

SUL PLATONISMO DI LEO STRAUSS.  
A PROPOSITO DI UNO STUDIO RECENTE

di Mauro Bonazzi\*

1. Figura controversa come poche, Leo Strauss è stato troppo spesso, in vita e ancor più dopo la morte, oggetto di critiche pregiudiziali o di esaltazioni incondizionate, che non hanno giovato ad una corretta valutazione del suo pensiero filosofico. Come noto, un ruolo determinante in tutto ciò è stato giocato dal coinvolgimento di alcuni suoi allievi nelle politiche neo-conservatrici del governo di George W. Bush<sup>1</sup>: una questione interessante per chi si occupa della ricezione del suo pensiero negli Stati Uniti ma che di per sé non basta certo a spiegare le coordinate concettuali della sua riflessione. Ugualmente foriera di potenziali fraintendimenti è risultata poi un'altra tendenza, meno appariscente ma ben radicata nella letteratura critica. Le ricerche di Strauss si caratterizzano per una grandissima apertura di interessi e si sono rivolte nelle direzioni più disparate: se inizialmente i suoi lavori si sono concentrati sul pensiero politico di età moderna (Hobbes, Spinoza e Machiavelli), nel corso del tempo l'attenzione si è focalizzata sempre di più sugli antichi, su una concezione molto originale del mondo antico risultante da una lettura di classici greci (Platone e Senofonte su tutti) attraverso le lenti di alcuni autori medievali arabi (Al-Farabi, Avicenna) ed ebrei (Maimonide)<sup>2</sup>. Pur registrando questa evoluzione, gli studiosi non si sono però veramente occupati di questo percorso e continuano a interessarsi soprattutto dello Strauss "moderno": questo è dovuto in parte al fatto che, lasciando da parte i suoi allievi, a confrontarsi con lui sono stati soprattutto i modernisti, mentre i classicisti hanno spesso ostentato un sovrano (e in certi casi incredibile) disprezzo<sup>3</sup>. In una simile situazione, il rischio è però quello di

\* mauro.bonazzi@unimi.it; ricercatore di Storia della filosofia antica nell'Università di Milano.

1. Per un primo orientamento si possono ora leggere le pagine di Altini 2009, pp. 147-173.

2. Sull'influenza dei medievali nell'interpretazione straussiana dei greci, cfr. lo studio fondamentale di Brague 1989.

3. Incredibili perché violano tutte le regole di una normale discussione accademica sono la celebre invettiva di Myles Burnyeat, uno dei più autorevoli e rispettati studiosi di Platone e della filosofia antica del secondo Novecento, su una rivista destinata ad un ampio pubblico (Burnyeat 1985) o l'affermazione che apre il libro di Richard Rutherford: «colgo l'opportunità per dissociarmi dall'approccio a Platone adottato da Leo Strauss e dai suoi seguaci, che ha avuto un'influenza straordinaria, specie in America. Ho letto solo una delle opere

una prospettiva falsata: di fatto al centro delle discussioni rimane la critica della modernità, mentre all'antichità viene sbrigativamente riservato il ruolo di quell'epoca positiva a cui forse non si può più tornare, ma che sicuramente funziona, idealisticamente, da contro-altare rispetto alla corruzione del nostro tempo. È inutile ricordare che simili schemi di idealizzazione del mondo antico non presentano elementi di particolare originalità rispetto a tante altre ricostruzioni della *querelle* tra antichi e moderni: in fondo, se le cose stessero così, quello di Strauss non sarebbe altro che l'ennesimo caso di quella *graecomania*, che dal Settecento in poi ha imperversato in tanta parte del mondo intellettuale di lingua tedesca. Ed è forse superfluo osservare che sono proprio simili schemi che stanno alla base delle letture banalmente conservatrici del suo pensiero politico, con tutte le ricadute polemiche che ne conseguono (soprattutto nel caso degli antichisti, sempre in prima linea nel condannare l'interpretazione tradizionalista che Strauss avrebbe promosso dei classici).

Tuttavia, la situazione cambia, e di molto, quando si prendono in considerazione le ricerche di Strauss sugli scrittori greci, ebrei e arabi: quando cioè si cerca di comprendere con attenzione cosa significasse ai suoi occhi il mondo antico. Questo è quello che prima raramente si faceva e che finalmente si sta facendo, in America, in Europa e ora anche in Italia, dove sono stati recentemente tradotti molti degli ultimi lavori di Strauss<sup>4</sup> e dove alcuni studi stanno aprendo nuove vie di ricerca. A questo proposito, un posto di assoluto rilievo va riservato ad un libro di Alessandra Fussi, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte* (Ets, Pisa 2011). Obiettivo di questa monografia non è una ricostruzione ordinata e completa delle interpretazioni che Strauss ha proposto dei due pensatori greci. Piuttosto l'autrice si propone di approfondire alcune questioni specifiche, con l'obiettivo di mostrare come si debba affrontare la lettura di questo filosofo. Ed è seguendo l'analisi di alcuni di questi problemi che si chiarisce il significato e l'interesse dell'attenzione prestata da Leo Strauss al mondo antico.

2. Al centro del libro campeggia Platone. E prevedibilmente, perché sono proprio le interpretazioni del filosofo ateniese quelle che hanno suscitato le polemiche più accese e virulente. Più precisamente, il problema centrale dell'interpretazione straussiana riguarda il metodo di lettura dei dialoghi, in altre parole la tesi che quella di Platone sia una scrittura ironica. Leggendo filosofi medievali, ebrei e arabi, Strauss si è progressivamente accorto di un metodo particolare di scrittura filosofica, che potremmo definire reticente, ironica o esoterica. In un contesto in cui era rischioso contrapporsi apertamente alle verità di fede proclamate dai testi sacri, alcuni filosofi avrebbero sviluppato, a mo' di protezione, uno stile di scrittura ambiguo, opaco, in cui una tesi veniva detta

di Strauss (*The City and Man*), e non sono stato in grado di finire nessun libro dei suoi epigoni» (Rutherford 1985, p. x). Molto negative, e non meno celebri, sono le recensioni di due altri autorevoli studiosi, quella di Terence Irwin al libro su Socrate e Senofonte («Il libro di Strauss non è di nessun valore»: Irwin 1974, p. 409) e quella di Malcolm Schofield al libro sulle *Leggi* («Il suo libro a mio parere è un modello di come non leggere Platone o scrivere di lui»: Schofield 1978, p. 170). Più circostanziate sono invece le critiche di Louis-André Dorion all'interpretazione di Senofonte (Dorion 2001).

4. Si considerino in particolare le traduzioni di *The City and Man* (cfr. Strauss 2010) e di *The Argument and Action of Plato's Laws* (cfr. Strauss 2006) e la nuova traduzione di *On Tyranny* (Strauss-Kojève 2010). Molto utile è anche *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente* (Strauss 1998), che contiene molti degli saggi raccolti in *Studies in Platonic Political Philosophy*.

e non detta, affermata e poi ritirata. Successivamente, Strauss sarebbe arrivato alla conclusione che anche i greci, Platone e Senofonte su tutti, avevano adottato uno stile di scrittura analogo. È in questo contesto che affonda le sue radici la sua interpretazione ironica di Platone, la cui *Repubblica*, per limitarsi all'esempio più noto, vuole significare il contrario di quello che apparentemente afferma: secondo Strauss, obiettivo del dialogo è di mostrare non la necessità che i filosofi governino, ma l'impossibilità di questa eventualità.

Così presentata, la posizione di Strauss ha certamente qualcosa di paradossale e rischia davvero di risultare poco convincente: un faticoso *tour de force* per dimostrare ciò che è impossibile dimostrare. A ben guardare, il problema è alla radice e riguarda proprio le motivazioni che dovrebbero giustificare da parte di Platone l'adozione di un metodo di lettura esoterico: in fondo, si potrebbe obiettare, è proprio questa ipotesi che sembra essere platealmente smentita dai dialoghi, e dalla *Repubblica* in particolare, dove Socrate avanza tesi scandalose a ripetizione (abolizione della famiglia, comunanza di donne e figli, menzogne come fondamento della città...). Si possono certo capire le ragioni di quei filosofi medievali e moderni che preferivano esprimere in modo velato le loro tesi, quando contrastavano con la lettera dei testi sacri. Questo non è però certo il caso di Platone e neppure del mondo greco più in generale, dove vigeva una libertà di espressione molto maggiore.

La situazione è tuttavia più complessa, perché più complesse sono le ragioni che hanno condotto Strauss a sostenere la sua tesi esoterica: non si tratta infatti soltanto del timore della persecuzione, un problema di capitale importanza nel mondo medievale e nella prima modernità. Nel caso di Platone, l'assenza di prese di posizioni dogmatiche evidenti, le oscillazioni e i ripensamenti continui vanno spiegati a partire da un'altra motivazione: vale a dire un'adesione rigorosa alla nozione di filosofia nei termini di una ricerca aperta, prendendo alla lettera dunque il termine *philosophia* secondo l'insegnamento del *Simposio*. Detto più chiaramente, alla base della lettura ironica di Strauss c'è la presa d'atto che l'obiettivo dei dialoghi non è tanto quello di esporre *sistematicamente* delle dottrine, quanto piuttosto quello di promuovere una ricerca a partire dalla presa d'atto della problematicità del reale. Come chiosa molto opportunamente Alessandra Fussi, quella di Strauss è insomma una interpretazione "zetetica" di Platone: non ci sono «dottrine», ma «il rivelarsi della problematicità della realtà»<sup>5</sup>.

Quella dello scetticismo di Platone è una questione antica, da sempre oggetto di polemiche virulente: un antico, Antioco di Ascalona, si era quasi messo a vomitare quando ne aveva sentito parlare<sup>6</sup>. Cercando di evitare simili effetti nei lettori di oggi, mi limiterò ad osservare che questo tipo di interpretazioni presenta aspetti meno e più convincenti: quello che poteva valere per Cicerone, Arcesilao e Carneade vale in parte anche per Strauss. In effetti, ciò che lascia meno soddisfatti è una certa tendenza a sottovalutare la presenza nei dialoghi di tesi che Platone poteva ritenere proprie. Esempio è a questo proposito il commento al *Simposio*<sup>7</sup>, in cui quasi non si parla delle idee, quando proprio nella parte finale del discorso di Diotima se ne ha una importante descrizione. Questo aspetto è però compensato dal fatto che, proprio perché non è occupato dall'incombenza di dover rintracciare e difendere a tutti i costi la filosofia metafisica di Platone, Strauss è libero di seguire tutte le pieghe del testo, facendo emerge-

5. Fussi 2011, pp. 114-133: 129.

6. Cicerone, *Lucullo* 11-12.

7. Si tratta della trascrizione di un corso del 1959 che è stata pubblicata nel 2001, cfr. Strauss 2001.

re una quantità ricchissima di spunti ed elementi che ci permettono di capire come si debba condurre una ricerca filosofica degna di questo nome: quello che caratterizza e distingue il filosofo è la capacità di affrontare un problema senza pregiudizi o tesi preconcepite da difendere; è la capacità di saper mettere sempre in discussione le proprie certezze, costi quel che costi. Sarebbe difficile sostenere che questo non vale anche per Platone, ed è un grandissimo merito delle letture di Strauss di averlo messo in evidenza con dovizia di argomenti<sup>8</sup>.

3. Questa interpretazione di Platone è decisiva per comprendere più in generale la concezione di filosofia propria di Strauss. Precedentemente si era osservato come un rischio presente nella letteratura su Strauss fosse quello di adottare una prospettiva falsata, vale a dire concentrarsi su Strauss critico della modernità, senza prestare la dovuta attenzione alle sue letture degli antichi. Sono proliferate così interpretazioni "positive" di Strauss, volte a considerarlo ora come un razionalista (e dunque come un critico delle tradizioni religiose), ora come una sorta di fideista (e dunque come un critico della razionalità)<sup>9</sup>. Chi ha invece seguito Strauss nel suo percorso di pensiero, riconoscendo con lui l'importanza del confronto con gli antichi, può verificare l'unilateralità di entrambe queste interpretazioni e la centralità della dimensione zetetica. Il lavoro di Alessandra Fussi non è un corpo isolato, ma s'inserisce in quello che appare il filone di ricerca più promettente.

Il testo scelto dall'autrice per approfondire la posizione di Strauss nella seconda parte del suo lavoro è *Sulla tirannide*<sup>10</sup>. Inutile dire che è una scelta opportuna. Questo è il primo scritto che Strauss dedicò ad un autore antico, nella fattispecie lo *Ierone* di Senofonte; e nella versione francese (e in tutte le successive ristampe) esso contiene uno scambio con Alexander Kojève, che contribuisce in modo notevole a chiarire le coordinate concettuali della riflessione di Strauss. Nel suo scritto Strauss aveva insistito sull'isolamento del filosofo rispetto alla società che lo circonda: la replica di Kojève è un duro attacco a questa concezione del filosofo, una concezione che si potrebbe definire "parrocchiale" o "solipsistica". Rifiutando di confrontarsi con la società (diversamente da quel Socrate sempre in giro nell'*agora*, p. 172) il filosofo si ritrova senza alcuna possibilità di verificare se le sue idee siano corrette o sbagliate: rischia cioè o di

8. *En passant*, vale la pena di osservare, soprattutto in risposta alle affermazioni critiche di cui prima si faceva menzione (cfr. nota 3), che alcune delle interpretazioni platoniche più interessanti degli ultimi anni provengono proprio da studiosi più o meno riconducibili a Strauss (Stanley Rosen, Charles Griswold, Drew Hyland, John Ferrari, David Roochnik), vale a dire studiosi che hanno avuto l'intelligenza di capire che la filosofia di Platone non poteva essere ridotta a una serie di "arguments", perché i problemi formali (la scelta dialogica e tutto quello che ne consegue) non sono filosoficamente meno importanti.

9. Una classificazione molto chiara delle varie interpretazioni straussiane si legge ora in Zuckert 2009.

10. Un aspetto interessante di queste analisi consiste nella dimostrazione che, per Strauss, Senofonte e Platone non sono poi troppo distanti l'uno dall'altro (questo si ricava in particolare dai continui rinvii a Platone che si leggono nelle note del testo straussiano: una importante lezione di lettura sottolineata dall'autrice consiste nell'invito a prendere sul serio le note). Ora, se ci si mette dal punto di vista dello studioso di storia della filosofia antica si avrà un'ulteriore conferma della posizione sempre originale di Strauss: tutta la "questione socratica", di cui si discute ormai da tempo immemore (la difficoltà, o forse l'impossibilità, di ricostruire il pensiero originale di Socrate) dipende precisamente dal fatto che Senofonte e Platone sembrano presentare un'immagine diversa del filosofo ateniese.

rimanere chiuso in se stesso, credendo che ciò che pensa sia vero per il semplice fatto che è lui a pensarlo (l'accusa di solipsismo: che differenza ci sarebbe con il pazzo che pensasse di essere Napoleone?) o – che è quello che accade più di frequente – di scegliere intorno a sé solo persone che la pensino come lui (lo spirito parrocchiale: Kojève menziona il Giardino epicureo e la "Repubblica delle Lettere"). Il problema da risolvere, a voler essere più precisi, è insomma quello di passare dalla certezza soggettiva, che potrà essere evidente quanto si vuole, ma non per questo diventa più vera (anzi: da un punto di vista formale rischia di non distinguersi dalle convinzioni solipsiste di un folle), ad una garanzia di oggettività, a delle verità oggettive: e per Kojève è il confronto con la storia, vale a dire la capacità di realizzare storicamente le proprie idee, il solo criterio capace di stabilire la validità e la verità di una tesi (pp. 178-179).

La replica di Strauss non fa che opporre a questo tentativo di realizzare le idee filosofiche nella storia la concezione zetetica della filosofia che aveva rintracciato in Platone. Secondo Strauss, Kojève ha perfettamente ragione quando stigmatizza i limiti della "certezza soggettiva": il problema è però che neppure la storia ci può aiutare a uscire dall'*impasse*, a meno di non caricarla di un finalismo intrinseco di cui non si capisce il fondamento (in fondo sarebbe come sostituire alla teologia un altro tipo di teologia). In altre parole, non ci sono soluzioni al problema del criterio, perché l'unica certezza oggettiva cui possiamo ambire è quella, tipicamente socratica, del sapere di non sapere:

La premessa decisiva dell'argomentazione di Kojève è che la filosofia «implica necessariamente delle "verità soggettive" che non sono "verità oggettive" o, in altre parole, sono pregiudizi». Ma la filosofia nel suo significato originario non è altro che la conoscenza della propria ignoranza. La "certezza soggettiva" di non sapere coincide con la "verità oggettiva" di questa certezza (p. 216).

È evidente che se le cose stanno così, non c'è soluzione: come osserva Alessandra Fussi «ciò a cui l'attività filosofica avrà accesso non sarà tanto la conoscenza dell'Essere, quanto la conoscenza della sua problematicità»<sup>11</sup>. Come si vede, vi è una coincidenza netta con l'interpretazione di Platone: quando parla a suo nome Strauss non fa che ripetere le posizioni platoniche, o per meglio dire le tesi che la sua interpretazione aveva attribuito a Platone.

4. Questa coincidenza aiuta a comprendere meglio alcuni aspetti della filosofia di Strauss, verificandone i motivi d'interesse. Un primo elemento ci permette di tornare sul controverso problema della scrittura reticente. Nella replica di Strauss a Kojève emerge con evidenza un aspetto importante del suo "scetticismo", vale a dire la solitudine e l'apparente altezzosità del filosofo: questo elitismo del filosofo è un tema ricorrente nelle opere straussiane. Ora, l'importanza di questo punto si fa chiara quando lo si confronta con l'ironia di Socrate e la scrittura ironica (vale a dire reticente) di Platone. In effetti, un problema tipico della filosofia di Socrate e Platone è l'ironia, dietro a cui tanto il personaggio quanto l'autore sembrano trincerarsi: anche questo fa parte del problema dell'esoterismo di cui prima si è fatto cenno. Ma il problema è che questa re-

11. Fussi 2011, p. 258. Nella pagina successiva segue molto opportunamente una lunga citazione da *Reason and Revelation* (citato in Meier 2006, p. 148), che è ancora più chiara: «La filosofia sta o cade con la possibilità di sospendere il giudizio riguardo alle questioni più fondamentali. Ciò significa che la filosofia come tale è scettica: nel senso originario del termine *skepsis* significa guardare alle cose, considerare le cose. [...] Per il filosofo, la piena comprensione di un problema è infinitamente più importante della mera risposta».

ticità rischia sempre di suggerire un'immagine altezzosa, arrogante del filosofo, che sa ma che non vuole dire per snobistico disprezzo della folla ignorante. Questo è un problema ricorrente tanto nei dialoghi<sup>12</sup> quanto in Strauss, che non ha però ragione d'essere, perché si fonda su un equivoco. Il silenzio, l'ironia, del filosofo non dipendono dal disprezzo, ma dal fatto che non possiede alcuna verità da offrire. Il che non significa del resto che il filosofo non abbia una sua altezzosità: semplicemente si tratta di comprenderne le ragioni.

Il filosofo è colui che cerca: ma questo, lasciando da parte le immagini edificanti, comporta una situazione faticosa, impegnativa e anche frustrante. La consapevolezza degli ostacoli che impediscono di portare a termine con successo una ricerca; la presa d'atto del compito potenzialmente infinito che si deve fronteggiare: non si tratta di una situazione semplice da sostenere, ed è allora facile cedere alla tentazione di prendere finalmente posizione, di chiudere insomma la ricerca e di cercare quindi di far valere le proprie idee. Di cercare un "riconoscimento", per usare la terminologia hegeliana cara a Kojève (come si ricava dalle sue affermazioni di p. 175). Ed è proprio in questo preciso istante che si abbandona la filosofia, che si diventa politici o uomini comuni. Ma per Strauss il filosofo è proprio colui che «non soccombe necessariamente a questo pericolo» (p. 216), per quanto faticoso questo possa essere; nel filosofo l'amore di sé non prevale mai sull'amore per la verità. O come si legge altrove:

Chiunque sia incapace di sospendere il giudizio in casi del genere, chiunque sia incapace di vivere in tale sospensione, chiunque non si renda conto che il dubbio è un buon cuscino per una testa ben formata, non può essere un buon filosofo<sup>13</sup>.

L'alterigia del filosofo, o meglio il suo disinteresse per i non filosofi e dunque il suo elitismo, in parte esiste, ma dipende precisamente da questo fatto. Ed è interessante osservare che di qui derivano significative conseguenze filosofiche a proposito del problema del rapporto tra teoria e prassi, o meglio tra filosofia e morale (o politica).

Uno dei temi più vivacemente discussi dalla critica odierna riguarda infatti una distinzione netta che consegue dall'elitismo di Strauss: da un lato vi sono i pochi eletti, vale a dire i filosofi, dall'altra la massa bisognosa di ordine e disciplina. Questa distinzione ha spesso suggerito una lettura eccessivamente oscurantista di Strauss: in effetti Strauss sembra avvicinarsi pericolosamente a posizioni come quelle di Trasimaco nella *Repubblica*, quando osserva che i governanti (nel caso di Strauss si tratterebbe dei filosofi) si trovano al di sopra (o comunque al di là) delle regole che normano il vivere collettivo. Ma è chiaro che, se si prende sul serio l'interpretazione zetetica, questa accusa non ha ragione d'essere, perché la superiorità del filosofo è per così dire in negativo: non è data dal possesso di verità, ma proprio dalla consapevolezza di questa mancanza. Ed è proprio in questa mancanza che si trovano le ragioni della cesura tra filosofia e morale, tra teoria e prassi. Strettamente parlando, la teoria del filosofo non ha contenuti per l'azione politica.

5. La posizione di Strauss acquista interesse se opportunamente contestualizzata. Complessivamente, a partire dalle analisi condotte fino a qui, non si sbaglierà ad anno-

12. Un esempio interessante si legge nel *Simposio*, dove tanto Agatone (175c-e) quanto Alcibiade (218c-219a) accusano Socrate di non volerli rendere partecipi della sua sapienza meravigliosa. Su questo tema, e sulle sue implicazioni anti-democratiche, si legga ora Nighthalingale 1995, pp. 116 e 126.

13. *Notes on Philosophy and Revelation*, cit. in Meier 2006, pp. 171-172.

verare Strauss nel campo del platonismo: per sua stessa ammissione la sua è una filosofia che trae la propria linfa vitale dai dialoghi platonici. Ma il suo è un platonismo molto originale, sia rispetto agli antichi sia rispetto ai moderni. Per comprendere questa originalità bisogna considerare con più attenzione il senso del suo "ritorno ai classici".

Uno degli aspetti in cui meglio si coglie il senso di questo ritorno è dato dall'insistenza straussiana sul valore della vita filosofica. Si tratta di un motivo ricorrente nei suoi scritti, che testimonia in modo esemplare l'interesse di Strauss per la filosofia greca<sup>14</sup>. Il tema della vita filosofica giocò in effetti un ruolo decisivo nel mondo antico. Il problema è però di comprendere il rilievo di questo motivo, e dunque l'importanza che esso ha per Strauss. Negli ultimi anni, infatti, soprattutto in seguito alle riflessioni di filosofi come Michel Foucault o di studiosi come Pierre Hadot, si tende a pensare che il tema vita/filosofia vada declinato semplicemente come indicazione del fatto che la filosofia, per gli antichi, aveva una funzione terapeutica: è il motivo della filosofia come esercizi spirituali, come arte o tecnica del sé e via di seguito. Anche questo, certamente, fa parte della concezione antica della filosofia. Ma nell'antichità c'è molto di più: in particolare non va trascurata l'importanza del tema dei cosiddetti "generi di vita", che costituisce un motivo costante nella riflessione di filosofi greci, da Platone e Aristotele alla tarda antichità<sup>15</sup>. Uno degli obiettivi prioritari della filosofia antica è una classificazione dei diversi generi di vita – edonistico, politico, contemplativo –, con l'obiettivo di stabilire quale di essi meglio realizzi le potenzialità umane, permettendo così agli uomini di vivere una vita felice. Più precisamente, il dibattito si è focalizzato sulla preferibilità della vita pratico-politica o di quella contemplativa. E discutendo di questo problema si discute della filosofia, di cosa sia la filosofia e di quale sia il suo valore.

Ora, è interessante osservare che questo tema fu uno di quelli in cui più evidenti sono le tensioni interne del platonismo: mentre nel caso di altre scuole le prese di posizioni sono state abbastanza nette (lo stoicismo ad esempio optando per l'impegno pratico, l'aristotelismo per l'ideale contemplativo), i platonici antichi hanno proiettato su Platone (e dunque sulla loro concezione di filosofia) ora un ideale ora l'altro: è soltanto nella tarda antichità che s'imporrà l'ideale contemplativo come quello che meglio caratterizza la vita filosofica secondo i Platonici. Questo ideale è stato poi considerato distintivo del platonismo per secoli, ma è stato radicalmente rovesciato tra la fine dell'Ottocento (Ulrich von Wilamowitz) e la prima parte del Novecento (si pensi a due figure, peraltro così lontane, quali potevano essere Werner Jaeger e Karl Popper)<sup>16</sup>. A partire da questo periodo a diventare dominante è stata la concezione che in Platone ci fosse una strettissima connessione tra teoria e prassi: il compito fondamentale a cui doveva assolvere la filosofia era, in ultima istanza, quello di "salvare la città". Questo è il contesto di incubazione della riflessione di Strauss, ed è proprio in questo contesto che emerge la sua spiccata originalità: la sua lettura zetetica comporta infatti una rottura del nesso tra *theoria* e *praxis*. In altre parole, Strauss è uno dei pochi, in un contesto in cui la politica sta invadendo quasi tutti gli spazi della filosofia, a rivendicare le ragioni dell'ideale contemplativo<sup>17</sup>.

14. Oltre al passo appena citato, si veda ad es. *Progresso o ritorno?*, p. 72 e il cap. su *I due modi di vivere* in *Sulla tirannide*. Questo tema ha giocato un ruolo decisivo anche in relazione alla lettura dei medievali, cfr. Kraemer 2009, p. 151.

15. Cfr. ad es. July 1956.

16. Una sintetica panoramica della ricezione del Platone politico è offerta ora da Vegetti 2009; sempre utili sono anche le note di Isnardi Parente 1974, pp. 564-583.

17. È un'interpretazione semplicemente sbagliata, nel senso che abbiamo a che fare con

Ma la posizione di Strauss ben difficilmente potrebbe essere semplicemente sovrapposta a quella di un Plotino o di un Marsilio Ficino: le differenze infatti sono ancora più interessanti delle affinità. L'ideale contemplativo, così come si è venuto definendo nell'antichità, si fondava su una serie di presupposti ben chiari e mirava ad obiettivi impegnativi ma certi, come si ricava dalla testimonianza più celebre in proposito, il controversissimo passo del settimo capitolo del decimo libro dell'*Etica nicomachea* di Aristotele. L'assunto di fondo era che l'intelletto umano fosse in grado di ricongiungersi con le realtà più alte, raggiungendo in tal modo una specie di immortalità (1177b-1178a). Si è fatto prima cenno alla svalutazione implicita dell'impegno pratico-politico che risulta dall'adesione all'ideale contemplativo, e le ragioni sono ora chiare. Per i fautori della vita contemplativa quello che davvero conta per la felicità è data dalla piena realizzazione delle virtù dianoetiche; tutto quello che aveva a che fare con la morale (le virtù etiche) avrebbe avuto un valore solo secondario. Come avrebbe affermato Plotino, «lo sforzo non è di essere senza colpa morale, ma di essere un dio»<sup>18</sup>.

Le idee Strauss sono però in proposito molto diverse. Naturalmente non si contesta questa distinzione tra contemplazione e azione, tra la filosofia e tutto il resto:

La filosofia non è solo trans-sociale e trans-religiosa, ma è anche trans-morale. La filosofia afferma che l'uomo non ha, alla fin fine, alcuna scelta che non sia quella tra filosofia e una disperazione travestita da illusione: solo la filosofia permette all'uomo di guardare seriamente in faccia la realtà senza perdere la propria umanità (*Reason and Revelation*, p. 147).

Il problema è però che lo sguardo che noi gettiamo sulla realtà conduce a risultati diversi e molto meno rassicuranti. Per l'ideale contemplativo antico il presupposto di fondo era che la contemplazione ci avrebbe permesso di cogliere l'ordine e il senso del tutto, un ordine e un senso divini che poco hanno a che fare con le miserie e le convenzioni umane. Per lo scetticismo zetetico di Strauss questo presupposto non trova più giustificazione:

Si dice che la filosofia classica si basa su una fiducia priva di garanzie nell'intelligibilità del tutto. Ora, qui si tocca una questione molto vasta. Permettetemi di limitarmi ad affermare che il prototipo del filosofo classico fu Socrate, che sapeva di non sapere nulla, che dunque ammetteva che il tutto non è intelligibile, che si limitava a chiedersi se, affermando che il tutto non è intelligibile, non ammettiamo con ciò di possedere una qualche conoscenza del tutto (*Progresso o ritorno*, p. 75).

Ancora una volta, è facile verificare che la sua posizione dipende dall'adesione all'interpretazione zetetica, che qui viene portata alle sue estreme conseguenze, che van-

un travisamento plateale di Platone? Forse: ma si tratta comunque di un'interpretazione che non manca di sue ragioni nella misura in cui si riconosce, come molti sono disposti ad ammettere al giorno d'oggi, che l'epistemologia di Platone è ben lontana dall'offrire quelle "verità oggettive", di cui Kojève aveva sottolineato la necessità per una filosofia che si volesse davvero politica. Secondariamente, la lettura di Strauss ci ricorda anche quanto importante sia stato l'ideale contemplativo nella tradizione platonica. Si può certo affermare che i platonici antichi e moderni non hanno capito nulla, ma proprio nulla di Platone. Ma è forse più utile provare a interrogarsi sulle ragioni che stanno alla base di quelle scelte. Saranno magari sbagliate, ma potrebbero anche aiutarci a riconsiderare alcuni aspetti della filosofia di Platone di cui non si tiene debito conto ai giorni nostri. Di nuovo, la lettura di Strauss, proprio per la sua inattualità, non manca di spunti interessanti.

18. Plot. *Enn.* I 2 [19], 6, 2-3 (è sintomatico che questa affermazione si legga in un trattato intitolato *Sulle virtù*).

no ben al di là di quello che noi potremmo intendere per scetticismo. Una posizione scettica dovrebbe infatti culminare nella sospensione del giudizio<sup>19</sup>. Per Strauss però lo scetticismo platonico-socratico ha raggiunto almeno una "certezza oggettiva" (per riprendere i termini del dibattito con Kojève), vale a dire il sapere di non sapere. E questa professione d'ignoranza conduce Strauss a concludere circa la non intelligibilità umana della realtà. Vale la pena di osservare di passaggio che questa tesi trova espressione, spiegandola, in un'altra, contestata, tesi di Strauss, vale a dire quella dell'ateismo di Platone (e della filosofia antica più in generale); un motivo su cui Strauss si sofferma a lungo nel suo commento al *Simposio*<sup>20</sup>.

Una simile idea sarebbe stata bollata da uno scettico come una forma di dogmatismo negativo<sup>21</sup>. Ma il problema non riguarda la relazione tra Strauss e lo scetticismo, visto che è Strauss stesso a ribadire a più riprese la sua distanza da uno scetticismo inteso come semplice problema epistemologico. Il problema che interessa qui sottolineare è la distanza di Strauss dall'ideale contemplativo della tradizione platonica antica. Nessun platonico avrebbe mai accettato simili affermazioni: in fondo si potrebbe definire la filosofia antica, dai presocratici ai tardi neoplatonici, come un grandioso tentativo di spiegare razionalmente il senso e l'ordine della realtà. E si può anche dire che gli antichi furono consapevoli del fatto che questo tentativo non è mai pienamente riuscito (e questa consapevolezza cresce esponenzialmente se si accettano le letture "zetetiche"). Ma difficilmente gli antichi avrebbero potuto accettare la conclusione inversa di Strauss sulla «non intelligibilità della realtà».

In effetti, su questo punto specifico e decisivo sembra proprio che Strauss abbia retroproiettato sugli antichi problemi e categorie che difficilmente riescono ad adattarsi ai loro schemi concettuali. E se proprio bisogna cercare uno stimolo che stia alla base della posizione straussiana, la tentazione è forte di ricondurla a un filosofo solo apparentemente lontano, vale a dire Nietzsche. Questa relazione non è approfondita da Alessandra Fussi (è forse l'unico punto in cui si sarebbe voluto leggere qualcosa in più), ma trova conferma in altri studi recenti<sup>22</sup>, ed è sicuramente un motivo che converrà approfondire per una migliore comprensione di Strauss. Per il momento ci limiteremo ad osservare che ancora una volta, in questo tentativo più o meno consapevole e certamente originale di tenere insieme Nietzsche e Platone, Strauss si rivela un figlio della sua epoca: come noto, la possibile conciliazione tra Platone e Nietzsche è uno dei temi più vivacemente dibattuti in Germania nella prima metà del Novecento.

Sia come sia, la posizione di Strauss si configura così come una variazione sul tema della vita filosofica (vale a dire contemplativa) che lo distingue sia dai suoi contemporanei, ossessionati semmai da un ideale di vita pratico e politico, sia da quegli antichi che Strauss si era scelto come interlocutori privilegiati e che mai avrebbero accettato le sue idee sulle realtà ultime.

6. Resta poi da chiedersi quale possa essere l'utilità di una filosofia che si configura nei termini di una ricerca potenzialmente infinita, di cui si è più o meno consapevo-

19. Come Strauss stesso osserva in *Reason and Revelation*, cit. in Meier 2006, p. 148 (cfr. *supra*, nota 11).

20. Si consideri anche *Reason and Revelation*, p. 146 con il commento di Fussi 2011, p. 174.

21. Cfr. Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani* I 1.

22. Lo studio classico su Strauss e Nietzsche rimane Lampert 1996. Molto pertinenti sono anche le osservazioni che si leggono nello studio recente di Colombo 2014, pp. 105-130.

li che non porterà da nessuna parte. Indubbiamente, il magistero di Strauss, se di magistero si può parlare, è idiosincratico. Qualche motivo d'interesse comunque rimane, sia dal punto di vista storico sia da quello più propriamente teorico.

Dal punto di vista storico si potrebbe osservare che le tesi di Strauss, per quanto provocatorie o paradossali, assolvono pur sempre al compito importante di ricordarci che il platonismo è una nozione molto più complessa di quanto non si tenda a pensare. Uno dei problemi più vivacemente discussi negli ultimi tempi è il problema della nostra identità di occidentali ed europei: e una corrente sempre più diffusa e autorevole insiste sulla stretta convergenza tra filosofia greca e tradizione cristiana come momento di incubazione della "ragione" occidentale. Il celebre discorso di Ratisbona di Benedetto XVI è solo la punta dell'iceberg di una linea di pensiero, che è molto diffusa nella pubblicistica e che affonda le sue radici in autorevolissimi studiosi (si pensi ad esempio all'umanesimo di Werner Jaeger)<sup>23</sup>. In questo contesto le riflessioni di Strauss, che invece distinguono nettamente la filosofia (e dunque Platone) da qualunque forma di rivelazione, costituiscono un pungolo vigoroso contro ogni deriva identitaria. Per Strauss ciò che è distintivo dell'Occidente non è il presunto possesso di una razionalità di cui le altre civiltà sarebbero escluse<sup>24</sup> bensì la capacità di far interagire problematicamente riflessione filosofica e tradizione religiosa, Atene e Gerusalemme. Il problema dell'identità occidentale è quanto mai attuale e la soluzione di Strauss meritevole di essere discussa.

Quanto al valore filosofico della ricerca straussiana, su un punto almeno si potrà concordare. In un'epoca come la nostra, in cui tutti si affrettano a offrire soluzioni certe su non importa quale questione, riflettere con Strauss sul fatto che la consapevolezza dei problemi non è meno importante delle soluzioni è sicuramente un esercizio utile. Se non altro come l'unico spazio in cui la filosofia meriterebbe di essere ascoltata:

La filosofia si occupa di comprendere la realtà in tutta la sua complessità. La sua complessità può precludere risposte dimostrative alle questioni fondamentali: le argomentazioni a favore delle varie risposte incompatibili possono rimanere senza conclusione certa, ma questo non rende futile l'impresa filosofica. Per il filosofo, la piena comprensione di un problema è infinitamente più importante della mera risposta. [...] La filosofia nel suo senso originario è disputativa piuttosto che decisionista. Disputare è possibile solo per persone che non sono preoccupate di dover prendere decisioni, che non hanno fretta, per cui nulla è urgente se non la discussione. L'anarchia dei sistemi, la pudenda *varietas philosophorum* non rappresenta in alcun modo un'obiezione alla filosofia (*Reason and Revelation*, p. 148).

23. Su Jaeger e Ratzinger mi permetto di rinviare a Bonazzi 2014 con ulteriore bibliografia. Per quanto riguarda la pubblicistica un esempio eloquente è Reale 2003. Di fatto si potrebbe osservare che Strauss tende a distinguere Platone dal platonismo: in quest'ultimo si possono trovare chiare convergenze con la filosofia cristiana; ma questo non significa automaticamente che si possa inferire medesima conclusione anche nel caso di Platone (cfr. la lettera a Löwith del 23 giugno 1935: «Il cosiddetto platonismo non è che una fuga dal problema di Platone»; trad. in Strauss-Löwith 2012, p. 118). Ecco in breve la sfida di Strauss.

24. Non si dimentichi che per Strauss sono proprio le tradizioni arabe e ebraiche quelle che meglio hanno preservato il carattere razionale della filosofia, mentre il cristianesimo lo aveva ridotto ad ancilla della teologia.

#### Riferimenti bibliografici

- Altini 2009: Carlo Altini, *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma 2009.
- Bonazzi 2014: Mauro Bonazzi, *Eredità greche*, «Il Mulino», 63 (2014), pp. 701-707.
- Brague 1989: Rémi Brague, *Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation "musulmane" de la philosophie grecque chez Leo Strauss*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 94 (1989), pp. 309-336.
- Burnyeat 1985: Myles Burnyeat, *Sphinx without a secret*, «New York Review of Books», 32, 30 may 1985.
- Colombo 2014: Raffaella Colombo, *Leo Strauss e la retorica del ritorno*, Mimesis, Milano-Udine, 2014.
- Dorion 2001: Louis-André Dorion, *L'exégèse straussienne de Xénophon: le cas paradigmatique de Mémoires IV 4*, «Philosophie antique», 1 (2001), pp. 87-118.
- Fussi 2011: Alessandra Fussi, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Ets, Pisa 2011.
- Irwin 1974: Terence Irwin, *Xenophon's Socrates. By Leo Strauss*, «The Philosophical Review», 83 (1974), pp. 409-413.
- Isnardi Parente 1974: Margherita Isnardi Parente, *Platone (politica, filosofia della religione ed estetica)*, in Eduard Zeller-Roberto Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- Kraemer 2009: Joel Kraemer, *The Medieval Arabic Enlightenment*, in Steven Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 137-170.
- Joly 1956: Robert Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Palais des Académies, Bruxelles 1956.
- Lampert 1996: Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago 1996.
- Meier 2006: Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Nightingale 1995: Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construction of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Reale 2003: Giovanni Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell' "uomo europeo"*, Cortina, Milano 2003.
- Rutherford 1985: Richard Rutherford, *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, Duckworth, London 1985.
- Schofield 1978: Malcolm Schofield, *recensione a L. Strauss, The argument and action of Plato's Laws*, «The Classical Review», 28 (1978), p. 170.
- Strauss 1998: Leo Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998.
- Strauss 2001: Id., *On Plato's Symposium*, The University of Chicago Press, Chicago 2001.
- Strauss 2006: Id. Strauss, *Le «Leggi» di Platone: trama e argomentazione*, trad. it. a cura di Carlo Altini, Rubettino, Soveria Mannelli 2006.
- Strauss 2010: Id., *La città e l'uomo*, trad. it. a cura di Carlo Altini, Marietti, Genova 2010.
- Strauss-Kojève 2010: Leo Strauss-Alexander Kojève, *Sulla tirannide*, trad. it. a cura di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano 2010.
- Strauss-Löwith 2012: Leo Strauss-Karl Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carreggio (1932-1971)*, trad. it. a cura di Carlo Altini, Carocci, Roma 2012.
- Vegetti 2009: Mario Vegetti, *«Un paradigma in cielo». Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009.
- Zuckert 2009: Michael Zuckert, *Straussians*, in Steven Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 263-286.