

Leo Strauss

# Socrate e Aristofane

a cura di  
Marco Menon

*anteprima*

*vai alla scheda del libro su [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)*



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Edizione originale: *Socrates and Aristophanes*

© Copyright 1966 by The University of Chicago Press. All rights reserved

Traduzione di Marco Menon

© Copyright 2019

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675303-8

## Prefazione

# LE MASCHERE DELLA SAGGEZZA. LEO STRAUSS E LA COMMEDIA DI ARISTOFANE

di *Marco Menon*

### 1. Genesi e contesto del “real work” di Leo Strauss

L'interesse di Leo Strauss per Aristofane sembra risalire alla fine degli anni '30, precisamente all'intenso biennio 1938-39 in cui, come testimonia lo scambio epistolare con Jacob Klein, il nostro autore, da poco trasferitosi negli Stati Uniti, riscopre l'arte della scrittura dei filosofi premoderni. Principale oggetto di ricerca e sorpresa in quegli anni era senza dubbio Mosè Maimonide, che si svelava progressivamente come uno «spirito libero»<sup>1</sup> o un “averroista”, al punto da spingere Strauss a pensare che il trattato *De tribus impostoribus* fosse da identificare con il *Moreh Nevukhim*<sup>2</sup>. Nell'autunno del 1938 il medesimo epistolario testimonia come l'attenzione di Strauss si fosse allo stesso tempo rivolta ai classici greci a partire da Platone e, nello specifico, dai *Nomoi*, opera che, sin dalla prima importante “illuminazione” suscitata dalla lettura del detto di Avicenna – collocabile tra il 1929 e il 1930 –, aveva acquisito un ruolo chiave nel cosmo intellettuale del filosofo tedesco, specialmente in riferimento al problema teologico-politico<sup>3</sup>. Platone non è naturalmente il solo classico greco a porsi, agli occhi di Strauss, sotto una luce nuova e affascinante: le lettere a Klein traboccano di acute intuizioni e di una crescente eccitazione intellettuale, dovuta alla riscoperta della scrittura *ironica* di Erodoto, Tucide, Senofonte; addirittura dei tragici<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, hrsg. von H. MEIER und W. MEIER, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, p. 545.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 549. Sulla lettura di Maimonide si veda C. ALTINI, *Oltre il nichilismo. “Ritorno” all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss*, in L. STRAUSS, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di C. ALTINI, Giuntina, Firenze 2003, pp. 7-125; D. MONACO, *Religione e filosofia secondo Leo Strauss. Il percorso da Spinoza a Maimonide*, Urbaniana University Press, Roma 2018.

<sup>3</sup> Cfr. H. MEIER, *Vorwort des Herausgebers*, in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 2. Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, unter Mitwirkung von W. MEIER hrsg. von H. MEIER, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1997, pp. XVIII-XIX.

<sup>4</sup> Sull'epistolario con Klein, si veda la ricostruzione di L. LAMPERT, *Strauss's Recovery of Esotericism*, in S.B. SMITH (ed. by), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 63-92.

È in questo contesto che Aristofane entra nello spettro della ricerca strausiana incentrata sulla filosofia politica. Il 12 dicembre 1938 Strauss scrive a Klein di aver letto il *Simposio* e di averne individuato la chiave di lettura: «si tratta presumibilmente dell'unico dialogo che non può essere compreso se preso interamente a sé, nemmeno se contestualizzato nell'intero *Corpus platonicum*. È la risposta di Platone ad *Aristofane*, e precisamente non alle *Nuvole*, ma alle *Rane*»<sup>5</sup>. Entro la fine degli anni '30 Strauss avrebbe quindi visto nell'opera del grande poeta comico una lettura necessaria per comprendere almeno quel dialogo platonico, mentre nel caso di Senofonte una scoperta di assoluto rilievo riguarda il gusto allo stesso tempo filosofico e aristofanESCO di quest'ultimo: il carattere comico di uno scritto come *La costituzione degli spartani* si rivela decisivo allo scopo di "decifrare" la scrittura senofontea, solo apparentemente trascurata e piatta, come messo prontamente in luce nel seminale *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon* del 1939<sup>6</sup>.

Una testimonianza interessante dello sviluppo della ricerca sul rapporto tra Aristofane, Senofonte e Platone viene fornita da una lettera a Eric Voegelin dell'11 novembre 1947. Strauss aveva pubblicato l'anno precedente una lunga recensione a un libro di John Wild sulla filosofia politica di Platone<sup>7</sup>, e ne aveva approfittato per fare alcune dichiarazioni che, col senno di poi, suonano programmatiche, nonché per anticipare alcune preziosissime indicazioni di lettura dei dialoghi platonici. Di Aristofane però nessuna menzione. Al contrario, ecco cosa scrive al collega:

Sto studiando ancora la *Repubblica*. [...] Penso che la *querelle* tra filosofia e poesia possa essere intesa nei termini di Platone; filosofia significa la ricerca della verità (una ricerca che è una questione erotica, per chiunque comprenda cosa ciò voglia dire); poesia significa qualcos'altro, ad esempio, nel migliore dei casi, la ricerca di un tipo particolare di verità. Mi chiedo se si possa dire, come fa Lei, che *Resp.* 607b «non può che essere un riferimento agli attacchi di Eraclito e Senofane nei confronti di Omero ed Esiodo». Almeno altrettanto importante è l'attacco di Aristofane a Socrate; infatti si può dire che l'argomento centrale di Aristofane, non solo nelle *Nuvole*, sia la questione della superiorità della filosofia o della poesia<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3.*, cit., p. 562.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, p. 569; L. STRAUSS, *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, in «Social Research», VI (1939), n. 4, pp. 502-536; trad. it. *Lo spirito di Sparta o il gusto di Senofonte*, in *Tirannide e filosofia. Con un saggio di Leo Strauss e un inedito di Gaston Fessard sj*, a cura di G. CHIVILÒ e M. MENON, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015, pp. 275-304.

<sup>7</sup> L. STRAUSS, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, in «Social Research», XIII (1946), n. 3, pp. 326-367; trad. it. di M. FARNESI CAMELLONE, *Una nuova interpretazione della filosofia politica di Platone*, Quodlibet, Macerata 2016.

<sup>8</sup> L. STRAUSS, E. VOEGELIN, *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss*

L'anno successivo, il 1948, vede la pubblicazione del primo libro "americano" di Strauss, *On Tyranny*, un dettagliatissimo commento al *Gerone* di Senofonte che corona un decennio di ricerche concentratesi soprattutto sull'arte della scrittura e che si apre e chiude letteralmente con due interpretazioni di Senofonte. Lo studio di questo dialogo dimenticato del "generale in pensione", che nel '900 viene rilanciato proprio da Strauss nella sua assoluta grandezza di scrittore e pensatore, sembra rappresentare in qualche modo una sorta di lavoro preliminare o propedeutico alla lettura dei ben più complessi e artificiosi dialoghi platonici. Nell'ottobre 1949 Strauss tiene le sei celebri *Wallgreen Lectures* con cui si presenta all'Università di Chicago, dove si era appena trasferito; il volume che le raccoglie in forma rielaborata e ampliata, *Natural Right and History*, non nasconde che per quanto ne va della comprensione dell'insegnamento del *classic natural right* una questione decisiva restava ancora irrisolta: «Non si potrebbe comprendere a pieno la dottrina classica del diritto naturale senza comprendere a pieno la rivoluzione operata da Socrate nel campo del pensiero. Ma ciò non è in nostro potere»<sup>9</sup>.

La necessità di comprendere a pieno la svolta socratica implicava però la lettura di Aristofane, come Strauss confida a Gerhard Krüger in una lettera del 21 giugno 1958, cinque anni dopo la pubblicazione della sua ricostruzione storico-filosofica del problema del diritto naturale<sup>10</sup> e pochi mesi prima della pubblicazione dei *Thoughts on Machiavelli*: «Da questo momento in avanti voglio iniziare una serie di studi socratici e, anzitutto, studiare più accuratamente la commedia di Aristofane in quanto tale, e nello specifico le *Nuvole*»<sup>11</sup>. Nell'autunno dello stesso anno, tra il 27 ottobre e il 7 novembre, Strauss tiene

*and Eric Voegelin, 1934-1964*, ed. by P. EMBERLY, B. COOPER, University of Missouri Press, Columbia-London 2004, p. 39. Sulla *Repubblica* come risposta per eccellenza ad Aristofane, ipotesi che indignava Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff e che, recentemente, è stata rifiutata con argomenti molto raffinati da Luciano Canfora, si veda G. GIORGINI, *Leo Strauss e la "Repubblica" di Platone*, in «Filosofia Politica», V (1991), n. 1, pp. 153-160; M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 188-190; A. FUSSI, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Edizioni ETS, Pisa 2011; L. CANFORA, *La crisi dell'utopia: Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari 2014.

<sup>9</sup> L. STRAUSS, *Natural Right and History* (1953), The University of Chicago Press, Chicago-London 1971, p. 120; trad. it. di N. PIERRI, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 1990, p. 131; cfr. H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2013, p. 94 n. 110; trad. it. di C. BADOCCO, *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica. Con il saggio di Leo Strauss su Il concetto di politico e le sue lettere a Carl Schmitt del 1932/1933*, Siena, Cantagalli 2011, pp. 91-92 n. 110.

<sup>10</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Letter to Helmut Kuhn*, in «Independent Journal of Philosophy», II (1978), pp. 23-26; trad. it. *Lettera a Helmut Kuhn*, in C. ALTINI, *La crisi filosofica e politica del diritto naturale nel dibattito tra Helmut Kuhn e Leo Strauss*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», IX-X (2003-2004), pp. 227-246.

<sup>11</sup> L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3., cit., p. 451.

sei lezioni presso l'Università di Chicago con il titolo *The Problem of Socrates*, dedicate, nell'ordine, ad Aristofane, Senofonte e Platone<sup>12</sup>. In particolare, ad Aristofane sono dedicate la seconda lezione del 29 ottobre e la prima parte della terza lezione del 31 ottobre. In queste due lezioni, Strauss anticipa molti temi centrali dello studio del 1966, ma è soprattutto la lezione introduttiva a rendere chiaro l'obiettivo della sua ricerca matura: dopo aver spiegato la necessità di porre la questione del razionalismo, a seguito della crisi della filosofia politica moderna e della critica avanzata soprattutto da Nietzsche, egli illustra il proprio percorso a "ritroso", ovvero il movimento di "ritorno" che non vuole recuperare forme politiche superate in virtù di una qualche nostalgia "romantica", quanto *riattivare* delle interrogazioni fondamentali sepolte dalla *stratificazione* storica del progresso scientifico moderno<sup>13</sup>. Il ritorno di Strauss al problema di Socrate sembra essere, quindi, il ritorno al "presente" di questioni filosofiche fondamentali, rese però (in maniera non irreversibile) inaccessibili da una determinata forma di pregiudizio storico. Ma per riattivare le questioni fondamentali è necessario un lavoro di scavo, ovvero uno studio storico propeudeutico: leggere libri antichi. E, nello specifico, la questione posta dalla svolta socratica può essere compresa grazie al confronto del Socrate presocratico con il Socrate platonico o senofonteo. È questa congiuntura a rendere necessario lo studio delle *Nuvole* di Aristofane, e di conseguenza lo studio della commedia aristofanea nel complesso.

La fase preparatoria di *Socrates and Aristophanes* continua con il seminario del trimestre invernale 1960, dal titolo *On the Origins of Political Science*<sup>14</sup>, in cui Strauss commenta due dialoghi platonici (*Apologia di Socrate* e *Critone*) e tre commedie aristofanee (*Nuvole*, *Vespe*, *Uccelli*), per poi proseguire nel soggiorno a Stanford, protrattosi dall'autunno del 1960 alla primavera del 1961, di cui dà notizia a Löwith in una lettera del 7 aprile 1960: «Ho intenzione di

<sup>12</sup> ID., *The Origins of Political Science and the Problem of Socrates*, ed. by D. BOLOTIN, C. BRUELL, T. PANGLE, in «Interpretation», XXIII (1996), n. 2, pp. 127-207; trad. it. parziale *Il problema di Socrate: cinque conferenze*, in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, intr. di R. ESPOSITO, Einaudi, Torino 1998, pp. 120-210. Si noti inoltre che, come segnalato in C. ALTINI, *Berlino, Atene, Gerusalemme. Filosofia, politica e religione nel mondo moderno tra Gershom Scholem e Leo Strauss*, in L. STRAUSS, G. SCHOLEM, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di C. ALTINI, trad. it. di S. BATTELLI, Giuntina, Firenze 2008, pp. 9-111, in occasione del viaggio che nel 1954-55 lo portò in Europa e poi a Gerusalemme come *visiting professor* su invito di Scholem, Strauss tenne nel 1954 ad Heidelberg «su invito di Hans-Georg Gadamer [...] alcune conferenze sul Socrate di Aristofane, Platone e Senofonte» (*ivi*, p. 21).

<sup>13</sup> Sul debito di Strauss con il pensiero fenomenologico, si veda almeno P. CICCARELLI, *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger. Filosofia pratica e fenomenologia*, Edizioni ETS, Pisa 2018; sulla riattivazione delle questioni filosofiche, cfr. R. COLOMBO, *Leo Strauss e la retorica del ritorno*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

<sup>14</sup> Cfr. G. ANASTAPLO, *Leo Strauss at the University of Chicago*, in K.L. DEUTSCH, J.A. MURLEY (ed. by), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999, p. 18.

lasciare Chicago a giugno in modo da trascorrere circa quindici mesi sulla costa occidentale (Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California) e iniziare là il mio lavoro su Socrate e Aristofane»<sup>15</sup>. Proprio da Stanford scrive a Gadamer la famosa lettera/commento a *Wahrheit und Methode* del 26 febbraio 1961, epistola complessa e critica da cui non resta esclusa una menzione dell'interesse nei confronti del poeta comico, e in cui viene proposto un confronto tra Hegel e Platone dal quale emerge chiaramente la preferenza di Strauss per il secondo:

studiando le *Nuvole* (e le altre commedie di Aristofane), ho imparato cose che non avrei potuto imparare dagli autori moderni: la più profonda interpretazione moderna della commedia aristofanea (quella di Hegel) è molto meno adeguata della presentazione di Aristofane fatta da Platone nel *Simposio*, imitando la forma aristofanea (Heidegger non si esprime sulla commedia. Per quanto riguarda Nietzsche, cfr. *La gaia scienza* aforisma 1)<sup>16</sup>.

Testimonianze ulteriori della fase di lavorazione vengono da altre due lettere del 1962, rispettivamente a Löwith («sto preparando uno studio su Tucidi- de e un libro su Aristofane»<sup>17</sup>) e a Kojève («sto preparando per la pubblicazione tre conferenze sulla città e l'uomo che trattano della *Politica*, della *Repubblica* e di Tucidi- de. Solo dopo che avrò finito queste cose sarò in grado di cominciare il mio vero lavoro, un'interpretazione di Aristofane»<sup>18</sup>). Quello che qui colpisce è il fatto che, in relazione alla rielaborazione delle tre *Page-Barbour Lectures* del 1962 che sarebbero diventate *The City and Man*<sup>19</sup>, uno dei suoi lavori più importanti e celebri, Strauss definisce come proprio *real work* l'interpretazione di Aristofane, non l'altro testo. Può trattarsi forse di un'esagerazione, tenuto conto magari dell'oggetto "comico" dell'opera; tuttavia potrebbe esserci anche della verità in questa caratterizzazione, su cui torneremo più avanti. La progettata serie di studi socratici quindi esordì, come lo

<sup>15</sup> L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3., cit., p. 684; ed. it. L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, intr. di C. ALTINI, trad. it. di M. ROSSINI, Carocci, Roma 2012, p. 179; cfr. L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3., cit., pp. 739-740, 744; trad. it. L. STRAUSS, G. SCHOLEM, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, cit., pp. 191, 221.

<sup>16</sup> L. STRAUSS, *Correspondence with Hans-Georg Gadamer Concerning Wahrheit und Methode*, in «Independent Journal of Philosophy», II (1978), pp. 5-12; ed. it. L. STRAUSS, H.G. GADAMER, *Carteggio su verità e metodo*, trad. it. di C. ALTINI, S. BATTPELLI, in «Micromega», V (2003), pp. 219-310, qui p. 302.

<sup>17</sup> L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3., cit., p. 687; trad. it., p. 185.

<sup>18</sup> ID., *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. by V. GOUREVITCH, M.S. ROTH, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000, p. 309; ed. it. L. STRAUSS, A. KOJÈVE, *Sulla tirannide*, a cura di G.F. FRIGO, trad. it. di D. DE PRETTO, Adelphi, Milano 2010, p. 330.

<sup>19</sup> L. STRAUSS, *The City and Man* (1964), The University of Chicago Press, Chicago-London 1978; ed. it. *La città e l'uomo*, a cura di C. ALTINI, trad. it. di I. LA SCALA, Marietti, Genova 2010.

stesso filosofo racconta nella *Preface to the 7<sup>th</sup> Impression* di *Natural Right and History* del 1971<sup>20</sup>, proprio con *The City and Man*, pubblicato nel 1964, e avrebbe praticamente monopolizzato l'ultimo decennio della sua carriera. Strauss termina il libro sul poeta comico nell'estate 1965, come annuncia ancora a Kojève: «Ho appena finito di dettare un libro, *Socrate e Aristofane*. Credo che qua e là le strapperà un sorriso, e non solo per le battute di Aristofane e le mie parafrasi vittoriane»<sup>21</sup>. Strauss si aspettava, quindi, che il suo *real work* potesse divertire un lettore filosofo<sup>22</sup> non solo in virtù del contrasto fra l'oscurità aristofanesca e il pudore straussiano. Il messaggio del libro, in una sorta di mimesi con il suo oggetto, aveva un destinatario saggio, che sapesse trascendere il ridicolo nel senso comune del termine e fosse capace di una nietzscheana risata "filosofica".

Non ebbe però le reazioni sperate, almeno non dai suoi corrispondenti principali. Löwith, l'unico autore vivente citato in *Socrates and Aristophanes*<sup>23</sup>, gli scrisse un messaggio molto cortese nel giugno 1966, ringraziandolo per l'inizio del volume e limitandosi ad uno stringatissimo (e alquanto superficiale) commento riguardante l'unico capitolo che aveva letto, quello sulle *Nuvole*. Strauss, che pure mostrò gratitudine («La sua frase sul mio capitolo sulle *Nuvole* mi ha rallegrato molto: è quasi l'unica parola di incoraggiamento che ho sentito da molti anni! Ma non vorrebbe leggere anche gli altri capitoli?»<sup>24</sup>), doveva essere rimasto sicuramente deluso dalla reazione del collega, vista l'usuale attenzione e profondità con cui, al contrario, egli commentava puntualmente le opere inviategli regolarmente dall'autore di *Meaning in History*. Forse per invogliarne la lettura, in una lettera del 6 gennaio 1967 prova a presentare in estrema sintesi il contenuto del libro: «non si può comprendere la *physics* se allo stesso tempo non si comprende il *nomos*. Questo e poco altro era quello che nel mio capitolo su Tucidide e nel mio libro su Aristofane volevo mettere in chiaro»<sup>25</sup>. Sicuramente si tratta di un interessante spunto interpretativo, per quanto riduttivo, visto che, in una lettera a Scholem dell'agosto 1967 – con una simile allusione, mirata anch'essa ad invogliare la lettura – Strauss suggerisce che «gli aspetti che Lei discute in *Le mythe de la peine* e io

<sup>20</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. VII; trad. it., p. 3.

<sup>21</sup> ID., *On Tyranny*, cit., p. 314; trad. it., p. 334.

<sup>22</sup> Cfr. ID., *On Tyranny*, cit., pp. 185-186; trad. it., p. 204. Si noti il contrasto, evidente in quelle stesse pagine, tra Kojève filosofo e Voegelin storico del pensiero politico (*ivi*, p. 178; trad. it., p. 196).

<sup>23</sup> Nell'introduzione Strauss cita il *Nietzsche-Buch* di Löwith. Seth Benardete viene nominato in una nota, ma di lui non viene citata alcuna opera.

<sup>24</sup> L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften. Bd. 3*, cit., pp. 693-694; trad. it. L. STRAUSS, K. LÖWITH, *Oltre Itaca*, cit., p. 202.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 695; trad. it., p. 203.



in *Gerusalemme e Atene* sono già stati analizzati nel mio libro su Aristofane. Lo ha mai letto?»<sup>26</sup>.

Dagli epistolari qui vagliati, ricaviamo l'impressione che *Socrates and Aristophanes* sia stato accolto con freddezza dai corrispondenti più stretti di Strauss, nonostante questo testo discuta, perlomeno, e come suggerito dall'autore stesso, la questione fondamentale della differenza tra *physis* e *nomos* (che riveste, dal punto di vista teoretico, come mostrato in *Natural Right and History*, un ruolo costitutivo per la filosofia stessa) e i temi affrontati in un saggio così caratterizzante come *Jerusalem and Athens* – argomenti che, a prima vista, vanno ben oltre quello che ordinariamente ci si aspetterebbe di incontrare leggendo le commedie di Aristofane, e che anzi si rivelano essere i nodi centrali del pensiero di Strauss. Ma, come già accennato, c'è molto di più. Si pensi solo a quello che potrebbe, a grandi linee, essere un indice tematico: in primo luogo troveremmo il problema di Socrate o della vita filosofica, affrontato a partire dalla prospettiva irriverente e “terza” del poeta comico; quindi la *querelle* tra poesia e filosofia; il rapporto tra gli individui superiori e la comunità politica; la natura del teatro drammatico e il suo compito edificante; la questione del culto divino e della persecuzione degli atei; lo scontro tra “illuminismo” e “tradizionalismo”; la necessità di divinità punitive; la disarmonia tra famiglia e città; la centralità dell'*eros* nei rapporti umani; l'inevitabilità della politica ovvero l'impossibilità di una soluzione economica al problema della convivenza umana – per finire con la domanda *quid est deus?*. Il che, a ben vedere, basterebbe per poter considerare *Socrates and Aristophanes* quasi una *summa* del pensiero straussiano<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3., cit., p. 756; trad. it. L. STRAUSS, G. SCHOLEM, *Lettere dall'esilio*, cit., p. 221.

<sup>27</sup> Tra le primissime reazioni all'opera del 1966, vanno ricordate senza dubbio le recensioni di A. MIGLIANO, *Socrates and Aristophanes*, by Leo Strauss, in «Commentary», XLIV (1967), n. 4, pp. 102-104, e di H. NEUMANN, *Civic Piety and Socratic Atheism. An Interpretation of Strauss' «Socrates and Aristophanes»*, in «The Independent Journal of Philosophy», II (1978), pp. 33-37. Molto esigua la letteratura critica su *Socrate e Aristofane*, anche se in tempi recenti il numero di contributi è aumentato: C.H. ZUCKERT, *Post-modern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago 1996; L. BIBARD, *La sagesse et le féminin: science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, L'Harmattan, Paris 2005; M. STELLA, *The Plaything of Things, ou les Nuées selon Leo Strauss*, in A. LAKS, R. SAETTA COTTONÉ (ed. by), *Comédie et philosophie: Socrate et les présocratiques dans les «Nuées» d'Aristophane*, Ed. Rue d'Ulm, Paris 2013, pp. 207-223; D. STAUFFER, *Leo Strauss's Unsocratic Aristophanes?*, in J. MHIRE, B.P. FROST (ed. by), *The Political Theory of Aristophanes: Explorations in Poetic Wisdom*, State University of New York Press, Albany 2014, pp. 331-351; C. BALDWIN, *Learning to Love Aristophanes: Reading Aristophanes with Strauss*, in T.W. BURNS (ed. by), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 169-189; M. MENON, *Saggezza politica e poesia. Leo Strauss lettore di Aristofane*, Universitas Studiorum, Mantova 2016; ID., *A Lesson in Politics: Some Remarks on Leo Strauss' Socrates and Aristophanes*, in «Philosophical Readings», IX (2017), n. 1, pp. 6-11. Per quanto riguarda studi su Aristofane che rilanciano le intuizioni straussiane, si veda ad esempio B. FREYDBERG, *Philosophy and Comedy: Aristophanes, logos, and eros*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2008.

## 2. La natura e i limiti della commedia

Ad ogni modo, per quanto il primato spetti a Socrate o alla questione della vita filosofica (da qui la priorità di “Socrate” nel titolo del libro), Aristofane si prende, anche letteralmente, il centro della scena. Sono d'uopo alcune osservazioni sul modo in cui Strauss ne legge le opere, testi solo apparentemente così distanti dai classici della filosofia politica antica e moderna che sono sempre stati gli indiscussi catalizzatori dell'attenzione del nostro commentatore. Il filosofo tedesco infatti fa fruttare pienamente la raffinatezza interpretativa maturata nei decenni precedenti, consapevole anzitutto del gusto peculiare per l'ironia che caratterizzava alcuni scrittori dell'antichità e che aveva isolato con magistrale chiarezza già nel saggio *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*:

la tecnica letteraria di quegli scrittori greci di prosa non retorica, anteriori ad Aristotele, le cui opere sono giunte fino a noi, è essenzialmente differente dalla tecnica della gran maggioranza degli scrittori più tardi: i primi, essendo maestri di moderazione, insegnano la verità conformemente alla regola della moderazione, cioè insegnano la verità esclusivamente tra le righe<sup>28</sup>.

Nel caso specifico di Senofonte, Strauss parla di una satira nei confronti di Sparta: il suo elogio, allora, sarebbe soltanto ironico e strutturato retoricamente in modo da far cogliere tale aspetto solo al lettore attento. Nell'illustrare la peculiarità della *Costituzione degli spartani*, Strauss presenta una prima elaborazione della teoria del ridicolo, che ritroveremo pressoché invariata in *Socrates and Aristophanes*:

se uno scrive la satira di qualcosa, considera ridicola la cosa in questione. Si ritengono ridicoli quei difetti degli altri che non feriscono nessuno. Le persone educate giudicano ridicoli solo quei difetti che tradiscono una mancanza di educazione. Ma essendo educate, e perciò desiderose di non offendere gli altri, esse nascondono, per quanto è loro possibile, il loro riso agli ignoranti. [...] Il trattato di Senofonte è, quindi, uno straordinario documento di gusto attico: rappresenta un tipo di discorso comico superiore alla commedia classica. Tuttavia, proprio come non c'è divertimento senza una serietà soggiacente, non c'è buon gusto che non sia qualcosa di più che gusto<sup>29</sup>.

La teoria del ridicolo, in Strauss, si concentra dunque sin dal 1939 sul carattere difettoso dell'oggetto che viene ridicolizzato. In primo luogo, essa sostiene che il difetto ridicolo è un'imperfezione innocua che millanta di essere una

<sup>28</sup> L. STRAUSS, *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, cit., p. 521; trad. it., p. 291.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 530-531; trad. it., p. 299.

perfezione. La mancanza di educazione che si presenta come educazione, ovvero l'ignoranza che si presenta come saggezza, finché resta inoffensiva, è ridicola. In secondo luogo, va notato come la serietà presupposta dal comico, quella dimensione che Strauss definisce *transcomic*, non sia da intendere solamente come suo limite inferiore, il dominio dell'imperfezione sofferta e dolorosa; la commedia viene anche trascesa nell'altro senso, e al di là del limite superiore della commedia troviamo la pienezza della perfezione, la saggezza o il divino in senso autentico. Ed è attorno alla saggezza millantata e reale di Socrate che ruota il dispositivo comico della commedia per eccellenza, *Le nuvole*, e di conseguenza è attorno allo statuto della saggezza di Aristofane che Strauss pone la questione "letteraria" preliminare: come dobbiamo leggere Aristofane?

Strauss si attiene a quello che riconosce come principio di oggettività storica, ovvero la necessità di comprendere un autore come questi ha compreso se stesso; nel caso di Aristofane, egli sembra prendere come riferimento principale i momenti in cui il poeta comico si presenta nelle proprie opere o agisce in esse. Ciò significa che le parabasi, occasioni solitamente utilizzate dal poeta per parlare di sé, e alcune commedie in particolare (su tutti *Gli acarnesi* e *La pace*) forniscono a Strauss la "chiave" per entrare nel mondo della commedia aristofanea. Aristofane, come rileva Strauss, in quanto poeta si rivolge alla propria comunità politica con l'intenzione di esserne la "coscienza critica"; la missione del poeta comico è quella, allo stesso tempo, di far ridere e di insegnare al proprio pubblico, ovvero ai propri concittadini, "le cose giuste" e "le cose migliori". In questo senso la poesia comica ha un aspetto ricreativo e un aspetto civico che convivono assieme: il poeta combatte i propri nemici politici ridicolizzandoli e, ricorrendo al turpiloquio, presenta le alternative o i suoi consigli strategici. Tuttavia il pubblico che si limita a ridere, diventando così ricettivo al consiglio politico del poeta, non è l'unico destinatario della commedia. Strauss individua un secondo destinatario (il ristrettissimo pubblico dei saggi) a cui Aristofane parla "tra le righe", ovvero a cui chiede di guardare alla città non dalla prospettiva del buon cittadino – l'animoso guerriero di Maratona vessato dai demagoghi, o il pio tradizionalista che disdegna la sofisticata educazione moderna – bensì dalla prospettiva del poeta comico stesso. In questo senso, Aristofane persegue due intenzioni: da una parte, soddisfare il criterio di eccellenza della poesia, l'utilità civica, ergendosi a difensore di pietà e giustizia; dall'altra, seguire la propria natura, il proprio "istinto" o le proprie inclinazioni, negando il primato della città o il suo carattere sovrumano, divino. Anche Aristofane, allora, nel perseguire due scopi in contrasto tra loro (proteggere l'ancestrale e introdurre nuovi dèi; difendere il pio Eschilo e godere dell'empio Euripide) ricorre a una forma di scrittura "tra le righe", o a doppio registro

– visto che il dramma è anche e soprattutto rappresentato sul palco – che Strauss riesca a decifrare individuando alcuni segnavia ermeneutici. Ne riportiamo alcuni, che ci sembrano di singolare importanza.

(1) Va anzitutto segnalato il modo in cui Aristofane esprime tacitamente il proprio giudizio sulle imprese dei suoi eroi e delle sue eroine: il successo o insuccesso (totali o parziali) dei piani o progetti, ridicoli perché impossibili, escogitati per evitare di pagare i debiti, per far cessare una guerra, per cacciare i demagoghi, per liberarsi dall'irrequietezza di Atene, per punire o salvare un poeta irriverente, per rieducare un vecchio scorbutico. A volte il successo, e l'approvazione, sono evidenti; a volte sono nascosti oppure solo provvisori. Si pensi ai trionfi senza ombre di Trigeo e di Diceopoli (due *alter ego* del poeta comico), e al fallimento di Socrate, solo apparentemente totale: non è dopotutto riuscito a vincere la resistenza di Fidippide, al punto da convertirlo (anche se non alla vita socratica)? La differenza decisiva, riguardante la capacità di apprendere, non mostra che in fondo il successo reale presentato nelle *Nuvole* potrebbe essere l'educazione riuscita di Fidippide, piuttosto che il ritorno alla pietà di Strepziade?

(2) Aristofane, per bocca dei suoi portavoce, afferma di non trattare comicamente meri esseri umani e, soprattutto, di non trattare comicamente le donne. Il che sembra assurdo (magari anche ridicolo) se solo pensiamo alla *Lisistrata*, o alle *Tesmoforiazuse* e all'*Assemblea delle donne*. Strauss sostiene che tale affermazione, solo apparentemente paradossale, sia piuttosto un suggerimento di lettura: le donne presentate nelle commedie di Aristofane non sarebbero vere e proprie donne – o meglio, lo sono per chi si limita a ridere e ad essere educato passivamente – quanto un determinato tipo di uomo o essere umano. A tale livello di lettura accede chi interpreta Aristofane imitandolo, ovvero strepsiadizzando: prendendo alla lettera quello che il poeta dice. L'affermazione secondo cui egli non tratta comicamente le donne non è quindi una *boutade* estemporanea, quanto un'indicazione da prendere sul serio e che, se seguita sistematicamente, permette di trascendere la bidimensionalità comica grazie ad un gioco di equivalenze e rimandi a quanto sta al di sopra e al di sotto della commedia.

(3) Aristofane afferma di essere stato cresciuto da Dioniso; Dioniso è il dio del teatro, protagonista delle *Rane*, commedia in cui assistiamo alla sua educazione: una sconsiderata passione per l'ateo Euripide viene curata a suon di frustate e alla fine il dio si schiera dalla parte di Eschilo, senza però smettere di ritenere Euripide piacevole. Ne riconosce però il limite politico. Nelle altre commedie, i personaggi che giurano per Dioniso si rivelano essere vicini alla visione del poeta, condividendone le opinioni in maniera più o meno nascosta e

mascherata a seconda del carattere più o meno empio e irriverente dell'impresa in cui sono coinvolti. La pista "dionisiaca" aiuta Strauss a riconoscere in ogni opera la collocazione dell'autore nel contesto della vicenda, in modo tale da poter identificare un denominatore comune a tutte le commedie e quindi poterle paragonare tra loro.

Una volta indicati i principali signavia interpretativi di cui Strauss si serve per comprendere il doppio registro aristofaneo, vale la pena di soffermarsi su alcuni dei risultati più interessanti della lettura straussiana. Anzitutto va segnalato il modo in cui il filosofo tedesco interpreta il rapporto tra la commedia di Aristofane e la tragedia e quindi, ad un grado più elevato di astrazione, tra il riso e il dolore. Diceopoli, per difendersi dalle accuse di tradimento mossegli dagli acarnesi, ricorre al travestimento resogli disponibile dall'arte del dramaturgo, ovvero Euripide. Aristofane non farebbe altro che segnalare, con il comportamento del proprio *alter ego*, la sua dipendenza dalla tragedia, una dipendenza letteraria e compositiva: il poeta comico imita, riprendendoli, i versi delle tragedie euripidee, facendone la parodia e utilizzandoli come materiali di costruzione della sua opera. Allo stesso tempo, come ci segnala Strauss leggendo l'apertura delle *Rane*, la risata presuppone il dolore: ridere è un atto liberatorio, e quindi Aristofane può costruire solo a partire da altro, ma con ciò non si intende solamente il fatto che egli prende ispirazione da versi altrui, quanto il fatto che la commedia in quanto tale presuppone il dolore, ovvero il tragico, che assorbe in sé senza però esibirlo; la commedia costruisce a partire dalla tragedia, ma proprio per questo la oltrepassa e quindi si mostra ad essa superiore. Tragedia e commedia hanno in comune l'essere arti imitative che presentano la vita umana così com'è, la vita di esseri umani presi nella morsa delle difficoltà dovute alla natura e alla convenzione, e i tentativi di liberarsi da questa morsa con atti di trasgressione che, nel caso della commedia, sono inetti o impossibili, quindi ridicoli. Il riso suscitato dalla commedia, però, offre sollievo allo spettatore, diventando allo stesso tempo strumento pedagogico di moderazione e umanità. In questo senso Aristofane è rivale di Euripide, nella misura in cui quest'ultimo si fa moderatore dell'animoso spirito civico ateniese; nondimeno il poeta comico è in grado di "edificare" insegnando le cose giuste, collocandosi così su un piano che trascende gli estremi rappresentati da Eschilo ed Euripide e appaiandosi al suo autentico "rivale" Sofocle, l'autore della tragedia perfetta.

Tuttavia la commedia non poggia solo sull'arte tragica, che deforma e utilizza per produrre una caricatura comica delle irriducibili imperfezioni della condizione umana. L'altro pilastro fondamentale dell'arte comica è costituito dalla scienza della natura, ovvero dalla filosofia. Volendo usare una formula, se da

una parte l'arte drammatica dei tragici fornisce al commediografo l'attacco per parlare della condizione umana e quindi articolare le passioni fondamentali, dall'altra è proprio la conoscenza della natura – in primo luogo delle cose celesti e, di riflesso, del posto dell'uomo nel tutto – a rendere possibile la commedia perfetta. Come emerge anzitutto dalla lettura delle *Nuvole*, degli *Uccelli* e della *Pace*, secondo Strauss il poeta comico non rifiuta la filosofia *in toto*; anzi, egli ne fa uso – il suo probabile *alter ego* Fidippide non condivide il fine socratico, ma approfitta senza remore dei mezzi socratici – per mettere in discussione la forma più clamorosa di *alazoneia*, ovvero di vanagloria o millanteria: quella, segnatamente, di cui si macchiano gli dèi o gli uomini che parlano, a nome degli dèi, della potenza o della saggezza degli dèi. Per quanto solo Socrate ed Euripide neghino l'esistenza degli dèi, Strauss mette il lettore nella condizione di sospettare che a trattenere Aristofane da un'aperta dichiarazione di ateismo fosse proprio quella prudenza politica (non solo una questione ragionevolmente tattica, bensì più profonda) di cui riconosce invece la mancanza in quei due. Se la commedia ha come oggetto i difetti che si presentano come perfezioni, ovvero se ha come proprio scopo il mettere alla berlina la vanagloria, per punirla e suggerire dove vada cercata la vera nobiltà, l'eccellenza naturale, allora la dichiarata potenza e saggezza degli dèi si rivela essere la massima forma di millanteria. Ma evidentemente affermare ciò è lecito solo qualora Aristofane condivida la posizione che riconosce l'impotenza degli dèi, ridotti allo status di mortali tra i mortali, vulnerabili e dipendenti dagli uomini come dei governanti qualsiasi.

Che le cose stiano così, viene testimoniato, secondo Strauss, dal successo di imprese che presuppongono tale vulnerabilità e dipendenza, come quella di Trigeo, Pisetero o Cremilo che sfidano la volontà di Zeus o lo detronizzano. Alle spalle di queste eversive macchinazioni comiche sta la consapevolezza che sono le nuvole a far piovere e mandare i fulmini, non un essere sovrumano che abita nei cieli; questa conoscenza viene da Socrate, che insegna la verità sui corpi celesti, demistificando le narrazioni mitiche dei poeti antichi e i costumi che in esso trovano fondamento. In fondo, suggerisce Strauss, Aristofane e Socrate appartengono alla stessa specie di uomini, i favoriti delle nuvole, sebbene a due sottospecie differenti. Fidippide, che Strauss ipotizza essere l'equivalente comico di Aristofane nelle *Nuvole*, persegue il suo fine abbracciando l'arte del discorso insegnatagli da Socrate e servendosi delle sue conoscenze naturali; non si converte alla vita socratica, una forma di ascetismo disumano votato all'indagine della natura delle cose, ovvero alla filosofia. Aristofane incarna una forma di saggezza che riesce a combinare la piena realizzazione edonistica dell'individuo superiore – in quanto tale in aperta contrapposizione alla città, che si

vuole e si impone come entità sovrumana – con l’educazione e l’umanizzazione dei propri concittadini, una comunità resa inquieta da problemi urgenti e “terreni” come la guerra, le ambizioni individuali, l’agitazione demagogica e la febbre di conquista<sup>30</sup>. Impolitico e politico allo stesso tempo, nella lettura di Strauss il poeta comico Aristofane si presenta come trionfatore, nella contesa della saggezza, sugli sfidanti Euripide e Socrate.

### 3. La poesia e la conoscenza dell’anima umana

Se da una parte Euripide è ridicolo e si espone alla persecuzione a causa della sua imprudenza, ma riesce a rimediare e ad evitare il peggio grazie alla sua capacità di influenzare la moltitudine con la poesia, il Socrate di Aristofane risulta ridicolo perché si ritiene del tutto autosufficiente – da qui la sua sconsiderata arroganza – quando in realtà, oltre a non possedere alcun mezzo di difesa, non è nemmeno consapevole del fatto che la città, ovvero la moltitudine degli ignoranti, degli “effimeri”, in realtà rappresenta la condizione di possibilità della sua stessa forma di vita, cui viene data forma sensibile con l’invenzione del *phrontisterion*. È su questo punto dunque che l’interesse di Strauss si mostra più vivo che mai, ovvero sulla profonda critica che Aristofane muove al modo di vivere del Socrate presocratico, cioè alla vita filosofica o teoretica nella sua purezza impolitica, anerotica e antimusicale. A questo proposito, è importante ricordare che Strauss, nell’*Introduzione*, sembra quasi voler dialogare con Nietzsche, o almeno raccogliere la questione del problema di Socrate sollevata per la prima volta in *Die Geburt der Tragödie* e poi ripresa, nonostante il mutamento di posizione del filosofo dell’eterno ritorno, nelle opere mature, su tutte *Götzen-Dämmerung*. La formulazione scelta da Strauss nel presentare il suo studio su Aristofane colpisce per il fatto di attribuirgli una sorta di carattere propedeutico: l’interpretazione delle *Nuvole* e delle altre commedie sarebbe solamente preliminare alla discussione del problema di Socrate per come è stato posto da Nietzsche, ovvero alla discussione del razionalismo in quanto tale. Tuttavia, per come viene posta da Strauss, la questione non sembra essere meno radicale: dopotutto ne va della ragione che sta alla radice della svolta socratica – anche se dovremmo dire, più propriamente, platonica e senofontea – della filosofia, in risposta al problema “Socrate” messo in luce in modo indimenticabile dalle *Nuvole*. Infatti, scrive Strauss proprio all’inizio del suo com-

<sup>30</sup> Per un’indagine sull’inquietudine ateniese che riprende delle suggestioni straussiane, si veda M. BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, Einaudi, Torino 2017.

Leo Strauss

**Socrate e Aristofane**





# I

## INTRODUZIONE

La nostra Grande Tradizione include la filosofia politica e perciò sembra garantirne la possibilità e la necessità. Secondo la medesima tradizione, la filosofia politica è stata fondata da Socrate.

Dal momento che Socrate non ha scritto libri o discorsi, la nostra conoscenza delle circostanze in cui, o delle ragioni per cui, la filosofia politica è stata fondata dipende interamente dai resoconti di altri uomini. La difficoltà aumenta poiché i resoconti in questione non concordano pienamente gli uni con gli altri. Le nostre fonti principali sono i dialoghi di Platone, alcune osservazioni di Aristotele, gli scritti socratici di Senofonte, le *Nuvole* di Aristofane. Aristotele non conosceva il pensiero di Socrate se non mediante resoconti orali o scritti; Aristofane, Senofonte e Platone conoscevano Socrate di persona. Mentre Senofonte e Platone erano amici e ammiratori di Socrate, Aristofane non lo era; egli sembra presentare Socrate come un sofista nel senso socratico del termine. Per quanto riguarda i dialoghi platonici, il loro utilizzo corrente da parte degli studiosi si basa normalmente su due decisioni: sulla distinzione tra spuri e autentici degli scritti che la tradizione ci ha trasmesso come autentici, e sulla tesi, che si basa in parte sulla presunta conoscenza certa della sequenza in cui sono stati composti i dialoghi autentici, secondo cui solo i dialoghi giovanili sono socratici o, ad ogni modo, più socratici di quelli posteriori. Qualsiasi cosa possiamo pensare di queste decisioni, i dialoghi platonici sono dichiaratamente non resoconti ma opere d'arte; essi non ci permettono di distinguere indiscutibilmente fra quanto Socrate stesso ha pensato e i pensieri che Platone gli ha semplicemente attribuito. In una lettera che ci è giunta come platonica viene detto: «Non vi è ora ne vi sarà mai alcuno scritto di Platone; ma quegli scritti che ora si dicono essere suoi, appartengono a un Socrate che è diventato giusto (nobile) e giovane (nuovo)». I dialoghi platonici “idealizzano” Socrate. Platone non ha mai garantito l'autenticità delle sue conversazioni socratiche. Platone non è uno storico. Fra i contemporanei di Socrate, il solo storico ai cui scritti ci dobbiamo affidare per la nostra conoscenza di Socrate è Senofonte, che ha continuato la storia di Tucidide e che garantisce l'autenticità di almeno alcune delle sue conversazioni socratiche, presentandole con espressioni del tipo

«una volta l'ho sentito dire che». Vi è almeno un argomento *prima facie* a favore dell'opinione secondo cui la fonte primaria della nostra conoscenza di Socrate siano gli scritti socratici di Senofonte. Lo studio di questi scritti può costringerci a modificare questa indicazione, ma ciò non va a detrimento della sua utilità. Non pochi errori su Socrate, al giorno d'oggi piuttosto influenti, sarebbero stati evitati se il valore della testimonianza di Senofonte non fosse stato respinto così rapidamente e bruscamente come è invece successo.

Se Socrate è stato il fondatore della filosofia politica, la filosofia politica è stata preceduta dalla filosofia. Si pone quindi la questione della ragione per cui la filosofia presocratica poteva o doveva fare a meno della filosofia politica. Tale questione è parte dello stesso “problema di Socrate”, perché proprio Socrate era un filosofo prima di diventare un filosofo politico. Che sia necessario prendere in considerazione la questione del “giovane Socrate” viene mostrato dal fatto che Platone attira la nostra attenzione su questo argomento. Il Socrate platonico parla, nel giorno della sua morte, della propria passione giovanile per «quella saggezza che la gente chiama indagine sulla natura» (*Fedone*, 96<sup>a</sup>6-8). Nel *Parmenide*, Platone arriva a presentare il giovane Socrate (127<sup>c</sup>4-5, 130<sup>e</sup>1-4); questo giovane Socrate sembra essere in realtà più anziano del giovane Socrate di cui si parla nel *Fedone*, dal momento che quest'ultimo era semplicemente “presocratico”, mentre il primo aveva già completato la svolta cruciale verso le “idee”. Sembra che anche il Socrate a cui Diotima rivelò i segreti di Eros fosse giovane; sicuramente lei lo interrogò proprio come fece Parmenide. Comunque sia, da Senofonte apprendiamo che Socrate era già famoso o celebre come filosofo della natura già prima di porsi la domanda su che cosa sia il gentiluomo perfetto, cioè una domanda che comprende tutto quel genere di ricerche a cui si dedicò completamente dopo la rottura con la filosofia naturale<sup>1</sup>. Tuttavia, la sola presentazione disponibile del Socrate “presocratico” è quella che troviamo nelle *Nuvole* di Aristofane.

L'utilizzo delle *Nuvole* al fine di comprendere il “giovane Socrate” può difficilmente essere messo in discussione per la ragione che quest'opera era un attacco nei confronti di Socrate, o che Aristofane era un nemico di Socrate, perché un attacco può essere giustificato e un nemico può essere leale. Si può dire che il Socrate presentato da Platone e Senofonte fosse completamente d'accordo con il giudizio di Aristofane sul Socrate presentato dal poeta comico. Aristofane e Socrate si incontrano davanti ai nostri occhi nel *Convivio* di Platone,

<sup>1</sup> SENOFONTE, *Economico*, 6.12-13, 11.3; ID., *Memorabili*, I 1.11-16. Cfr. BURNET *ad Apol. Socr.*, 21<sup>c</sup>5 [in *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, ed. by J. BURNET, Oxford University Press, Oxford 1924]. Cfr. PLATONE, *Lachete*, 186<sup>b</sup>8-<sup>c</sup>2.

circa sette anni dopo la prima rappresentazione delle *Nuvole*. L'occasione era un convivio alla fine del quale solo tre uomini erano ancora svegli e sobri, due dei quali erano Aristofane e Socrate. In quel momento i tre uomini erano impegnati in una conversazione amichevole che terminò in un accordo riguardante un argomento della massima importanza per Aristofane, l'oggetto della commedia e della tragedia; Aristofane era d'accordo con un'opinione proposta da Socrate. Nell'unica presentazione platonica di Aristofane, il poeta appare essere molto vicino a Socrate. Da ciò possiamo comprendere l'analisi, proposta dal Socrate platonico, della condizione dell'anima spettatrice di commedie. In tale analisi possiamo distinguere questo elemento. La condizione dell'anima spettatrice di commedie è una miscela tra il compiacimento per l'innocua sopravvalutazione, da parte dei nostri amici, della loro saggezza, e il dolore causato dall'invidia; tale condizione dell'anima non è mai libera da ingiustizia<sup>2</sup>. La saggezza di un amico può non essere grande come quest'ultimo pensa, e perciò egli può essere piuttosto ridicolo; però la sua saggezza può essere sufficientemente grande da diventare causa di invidia. Difficilmente questa riflessione può essere un'analisi adeguata della commedia in quanto tale, ma ha senso come spiegazione della commedia per eccellenza, le *Nuvole*: lungi dall'essere un nemico di Socrate, Aristofane era suo amico, ma alquanto invidioso della sua saggezza – perfino della saggezza del giovane Socrate. Ovvero, come si potrebbe anche dire, l'oggetto primario dell'invidia del poeta comico non era la saggezza di Socrate ma il suo disprezzo sovrano nei confronti di quel plauso popolare da cui il poeta drammatico necessariamente dipende, o la perfetta libertà di Socrate.

Anche se dovessimo concedere che il trattamento comico è necessariamente simpatetico, non saremmo costretti a negarne il carattere deformante. Il filosofo è necessariamente ridicolo agli occhi della moltitudine<sup>3</sup> e perciò è un oggetto naturale della commedia. Se per una ragione o per l'altra ad Aristofane la scelta di Socrate risultava conveniente, il poeta era comunque libero di coinvolgerlo nelle situazioni più risibili in cui un filosofo possa finire, senza necessariamente esporre le peculiarità del singolo filosofo Socrate. Tuttavia, prima che si possa anche solo prendere in considerazione tale possibilità, si dovrebbe essere certi che l'unico interesse di Aristofane fosse suscitare la risata del suo pubblico. Stando alla sua dichiarazione enfatica, le cose non stanno così. Egli è tanto interessato a dire cose serie quanto lo è a dirne di ridicole. In quanto poeta, si preoccupa di rendere gli uomini nelle città buoni e nobili; in quanto

<sup>2</sup> PLATONE, *Filebo*, 48<sup>a</sup>8-50<sup>a</sup>10.

<sup>3</sup> PLATONE, *Repubblica*, 516<sup>c</sup>8-517<sup>a</sup>2, 517<sup>d</sup>4-6; ID., *Teeteto*, 174<sup>a</sup>4.<sup>d</sup>1.

poeta comico, si preoccupa di nascondere il vizio, cioè di privare il vizio del suo richiamo, ridicolizzandolo. Agendo secondo giustizia, insegna cose buone per la città, o si assume il rischio di dire, tra gli ateniesi, che cosa è giusto; ma in quanto poeta comico non può farlo se non trattando proprio le cose giuste in modo comico. La bontà e la giustizia combattono dalla sua parte. Egli infatti si preoccupa tanto dell'approvazione di coloro che ridono quanto dell'approvazione dei saggi<sup>4</sup>. Ma ciò non implica che quelli che lo amano o ammirano per il fatto che li fa ridere siano una classe distinta da quella dei suoi amatori o ammiratori saggi? Di sicuro possiamo legittimamente assumere che la sua presentazione di Socrate serva anche, e forse soprattutto, allo scopo di insegnare la giustizia – forse di difendere la giustizia dall'attacco di Socrate, presentando Socrate come ridicolo. Ciò sarebbe compatibile con il fatto che Aristofane non è un nemico di Socrate; ricordiamo che il Socrate platonico difende la causa della giustizia contro Trasimaco senza mai diventare nemico di Trasimaco e, piuttosto, diventando suo amico nel frattempo<sup>5</sup>.

Per come lo abbiamo tratteggiato, il problema di Socrate, che include quello del giovane Socrate, può essere solo preliminare al “problema di Socrate” per come è stato posto da Nietzsche: la questione di che cosa Socrate rappresentasse inevitabilmente diventa la questione del valore di ciò che Socrate rappresentava. In altre parole, il ritorno alle origini della Grande Tradizione è diventato necessario a causa della radicale messa in discussione di quella tradizione, una messa in discussione che può dirsi culminare nell'attacco di Nietzsche a Socrate o Platone. Nietzsche iniziò questo attacco nel suo primo libro, *La nascita della tragedia*. In una certa misura, egli rinnegò questo libro negli anni successivi. Ciononostante, la sua primissima formulazione resta quella più ampia sul “problema di Socrate” e, leggendola alla luce delle correzioni successive, è possibile coglierne quelle peculiarità che egli lasciò inalterate fino al termine della sua carriera, nonostante alcuni tentennamenti<sup>6</sup>.

Nietzsche affrontò Socrate come il «singolo punto di svolta e vortice della cosiddetta storia universale» nel contesto del suo interesse per la “scienza estetica”. Questa scienza, per come egli la comprendeva, è allo stesso tempo metafisica e fisiologico-psicologica, è “scienza naturale”; secondo le indicazioni di

<sup>4</sup> *Acarnesi*, vv. 645, 655, 661-662; *Cavalieri*, v. 510; *Rane*, vv. 389-390, 686-687, 1008-1012, 1049-1057; *Assemblea delle donne*, vv. 1155-1157 [n.d.t.: Strauss non ha dato indicazione esplicita sull'edizione delle commedie di Aristofane da lui adottata; dalla nota 91 della terza parte si evince però il suo utilizzo di *Aristophanis comoediae*, ed. by F.W. HALL, W.M. GELDART, Clarendon Press, Oxford 1907].

<sup>5</sup> PLATONE, *Repubblica*, 498<sup>c</sup>9.<sup>d</sup>1.

<sup>6</sup> Si veda specialmente il resoconto sulla *Nascita della tragedia* in *Ecce Homo* e la sezione intitolata “Il problema di Socrate” in *L'aurora degli idoli* [sic: *Dawn of Idols*], ma soprattutto *Al di là del bene e del male*.

*Al di là del bene e del male*, essa appartiene al contesto di una fisiopsicologia storica. L'interesse di Nietzsche non è meramente teoretico, egli si interessa al futuro della Germania o al futuro dell'Europa – un futuro umano che deve superare il punto massimo mai raggiunto dall'uomo fino a questo momento. Il culmine dell'uomo fino a questo momento è quel modo di vivere che trovò la propria espressione nella tragedia greca o, più precisamente, nella tragedia eschilea. La comprensione "tragica" del mondo venne respinta o distrutta da Socrate, che perciò è «il fenomeno più discutibile dell'antichità», un uomo di statura più che umana: un semidio. Socrate è il primo uomo teoretico, l'incarnazione dello spirito della scienza, radicalmente estraneo all'arte o alla musica: «Nella persona di Socrate venne per la prima volta alla luce la credenza nella comprensibilità della natura e nel potere universalmente curativo della conoscenza». Egli è il prototipo del razionalista e perciò dell'ottimista, perché l'ottimismo non è meramente la convinzione che il mondo sia il miglior mondo possibile, ma anche la convinzione che il mondo possa diventare il migliore di tutti i mondi immaginabili, o che i mali che appartengono al miglior mondo possibile possano essere resi innocui dalla conoscenza: il pensiero non solo può comprendere pienamente l'essere, ma può persino correggerlo; la vita può essere guidata dalla scienza; gli dèi viventi del mito possono essere rimpiazzati da un *deus ex machina*, cioè dalle forze della natura conosciute e utilizzate al servizio di un "egoismo superiore". Il razionalismo è ottimismo, dal momento che equivale alla convinzione che il potere della ragione sia illimitato ed essenzialmente benefico o che la scienza possa risolvere tutti gli enigmi e sciogliere tutte le catene. Il razionalismo è ottimismo, dal momento che la credenza nelle cause dipende dalla credenza nei fini<sup>7</sup>, o dal momento che il razionalismo presuppone la credenza nella supremazia iniziale o finale del bene. Le conseguenze piene e definitive del cambiamento effettuato o rappresentato da Socrate compaiono solo nell'Occidente contemporaneo: nella credenza nell'illuminismo universale, e perciò nella felicità terrena di tutti in uno stato universale, nell'utilitarismo, nel liberalismo, nella democrazia, nel pacifismo, nel socialismo. Sia queste conseguenze sia la comprensione del limite essenziale della scienza hanno scosso la "cultura socratica" fino alle fondamenta: «il tempo dell'uomo socratico è finito». Perciò c'è speranza per un futuro oltre il culmine della cultura presocratica, per una filosofia del futuro che non sia più meramente teoretica, ma consapevolmente basata su atti di volontà o su decisioni, e per un nuovo tipo di politica che includa, naturalmente, «lo spietato annichilimento di ogni cosa

<sup>7</sup> K. LÖWITZ, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, [Kohlhammer,] Stuttgart 1956, p. 122 [trad. it. di S. VENUTI, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 121].

degenere e parassita». Lo stesso Nietzsche ha detto che per comprendere un filosofo si farebbe bene a sollevare in primo luogo la questione del significato morale o politico delle sue affermazioni metafisiche<sup>8</sup>. Perciò sembrerebbe che il suo attacco a Socrate vada inteso in primo luogo come un attacco politico.

Qualsiasi cosa si possa pensare dell'attacco appassionato ed estremo di Nietzsche alla Grande Tradizione, egli evidenzia almeno un fatto che giustifica dei dubbi su quella tradizione. Fa parte della tradizione la combinazione della massima venerazione per Socrate con la massima ammirazione per la tragedia di Sofocle<sup>9</sup>, infatti la tradizione crede nell'armonia fra vero e bello, tra scienza e arte. Tuttavia, secondo la tradizione, Socrate concorda meno con Sofocle che con Euripide. La profonda affinità tra Socrate ed Euripide – in quanto distinto da Sofocle e specialmente da Eschilo – venne percepita chiaramente da Aristofane, che giustamente presentò Socrate come “il primo e maggiore sofista” guardandolo alla luce dei “bei tempi antichi” dei combattenti di Maratona, o come uno dei sintomi di “una cultura degenerare”. L'atteggiamento politico di Aristofane sembra anticipare l'atteggiamento politico di Nietzsche. Tuttavia, mentre Aristofane presenta il giovane Socrate, l'attacco di Nietzsche è diretto al Socrate di Platone: Nietzsche, la cui *Nascita della tragedia* praticamente tace sulla commedia, utilizza la critica che Aristofane muove al giovane Socrate come se fosse stata intesa come una critica del Socrate platonico. Egli sembra sottintendere che Aristofane avrebbe attaccato il Socrate che difendeva la giustizia e la pietà per la stessa ragione per cui attacca il Socrate che assalì la giustizia o la pietà, o che il Socrate platonico è tanto distante dai combattenti di Maratona quanto lo è il Socrate di Aristofane.

<sup>8</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, §§ 6 e 211.

<sup>9</sup> SENOFONTE, *Memorabili*, I 4.3.

## II

### NUVOLE

Aristofane presenta un Socrate che dice e fa molte cose ridicole; ne fa uno zimbello. Tuttavia fa lo stesso con tutti i suoi personaggi, almeno con tutti i suoi personaggi importanti, a prescindere dal fatto che essi stiano dalla parte dei nuovi modi di fare [*ways*] o di quelli vecchi. Le cose all'antica non sono meno ridicole, né meno irragionevoli, di quelle moderne [*newfangled*]. Seguendo questo pensiero sino in fondo, si potrebbe dire che Aristofane celebri ovunque il trionfo dell'irrazionalità [*unreason*] o della pazzia [*madness*]<sup>1</sup>. Tuttavia di sicuro non fa nulla del genere nelle *Nuvole*. Mentre la sua ridicola Lisistrata, ad esempio, è vittoriosa, il suo ridicolo Socrate viene sconfitto: un ex discepolo brucia la scuola di Socrate, ed è solo per un caso fortunato o ridicolo che Socrate e i suoi discepoli non muoiono tra le fiamme. Socrate è stato responsabile della vittoria del Discorso Ingiusto sul Discorso Giusto, e ha affermato che "Zeus non esiste". Di sicuro, pronunciare una tale asserzione era un crimine capitale; quello che gli succede è troppo poco per qualcuno che ha commesso un crimine capitale, ma è il massimo che gli possa capitare in una commedia. Si diventa così inclini a credere che Aristofane esprima i propri giudizi mediante l'esito delle proprie opere [*plays*]; egli approva quei progetti che presenta come dei successi, mentre disapprova quelli che presenta come dei fallimenti. Anche se potessimo considerare questo criterio come provato e potessimo perciò essere certi che Aristofane disapprovasse i modi di fare di Socrate, non potremmo ancora essere certi del fatto che secondo lui Socrate meritasse il proprio fato in ragione delle sue opinioni. Ma è possibile accettare questo criterio? Aristofane approvava la rivolta contro gli dèi del suo Pisetero, o l'espulsione, ad opera del suo Cremilo, di quella donna ragionevole, Povertà? Dobbiamo ridurci a cercare i giudizi del poeta in quanto dice a proprio nome

<sup>1</sup> H. HEINE, *Sämtliche Werke*, hrsg. von E. ELSTER, [Bibliographisches Institut, Leipzig 1887 ss.], V, pp. 283-284 [trad. it. di P. CHIARINI, *La Germania*, Laterza, Bari 1972, p. 81 ss.]. Cfr. F. SCHLEGEL, *Wissenschaft der europäischen Literatur*, hrsg. von E. BEHLER, [Ferdinand Schöningh, München 1958], pp. 88 ss., e G.W.F. HEGEL, *Aesthetik*, in ID., *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, hrsg. von H. GLOCKNER, [Frommann, Stuttgart 1929-1940], XIV, pp. 560-561 [ed. it. *Estetica*, a cura di N. MERKER, Einaudi, Torino 1997, vol. 2, pp. 1617-1619].



nelle parabasi? Ma queste esternazioni non sono forse parte delle commedie come lo sono le imprecazioni del suo Cleone?

La vicenda che porta alla rovina di Socrate viene innescata non da Socrate, ma da Strepsiade. Di conseguenza, le *Nuvole* iniziano con un soliloquio di Strepsiade. Strepsiade brontola. Tutte le commedie aristofanee iniziano con lamenti o proteste. Ma rispetto alle altre commedie, le *Nuvole* non si concludono allegramente. Dopo aver dato espressione inarticolata al proprio sconforto, Strepsiade si rivolge a Zeus il re: in breve tempo, la regalità di Zeus diventerà per lui un problema. Egli parla tra sé e sé perché non ha nessun altro con cui parlare; suo figlio, Fidippide, con cui vorrebbe parlare, è profondamente addormentato. È ancora buio. Desidera il giorno, la luce – in senso letterale. Pure i suoi servitori dormono. Strepsiade desidera seguire la maggioranza, ma non riesce ad addormentarsi perché ha delle grandi preoccupazioni. Parla di queste preoccupazioni nei recessi della sua casa mentre è ancora buio. Esse sono causate dalla guerra, che ha messo fine ai bei vecchi tempi. La guerra è per lui motivo di preoccupazione. Osserviamo in anticipo che la guerra per Socrate non è affatto motivo di preoccupazione. Perfino per Strepsiade la guerra è una preoccupazione minore se confrontata con i debiti in cui è incorso a causa del figlio, che si è dedicato con passione all'equitazione. L'insonne Strepsiade cerca di portare ordine nei suoi conti. Ma lo stesso figlio che, trascorrendo la propria vita nel mondo da sogno dei cavalli e delle corse, ha causato il disordine nei conti del padre, impedisce al padre di riportare quei conti all'ordine parlando di cavalli nel sonno. Il figlio aveva involontariamente disturbato il sonno del padre. Ora il padre involontariamente disturba il sonno del figlio. Tuttavia il figlio, che non si preoccupa dei debiti, si riaddormenta. Continuando il suo soliloquio, Strepsiade riconduce le proprie preoccupazioni alla loro radice, al suo matrimonio. Maledice l'intermediario che l'ha spinto a sposare la madre di Fidippide; non si rende conto che così maledice indirettamente il proprio amato figliolo. Strepsiade, il campagnolo semplice e rude che in campagna viveva bene e in serenità, ha sposato la raffinata, viziata e lasciva nipote di un patrizio di città, una donna che da lui pretendeva troppo sotto ogni punto di vista, spingendolo a spese al di sopra delle sue abitudini o dei suoi mezzi, preparando così il modello per il figlio e perfino per i servitori. Il figlio – il cui stesso nome esprime il connubio degli ingredienti incompatibili a cui deve la propria esistenza – ha ereditato i gusti stravaganti della madre e del suo lignaggio, e così ha rovinato il padre. Strepsiade ora ha bisogno dell'aiuto del figlio per poter sfuggire ai problemi in cui questi lo ha coinvolto. Lo sveglia il più gentilmente possibile. Ma la gentilezza non è solo dovuta al calcolo; ama suo figlio con tutto il cuore, proprio come suo figlio ama lui – il che, tuttavia, non significa che non vi siano limiti all'amore del padre e del figlio.

# INDICE

## **Prefazione**

Le maschere della saggezza. Leo Strauss e la commedia di Aristofane  
[di *Marco Menon*]

5

## **I. Introduzione**

33

## **II. Nuvole**

39

## **III. Le altre opere**

83

1. Acarnesi

83

2. Cavalieri

105

3. Vespe

137

4. Pace

159

5. Uccelli

182

6. Lisistrata

216

7. Tesmoforiazuse

234

8. Rane

255

9. L'assemblea delle donne

280

10. Pluto

299

## **IV. Conclusione**

325

## **Indice degli autori**

329

## **Indice dei personaggi e degli dèi**

331