modern Politics*, ed. by H.J. Spaeth, University of Detroit Press, Detroit 1964, pp. 41-54; 91-103.

Recensione di C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, in «*Southwestern Social Science Quarterly*», XLV, 1964, n. 1, pp. 69-70.

Preface to the English Translation, in L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965, pp. 1-31.

Recensione di S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, in «*Modern Philology*», LXII, 1965, p. 251.

Vorwort, in L. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Luchterhand Verlag, Neuwied a/R 1965.

Socrates and Aristophanes, Basic Books, New York 1966.

A Note on Lucretius, in *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1967, pp. 322-332.

Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections, The City College, New York 1967.

John Locke as «Authoritarian», in «*The Intercollegiate Review*», IV, 1967, n. 1, pp. 46-48.

Notes on Maimonides' «Book of Knowledge», in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends*, ed. by E.E. Urbach, R.J. Zwi Werblowsky and C. Wirszubski, Magnes Press and Hebrew University, Jerusalem 1967, pp. 269-283.

Greek Historians, in «*Review of Metaphysics*», XXI, 1968, n. 4, pp. 656-666.

Liberalism Ancient and Modern, Basic Books, New York 1968.

Natural Law, in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1968, vol. II, pp. 80-90.

A Giving of Accounts, with J. Klein, in «*The College*», XXII, 1970, n. 1, pp. 1-5.

Machiavelli and Classical Literature, in «*Review of National Literatures*», I, 1970, n. 1, pp. 7-25.

On the «Euthydemus», in «*Interpretation*», I, 1970, n. 1, pp. 1-20.

Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the «Oeconomicus», Cornell University Press, Ithaca 1970.

Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy, in «*Interpretation*», II, 1971, n. 1, pp. 1-9.

Preface to the 7th Impression, in L. Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1971.

Introductory Essay, in H. Cohen, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, Frederick Ungar, New York 1972, pp. XXIII-XXXVIII.

Niccolò Machiavelli, in *History of Political Philosophy*, ed. by L. Strauss and J. Cropsey, Rand McNally, Chicago 1972, pp. 271-292.

Xenophon's Socrates, Cornell University Press, Ithaca 1972.

2. Pubblicazioni postume

Note on the Plan of Nietzsche's «Beyond Good and Evil», in «*Interpretation*», III, 1973, n. 2-3, pp. 97-113.

Einleitung zu «Morgenstunden»; «An die Freunde Lessings», in M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, Frommann Verlag, Stuttgart 1974, vol. III, tomo II, *Schriften zur Philosophie und Ästhetik III.2*, hrsg. von A. Altmann, pp. XI-XCV; 277-342.

Preliminary Observations on the Gods in Thucydides' Work, in «*Interpretation*», IV, 1974, n. 1, pp. 1-16.

The Argument and the Action of Plato's «Laws», ed. by J. Cropsey, University of Chicago Press, Chicago 1975.

Xenophon's «Anabasis», ed. by J. Cropsey, in «*Interpretation*», V, 1975, n. 3, pp. 117-147.

On Plato's «Apology of Socrates» and «Crito», in *Essays in Honor of Jacob Klein*, St. John's College, Annapolis 1976, pp. 155-170.

An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's College, in «Interpretation», VII, 1978, n. 3, pp. 1-3.
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], éd. N. Ruwet, in «L'Homme», XXI, 1981, n. 1, pp. 5-20.
Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization, in «Modern Judaism», I, 1981, n. 1, pp. 17-45.
Exoteric Teaching [1939], ed. by K.H. Green, in «Interpretation», XIV, 1986, n. 1, pp. 51-59.
Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us? [1962], in *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. by K.L. Deutsch and W. Nicgorski, Rowman & Littlefield, Lanham 1994, pp. 43-79.
Existentialism, ed. by D. Bolotin and C. Bruell, in «Interpretation», XXII, 1995, n. 3, pp. 301-320.
The Problem of Socrates, ed. by D. Bolotin and C. Bruell, in «Interpretation», XXII, 1995, n. 3, pp. 321-338.
An Untitled Lecture on Plato's «Euthyphron», ed. by D. Bolotin and C. Bruell, in «Interpretation», XXIV, 1996, n. 1, pp. 3-23.
How to Study Medieval Philosophy, ed. by D. Bolotin and C. Bruell, in «Interpretation», XXIII, 1996, n. 3, pp. 319-338.
The Origins of Political Science and the Problem of Socrates, ed. by D. Bolotin and C. Bruell, in «Interpretation», XXIII, 1996, n. 2, pp. 127-207.
German Nihilism, ed. by D. Janssens and D. Tanguay, in «Interpretation», XXVI, 1999, n. 3, pp. 353-378.
On Plato's «Symposium», ed. by S. Benardete, University of Chicago Press, Chicago 2001.
What Can We Learn from Political Theory?, ed. by N. Tarcov, in «Review of Politics», LXIX, 2007, pp. 515-529.
The Re-Education of Axis Countries Concerning the Jews, ed. by N. Tarcov, in «Review of Politics», LXIX, 2007, pp. 530-538.

3. Raccolte di testi

Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss, ed. by H. Gildin, Bobbs Merrill & Pegasus, Indianapolis 1975.
Studies in Platonic Political Philosophy, ed. by J. Cropsey and T.L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago 1983.

An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss, ed. by H. Gildin, Wayne State University Press, Detroit 1989.
The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss, ed. by T.L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago 1989.
Gesammelte Schriften. Band I: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, hrsg. von H. Meier, Metzler Verlag, Stuttgart 1996 (1999²).
Gesammelte Schriften. Band II: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, hrsg. von H. Meier, Metzler Verlag, Stuttgart 1997.
Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity, ed. by K.H. Green, State University of New York Press, Albany 1997.
Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, hrsg. von H. Meier, Metzler Verlag, Stuttgart 2001.

4. Carteggi

Correspondence Concerning «Wahrheit und Methode», with H.G. Gadamer, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 5-12.
Letter to Helmut Kuhn, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 23-26.
Correspondence Concerning Modernity, with K. Löwith, ed. by S. Klein and G.E. Tucker, in «The Independent Journal of Philosophy», IV, 1983, pp. 105-119.
Correspondence, with K. Löwith, ed. by S. Klein, H. Meier and W. Meier, in «The Independent Journal of Philosophy», V-VI, 1988, pp. 177-192.
Drei Briefe an Carl Schmitt, in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen». Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler Verlag, Stuttgart 1988 (1998²), pp. 129-139.
The Strauss-Kojève Correspondence, in L. Strauss, *On Tyranny*, ed. by V. Gourevitch and M.S. Roth, Free Press, New York 1991.
The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin (1934-1964), in *Faith and Political Philosophy*, ed. by P. Emberley and B. Cooper, Pennsylvania State University Press, University Park 1993 (II ed.: University of Missouri Press, 2004).

- Korrespondenz Leo Strauss-Gerhard Krüger*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler Verlag, Stuttgart 2001, pp. 377-454.
- Korrespondenz Leo Strauss-Jacob Klein*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler Verlag, Stuttgart 2001, pp. 455-605.
- Korrespondenz Leo Strauss-Karl Löwith*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler Verlag, Stuttgart 2001, pp. 607-697.
- Korrespondenz Leo Strauss-Gershom Scholem*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler Verlag, Stuttgart 2001, pp. 699-772.
- Correspondence*, with W. Kendall, in *Willmoore Kendall. Maverick of American Conservatives*, ed. by J.A. Murley and J.E. Alvis, Lexington Books, Lanham 2002, pp. 191-261.

TRADUZIONI ITALIANE

- Diritto naturale e storia*, trad. it. di N. Pierri, Neri Pozza, Venezia 1957 (poi: il melangolo, Genova 1990).
- La tirannide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte*, trad. it. di F. Mercadante, Giuffrè, Milano 1968.
- Pensieri su Machiavelli*, trad. it. di G. De Stefano, Giuffrè, Milano 1970.
- Liberalismo antico e moderno*, trad. it. di S. Antonelli e C. Gera-
ci, Giuffrè, Milano 1973.
- Sull'«Eutidemo»*, trad. it. di P.F. Taboni, in «Il pensiero», XIX, 1974, n. 3.
- Che cos'è la filosofia politica?*, trad. it. di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977.
- Scrittura e persecuzione*, trad. it. di G. Ferrara e F. Profili, Marsilio, Venezia 1990.
- Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, trad. it. di A. Ferrara, in «MicroMega», 1991, n. 3, pp. 67-87.
- (con K. Löwith) *Dialogo sulla modernità*, trad. it. di A. Ferrucci, in «MicroMega», 1991, n. 5, pp. 147-173; poi in L. Strauss e K.

- Löwith, *Dialogo sulla modernità*, con Introduzione di R. Esposito, Roma, Donzelli, 1994.
- (a cura di L. Strauss e J. Cropsey) *Storia della filosofia politica*, trad. it. di AA.VV., a cura di C. Angelino, 3 voll., il melangolo, Genova 1993-2001.
- Gerusalemme e Atene*, trad. it. di AA.VV., con Introduzione di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998.
- Il nichilismo tedesco*, trad. it. di P. Tamassia, in *Nichilismo e politica*, a cura di R. Esposito, C. Galli e V. Vitiello, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 111-138.
- Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, trad. it. di C. Altini, Giuntina, Firenze 2003.
- La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, trad. it. di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Lettera a Carl Schmitt*, trad. it. di R. Serù, in «Panta», 2003, n. 21, pp. 506-507.
- (con H.-G. Gadamer) *Carteggio su «Verità e metodo»*, trad. it. di C. Altini e S. Battelli, con Introduzione di C. Altini, in «MicroMega. Almanacco di filosofia», 2003, n. 5, pp. 291-310.
- Su Freud*, trad. it. di P. Ciccarelli, con Introduzione di F.S. Trincia, in «MicroMega. Almanacco di filosofia», 2003, n. 5, pp. 251-290.
- Lettera a Helmut Kuhn*, trad. it. di C. Altini, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», IX-X, 2003/2004, pp. 227-246.
- Ecclesia militans*, trad. it. di F. Dal Bo, in *Teologia politica*, a cura di R. Panattoni e G. Solla, vol. II, *Anarchia*, Marietti, Genova 2006, pp. 242-247.
- Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, trad. it. di A.S. Caridi, a cura e con Introduzione di C. Altini, Rubbettino, So-veria Mannelli 2006.
- (con G. Scholem) *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, trad. it. di S. Battelli, a cura e con Introduzione di C. Altini, Giuntina, Firenze 2008.
- Filosofia come scienza rigorosa e filosofia politica*, trad. it. di C. Adorasio, con Introduzioni di C. Adorasio e F.S. Trincia, in «MicroMega. Almanacco di filosofia», 2008, pp. 151-168.

1. *Biografie e bibliografie*

- G. Anastaplo, *On Leo Strauss. A Yearzeit Remembrance*, in «The University of Chicago Magazine», 1974, n. 67, pp. 30-38.
- A. Bloom, *Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973*, in «Political Theory», II, 1974, pp. 372-392.
- M. Himmelfarb, *On Leo Strauss*, in «Commentary», 1974, n. 58, pp. 60-66.
- J. Klein, J.W. Smith, T.A. Blanton and L. Berns, *Memorials to Leo Strauss*, in «The College», XXV, 1974, pp. 1-5.
- D.L. Schaefer, *The Legacy of Leo Strauss. A Bibliographical Introduction*, in «The Intercollegiate Review», IX, 1974, n. 3, pp. 139-148.
- J. Cropsey, *Leo Strauss. A Bibliography and Memorial, 1899-1973*, in «Interpretation», V, 1975, n. 2, pp. 133-147.
- W. Dannhauser, *Leo Strauss. Becoming Naïve Again*, in «The American Scholar», XLIV, 1975, pp. 636-642.
- H.V. Jaffa, *Leo Strauss: 1899-1973*, in Id., *The Conditions of Freedom*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1975, pp. 1-5.
- R. Lerner, *Leo Strauss (1899-1973)*, in «American Jewish Yearbook», LXXVI, 1976, pp. 91-97.
- L. Berns, *Leo Strauss: 1899-1973*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 1-5.
- H. Korth, *Guide to the Leo Strauss Papers*, University of Chicago Press (Department of Special Collections, Joseph Regenstein Library), Chicago 1978.
- J. Cropsey, *Leo Strauss*, in *Biographical Supplement of International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1981, vol. XVIII, pp. 746-750.
- J. Lüders und A. Wehner, *Mittelbessen: eine Heimat für Juden? Das Schicksal der Familie Strauss aus Kirchhain*, Gymnasium Philippinum, Marburg 1989.
- E.C. Banfield, *Leo Strauss*, in *Remembering the University of Chicago*, ed. by E. Shils, University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 490-501.
- O. Berrichon-Sedeyn, *Bibliographie des œuvres de Leo Strauss*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 9-25.

- H. Fradkin, *Leo Strauss*, in *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, ed. by S.T. Katz, B'nai B'rith Books, Washington 1993, pp. 343-367.
- J.-P. Delange, *Leo Strauss: une bibliographie*, in *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, éd. L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin et A. Petit, Vrin, Paris 2001, pp. 279-316.
- C. Altini, *Bibliografia di Leo Strauss/Letteratura secondaria su Leo Strauss*, in L. Strauss, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, trad. it., Giuntina, Firenze 2003, pp. 275-320.
- J.A. Murley (ed.), *Leo Strauss and His Legacy. A Bibliography*, Lexington Books, Lanham 2005.

2. *Studi generali e opere collettanee*

- A. Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 1164-1172; poi ristampato, con aggiunta una postilla *In memoriam* (del 1977), in Id., *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Einaudi, Torino 1987, pp. 189-199.
- S.B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's Press, New York 1988 (2005²).
- AA.VV., *Leo Strauss*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIV, juillet-août 1989.
- A. Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 1991.
- AA.VV., *La pensée de Leo Strauss*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23.
- K.L. Deutsch and W. Nicgorski (eds.), *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994.
- P.G. Kielmansegg, H. Mewes and E. Glaser-Schmidt (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss. German émigrés and American Political Thought after World War II*, German Historical Institute and Cambridge University Press, Washington 1995.
- H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Metzler Verlag, Stuttgart 1996.

- R. Esposito, *Introduzione*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, trad. it., Einaudi, Torino 1998, pp. VII-XLIV.
- C. Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000.
- AA.VV., *Leo Strauss*, in «Res Publica», IV, 2001, n. 8.
- L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin et A. Petit (éd.), *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, Vrin, Paris 2001.
- H. Bluhm, *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Akademie-Verlag, Berlin 2002.
- D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003 (2005²).
- H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- T.L. Pangle, *Leo Strauss. An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006.
- E.R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Brandeis University Press, Waltham 2006.
- S.B. Smith, *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago University Press, Chicago 2006.
- C.H. Zuckert and M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

3. Cultura ebraica e filosofia tedesca

- B. Accarino, *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; poi in Id., *Le figure del consenso*, Milella, Lecce 1989, pp. 103-129.
- M. Piccinini, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni Trenta*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 193-233.
- M.D. Yaffe, *Autonomy, Community, Authority: Hermann Cohen, Carl Schmitt, Leo Strauss*, in *Autonomy and Judaism*, ed. by D.H. Frank, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 143-160.
- C. Altini, *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.
- J.-C. Merle, *Leo Strauss et l'idéalisme allemand*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 137-163.
- M. Zank, *Introduction*, in L. Strauss, *The Early Writings: 1921-1932*, State University of New York Press, Albany 2002, pp. v-xix.
- C. Altini, *Oltre il nichilismo. «Ritorno» all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, in L. Strauss, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, trad. it., Giuntina, Firenze 2003, pp. 7-125.
- P.F. Taboni, *La città tirannica. La prima educazione di Leo Strauss*, QuattroVenti, Urbino 2005.
- M. Kartheininger, *Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*, Fink, München 2006.
- S. Moyn, *From Experience to Law. Leo Strauss and the Weimar Crisis of the Philosophy of Religion*, in «History of European Ideas», XXXIII, 2007, pp. 174-194.
- I.A. Piccinini, *Una guida fedele. L'influenza di Hermann Cohen sul pensiero di Leo Strauss*, Trauben, Torino 2007.
- C. Altini, *Berlino, Atene, Gerusalemme. Filosofia, politica e religione nel mondo moderno tra Gershom Scholem e Leo Strauss*, in G. Scholem e L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, trad. it., a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2008, pp. 9-111.
- D. Janssens, *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, State University of New York Press, Albany 2008.

4. La filosofia politica moderna

- C. Lefort, *La restauration et la perversion de l'enseignement classique, ou la naissance de la pensée politique moderne. Une interprétation de Leo Strauss*, in Id., *Le travail de l'œuvre: Machiavel*, Gallimard, Paris 1972.
- R. Cubeddu, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983.

- G. Giorgini, *Leo Strauss, lo straniero iconoclasta*, in «Il Mulino», XXXIII, 1984, pp. 396-416.
- T.L. Pangle and N. Tarcov, *Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy*, in *History of Political Philosophy*, a cura di L. Strauss and J. Cropsey, University of Chicago Press, Chicago 1987; trad. it. *Leo Strauss e la storia della filosofia politica*, in *Storia della filosofia politica*, a cura di L. Strauss e J. Cropsey, vol. I, il melangolo, Genova 1993, pp. 11-53.
- H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler Verlag, Stuttgart 1988 (1998²).
- S. Goyard-Fabre, *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.
- S. Goyard-Fabre, *Nietzsche, inspirateur de Leo Strauss?*, in «Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen», 1993, n. 23, pp. 165-192.
- T. Marshall, *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.
- 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.
- L. Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago 1996.
- T.V. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, Lawrence 1996.
- N. Behnegar, *Leo Strauss, Max Weber and the Scientific Study of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 2003.
- R. Pippin, *The Unavailability of the Ordinary. Strauss on the Philosophical Fate of Modernity*, in «Political Theory», XXXI, 2003, pp. 335-358.
- G. Sfez, *Leo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal*, Ellipses, Paris 2003.
- C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Edizioni ETS, Pisa 2004.
- M. Pécharman, *Strauss: The Search for the Hidden Foundation of Modernity in the Political Philosophy of Hobbes*, in «Leviathan»

- between the Wars. Hobbes's Impact on Early Twentieth Century Political Philosophy*, ed. by L. Foisneau, J.-C. Merle and T. Sorrell, Peter Lang, Frankfurt a/M 2005, pp. 21-40.
- C. Altini, *Hobbes in der Weimarer Republik. Carl Schmitt, Leo Strauss und die Krise der modernen Welt*, in «Hobbes Studies», XIX, 2006, pp. 3-30.
- K.A. Sorensen, *Discourses on Strauss. Revelation and Reason in Leo Strauss and His Critical Study of Machiavelli*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006.
5. *Filosofia e Legge: il «problema teologico-politico»*
- C.A. Colmo, *Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss*, in «Interpretation», XVIII, 1990, n. 1, pp. 145-160.
- L. Berns, *The Relation between Philosophy and Religion. Reflections on Leo Strauss's Suggestion Concerning the Source and Sources of Modern Philosophy*, in «Interpretation», XIX, 1991, n. 1, pp. 43-60.
- S. Orr, *Jerusalem and Athens. Reason and Revelation in the Work of Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham 1995.
- P.F. Taboni, *La città di Caino e la città di Prometeo. Una lettura con Leo Strauss*, QuattroVenti, Urbino 1998.
- F. Coppens, *Crise de la modernité et philosophie du Moyen Age. Une introduction à la question théologico-politique dans l'œuvre de Leo Strauss*, in «Nouvelle Revue Théologique», CXXIII, 2001, pp. 614-632.
- R. Gatti, *Il problema ermeneutico-politico in Leo Strauss*, in *Ermeneutica e destinazione religiosa*, a cura di D. Venturelli, il melangolo, Genova 2001, pp. 131-151.
- G. Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Brill, Leiden 2001.
- C. Altini, *Il filosofo e il legislatore. Leo Strauss lettore di Platone*, in L. Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, trad. it., a cura di C. Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. VII-XLVII.
- M.D. Guerra, *Leo Strauss and the Recovery of Theologico-Political Problem*, in «Political Science Reviewer», XXXVI, 2007, pp. 47-80.

- G. Sfez, *Leo Strauss, foi et raison*, Beauchesne, Paris 2007.
 M.D. Yaffe, *Leo Strauss and the Theological Dimension of Political Philosophy*, in «Review of Politics», LXIX, 2007, pp. 650-667.

6. *L'ermeneutica*

- Y. Belaval, *Pour une sociologie de la philosophie*, in «Critique», 1953, n. 68-69, pp. 853-866.
 O. Leaman, *Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?*, in «International Journal of Middle East Studies», XII, 1980, pp. 525-538.
 M.F. Burnyeat, *Sphinx without a Secret*, in «The New York Review of Books», 30.5.1985, pp. 30-36.
 R. Brague, *Athènes, Jerusalem, La Mecque. L'interprétation «musulmane» de la philosophie grecque chez Leo Strauss*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIV, 1989, pp. 309-336 (ed. inglese rivista e ampliata: *Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's «Muslim» Understanding of Greek Philosophy*, in «Poetics Today», XIX, 1998, pp. 235-259).
 S. Holmes, *Truths for Philosophers Alone?*, in «The Times Literary Supplement», 1-7 December 1989, pp. 1319-1324.
 J.-P. Cavaillé, *L'art d'écrire des philosophes*, in «Critique», LV, 1999, n. 631, pp. 959-980.
 C. Altini, *Leo Strauss y el «canon occidental». La historia de la filosofía como modelo hermenéutico de la filosofía política*, in «Res Publica», IV, 2001, n. 8, pp. 9-34.
 M. De Launay, *Leo Strauss et la découverte du classicisme ésotérique chez Lessing*, in «Études philosophiques», 2003, n. 2, pp. 245-259.
 R. Gatti, *Esegesi ed ermeneutica in Leo Strauss*, in «Nuova corrente», L, 2003, n. 132, pp. 367-404.
 C. Altini, *Essere storici. Le rivisitazioni dello storicismo in Collingwood, Strauss e Momigliano*, in «Intersezioni», XXV, 2005, pp. 479-497.
 J.-P. Cavaillé, *Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 2005, n. 195, pp. 39-60.

- F.J. Crosson, *Esoteric versus Latent Teaching*, in «Review of Metaphysics», LIX, 2005, pp. 73-93.
 C. Ryn, *Leo Strauss and History. The Philosopher as Conspirator*, in «Humanitas. Journal of the National Humanities Institute», XVIII, 2005, n. 1-2, pp. 31-58.
 C. Altini, *Beyond Historicism: Collingwood, Strauss, Momigliano*, in «Interpretation», XXXIV, 2006, n. 1, pp. 47-66.
 M.L. Frazer, *Esotericism Ancient and Modern. Strauss contra Straussianism on the Art of Political-Philosophical Writing*, in «Political Theory», XXXIV, 2006, pp. 33-61.

7. *Tirannidi antiche e moderne*

- A. Kojève, *L'action politique des philosophes*, in «Critique», 1950, n. 41, pp. 46-55; n. 42, pp. 138-155; trad. it. *Tirannide e saggezza*, in «Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura», XLIII, 1969, n. 1, pp. 10-55; poi in Id., *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004.
 V. Gourevitch, *Philosophy and Politics*, in «Review of Metaphysics», XXII, 1968, pp. 58-84 e 281-328.
 M.S. Roth, *Natural Right and the End of History: L. Strauss and A. Kojève*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCVI, 1991, n. 3, pp. 407-422.
 R. Pippin, *Being, Time and Politics. The Strauss-Kojève Debate*, in «Historical Theory», XXXII, 1993, pp. 138-161.
 G.D. Glenn, *Speculations on Strauss' Political Intentions Suggested by «On Tyranny»*, in «History of European Ideas», XIX, 1994, pp. 171-177.
 R. Howse, *From Legitimacy to Dictatorship, and Back Again. Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt*, in «The Canadian Journal of Law and Jurisprudence», X, 1997, pp. 77-103.
 G.F. Frigo, *Ermeneutica della reticenza o ermeneutica del riconoscimento*, in «Filosofia politica», XII, 1998, pp. 411-423.
 F. Fistetti, *La tirannide degli antichi e dei moderni*, in «Quaderni di storia», XXVII, 2001, n. 53, pp. 175-207.
 A. Singh, *Eros turannos. Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, University Press of America, Lanham 2005.

8. *La filosofia classica*

- H. Kuhn, *Naturrecht und Historismus*, in «Zeitschrift für Politik», III, 1956, pp. 289-304.
- H. Neumann, *What Is Philosophy? An Interpretation of the Theological-Political Problem*, in «The Independent Journal of Philosophy», I, 1977, pp. 31-38.
- H. Neumann, *Civic Piety and Socratic Atheism. An Interpretation of Strauss' «Socrates and Aristophanes»*, in «The Independent Journal of Philosophy», II, 1978, pp. 33-37.
- D. Lowenthal, *Leo Strauss's «Studies in Platonic Political Philosophy»*, in «Interpretation», XIII, 1985, n. 3, pp. 297-320.
- C.H. Zuckert, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 1996.
- D.R. Villa, *The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates*, in «Political Theory», XXVI, 1998, pp. 147-172.
- A. Lastra, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Res Publica, Murcia 2000.
- S.B. Smith, *Leo Strauss's Platonic Liberalism*, in «Political Theory», XXVIII, 2000, pp. 787-809.
- H. Meier, *Why Political Philosophy?*, in «Review of Metaphysics», LVI, 2002, pp. 385-407.
- S. Rosen, *Plato's «Republic». A Study*, Yale University Press, New Haven 2005.
- G.B. Smith, *On a Possible Epicurean Garden for Philosophy. Philosophy and the City in the Thought of Leo Strauss*, in «Political Science Reviewer», XXXIV, 2005, pp. 143-188.
- M. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano 2007.

9. *Ebraismo e modernità*

- M.D. Yaffe, *Leo Strauss as Judaic Thinker: Some First Notions*, in «Religious Studies Review», XVII, 1991, pp. 33-41.
- M.L. Morgan, *Leo Strauss and the Possibility of Jewish Philosophy*, in Id., *Dilemmas in Modern Jewish Thought*, Indiana University Press, Bloomington 1992, pp. 55-67.
- K.H. Green, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in*

the Jewish Thought of Leo Strauss, State University of New York Press, Albany 1993.

- D. Novak (ed.), *Leo Strauss and Judaism. Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996.
- K.H. Green, *Editor's Introduction. Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker*, in L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. by K.H. Green, State University of New York Press, Albany 1997, pp. 1-85.
- G. Steiner, *Inscrutable and Tragic. Leo Strauss's Vision of the Jewish Destiny*, in «The Times Literary Supplement», n. 4937, 14.11.1997, pp. 4-5.
- C. Pelluchon, *Leo Strauss: une autre raison, d'autres lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Vrin, Paris 2005.
- L.F. Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Lévinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- C. Adorisio, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen. Dalla filosofia moderna al ritorno agli antichi*, Giuntina, Firenze 2007.
- S.B. Smith, *Leo Strauss and Modern Jewish Thought*, in *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, ed. by M.L. Morgan and P.E. Gordon, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

10. *La fortuna di Strauss nel conservatorismo americano*

- W. Berns, H.J. Storing, W. Dannhauser and H.V. Jaffa, *The Achievement of Leo Strauss*, in «National Review», XXV, 1973, pp. 1347-1357.
- J.P. East, *Leo Strauss and American Conservatism*, in «Modern Age», XXI, 1977, pp. 2-19.
- A. Liebich, *Straussianism and Ideology*, in *Ideology, Philosophy and Politics*, ed. by A. Parel, Laurier University Press, Waterloo 1983, pp. 225-245.
- K.L. Deutsch and W. Soffer (eds.), *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, State University of New York Press, Albany 1987.
- D. D'Souza, *The Legacy of Leo Strauss*, in «Policy Review», 1987, n. 40, pp. 36-43.

- H.V. Jaffa, *Crisis of the Strauss Divided. The Legacy Reconsidered*, in «Social Research», LIV, 1987, pp. 579-603.
- G.S. Wood, *The Fundamentalists and the Constitution*, in «The New York Review of Books», XXXV, 2.2.1988, pp. 33-40.
- G. Paraboschi, *Leo Strauss e la destra americana*, Editori Riuniti, Roma 1993.
- R. Devigne, *Recasting Conservatism. Oakesbott, Strauss, and the Response to Postmodernism*, Yale University Press, New Haven 1994.
- S.B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, Macmillan, London 1997.
- W.C. McWilliams, *Leo Strauss and the Dignity of American Political Thought*, in «Review of Politics», LX, 1998, pp. 231-246.
- K.L. Deutsch and J.A. Murley (eds.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999.
- T. Kinzel, *Platonische Kulturkritik in Amerika*, Duncker & Humblot, Berlin 2002.
- A. Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press, New Haven 2004.
- P. Anderson, *The Intransigent Right*, in Id., *Spectrum*, Verso, London 2005.
- N. Xenos, *Cloaked in Virtue. Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of American Foreign Policy*, Routledge, New York 2008.

INDICI

INDICE DEI NOMI

- Abravanel, I., 141.
 Accarino, B., 161n.
 Adler, M., 144.
 Adoriso, C., 162n.
 Adorno, T.W., 8.
 Agnon, S.Y., 13.
 Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg), 8,
 13.
 al-Farabi, 56, 61, 69n, 71, 134, 141-
 143.
 Altini, C., 9n, 58n, 72n, 126n,
 151n, 161n, 162n, 163n.
 Alvis, J.E., 163n.
 Anderson, P., 163n.
 Arendt, H., 8, 142, 162.
 Aristofane, 123-124.
 Aristotele, 52, 67-68, 102n, 110,
 141, 144-145, 170, 172.
 Baccelli, L., 162n.
 Baer, F., 8, 142.
 Barker, E., 142, 144.
 Baron S.W., 58n, 69n.
 Barry, B.M., 166n.
 Barth, K., 3, 12, 140.
 Batnitzky, L.F., 159n.
 Behnegar, N., 152n.
 Belaval, Y., 149n.
 Benjamin, W., 8, 142.
 Berlin, I., 144.
 Bernardete, S., 145.
 Berns, L., 165n.
 Berns, W., 165n, 170, 171n.
 Bernsohn, M., 142.
 Berti, E., 162n.
 Berti, S., 151n.
 Bialik, C., 13.
 Bismarck, O. von, 14.
 Bloom, A., 145, 165n.
 Bluhm, H., 149n.
 Borkenau, F., 39.
 Brague, R., 149n, 151n.
 Brockdorff, C. von, 39.
 Bruell, C., 168n.
 Buber, M., 4, 8, 13, 19-20, 141, 144.
 Burke, E., 121, 145, 168, 172.
 Burnyeat, M.F., 155n, 166n.
 Calvino, G., 30 e n.
 Caporali, R., 162n.
 Carnelutti, F., 160n.
 Cassirer, E., 3, 12, 39, 139.
 Catlin, G.E., 150n.
 Cattin, E., 149n.
 Cefalo, 128-129.
 Cicerone, 10n, 144.
 Clinia, 135-137.
 Cobban, A., 144.
 Cohen, H., 3, 8, 10n, 12-13, 20, 22,
 23 e n, 24-25, 26 e n, 27 e n, 28n,
 139-141.
 Cohen, J., 159n.
 Collingwood, R.G., 82-85.
 Comte, A., 145.

Corsi, M., 160n.
 Croce, B., 172.
 Cropsey, J., 145-146, 151n, 164, 165n.
 Cubeddu, R., 159n, 161n, 162n.
 da Costa, U., 29n.
 Dannhauser, W., 145, 165n.
 Danoff, B., 163n.
 Democrito, 44.
 Descartes, R., 61, 109, 111.
 Deutsch, K.L., 125n, 151n, 164n, 165n, 166n.
 Devigne, R., 164n.
 de Waelhens, A., 150n. Dilthey, W., 39.
 Drury, S.B., 163n, 164n, 166n, 167n.
 D'Souza, D., 165n.
 Duso, G., 39n, 161n.
 East, J.P., 168n.
 Ebbinghaus, J., 37, 140.
 Emberley, P., 167n.
 Epicuro, 29n, 44.
 Esposito, R., 10n, 92n, 162n.
 Euclide, 51.
 Fackenheim, E.L., 159n.
 Farnesi Camellone, M., 163n.
 Fassò, G., 160n.
 Ferrara, G., 71n.
 Fortin, E.L., 167n.
 Fradkin, H., 159n.
 Frankel, Z., 10.
 Freud, S., 144.
 Frigo, G.F., 162n.
 Frydman, B., 149n.
 Fukuyama, F., 172n.
 Gadamer, H.-G., 72n, 140, 144.
 Galli, C., 92n, 161n.
 Gatti, R., 162n.
 Geiger, A., 10.
 Giacotti, E., 160n.
 Gierke, O. von, 39.

Gilbert, F., 150n.
 Giorgini, G., 161n, 162n.
 Glaser-Schmidt, E., 168n.
 Glazer, N., 104n.
 Gnoli, A., 102n.
 Goethe, J.W., 8, 14.
 Gottfried, P.E., 166n, 168n.
 Gourevitch, V., 102n, 151n.
 Green, K.H., 60n, 70n, 125n, 158n.
 Grotius, H., (Grozio), 145.
 Gunnell, J.G., 166n.
 Guttmann, J., 10n, 141, 144.
 ha-Lewi, Y., 143.
 Hall, D., 166n.
 Hegel, G.W.F., 8, 47n, 86, 111, 121-122, 145, 172 e n.
 Heidegger, M., 3, 8, 12, 106, 111, 122, 134, 140-141, 144.
 Herzl, T., 9, 12, 14, 16.
 Hobbes, T., 6, 29n, 32-33, 37-46, 47n, 48-50, 51 e n, 52-54, 55 e n, 61, 72, 81, 106-107, 109, 119, 121, 124, 134, 141-142, 145, 147-148, 160-161, 168-170.
 Holmes, S., 154n, 166n.
 Horkheimer, M., 8, 39.
 Hume, D., 109, 111.
 Husserl, E., 140.
 Hutchins, R., 144.
 Ibn Rushd (Averroè), 29n, 44, 56, 61, 69, 72, 126, 134, 141-142.
 Ibn Sina (Avicenna), 56, 61, 69, 71-72, 134, 141-142.
 Ierone, 95-100.
 Jabotinskij, V., 141.
 Jacobi, F.H., 3, 139.
 Jaeger, W., 141.
 Jaffa, H.V., 165n, 167n, 170.
 Jaffro, L., 149n.
 Janssens, D., 92n, 152n.
 Jefferson, T., 168.

Jellinek, G., 39.
 Jhering, R. von, 39.
 Jonas, H., 8.
 Jospe, R., 159n.
 Kant, I., 8, 51n, 111, 121, 145.
 Kartheininger, M., 149n.
 Kauffmann, C., 149n.
 Kelsen, H., 117, 150n.
 Kendall, W., 163n.
 Kesler, C.R., 168n.
 Kinzel, T., 149n, 166n.
 Klein, J., 13n, 56n, 139-140.
 Kojève, A., 47n, 102 e n, 103-105, 142-143, 149n, 150n, 172n.
 Kraus, P., 143.
 Krüger, G., 140, 150n.
 Kuhn, H., 102n, 148 e n.
 Lange, F.A., 39.
 La Peyrère, I. de, 44.
 Laski, H., 143.
 Lastra, A., 149n, 164n.
 Leaman, O., 155n.
 Lenzner, S.J., 163n.
 Leoni, B., 160n.
 Lessing, G.E., 70, 143, 172.
 Levi ben Gershom (Gersonide), 61, 141-142.
 Liebich, A., 168n.
 Locke, J., 45, 109, 121, 143, 145, 160, 168-173.
 Löwith, K., 8, 10n, 113n, 140.
 Luri Medrano, G., 164n.
 Machiavelli, N., 6, 22, 29n, 44, 72, 81, 106-109, 119, 121, 124, 134, 143, 145, 147, 160, 168, 169 e n.
 Maimonide, M., 6, 8, 30 e n, 32, 36-38, 55-57, 58 e n, 59-64, 66, 67 e n, 69-76, 81, 141-143, 147-148, 157, 159-160, 172.
 Marsilio da Padova, 144.
 Marx, K., 121-122, 145.
 Massignon L., 69n.

McAllister, T.V., 164n.
 McCormick, J.P., 166n.
 McKeon, R., 144.
 McWilliams, W.C., 164n.
 Meckler, M., 164n.
 Megillo, 135-137.
 Meier, H., 5n, 37n, 61n, 113n, 148 e n, 149n, 152n.
 Meinecke, F., 39.
 Mendelssohn, M., 8, 20, 33 e n, 38, 141.
 Mercadante, F., 160n.
 Merolle, V., 161n.
 Merriam, C., 144.
 Midgley, E.B.F., 166n.
 Momigliano, A., 151n.
 Monserrat Molas, J., 150n, 164n.
 Montesquieu (Charles-Louis de Secondat), 145.
 Morgan, M.L., 159n.
 Mosè, 24, 27n, 31.
 Mosse, G.L., 150n.
 Muravchik, J., 163n.
 Murley, J.A., 163n, 165n, 166n.
 Nicgorski, W., 125n, 151n.
 Nietzsche, F., 3-4, 6, 8, 14, 103, 111, 122, 134, 139-140, 145, 160, 172n.
 Nordau, M., 12, 14.
 Norton, A., 163n.
 Novak, D., 159n.
 Oakeshott, M., 144, 150n.
 Oppenheim, F., 150n.
 Orr, S., 159n.
 Paine, T., 169n.
 Panattoni, R., 14n.
 Pangle, T.L., 151n, 152n, 167n, 168n, 170, 171 e n.
 Paraboschi, G., 161n, 168n.
 Parel, A., 168n.
 Paresce, E., 160n.
 Passerin d'Entrèves, A., 144.

- Pelluchon, C., 149n.
 Petit, A., 149n.
 Piccinini, I.A., 163n.
 Piccinini, M., 161n.
 Pines S., 58, 149n.
 Pinsker, L., 14, 16.
 Pippin, R., 152n.
 Platone, 6, 32, 36, 43 e n, 56-57, 66-68, 71-72, 81, 88, 100, 102n, 106, 115-116, 123-124, 131-135, 138-139, 142-146, 157, 160, 172.
 Pocock, J.G.A., 154n.
 Polemarco, 128-129.
 Profili, F., 71n.

 Robertson, N.G., 164n.
 Rorty, R., 167n.
 Rosenzweig, F., 3, 8, 10n, 12-13, 19-22, 28n, 140-141.
 Rossi, P., 160n.
 Roth, M.S., 102n.
 Rothman, S., 167n.
 Rousseau, J.-J., 54n, 55n, 106, 121-122, 143, 145, 160.

 Saadia Gaon, 141.
 Sabine, G.H., 150n.
 Schaefer, D.L., 168n.
 Schall, J.V., 166n.
 Scheler, M., 4.
 Schelsky, H., 39.
 Schmitt, C., 3, 12, 36-38, 39 e n, 40-41, 43-44, 117, 142.
 Scholem, G., 8, 9n, 10n, 141, 143-144, 156.
 Schopenhauer, A., 139.
 Senofonte, 70, 72, 81, 91, 94-95, 98, 102, 123-124, 143, 145-146.
 Sfez, G., 149n.
 Shakespeare, W., 170.
 Sheppard, E.R., 152n.
 Shils, E., 144.
 Simonide, 94-100.
 Sinclair, E.M., 142.
 Singh, A., 152n.

 Smith, G.B., 166n.
 Smith, S.B., 152n.
 Socrate, 88, 95, 102n, 121, 123, 128-129, 131, 135, 167n.
 Soffer, W., 165n.
 Solla, G., 14n.
 Sorensen, K.A., 152n.
 Spengler, O., 9.
 Spinoza, 4, 6 e n, 8, 22, 23 e n, 24-25, 26 e n, 27 e n, 28 e n, 30 e n, 31, 35-38, 44-45, 51n, 55-57, 61, 72, 81, 106-107, 119, 121, 134, 141, 143, 145, 147-148.
 Stein, L. von, 39.
 Steinschneider, M., 10.
 Storing, H.J., 165n.

 Taboni, P.F., 161n, 162n.
 Tamer, G., 151n.
 Tanguay, D., 92n, 149n.
 Täubler, E., 10n.
 Tawney, R.H., 142, 144.
 Tocqueville, A. de, 172.
 Tommaso d'Aquino, 110.
 Tönnies, F., 39.
 Trasimaco, 129-131.
 Troeltsch, E., 39.
 Tucidide, 49, 123, 145.

 Udoff, A., 151n.
 Urbach, E.E., 59n.

 Vajda, G., 150n.
 Venturelli, D., 162n.
 Vico, G., 145.
 Vitiello, V., 92n.
 Vlastos, G., 150n.
 Voegelin, E., 39, 150n, 162.
 Voltaire (F.M. Arouet), 33, 61, 63.

 Washington, G., 168.
 Weber, M., 3, 8, 92, 106, 122, 140, 145, 160.
 Weltsch, R., 141.
 Werblowsky, R.J. Zwi, 59n.
 West, T.G., 168n.

 Wirszubski, C., 59n.
 Wood, G.S., 167n.

 Xenos, N., 164n.
 Yaffe, M.D., 159n.

 Yolton, J.W., 150n.
 Yovel, Y., 149n.

 Zuckert, C.H., 151n, 152n.
 Zuckert, M., 152n.
 Zunz, L., 10.

INDICE DEL VOLUME

LEO STRAUSS

- | | | |
|------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. | Cultura ebraica e filosofia tedesca | 3 |
| | 1. La crisi del moderno, p. 3 - 2. Ebraismo e modernità, p. 7 - 3. La critica del sionismo, p. 12 - 4. Il confronto con il «Nuovo Pensiero», p. 19 | |
| II. | Il «caso Spinoza» | 23 |
| | 1. Spinoza e l'emancipazione degli ebrei tedeschi, p. 23 - 2. La critica della religione e la scienza biblica, p. 28 - 3. Il fallimento del progetto moderno, p. 32 | |
| III. | La filosofia politica moderna | 37 |
| | 1. Liberalismo e antiliberalismo, p. 37 - 2. L'antropologia politica hobbesiana e la fondazione della cultura borghese, p. 44 - 3. Filosofia politica come scienza politica, p. 49 | |
| IV. | Filosofia e Legge: il «problema teologico-politico» | 55 |
| | 1. L'illuminismo medievale, p. 55 - 2. La fondazione giuridica della filosofia, p. 60 - 3. La fondazione filosofica della Legge, p. 64 | |
| V. | L'ermeneutica | 69 |
| | 1. Dal problema teologico-politico alla teoria della scrittura reticente, p. 69 - 2. Ermeneutica e filosofia politica, | |

	p. 77 - 3. La critica dello storicismo: filosofia e storia della filosofia, p. 81 - 4. L'educazione liberale, p. 87	
VI.	Tirannidi antiche e moderne	91
	1. Relativismo: tra storicismo e positivismo sociale, p. 91 - 2. Il filosofo e il tiranno, p. 94 - 3. La fine della storia, p. 100	
VII.	Il diritto naturale	106
	1. Filosofia politica e scienza naturale, p. 106 - 2. La filosofia e la città, p. 113 - 3. Le tre «ondate» della modernità, p. 118	
VIII.	La filosofia politica classica	123
	1. Atene e Gerusalemme, p. 123 - 2. Ironia e utopia, p. 128 - 3. Legge e verità, p. 134	
	Cronologia della vita e delle opere	139
	Storia della critica	147
	1. Quale Strauss?, p. 147 - 2. Interpretazioni critiche di Leo Strauss, p. 152 - 3. Leo Strauss in Italia, p. 159 - 4. La fortuna di Strauss negli Stati Uniti, p. 163	
	Bibliografia	175
	Abbreviazioni delle opere di Strauss, p. 175 - Edizioni delle opere di Strauss, p. 176 - Traduzioni italiane, p. 186 - Letteratura secondaria, p. 188	
	Indice dei nomi	201