

TRE STUDI SU LEO STRAUSS. UNA RASSEGNA CRITICA

di Alberto Ghibellini

A conferma dell'importanza dell'autore, la letteratura critica su Leo Strauss, in Italia e all'estero, non ha fatto che crescere negli ultimi anni. Dopo una parentesi contrassegnata da un'impronta marcatamente ideologica (più *contra* che *pro*) delle interpretazioni del suo pensiero, oggi si assiste, in generale, ad un ritorno alla sobrietà e al distacco di letture che si sforzano soprattutto di capire Strauss, al di là dei motivi soggettivi per apprezzarne o rifiutarne le concezioni.

Il proposito di questo articolo è discutere alcuni sforzi interpretativi recenti che si distinguono per ampiezza, rilevanza e originalità. Si tratta, in particolare, di tre monografie – *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss* (Carocci, Roma, 2021) di Carlo Altini, *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger. Filosofia pratica e fenomenologia* (Edizioni ETS, Pisa, 2018) di Pierpaolo Ciccarelli e *Leo Strauss* (Polity Press, Cambridge, 2021) di Neil G. Robertson – che risultano caratterizzate da un approccio organico alla riflessione straussiana e dall'ambizione di fornirne un'interpretazione esaustiva e coerente, almeno nelle sue linee fondamentali.

Nel prosieguo di questo articolo si cercherà di mostrare con quali risultati, avendo cura, soprattutto, di evidenziare le questioni, tra le molte meritoriamente sollevate, che risultano a nostro avviso ancora aperte.

1. Carlo Altini, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Roma, Carocci, 2021

Carlo Altini è uno dei principali studiosi di Strauss, in Italia e non solo. Con numerose pubblicazioni all'attivo negli ultimi vent'anni, tra cui *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia* (il Mulino 2000), *Introduzione a Leo Strauss* (Laterza 2009), *Leo Strauss between Politics, Philosophy and Judaism* ("History of European Ideas", XL, 2014, pp. 437-49) e *Philosophy and History of Philosophy* (in A. Lastra e J. Monserrat-Molas, a cura di, *Leo Strauss, Philosopher: European Vistas*, SUNY Press, 2016, pp. 15-42), non c'è aspetto del pensiero del filosofo ebreo-tedesco emigrato in America negli anni Trenta del Novecento con cui non si sia, almeno di passaggio, confrontato, né informazione biografica ad oggi nota di cui non sia venuto a conoscenza. Nessuno meglio di lui, almeno in Italia, poteva pertanto cimentarsi nel lavoro, arduo e scrupoloso, di elaborare una biografia intellettuale di Strauss, dagli esordi marburghesi all'epilogo di Annapolis nel Maryland, in grado di offrire uno sguardo d'insieme sul suo percorso umano e intellettuale senza nel contempo tralasciare dettagli degni di nota. Il volume *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, da poco pubblicato presso Carocci, ne è il risultato, che non può che essere accolto con favore da tutti coloro che si occupano di Strauss e, ancor più, da coloro che intendono avvicinarsi al pensiero di questo complesso e discusso filosofo del XX secolo.

Il metodo biografico, ben impiegato da Altini, risulta infatti particolarmente adatto a introdurre, seguendone puntualmente la genesi e lo sviluppo, le tematiche che via via segnano la riflessione straussiana. La loro collocazione nel contesto storico di riferimento, sia dal punto di vista filosofico, sia politico, fornisce inoltre informazioni utili per un preliminare, ma necessario, inquadramento di Strauss nel suo tempo – obiettivo, quest'ultimo, talvolta trascurato negli studi su tale autore, visto il suo carattere antimoderno e la sua "inattuale" ripresa dei classici.

Più nel dettaglio, lo sforzo di Altini si dimostra particolarmente efficace nel rimarcare, ad esempio, che la cifra filosofica di Strauss va letta all'insegna del razionalismo. Altini chiarisce a più riprese (pp. 58-59, 70, 75-76, 78-79, 104, 128, 131-132, 161) che il tentativo di riaprire, mediante un processo di decostruzione storica, la *querelle des anciens et des modernes* – che tanto caratterizza la teoresi straussiana – nasce dalla

presa d'atto della crisi del razionalismo moderno, interpretato alla stregua di una "nuova sofistica" a partire dai suoi esordi hobbesiani. Di contro ad un simile razionalismo, visto come una forma di dogmatismo basato però su un'interpretazione radicalmente scettica delle capacità conoscitive umane laddove si tratti di trascendere la sfera della coscienza (si pensi a Descartes) (p. 246), Strauss si propone, se non altro "sperimentalmente" (p. 281), di rivitalizzare il razionalismo premoderno a partire da Maimonide, fulcro delle sue indagini degli anni Trenta, passando per al-Farabi, il cui risalto si consolida nel corso degli anni Quaranta, per giungere infine alle loro fonti classiche, Platone in particolare.

Un altro tema della riflessione di Strauss su cui Altini pone l'enfasi (pp. 107, 191-192, 194, 196-197, 199) è il ruolo chiave, soprattutto a partire dalla metà degli anni Trenta, della distinzione tra discorso esoterico e discorso essoterico. Pur essendo ispirata anche dalla lettura di Lessing (pp. 163-164), tale distinzione, come nota giustamente Altini, tende a sovrapporsi, se non a coincidere, con quella tra filosofi antichi e medioevali da un lato e moderni dall'altro. Per quanto forme di esoterismo siano riscontrabili anche fra i secondi, nella loro riflessione viene infatti a mancare il presupposto ultimo di tale distinzione argomentativa. Da un lato, i moderni partono da una concezione fondamentalmente egualitaria dell'uomo. In base ad essa, facendo ricorso ad adeguate forme educative – di illuminazione del volgo (*paulatim eruditur vulgus*, come nota Strauss con Hobbes) – e liberando le risorse che ne sono il presupposto mediante un piano di progressiva conquista e sfruttamento della natura, si possono colmare le differenze dovute alla lotteria della nascita e alle stratificazioni sociali che ne conseguono. Dall'altro, proprio in virtù di un tale progetto economico-politico e pedagogico volto alla progressiva illuminazione del popolo anche e soprattutto in relazione al carattere di usurpazione di ogni dominio politico fondato su una concezione religiosa del mondo e dell'uomo (l'eseacrato "regno delle tenebre", per riprendere anche in questo caso Hobbes, autore al centro degli interessi di Strauss), i filosofi moderni possono mostrare, con meno remore e prudenza dei loro predecessori premoderni, il loro radicale scetticismo in ambito teologico, forti del sostegno, almeno in prospettiva, di un volgo finalmente illuminato e dell'erosione del potere delle autorità religiose che ne consegue.

Ben delineato risulta poi il passaggio di Strauss da una fase di iniziale radicalismo politico, coincidente con la sua giovanile militanza tra le file

del sionismo politico e la sua vicinanza ad autori della rivoluzione conservatrice tedesca e a Nietzsche, ad una di maggior moderazione, documentabile almeno a partire dal suo soggiorno in Inghilterra della metà degli anni Trenta e confermata da alcune sue prese di posizione pubbliche in America a partire dai primi anni Quaranta (pp. 35-38, 176-178).

Un altro tema che occorre menzionare, tra i tanti riscontrabili nella ricca esposizione di Altini, è infine quello del “miglior regime” e della differente funzione esercitata dalla riflessione che lo riguarda nella teoresi premoderna e in quella moderna. Se per la prima il miglior regime, o meglio la città ideale, costituisce un ordine politico sì auspicabile, ma la cui delineazione resta essenzialmente un esercizio del pensiero filosofico-politico astratto – tanto che Strauss, con Cicerone, può interpretare la *Repubblica* di Platone in chiave “realistica” come l’indicazione della *ratio rerum civilium*: la natura, e i limiti, della sfera politica (p. 311) –, per la seconda tale regime, in virtù anche di una sua derubricazione a questione fondamentalmente giuridico-politica ed economica che tende a svalutare la rilevanza politica delle questioni etiche e pedagogiche, diviene un ideale da realizzare progressivamente con spirito attivistico (pp. 98-99, 137, 146).

Sono ovviamente anche altri i temi della riflessione straussiana con cui Altini si confronta nella sua puntuale ricostruzione biografica. Si è insistito su quelli ora menzionati poiché, al di là della loro evidente centralità, è in relazione ad essi che sembrano sorgere le più interessanti questioni critiche a partire dalla sua interpretazione.

Con riferimento al primo punto, ossia l’intonazione essenzialmente razionalistica della riflessione antimoderna di Strauss, occorre infatti chiedersi quale sia il fulcro, nonché il presupposto teorico, di tale intonazione e del tentativo di Strauss di recuperare una forma premoderna di razionalismo. Altini, sulla scorta di evidenti riscontri testuali, insiste sul carattere “moderato” dello scetticismo religioso premoderno rispetto all’ateismo dogmatico della modernità (pp. 105, 160-161). Ma questa differenza, che Strauss non manca senz’altro di evidenziare, appare come un fenomeno derivato e non la vera essenza della differenziazione tra le due forme di razionalismo. Tale essenza sembra invece risiedere nella presunta capacità del razionalismo premoderno di risolvere il problema di un criterio e un ordine oggettivi, ciò che Strauss, ad esempio nel suo carteggio con Gerhard Krüger, definisce la questione del *Maßstab* (norma, criterio, paradigma). È a

partire da questa questione, e da quella soggiacente di una gerarchia naturale dei fini umani, che sembra possibile fornire una spiegazione del tutto adeguata della fondatezza e della superiorità della vita teoretica rispetto a quella pratica e della sua “perfezione” (p. 163), della differenza insuperabile fra filosofi e volgo che rende necessaria la pratica dell’esoterismo (pp. 199, 282), e della caratterizzazione del razionalismo moderno, hobbesiano in particolare, come “nuova sofistica” (p. 104). Ciò sembra valere anche se si parte dall’interpretazione Straussiana della vita filosofica come “scetticismo zetetico” e non dogmatico. Infatti, il presupposto di una simile forma “debole” di razionalismo è comunque la confutazione – se non diretta, almeno per via di decostruzione storica – dei presupposti moderni (dalla natura come disordine di stampo hobbesiano, alla critica heideggeriana della tradizione metafisica fondata sulla concezione dell’essere come “sempre presente”, passando per la postulazione dell’insolubilità della questione del dover-essere in Weber). In difetto di tale confutazione, per Strauss possibile solo a partire da un recupero di categorie premoderne nella loro prossimità alla natura (p. 243), anche la vita filosofica come scetticismo zetetico dovrebbe essere coerentemente svalutata al rango di una scelta arbitraria basata su mere preferenze.

Un altro nodo teorico da sciogliere nella ricostruzione di Altini consiste nella natura della concezione inegualitaria di Strauss, concezione di cui si sostanzia, ancora una volta, la distinzione tra esoterico ed essoterico, nonché quella, correlata, tra vita filosofica e vita politica. Altini dimostra di propendere per una interpretazione moderata di tale inegualitarismo, secondo cui la discriminazione fra tipi umani non si fonderebbe per Strauss su differenze di natura, ma, in ultima istanza, su contingenze “artificiali”, economiche o pedagogiche in particolare (pp. 191, 194). Altini, inoltre, seguendo lo sviluppo dell’argomentazione Straussiana in tema dagli esordi dei primi anni Trenta fino alla sua maturità, tende a tenere separata la distinzione tra esoterico ed essoterico, fenomeno che legge principalmente in funzione delle esigenze pedagogiche della filosofia nella città, dall’ “elitismo” politico che si esprime, ad esempio, nelle dottrine della “doppia verità” di stampo averroista o della “nobile menzogna” di Platone (pp. 105, 193-194, 199). Per quanto riguarda questo secondo elemento, si potrebbe tuttavia osservare che tali risvolti pedagogici e politici non sono poi così lontani. Per quanto Strauss possa aver evidenziato di preferenza prima quelli

politici e poi quelli pedagogici, il loro presupposto dal punto di vista filosofico sembra essere lo stesso: la tensione ineliminabile tra vita filosofica e vita politica, tra ricerca intransigente della conoscenza e accettazione acritica di determinate opinioni o “valori”. Se osservate da questo punto di vista, le preoccupazioni pedagogiche e quelle politiche sembrano essere due lati della stessa medaglia, su cui Strauss, tuttavia, può senz’altro aver posto più o meno l’enfasi, come giustamente nota Altini, a seconda della sua preoccupazione del momento (più politica in gioventù, più filosofico-pedagogica nella maturità).

Certo è che, che la si interpreti in chiave di elitismo politico o di esoterismo pedagogico, il presupposto della distinzione straussiana tra “pochi” e “molti”, fra filosofi e moltitudine non filosofica, sembra essere una concezione essenzialmente inegualitaria della “natura” umana (cfr. pp. 199, 282). Se mediante il ricorso alle giuste tecniche educative fosse per Strauss davvero possibile “colmare il fossato” (p. 191) tra i pochi e i molti (l’espressione “to bridge the gulf”, da lui effettivamente impiegata, risulta tuttavia avere un significato meno ambizioso), verrebbe a mancare una delle ragioni più solide per giustificare la sua manifesta opposizione all’illuminismo moderno, nonché il suo insistere sull’importanza per la filosofia di reperire nella città le “nature dotate”, la cui maggior predisposizione all’indagine nessun metodo pedagogico sembra in grado di vanificare (se non altro *ceteris paribus*).

In linea con queste osservazioni si colloca un ulteriore problema teorico che occorre qui evidenziare a partire dalla ricostruzione di Altini. Si tratta della sua presa di distanza, netta e a tratti enfatica (pp. 176-178), da alcune posizioni specificamente politiche di Strauss, soprattutto risalenti agli anni Trenta o primi anni Quaranta, per via del loro carattere antidemocratico e autoritario. Ciò che qui si intende disputare, ovviamente, non è tanto la fondatezza soggettiva di tale presa di distanza, quanto l’accusa che Altini rivolge a Strauss di essere “incoerente”, nonché la sua, conseguente, svalutazione degli elementi più immediatamente politici della critica di Strauss alla modernità, che ad avviso di Altini sarebbe da interpretare in chiave eminentemente “filosofica” (pp. 176-177, 281-282).

Ma è legittima una simile distinzione – occorre domandarsi – se non altro a partire dai presupposti della riflessione di Strauss? Se si intende prendere sul serio il suo tentativo di recuperare, o almeno rivitalizzare

per via di decostruzione storica, il razionalismo premoderno (per quanto sotto forma di scetticismo zetetico), non occorre anche prendere più sul serio il suo tentativo di riesumare, contro il liberalismo moderno e la sua essenza “neo-sofistica”, lo spirito imperiale romano o l’idea di una radicale opposizione (persino inimicizia) tra razionalismo (premoderno) e sovranità popolare? “Il più grande nemico della filosofia, ‘il più grande sofista’ è la moltitudine riunita in assemblea cittadina”, come nota lo stesso Altini ricostruendo l’interpretazione straussiana di Platone (p. 308). Per quanto Strauss abbia presto abbandonato l’idea di poter trovare una soluzione “ultramoderna” (ossia non solo “autoritaria e imperiale”, ma anche “fascista” dal punto di vista politico) ai problemi filosofico-politici della modernità, è in piena coerenza con l’impianto fondamentale della sua impostazione antimoderna (a meno che non si voglia svalutare a mero espediente retorico il suo tentativo di riesumare la *querelle des anciens et des modernes*) un suo perdurante scetticismo rispetto all’adeguatezza delle soluzioni politiche offerte dalla democrazia liberale del suo (e del nostro) tempo. Forse il suo definirsi, in una tarda lettera a Gershom Scholem, un “reazionario senza speranza”¹, al netto della evidente ironia, restituisce un quadro poi non così lontano dalla realtà.

Sempre in una prospettiva politica (o meglio: “filosofico-politica” nella doppia accezione straussiana²) sorge un altro problema a partire dall’analisi di Altini: quello della possibilità o meno per i classici che il “miglior regime” trovi concreta realizzazione. Anche a causa dell’ambiguità di Strauss, Altini non prende una posizione definitiva sul punto, oscillando tra una concezione che propende per l’improbabilità e dipendenza dal caso di tale realizzazione e una che ne decreta invece l’impossibilità (pp. 280, 283, 310). Ma anche in questo caso, sembra legittimo chiedersi se l’ambiguità di Strauss non celi un risvolto filosofico significativo (anzi, tanto più degno di nota quanto più viene occultato alla luce del suo carattere, verosimilmente, “paradossale”). Per quanto l’interprete di Strauss, in frangenti come questi, possa senz’altro limitarsi, per comprensibile prudenza, a segnalare il problema e a delinearne le possibili ramificazioni, in difetto

¹ L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band 3*, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2008, p. 762. La traduzione dei passi di Strauss citati in questo articolo è dell’autore.

² L. STRAUSS, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, pp. 93-94.

di un simile sforzo ermeneutico la trattazione non può che risultare parziale.

Da ultimo, occorre osservare, questa volta in relazione agli aspetti più specificamente filosofici della riflessione di Strauss, che ci sono due elementi dell'interpretazione di Altini che non possono non destare la massima attenzione ai fini di un'adeguata comprensione di tale autore. Il primo è costituito dall'espressione, reiterata da Altini (pp. 37-38, 60), secondo cui Strauss sarebbe passato da una forma di conservatorismo filosofico-culturale e di radicalismo politico ad una di radicalismo filosofico e conservatorismo politico. Se, fatte salve le osservazioni di cui sopra, il versante politico del giudizio di Altini risulta convincente, altrettanto non pare potersi dire di quello filosofico-culturale. Come afferma lo stesso Altini, è difficile riscontrare vere e proprie "rivoluzioni" di natura filosofica in Strauss, anche tenendo conto del "*change of orientation*" del periodo 1928-1932 (p. 75). La cifra della sua teoresi sembra infatti restare costante nel suo essere eccentrica rispetto alle correnti dominanti del pensiero filosofico con cui Strauss entra via via in contatto, dal neo-kantismo della scuola di Marburgo a Heidegger.

In secondo luogo, l'affermazione di Altini secondo cui Strauss avrebbe "scelto" Atene nell'impossibilità di escludere razionalmente l'opzione rappresentata da Gerusalemme (pp. 160, 297), per quanto legittima e condivisa da molti interpreti, deve fare i conti con l'osservazione esplicita di Strauss che se la filosofia non è in grado di mostrare l'"impossibilità" della rivelazione, la stessa attività filosofica, che a quel punto sarebbe basata su un atto di fede, potrebbe essere "fondamentalmente errata"³. Con tutta evidenza, si tratta di un problema assai complesso, che lo stesso Strauss, probabilmente, non manca di enfatizzare a scopo retorico. Anche quest'ultima lettura, così come quella dell'insolubilità razionale del problema ragione-rivelazione, non può però esimersi, per essere avanzata in modo del tutto adeguato, dal presentare una disamina delle sue implicazioni logiche e del suo significato ultimo per quanto attiene alla legittimità della stessa filosofia (almeno nel senso straussiano del termine).

³ L. STRAUSS, *Reason and Revelation*, in H. MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 150. Cfr. pp. 174-175, 179. Vedi inoltre L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, pp. 255-256.

2. *Pierpaolo Ciccarelli, Leo Strauss tra Husserl e Heidegger.*
Filosofia pratica e fenomenologia, Pisa, Edizioni ETS, 2018

Il volume pubblicato da Pierpaolo Ciccarelli per i tipi di ETS ha il pregio di approfondire le fonti della riflessione di Strauss. In quanto *rara avis* (come lo definì Bruno Leoni⁴) nel panorama filosofico del '900, Strauss viene più spesso interpretato alla luce della sua originalità che a partire dall'affinità con altri pensatori, coevi o precedenti. Esperto di Heidegger e della fenomenologia del XX secolo, Ciccarelli contribuisce meritoriamente a colmare questa lacuna, affiancando agli sforzi fin qui compiuti di ricostruire le influenze su Strauss di autori quali Nietzsche e Heidegger⁵ un denso contributo che si concentra non solo su quest'ultimo, ma anche, e soprattutto, sulla figura del suo maestro Edmund Husserl.

Il risultato dello sforzo di Ciccarelli è uno Strauss che, dal punto di vista filosofico, si colloca fra i due poli – attraentisi per via del comune impianto fenomenologico, ma opposti per la divergente interpretazione di tale impianto – rappresentati da questi due autori, ma in modo tale che la prevalenza degli elementi husserliani emerge in modo netto. Per quanto la lezione della *Destruktion* heideggeriana sia ben rintracciabile nell'impostazione di Strauss, come Ciccarelli non manca di osservare e come si evince da inequivocabili testimonianze dello stesso Strauss che sempre Ciccarelli ha il merito di evidenziare (pp. 20-25), è infatti la dimensione fenomenologica di Husserl che, a suo avviso, fa decisamente aggio su quella heideggeriana. Il motivo è che solo nella prima Strauss poteva trovare un tentativo coerente di ripartire filosoficamente *integre* e *ab integro* (p. 16), di contro alla riflessione esistenzialistica di Heidegger che, come noto, per Strauss si traduce in una forma di storicismo radicale che nega la possibilità della filosofia nella sua accezione originaria.

⁴ B. LEONI, *Giudizi di valore e scienza politica (risposta al professor Strauss)*, in "Il Politico", n. 1, 1957, p. 87.

⁵ Si veda, ad esempio, L. LAMPERT, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, R.L. VELKLEY, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, e S.B. SMITH, *Destruktion or Recovery? On Strauss's Critique of Heidegger* in S.B. SMITH, *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, pp. 108-130.

Sarebbe dunque la vocazione teoretica della fenomenologia di Husserl a rendere quest'ultimo il vero autore di Strauss (p. 19), in una maniera che, come ora vedremo, per Ciccarelli tuttavia va oltre quella di una mera ispirazione di fondo, traducendosi di fatto in un modello che Strauss avrebbe seguito in modo fedele, in termini di impostazione filosofica, addirittura a partire dalle sue riflessioni sioniste degli anni Venti del Novecento.

Ciccarelli infatti ravvisa inequivocabili influenze husserliane, ad esempio, in uno scritto di Strauss del 1925 intitolato *Bemerkung zu der Weinbergschen Kritik*, a cui dedica buona parte di un'appendice al suo libro nella quale intende mostrare che l'approccio di Strauss è a tal punto influenzato da Husserl da essere traducibile in termini riconducibili alla sua fenomenologia (pp. 130-142). Lo stesso avviene, più in generale, con riferimento al problema teologico-politico, che per Ciccarelli può essere compreso correttamente solo se lo si affronta muovendo da categorie fenomenologiche husserliane. Se osservata "in modo puramente eidetico-formale" (p. 149), infatti, l'alternativa tra teologia e politica, tra "*divina providentia* e *humana prudentia*" a cui Ciccarelli riconduce il problema teologico-politico, risulta un "dilemma insolubile" che ogni tentativo di mediazione non può che occultare o deformare nella sua perspicuità "eidetica" (p. 155).

Con tutta evidenza, si tratta di osservazioni degne della massima attenzione che trovano riscontro, in via preliminare, nella stima che Strauss, seppur in modo sporadico, esprime per Husserl. Come osserva Ciccarelli, non sono lodi di circostanza quelle che Strauss tributa a Husserl, l'unico contemporaneo, a suo avviso, ad aver "cercato un nuovo inizio *integre* e *ab integro*" – come abbiamo sottolineato – e la cui opera per Strauss "sorpassa per importanza ogni cosa a [lui] nota prodotta in Germania negli ultimi cinquant'anni" (p. 24). Per questo motivo la sua "egologia", rimproveratagli da Voegelin in uno scambio epistolare con Strauss su cui Ciccarelli giustamente insiste, risulta per Strauss in fondo "scusabile" alla luce delle "enormi difficoltà in cui culminò la scienza platonico-aristotelica", l'unica per Strauss ad essere "vera [*genuine*] scienza"⁶.

⁶ P. EMBERLEY, B. COOPER (eds.), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2004, p. 35.

È qui, però, che sorge una questione di primaria importanza. Seppur sporadicamente, Strauss loda Husserl per il suo contributo fondamentale in funzione del recupero della filosofia classica mediante la riapertura della *querelle des anciens et des modernes*⁷. In quest’ottica, oltre a rendere possibile l’interpretazione fenomenologica di Aristotele ad opera di Heidegger, il ruolo di Husserl, senz’altro decisivo ma anche circoscritto nell’interpretazione di Strauss, sembra essere soprattutto quello di aver promosso l’analisi delle “assunzioni fondamentali della scienza e filosofia *moderne*”⁸. Come Strauss chiarisce, con piena coerenza, nello scambio con Voegelin opportunamente richiamato da Ciccarelli, “il punto decisivo in Husserl è la critica della scienza *moderna* alla luce della vera scienza, ossia, della scienza platonico-aristotelica”⁹. Per Strauss, in altre parole, Husserl sembra sì essere uno snodo fondamentale nell’ambito del tentativo di riesumare l’approccio filosofico proprio dei classici. Ma la sua fenomenologia è, appunto, un utile strumento, peraltro non privo di difetti (per quanto “scusabili”) come la “egologia”, che può essere impiegato per determinati scopi (quali la messa a fuoco dei presupposti concettuali della scienza moderna) e che tuttavia, in quanto strumento, non può che essere trasceso al fine del recupero della vera (*genuine*) scienza, per Strauss coincidente con quella di impostazione platonico-aristotelica.

Una simile, più prudente, interpretazione trova riscontro non solo in alcuni appunti che Strauss preparò nell’aprile del 1946 per un seminario intitolato *Phenomenology and Classical Philosophy*, che, pur evidenziando “la notevole affinità tra la fenomenologia e la filosofia platonico-aristotelica”, si concludono con l’affermazione che “la fenomenologia è meno radicale della filosofia classica”, in particolare alla luce del suo insistere sul “Soggetto” in quanto distinto dal “*nous*”¹⁰. Essa sembra essere confermata anche da quanto Strauss osserva in *The Living*

⁷ L. STRAUSS, *The Living Issues of German Postwar Philosophy*, in H. MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, cit., p. 137.

⁸ L. STRAUSS, *The Living Issues of German Postwar Philosophy*, cit., p. 137 (corsivo aggiunto).

⁹ P. EMBERLEY, B. COOPER (eds.), *Faith and Political Philosophy*, cit., p. 35 (corsivo aggiunto).

¹⁰ L. STRAUSS, *Phenomenology and Classical Philosophy*, 4.4.1946, The Leo Strauss Papers (Box 18, Folder 2), Hanna Holborn Gray Special Collections Research Center, University of Chicago Library.

Issues of German Postwar Philosophy – scritto su cui anche Ciccarelli giustamente insiste – laddove egli dapprima afferma che “era stata un’implicazione della fenomenologia distinguere tra concezione scientifica del mondo (la concezione elaborata dalla scienza moderna) e concezione naturale del mondo, muovendo dall’idea che la concezione naturale viene prima, e costituisce la base, di quella scientifica”. Poi, dopo aver osservato che “tale concezione di base, il punto di partenza della concezione elaborata dalla scienza moderna, più precisamente, che il mondo come è presente a, ed esperito da, tale concezione naturale, era stato l’oggetto delle analisi di Platone e Aristotele”, Strauss prosegue spiegando che questi autori “sembravano [*appeared*] aver discusso adeguatamente ciò che *non* era stato discusso dai fondatori della filosofia moderna o dai loro successori”. Infatti “i termini platonici e aristotelici sembravano avere una schiettezza [*directness*] [...] assente nei concetti moderni che presuppongono, tutti, quella rottura [*break*] con la conoscenza naturale effettuata da Descartes e reiterata da tutti i suoi successori”¹¹. In proposito, occorre infine notare che Strauss, per spiegare una simile “directness”, anziché richiamare categorie fenomenologiche, in particolare la “messa in parentesi” del realismo ingenuo proprio della comprensione naturale, ricorre, anche qui, ad un tratto caratteristico della riflessione antica, ossia alla “svolta socratica [*Socratic turning*]” secondo cui “la scienza deve *incominciare* da ciò che è noto [*must start from the known*], da ciò che è ‘noto a noi’, da ciò che è noto nell’esperienza ordinaria”, venendo pertanto a consistere nella “comprensione [*understanding*] di ciò che è bensì noto [*known*], ma non compreso adeguatamente [*understood adequately*]”. E per spiegare una simile affermazione, che non sembra del tutto assimilabile alla riduzione fenomenologica (essendo anzi, per certi versi, ad essa contraria¹²), fornisce il seguente esempio di matrice aristotelica: “Negare il moto è ‘follia’, poiché δῆλον ἐξ ἐπαγωγῆς; ma τί ἔστι κίνησις – questa è la domanda”¹³.

¹¹ L. STRAUSS, *The Living Issues of German Postwar Philosophy*, cit., p. 136.

¹² Cfr. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, pp. 123-124: “Socrates started not from what is first in itself or first by nature but from what is first for us, from what comes to sight first, from the phenomena. But the being of things, their What, comes first to sight, not in what we see of them, but in what is said about them or in opinions about them” (enfasi aggiunta).

¹³ L. STRAUSS, *The Living Issues of German Postwar Philosophy*, cit., p. 136. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, 184a 10-21 e.

Ora, se tali osservazioni sono fondate, il riferimento alla fenomenologia di Husserl nel titolo della conferenza di Strauss da cui abbiamo citato questi passi, peraltro inserito dal redattore della rivista che ne dava conto e non da Strauss medesimo¹⁴, come sembra invece sostenere Ciccarelli (pp. 23-24), non appare fino in fondo appropriato. Per quanto, come detto, un utile strumento interpretativo, sia sotto forma della *Destruktion* heideggeriana, in particolare di Aristotele, sia dell'analisi husserliana delle assunzioni fondamentali della scienza e filosofia moderne, non è tanto, o soltanto, alla fenomenologia che occorre guardare se si vuole cogliere la cifra della riflessione filosofica di Strauss. La lettura di Ciccarelli, pur essendo utile ed efficace nella messa a fuoco del ruolo esercitato da Husserl e Heidegger quali fonti dell'inattuale teoresi straussiana, sembra pertanto nella necessità di essere, almeno in parte, ricalibrata al fine di salvare l'originalità di Strauss e del suo tentativo di recuperare un paradigma classico di filosofia, che non può non essere distinto dall'approccio fenomenologico se non al prezzo di un parziale fraintendimento.

Non è infatti solo l'esito storicistico della fenomenologia heideggeriana a cozzare con l'intenzione autentica della riflessione filosofica di Strauss. Anche l'essere "*scientia novissima*" della fenomenologia di Husserl, come afferma Ciccarelli (p. 37) evidenziando come essa si concentri sui soli "fenomeni" intesi come atti intenzionali, non sembra consentire la pressoché totale assimilazione di Strauss a tale paradigma da lui operata, se non altro per il radicale soggettivismo che lo caratterizza¹⁵. Per riprendere i termini di Ciccarelli, per quanto attratto e influenzato dal metodo fenomenologico (lasciando in disparte la questione se più nella versione heideggeriana, come sembra testimoniare lo stesso Strauss¹⁶, o in quella husserliana, come sostiene decisamente Ciccarelli), Strauss sembra restare al fondo un "misoneista" (p. 29), laddove per tale, nel presente contesto, occorre intendere in particolare chi si oppone alla "rottura" soggettivistica con la "conoscenza naturale" operata da Descartes e dai

¹⁴ Cfr. H. MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, cit., p. xv, nota 13.

¹⁵ L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 35-36.

¹⁶ L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Albany, SUNY Press, 1997, p. 461.

suoi continuatori, fra cui, nonostante il carattere “scusabile” della sua “egologia”, occorre verosimilmente annoverare anche Husserl¹⁷.

A suffragio di tali riserve rispetto alla lettura integralmente “fenomenologica” di Strauss avanzata da Ciccarelli, tra l’altro, non c’è solo l’erronea attribuzione a Strauss medesimo del riferimento alla fenomenologia nel titolo della sua conferenza, di cui abbiamo poc’anzi dato conto. Sono anche altri, infatti, i punti in cui Ciccarelli, al fine di confermare la sua tesi, sembra spingersi troppo oltre nell’interpretare i testi di Strauss oggetto della sua analisi.

Per limitarsi agli esempi più significativi, un primo punto da evidenziare è quando Ciccarelli, nel paragrafo 5 del suo lungo commento a *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, volendo mostrare il carattere radicalmente “paradossale” della filosofia come scienza rigorosa (ossia la sua “rottura” completa col mondo della *doxa* in generale, in quanto distinta dall’approccio “dialettico” in senso socratico esemplificato nel passo citato in precedenza), stabilisce un’opposizione netta tra l’“idea pratica” veicolata da tale forma di filosofia e quella invece incarnata dalla *Weltanschauungsphilosophie*. Per Husserl, infatti, come spiega Ciccarelli riprendendolo direttamente (pp. 41-42), mentre quest’ultima ha il compito “finito” di esprimere la forma più compiuta di “saggezza mondana” o “virtù pratica” di una determinata epoca, la filosofia come scienza rigorosa implica l’idea di un “infinito di principio transfinito”, ossia l’idea di un compito, quello della ricerca scientifica, che, weberianamente (p. 46), non si concluderà mai¹⁸. Ora, forte di questa acquisizione, Ciccarelli interpreta uno dei passi conclusivi del saggio su cui si concentra la sua analisi come se Strauss stesse facendo riferimento a tali “idee pratiche” quando, nell’indagare se in Husserl possa essere riscontrato un contributo alla filosofia politica, evidenzia, mediante un’interrogativa indiretta di carattere retorico, come la filosofia come scienza rigorosa abbia un “effetto negativo [*adverse effect*]” sulla *Weltanschauungsphilosophie*. Per riprendere il passo nella sua interezza:

¹⁷ L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, cit., p. 461. Cfr. p. 460.

¹⁸ Cfr. E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, Bari-Roma, Laterza, 2005, pp. 89-90.

[Husserl] non giunse a domandarsi se la ricerca risoluta [*single-minded pursuit*] della filosofia come scienza rigorosa non avrebbe avuto un effetto negativo sulla *Weltanschauungsphilosophie*, secondo cui la maggior parte degli uomini ha bisogno di vivere [*which most men need to live by*], e, pertanto, sulla realizzazione [*actualization*] delle idee al servizio delle quali si trova quel tipo di filosofia [*ideas which that kind of philosophy serves*], in primo luogo in coloro che esercitano la filosofia come scienza rigorosa ma poi anche in tutti coloro che sono da questi colpiti¹⁹.

Muovendo dalla traduzione di “live by” con un mero “vivere” (“... *Weltanschauungsphilosophie* di cui la maggior parte degli uomini ha bisogno per vivere”, p. 45), Ciccarelli, per quanto senza mostrarsi pienamente convinto (p. 47), ritiene di poter riferire il dimostrativo “that” nell’espressione “that kind of philosophy” non, come sembra opportuno fare, alla *Weltanschauungsphilosophie*, ma alla filosofia come scienza rigorosa. Ciò gli consente di sostenere che qui, nel richiamare le “ideas” al servizio delle quali si trova “quel tipo di filosofia” (nella sua ipotesi, la filosofia come scienza rigorosa), Strauss starebbe facendo riferimento alle “idee pratiche” di Husserl (pp. 46-47), di cui abbiamo dato conto sopra, al fine di evidenziare il carattere “infinito” della filosofia come scienza rigorosa, il suo conseguente conflitto con il compito “finito” della *Weltanschauungsphilosophie*, nonché, in modo alquanto difficile da giustificare a partire dal testo, la sua necessità di occultare il problema della sua stessa “possibilità” (p. 48).

Il problema è che non solo il testo acquisisce una piena coerenza sintattica e semantica attribuendo il “that” alla *Weltanschauungsphilosophie*, in particolare per via della sua funzione di veicolo delle idee morali, la cui efficacia è indebolita per Strauss dall’esercizio della “filosofia come scienza rigorosa”²⁰. Anche il plurale del termine “ideas”, nell’interpretazione di Ciccarelli, non trova facile spiegazione. Se, infatti, il “that kind of philosophy” facesse riferimento alla filosofia come scienza rigorosa, al di là dell’incoerenza prodotta nel resto della frase, il termine “ideas” dovrebbe essere al singolare, giacché, come lo stesso Ciccarelli spiega, “due” sono le “idee pratiche” al cui servizio si pongono le due filosofie, una ciascuna (p. 46). Lungi

¹⁹ L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., p. 37.

²⁰ L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., p. 37. Cfr. L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, cit., p. 463.

dal voler sollevare il problema della “possibilità della stessa filosofia”, nel passo esaminato Strauss sembra pertanto, più prosaicamente, indicare il problema, che anche Ciccarelli sottolinea quale “adverse effect”, del carattere “trans-politico, trans-religioso e trans-morale” della filosofia e del suo conseguente impatto sulla “città” (e non necessariamente sulla “doxa” in generale) che, invece, “è e dovrebbe essere morale e religiosa”²¹. “Adverse effect” che, non a caso, nel testo di Strauss è al singolare, anche se Ciccarelli lo interpreta al plurale aggiungendo quello, giusta la sua interpretazione, della messa in questione della possibilità stessa della filosofia (pp. 47-48).

Un secondo punto da prendere in considerazione riguarda l’antistoricismo di Strauss. Ciccarelli più volte (pp. 55-56, 62-63, 85, 116-117, 119, 121-123) ravvisa una palese contraddizione nel fatto che Strauss evidenzia dei nessi tra il pensiero di un autore (Heidegger in particolare) e il suo tempo (i fatti del ’33). Di conseguenza, egli legge tali riferimenti come artifici retorici di Strauss, inseriti allo scopo di indurre il lettore attento a comprendere meglio il suo pensiero, come Ciccarelli si propone di fare. Ora, è indubbio che Strauss avversasse lo storicismo. Ci sono innumerevoli passi che lo attestano e il senso della sua intera impresa filosofica imploderebbe se si mettesse in discussione questo assunto. Ma cosa intende Strauss con “storicismo”, in particolare nella sua versione radicale incarnata da Heidegger? Lungi dal voler affermare che non vi sia relazione alcuna tra la riflessione filosofica di un autore e il suo tempo, a Strauss sta a cuore piuttosto la salvaguardia dell’idea che un autore possa “trascendere il suo tempo”, dando vita ad una forma di filosofia che, come quella classica, si comprende come “atemporale ed eterna”, e non come irrimediabilmente condizionata storicamente.

Tale concezione, del resto, è alla base di un tema chiave in Strauss quale il *lesendes Lernen*²². Il presupposto di una simile “storicizzazione”²³ della filosofia è proprio che le varie epoche storiche abbiano condizionato il pensiero filosofico in modo profondo, tanto che, per riesumare il significato della filosofia nella sua accezione

²¹ L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, cit., p. 463.

²² L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band 2*, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2013, p. 438.

²³ L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band 2*, cit., p. 14, nota 2.

originaria, si deve ora andare a scavare fra i documenti delle epoche passate, dove tale forma di riflessione si è effettivamente data. È interessante notare, in proposito, come nel richiamare (p. 87 ss.) una lettera a Löwith in cui Strauss affronta il tema della “natura umana” intesa come “criterio universale ed *eterno*” rimproverando all’amico di rimanere imbrigliato nell’approccio polemico, anti-cristiano al naturale proprio di Nietzsche e del XIX secolo più in generale, Ciccarelli ometta di evidenziare come la via d’uscita da tale impasse storicistica possa per Strauss solo consistere in “una *visione* positiva e concreta della natura che non venga subito reinterpretata in modo polemico”. Anziché richiamarsi esplicitamente a Husserl o alla fenomenologia, come invece Ciccarelli, nel suo commento a questa lettera, intende dimostrare, Strauss, coerentemente con quanto visto sopra rispetto all’approccio platonico-aristotelico in quanto distinto da quello fenomenologico, conclude il ragionamento osservando che l’esigenza di una simile visione “è soddisfatta soltanto dalla filosofia pre-cristiana, quella greca”²⁴.

Questo tornare, attraverso un processo di *Destruktion* storica, alla dimensione originaria dei greci è del resto alla base della metafora della “seconda, ‘innaturale’ caverna” su cui Ciccarelli, meritoriamente, si concentra nella seconda appendice al suo volume. Ma anche qui, a nostro avviso, nel farlo non evidenzia adeguatamente il risvolto “storicistico” (nel senso ora chiarito) della metafora straussiana, che rimanda all’influenza esercitata sulla filosofia dalla tradizione, in particolare da quella fondata sulla rivelazione, che aggiunge alle difficoltà “naturali” del filosofare, caratteristiche della filosofia greca, alcune difficoltà “artificiali” che si sedimentano nel corso della storia²⁵. Ciccarelli, nel richiamarsi alla fenomenologia nel suo commento conclusivo (p. 167), sembra invece fare di una simile metafora un modo per illustrare le difficoltà della “filosofia politica” in quanto tale, a prescindere dal ruolo di spartiacque esercitato dalla tradizione fondata sulla rivelazione in tale contesto.

Da ultimo, al di là di queste e altre possibili osservazioni a partire dalle interpretazioni di Ciccarelli, resta una domanda di fondo.

²⁴ L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band 3*, cit., p. 614.

²⁵ L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band 2*, cit., pp. 386-387, 455-456.

Quand'anche Ciccarelli avesse ragione nel ritenere Strauss un convinto membro del “movimento fenomenologico”, come egli afferma con decisione (p. 27), perché mai Strauss avrebbe dovuto tacere il suo debito, e la sua prossimità, a Husserl? Diversamente da Heidegger, Husserl, come nota Strauss con piena approvazione di Ciccarelli, non aveva nulla, davvero nulla, da farsi perdonare ai suoi occhi, prima o dopo il 1933. E allora, perché mai Strauss avrebbe dovuto omettere di esplicitare l'influenza di Husserl sulla sua impostazione filosofica, essendo essa, nell'ipotesi di Ciccarelli, così decisiva? È una domanda che nel suo testo non viene posta, ma che sembra non essere peregrina, al pari di quella sulle ragioni che, giusta l'interpretazione di Ciccarelli, avrebbero indotto Strauss a specificare, in *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, di essersi riaccostato all'opera di Husserl cui il suo saggio si riferisce fin dal titolo dopo “molti anni di oblio [*neglect*]”²⁶.

3. *Neil G. Robertson, Leo Strauss. An Introduction, Cambridge, Polity Press, 2021*

Il testo di Neil G. Robertson (*Leo Strauss. An Introduction, Cambridge, Polity Press, 2021*) costituisce un tentativo, in gran parte riuscito, di introdurre e spiegare in modo chiaro e accessibile, anche ai non specialisti, i temi principali della riflessione Straussiana. Come suggerito fin dall'inquadramento del volume nella serie “*Key Contemporary Thinkers*”, al fondo dello sforzo interpretativo di Robertson si colloca la tesi che, pur distinguendosi per il suo tentativo di tornare agli antichi, Strauss può essere compreso solo a partire dal problema del nichilismo contemporaneo e dalla crisi, non solo politica, della Repubblica di Weimar, in cui si trovò a vivere buona parte della sua giovinezza. Anziché Platone, Aristotele, Maimonide o Alfarabi, sono piuttosto Nietzsche, Husserl e Heidegger che, secondo Robertson, per via di emulazione o opposizione, contribuiscono in maniera decisiva a determinare la direzione del percorso filosofico di Strauss. I classici, di conseguenza, vengono derubricati al ruolo, se non proprio di comparse, di comprimari la cui fisionomia verrebbe da Strauss non

²⁶ L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., p. 34.

tanto indagata con l'intento di comprenderli come essi stessi si comprendevano, quanto reinterpretata alla luce di un'agenda filosofica dettata chiaramente dal milieu intellettuale del suo tempo.

Lo stesso ritorno ai classici da parte di Strauss, infatti, è per Robertson da interpretare come un tentativo di applicare il programma nietzscheano di una "ripetizione dell'antichità al culmine della modernità" (p. 20), seppur dopo averlo depurato dalla nefasta, e contraddittoria, teoria della volontà di potenza. La filosofia politica socratica, in una simile prospettiva, diviene una faccia – la più visibile, ma non per questo la più rivelatrice – di un impianto filosofico che resta al fondo determinato dalla fenomenologia novecentesca e dal suo atteggiamento radicalmente antimetafisico (p. 196). Altrimenti poco si comprenderebbe, per Robertson, la cifra profondamente scettica riscontrata da Strauss nei classici, in Platone in particolare, nonostante le evidenti tracce metafisiche nella sua teoria delle idee, da Strauss reinterpretate, di contro, ad esempio, alla lettura neoplatonica (su cui Robertson richiama invece l'attenzione, pp. 70, 75-76), alla stregua di meri "problemi fondamentali" (p. 197). Si tratta di una lettura di Strauss come irrimediabilmente "contemporaneo" che Robertson condensa, in conclusione del suo libro, nell'affermazione che egli resterebbe intrappolato in un "circolo ermeneutico": nonostante lo sforzo di Strauss di riesumare un originario pensiero filosofico caratterizzato da un atteggiamento essenzialmente antistoricistico, l'esito che ne risulta non può che mostrare i tratti del contesto storico di partenza, sia come orizzonte problematico (quello determinato dal nichilismo), sia in termini delle soluzioni avanzate (lo scetticismo zetetico che, in sostanza, sarebbe per Robertson una proiezione di categorie fenomenologiche sulla riflessione filosofico-politica classica).

Oltre che ben argomentata da Robertson, nei suoi tratti generali si tratta di un'interpretazione che trova anche riscontro, se non altro parzialmente e in via preliminare, in esplicite affermazioni di Strauss. In *The City and Man*, ad esempio, Strauss afferma che il suo interesse per i classici non va ricondotto ad una passione antiquaria né ad un inebriante romanticismo, traendo invece alimento dalla "crisi del nostro tempo, dalla crisi dell'occidente"²⁷. Nello stesso contesto egli evidenzia

²⁷ L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 1.

che “non possiamo ragionevolmente aspettarci che una nuova comprensione [*fresh understanding*] della filosofia politica classica ci fornirà delle ricette per l’oggi”. “Solo noi”, prosegue Strauss poco oltre, “possiamo trovare una soluzione ai problemi di oggi”²⁸.

Il punto più significativo della questione sollevata, almeno implicitamente, da Robertson sembra allora essere se un simile “*fresh understanding*” sia davvero riscontrabile nell’opera di Strauss e se, in ultima analisi, sia davvero possibile. Come abbiamo anticipato, Robertson propende per una risposta negativa a tale questione. Di qui la sua lettura di Strauss come un “*key contemporary thinker*” che, in quanto tale, non può che rimanere all’interno del circolo ermeneutico delimitato dai problemi e dalle prospettive filosofiche da cui prende le mosse (il nichilismo e la fenomenologia contemporanei). Si tratta, con tutta evidenza, di una tesi che oggi non mancherà di incontrare un diffuso consenso. Nonostante la solidità e il rigore dello sforzo interpretativo di Robertson, tuttavia, sembrano anche emergere alcune difficoltà nella sua lettura di Strauss. Nel prosieguito di questo commento, si cercherà di discuterle puntualmente, limitandosi pertanto ad alcuni accenni a quanto (e non è affatto poco, né trascurabile) di pienamente convincente è possibile riscontrare nel suo saggio.

Un primo elemento del testo di Robertson che appare pienamente condivisibile è il suo insistere sul ruolo del concetto di natura nella riflessione di Strauss. Robertson evidenzia giustamente, e con dovizia di supporti testuali, che l’obiettivo ultimo della riflessione straussiana, e non solo di quella sul diritto naturale, è la riattivazione di un filosofare naturale e di un concetto di natura interpretato come standard. Di particolare importanza a tale proposito appare la differenziazione operata da Strauss, e sottolineata da Robertson, tra il concetto antico di natura come ordine paradigmatico e quello moderno come disordine da eliminare (pp. 9, 14, 28, 30-32, 101, 148-149). Altrettanto degna di nota risulta l’identificazione del concetto straussiano di “diritto naturale [*natural right*]” con il *physei dikaion* degli antichi greci (pp. 9, 122).

Sempre sul versante delle note positive va menzionata l’interpretazione di Robertson del “*change of orientation*” in Strauss come un movimento di allontanamento da Nietzsche e di contestuale

²⁸ L. STRAUSS, *The City and Man*, cit., p. 11.

avvicinamento al razionalismo premoderno che, come abbiamo ora osservato, si fonda sul riconoscimento della natura come paradigma astorico (pp. 33-34, 74, 110, 147-148). In tale frangente Robertson sottolinea anche il ruolo di Heidegger, il quale, sebbene involontariamente, apre la strada al recupero dei classici per via della sua decostruzione (*Destruktion*) dei concetti tramandati dalla tradizione filosofica²⁹. Un Heidegger che, come vedremo meglio in seguito, viene visto radicalizzare la critica di Husserl alla scuola neo-kantiana e volgerla, a sua volta, contro il maestro (pp. 25, 37).

Felice appare poi la ricostruzione di Robertson del tema dell'esoterismo in Strauss. Oltre a sottolineare come lo stesso Strauss debba essere considerato un autore esoterico (p. 98), Robertson rimarca come la sua riflessione su tale tema sia caratterizzata dall'individuazione di un incolmabile divario (*gulf*) tra saggi e popolo (*wise* e *vulgar*) che nessuno sforzo educativo, compreso quello di stampo illuministico, potrà mai colmare (pp. 80-81). Ciò concorda bene con l'interpretazione della differenza tra filosofo e cittadino come non solo fondata su stili di vita alternativi, ma anche su una disparità di grado (*rank*) (p. 83). Una disparità che trova riscontro anche nella percezione del carattere effimero e "meschino" (*paltry*) delle faccende politiche da parte del filosofo, che le svaluta di conseguenza al rango di meri strumenti al servizio della sua attività essenzialmente teoretica (pp. 80-81).

Da ultimo non può essere tralasciata, in questa schematica elencazione dei punti di forza del testo di Robertson, la sua analisi del problema della genesi della modernità nell'interpretazione straussiana. Robertson nota infatti, in modo convincente, come Strauss passi da una concezione iniziale (fino almeno a tutti gli anni Trenta) che tende a sottolineare il carattere antireligioso della modernità – che però, soprattutto a causa di un atteggiamento polemico, resta "invischiata" in alcune delle categorie concettuali della rivelazione biblica – ad una, propria della sua maturità (grosso modo dalla seconda metà degli anni Quaranta in poi), che sottolinea invece il carattere "intra-filosofico" della svolta moderna³⁰. Tale passaggio, che si cristallizza

²⁹ L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, cit., p. 450. Cfr. 462.

³⁰ È questo un tema che trova puntuale trattazione in R. CUBEDDU, *L'epicureismo nell'opera di Leo Strauss*, in "Philosophy Kitchen", n. 12, Anno 7, Marzo 2020, pp. 133-162, cui si rimanda per ulteriori approfondimenti. In proposito, mi sia consentito di rimandare

nell'individuazione di Machiavelli come iniziatore della modernità al posto di Hobbes, ad avviso di Robertson diminuisce la chiarezza e persuasività dell'argomentazione di Strauss (pp. 143-146, 155-157). Come giustificazione di tale cambiamento Robertson avanza l'ipotesi che l'interpretazione antireligiosa dell'essenza della modernità, di contro a quella fondata sulla rottura intra-filosofica, mal si combinerebbe, per via del carattere "trasformativo [*transformative*]" proiettato sulla modernità stessa in tale prospettiva, con l'intento straussiano di mostrarne l'esito nichilistico (p. 147). Con tutta evidenza, si tratta di un'ipotesi di difficile comprensione e dai contorni non ben definiti. Robertson purtroppo si limita però a tale accenno, non prendendo in considerazione né l'ipotesi di una mera evoluzione dell'interpretazione straussiana dovuta ad una miglior comprensione storiografica della prima modernità, di Machiavelli in particolare, né quella di un'eventuale motivazione retorica, visto che la lettura che sottolinea la permanenza nella modernità di sedimentazioni religiose, se condotta a termine con coerenza, indurrebbe ad attribuire alla tradizione biblica un ruolo chiave nella crisi della filosofia – crisi che, come noto, Strauss non manca di stigmatizzare.

Con queste ultime osservazioni siamo già entrati nella trattazione delle difficoltà riscontrabili nel testo di Robertson cui si accennava in precedenza. Un punto che occorre subito evidenziare concerne il problema ragione-rivelazione. A più riprese (pp. 10-11, 60-61) Robertson dimostra di ritenere che, a giudizio di Strauss, tale problema sia insolubile e che la filosofia moderna, di contro a quella antica, si caratterizzi per un atteggiamento radicalmente scettico, per quanto privo di fondamento. A suffragio di una simile interpretazione Robertson (pp. 66-67) avanza in particolare il seguente passo, tratto dalla conferenza *Reason and Revelation*: "Una filosofia che crede di poter confutare la possibilità della rivelazione – e una filosofia che non lo crede: *questo* è il vero significato della *querelle des anciens et des modernes*"³¹. Robertson, coerentemente con la sua interpretazione

anche a A. GHIBELLINI, *Da "cauto e riservato" ad "audace e attivo": l'ateismo moderno secondo Leo Strauss*, in A. MASALA, M. MENON, F. MONCERI (a cura di), "La passione della libertà. Saggi in onore di Raimondo Cubeddu", Torino, IBS Libri, 2021, pp. 249-261, in cui vengono discusse alcune delle tesi avanzate da Cubeddu nel suo articolo.

³¹ L. STRAUSS, *Reason and Revelation*, cit., p. 177.

dell'insuperabile “stallo” (*stalemate*) tra ragione e rivelazione in Strauss, ritiene di poter concludere che la prima filosofia menzionata nella citazione sia quella moderna, di contro a quella antica che riconoscerebbe l'irrefutabilità della rivelazione. Ma a parte le incongruenze cronologiche che inevitabilmente sorgono non appena si consideri che la filosofia antica, almeno fino all'ellenismo, non è entrata in contatto con la rivelazione di cui qui si tratta, ossia quella biblica (cfr. p. 62), non solo il contesto in cui occorre la citazione, ma anche, ad esempio, la conclusione della stessa conferenza³², sembrano suggerire, contro Robertson e altri che ne seguono l'interpretazione, la conclusione opposta: la prima filosofia ad essere chiamata in causa sarebbe in realtà quella antica, la quale risulta convinta della possibilità di confutare la rivelazione dimostrandone l'impossibilità, di contro a quella moderna che, come Strauss afferma in modo chiaro, ad esempio, in *Philosophie und Gesetz*, ritiene di poter al massimo dimostrarne l'inconoscibilità in quanto miracolo³³.

Se è così, tutta l'argomentazione che Robertson fonda su tale punto in relazione all'insuperabilità dell'opposizione tra filosofia e rivelazione, e non solo tra filosofia moderna e rivelazione, inizia a vacillare. E in tale destabilizzazione si trovano coinvolte anche le sue affermazioni, peraltro non del tutto coerenti con la sua premessa, circa la concezione premoderna della religione come strumento politico o nobile menzogna e della natura radicalmente scettica della prospettiva filosofico-socratica (pp. 56-58, 63-64, 67-68, 71). Tali affermazioni sembrano infatti ingiustificabili se si accetta l'ipotesi dello stallo. Trattare la rivelazione come una “menzogna”, ancorché nobile, o come irrilevante dal punto di vista etico per l'autentica filosofia, prevede infatti, per essere coerenti, la sua preliminare confutazione. Altrimenti una simile attitudine strumentale sarebbe, più che moderata, una forma di presunzione paragonabile a quella che Strauss attribuisce alla critica illuministica e alla sua strategia “napoleonica”³⁴.

³² L. STRAUSS, *Reason and Revelation*, cit., p. 179: “*Possibility of refutation of revelation implied in Platonic-Aristotelian philosophy. What their specific argument is, we cannot say before we have understood their whole teaching. Since I cannot say to have achieved this, I must leave the issue open*”.

³³ Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band 2*, cit., p. 21.

³⁴ L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band 2*, cit., pp. 17-21.

Un altro aspetto del saggio di Robertson che va sottoposto ad un attento esame critico è la sua interpretazione di Strauss come un autore, per quanto latamente, fenomenologico (pp. 25, 38-39, 87, 107-108, 112, 114, 120, 137, 196). Abbiamo già affrontato il tema discutendo il testo di Ciccarelli. Robertson, per la verità, appare più prudente nella sua interpretazione. A suo avviso, come abbiamo avuto modo di sottolineare in precedenza, Strauss è un autore del tutto originale – di qui la sua collocazione tra i “*key contemporary thinkers*” – che però resta all’interno di categorie fenomenologiche, in modo particolare, quando assume un atteggiamento radicalmente “antimetafisico”. Sarebbe dunque questa opposizione alla metafisica a rendere Strauss, al di là delle influenze sul suo pensiero di Husserl o Heidegger più in generale, un pensatore assimilabile, in una qualche misura, alla fenomenologia novecentesca.

Ora, è indubbio e noto che l’esito ultimo del tentativo straussiano di recuperare la filosofia politica classica è costituito da ciò che lo stesso Strauss definisce “scetticismo zetetico”, da lui identificato con la vera (esoterica) posizione del Socrate platonico e senofonteo. Di contro ad una forma di scetticismo radicale, quello zetetico, come attesta l’aggettivo, non chiude la porta alla possibilità di conoscere e alla piena legittimità dell’indagare. In tale prospettiva, le idee platoniche, ad esempio, vengono sì derubricate a meri “problemi”. Ma tali problemi, di qui il carattere “zetetico” dello scetticismo che su di essi indaga, risultano essere non solo “fondamentali”, ma anche e soprattutto “eterni”. Quest’ultimo attributo viene talvolta, significativamente, tralasciato da Robertson (p. 95). Per quanto ciò sia imputabile ad un lapsus calami, tale omissione appare coerente col suo tentativo di fare di Strauss un pensatore radicalmente antimetafisico e, con ciò, assimilabile in sostanza alla fenomenologia nel senso ampio utilizzato da Robertson.

Lo stesso Strauss, tuttavia, sembra presentare una posizione più sfumata nei confronti dell’articolazione di forme metafisiche nell’ambito della riflessione filosofica, anche classica. Come afferma in un passo di una conferenza su Heidegger – che Robertson tuttavia non cita – in relazione all’obiezione, fra le altre, che l’affermazione dell’impossibilità di conoscere il tutto presuppone almeno una “consapevolezza del tutto [*awareness of the whole*]”: “Le obiezioni menzionate sembrerebbero condurre alla conseguenza che non si può sfuggire alla metafisica:

Platone e Aristotele”³⁵. Ciò sembrerebbe attestare l’ammissione, da parte di Strauss, di almeno una forma “debole” di metafisica, come peraltro i concetti di scetticismo *zetetico* o di problemi fondamentali ed *eterni* parrebbero implicare e come lo stesso Robertson, ma solo *en passant*, è infine costretto a concedere (p. 108).

Da ultimo, sempre nel voler ricondurre la riflessione straussiana nell’alveo di quella fenomenologica, Robertson sembra non valorizzarne appieno il carattere “dialettico” in senso socratico-platonico. Come abbiamo osservato nel paragrafo precedente, Strauss infatti delinea una teoria della conoscenza secondo cui l’accesso all’essenza delle cose, al loro *eidos*, può avvenire solo attraverso un procedimento dialettico a partire dai *logoi* sulle cose stesse che si incontrano nella dimensione politica. Di qui la sua definizione, che Robertson richiama puntualmente, di filosofia politica come “filosofia prima” (pp. 14, 46). Ora, che termini quali *eidos* e “filosofia prima” possano anche far pensare a Husserl è indubbio. Ma è altrettanto ragionevole ricondurre alla sua fenomenologia l’idea che l’indagine filosofica possa procedere solo “dialetticamente” a partire dalle opinioni professate dalla città? La riduzione fenomenologica non sembra trovare spazio in una simile impostazione. Lo stesso può essere detto di quella “eidetica” che, così come viene interpretata da Husserl, risulta di difficile assimilazione a tale procedimento dialettico, se non altro per via della sua insistenza sulla dimensione “egologica”³⁶. Per quanto influenzato da Husserl e Heidegger (metodologicamente parlando, se si pensa al *lesendes Lernen*, verrebbe da dire più dal secondo che dal primo), Strauss sembra dunque restare più un platonico che un fenomenologo novecentesco, ovviamente una volta reinterpretato il platonismo come scetticismo alla luce della distinzione straussiana tra esoterico ed essoterico. Ma fare di tale platonismo e della sua dialettica una maschera della fenomenologia, come tende a fare Robertson, sembra, a chi scrive, volersi spingere troppo oltre.

Del resto, l’impiego da parte di Strauss del concetto di “orizzonte”, che Robertson evidenzia a suffragio della sua interpretazione fenomenologica (pp. 112-113, 118, 137, 196), non può essere solo

³⁵ L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 38.

³⁶ Cfr. V. COSTA, *Husserl*, Roma, Carocci, 2009, pp. 29-33.

ricondotto all'influenza husserliana. Nella *Seconda inattuale*, infatti, Nietzsche ne fa già ampio uso, in un modo che appare assimilabile, fatte salve le differenze di prospettiva filosofica, a quello straussiano³⁷. Con lo stesso criterio di Robertson, pertanto, si potrebbe propendere per una perdurante ascendenza nietzscheana sul pensiero di Strauss, come è stato fatto in passato a partire da posizioni critiche opposte, tra l'altro potendosi fondare, in questo caso, su esplicite attestazioni di Strauss, almeno per quanto riguarda la sua giovinezza³⁸.

Riguardo a Husserl, per contro, al di là delle attestazioni di stima che abbiamo richiamato sulla scia di Ciccarelli, possiamo trovare una testimonianza di segno opposto: “Dopo aver ottenuto il mio diploma di dottorato (una performance deprecabile) ad Amburgo, andai nel 1922 all'Università di Friburgo per vedere e ascoltare Husserl. Non trassi grande giovamento da Husserl; probabilmente non ero abbastanza maturo”³⁹. A queste parole, che testimoniano già di una relativa distanza dal padre della fenomenologia, Strauss aggiunge poco oltre: “Trascuro nuovamente l'ordine cronologico e spiego nei termini più semplici perché a mio avviso Heidegger prevalse su [*won out over*] Husserl; egli radicalizzò la critica di Husserl alla scuola di Marburgo e la volse contro Husserl: ciò che è primario non è l'oggetto della percezione sensibile ma le cose che usiamo [*the things which we handle*] e di cui ci occupiamo [*with which we are concerned*], *pragmata*”⁴⁰. Si tratta di un commento che sembrerebbe allontanare Strauss dalla prospettiva fenomenologica per avvicinarlo semmai, fatte salve le radicali differenze di impostazione e scopo, a quella ermeneutica heideggeriana. Se si tiene nel debito conto il ruolo della “storicizzazione” della filosofia di cui Strauss parla in *Philosophie und Gesetz*⁴¹, si può allora provare a riassumere la sua

³⁷ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 9-10. Cfr. L. STRAUSS, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, cit., p. 54.

³⁸ A titolo di mero esempio, vedi L. LAMPERT, *Leo Strauss and Nietzsche*, cit., e S.B. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 170-181. Cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band 3*, cit., p. 648. Su Strauss e Nietzsche, si veda anche G. GIORGINI, *Leo Strauss, Platone e Nietzsche. Che cos'è aristocratico?*, in A. MASALA, M. MENON, F. MONCERI (a cura di), “La passione della libertà. Saggi in onore di Raimondo Cubeddu”, cit., pp. 263-276.

³⁹ L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, cit., pp. 460-461.

⁴⁰ L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, cit., p. 461. Cfr. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 79.

⁴¹ L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band 2*, cit., p. 14, nota 2.

posizione rispetto a Husserl e Heidegger nei termini seguenti: per Strauss è solo attraverso la decostruzione (*Destruktion*) storica del secondo che la prospettiva teoretica ricercata dal primo può essere recuperata. Ma proprio in virtù di un tale percorso decostruttivo, la dimensione teoretica cui, alla fine, si mette capo non è quella della fenomenologia “egologica”, ma quella rappresentata della dialettica socratica, vero paradigma di ogni “filosofare naturale”. Per trascendere la “storicità” che per Robertson continua a caratterizzare la riflessione di Strauss (p. 197), del resto, per quest’ultimo non occorre tanto partire da un punto di vista “assoluto”, quanto potervi mettere capo come esito dell’indagine⁴².

Abstract - This review essay focuses on three recent books on 20th century political philosopher Leo Strauss which stand out for their comprehensiveness, significance and originality: *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss* (Roma, Carocci, 2021) by Carlo Altini, *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger. Filosofia pratica e fenomenologia* (Pisa, Edizioni ETS, 2018) by Pierpaolo Ciccarelli, and *Leo Strauss. An Introduction*

(Cambridge, Polity Press, 2021) by Neil G. Robertson. By taking into account these works, the essay addresses a vast array of themes which lie at the core of Strauss’s perspective, including his crucial understanding of the epistemological foundations of political philosophy itself. For each book reviewed, after a concise introduction of its main arguments, the most relevant critical questions they prompt are raised and discussed.

⁴² L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften, Band 3*, cit., pp. 405-406.