

Alberto Ghibellini

«German Stranger» o «Guter Europäer»? A proposito di una recente interpretazione della «filosofia politica» di Leo Strauss*

The highest duty of the scholar,
truthfulness or justice, acknowledges no limits.
(*German Nihilism*, p. 363)

1. INTRODUZIONE

Chi desidera cimentarsi con l'interpretazione del pensiero di Leo Strauss deve sapere che non si tratterà di un esercizio né semplice, né, per quanto possibile, rapido. Come noto, Strauss è infatti un autore molto complesso e controverso. Complesso per via della ricchezza delle fonti che nella sua riflessione trovano originale rielaborazione; controverso perché le sue intenzioni – non solo dal punto di vista politico, ma anche più generalmente filosofico, come si vedrà – risultano al lettore difficili da ricostruire con certezza, talvolta persino oscure. Ciò si spiega tenendo conto, in particolare, di un tratto distintivo della sua riflessione, non solo storiografica. Mi riferisco alla cosiddetta «ermeneutica della reticenza», per riprendere l'espressione impiegata da Arnaldo Momigliano (1987, 194) a proposito dell'interpretazione di Strauss dei grandi «filosofi» del passato; ossia alla presenza in un pensatore, nel nostro caso in Strauss medesimo, di tecniche di occultamento retorico del nucleo meno politicamente, pubblicamente confessabile del proprio pensiero. Mi riferisco cioè, volendo fare più preciso riferimento al lessico di Strauss, alla dicotomia tra «insegnamento esoterico» ed «insegnamento essoterico», ossia tra quella parte del pensiero del filosofo che, per «prudenza o opportunità», si preferisce mantenere riservata – e pertanto condividere solo all'interno della cerchia filosofica – e quella, opportunamente rielaborata, che può invece essere comunicata pubblicamente, ossia nella dimensione politica tutta di cui, volente o nolente, anche tale cerchia si trova a fare parte¹.

* A Paolo Martinoli e Giovanna Serra Caracciolo, custodi de *La seconda guerra mondiale* di Winston Churchill.

¹ Per una trattazione approfondita di questo punto mi permetto di rinviare a Ghibellini (2012, capp. I e III). Occorre tuttavia osservare che non tutti gli interpreti di Strauss sono d'accordo nell'individuare il ricorso alla dicotomia tra esoterico ed essoterico anche nell'ambito della sua originale elaborazione filosofica. Di questo avviso sono ad esempio Catherine e Michael Zuckert (2006, 120-136). Come osserva Strauss (1988a, 184-185), dimostrare in maniera inequivocabile che un autore si avvalga davvero della distinzione tra esoterico ed essoterico, soprattutto se si tratta di uno scrittore abile e accorto, risulta essere pressoché

Date queste premesse – la cui preventiva messa a fuoco è indispensabile se l'interprete testé richiamato non vuole limitarsi a descrivere solo la rassicurante superficie, rinunciando a priori alla sfida, avvincente ma anche incerta, di penetrare il nucleo più profondo ed autentico del suo pensiero – si può comprendere come negli anni si siano accumulate varie interpretazioni di segno notevolmente differente, talvolta persino opposto. Alla luce delle stesse premesse, non è ovviamente facile entrare con decisione nel merito della questione e discriminare con certezza tra le varie letture che sono state avanzate. Tuttavia, per quanto di ripiego, almeno una soluzione sembra restare possibile: non tanto pretendere di dimostrare in modo definitivo l'assoluta validità di un'interpretazione rispetto alle altre, quanto arrivare a scartare almeno quelle interpretazioni, o parti di interpretazioni, che si dimostrino più chiaramente inattendibili, in quanto evidentemente viziate da errori, distorsioni o incoerenze.

Volendo schematizzare un po' per cercare di essere più chiari, è possibile preliminarmente affermare che esistono due tipici errori di interpretazione di Leo Strauss: uno che vorrei definire «per difetto»; l'altro che chiamerei, per simmetria, «per eccesso». Il primo consiste nel non dare sufficiente risalto alla distinzione tra esoterico ed essoterico, con la conseguenza di perdere la parte più scomoda, ma anche più autentica ed originale, della riflessione di Strauss. In questa categoria rientrano a mio avviso tutte le letture specificamente «religiose» di Strauss, quali quelle di Deutsch e Nicgorski (1994, 10-17), Orr (1995), Green (1993 e 1997), Batnitzky (2006), Sorensen (2006), nonché quelle fortemente «moralistiche» ed «edificanti», come per esempio quella, già evocata, di Catherine e Michael Zuckert in *The Truth about Leo Strauss*, o quella di Peter Minowitz (2009) in *Straussophobia*. Il secondo errore, all'opposto, consiste nel mettere sì bene a fuoco la presenza di un nucleo esoterico nella riflessione di Strauss, ma nell'interpretarlo poi non solo in chiave eminentemente politica in quanto distinta da quella filosofica², ma anche con l'intenzione di proiettare su Strauss la più eversiva e inconfessabile delle intenzioni (ovviamente dal punto di vista liberaldemocratico). In tale errore, a mio avviso, rientrano ad esempio le letture fortemente «ideologiche» di Shadia B. Drury (2005), Nicholas Xenos (2008) e, *last but not least*, William H.F. Altman, recente autore non solo di alcuni interessanti (sia detto qui, preliminarmente, in senso valutativo) articoli, ma soprattutto del ponderoso volume (in ogni senso: consta di quasi 600 pagine) *The German Stranger. Leo Strauss and National Socialism* (Altman 2007, 2009 e 2011).

In questo articolo tralascierò di entrare nel merito delle interpretazioni che a mio avviso incorrono nel tipico errore della lettura «per difetto» e mi concentrerò invece su quelle che errano «per eccesso». Non solo: visto che i principali lavori di Shadia Drury e, in misura minore ma comunque significativa, Nicholas Xenos sono stati abbondantemente criticati da altri autori, in particolare da Catherine e Michael Zuckert e Peter Minowitz (spesso in

impossibile. Si può insomma ricostruire un quadro indiziario circostanziato, ma è oltremodo complicato produrre prove definitive. Cfr. Strauss (1988b, 107, nota 33).

² A mio avviso si tratta già di un errore di impostazione, visto che l'autentica cifra della riflessione di Strauss, se non altro in seguito al *change of orientation* degli anni 1928-32 (cfr. Strauss 1995a, 257), è da interpretare soprattutto in chiave filosofica e solo mediatamente politica, ossia come tentativo di recuperare l'impostazione caratteristica della filosofia premoderna intesa come modo di vita di un particolare, ristretto ed esclusivo gruppo nell'ambito della città. Ho insistito particolarmente su questo punto nel cap. I del mio *Al di là della politica. Filosofia e retorica in Leo Strauss* (Ghibellini 2012), cui mi permetto, per brevità, di rinviare.

modo puntuale e con fondate ragioni, nonostante le lacune della loro interpretazione più in generale cui accennavo in precedenza) (cfr. Zuckert 2006, 115-184; Minowitz 2009, *passim*), tralascierò di occuparmi dei loro scritti e mi concentrerò, vista anche la mole dei suoi contributi e l'audacia delle sue posizioni, su Altman.

2. LEO STRAUSS ON «GERMAN NIHILISM»

Un primo luogo della produzione di Altman che merita di essere preso in considerazione è l'articolo intitolato *Leo Strauss on «German Nihilism»: Learning the Art of Writing*. Si tratta del commento a *German Nihilism*, una conferenza che, con tutta probabilità, Strauss pronunciò il 26 febbraio 1941 presso la New School for Social Research, il cui testo è stato pubblicato postumo nel 1999³. Altman mette in relazione tale conferenza con l'articolo *Persecution and the Art of Writing*, la cui pubblicazione avvenne nel 1941, in cui la distinzione filosofica tra insegnamento esoterico ed insegnamento essoterico viene messa a fuoco con precisione e posta in relazione con il fenomeno della persecuzione, nelle sue varie forme e gradazioni (Strauss 1941, 32-33)⁴. Ciò consente ad Altman – e a mio avviso questo è il suo principale merito – di evidenziare fin dal principio il ruolo della reticenza e della retorica in Strauss, evitando di incorrere in una lettura troppo ingenua o superficiale di tale autore, nonché, nel caso specifico, della conferenza oggetto del suo commento. A tal proposito Altman cita sovente la seguente frase tratta da *How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise*, testo del 1948 ripubblicato nel volume *Persecution and the Art of Writing* insieme all'articolo eponimo:

One must also consider «the customary mildness of the common people», a good naturedness which fairly soon shrinks from, or is shocked by, the inquisitorial brutality and recklessness that is required for extorting his serious views from an able writer who tries to conceal them from all but a few (Strauss 1988a, 185, citato in Altman 2007, 609, nonché in Altman 2011, in *esergo* e 31).

Ora, circa il fatto che Strauss sia un «abile scrittore» che cerca di nascondere ai più le sue «serie concezioni» sono, come ho detto, perfettamente d'accordo. Il problema è però che, a mio avviso, Altman esemplifica perfettamente il rischio insito in una tale «brutalità e temerarietà inquisitoria», ossia quello di voler estorcere ad ogni costo – anche, per così dire, «torturando» i testi – la confessione di un'eresia che solo l'inquisitore, novello Torquemada

³ Strauss (1999); cfr. Meier (2000). Dico «con tutta probabilità» perché, a quanto mi consta, non è del tutto sicuro che sia stata effettivamente pronunciata. Gli stessi curatori, Daniel Tanguay e David Janssens, richiamano come prova l'«interna evidenza testuale» (Strauss 1999, 353). In *The German Stranger*, Altman (2011, 301, 303, 333-334) arriva a mettere in dubbio che sia stata pronunciata per il suo carattere «dirompente». Nell'articolo qui considerato si limita invece ad insistere sul fatto che non sia mai stata pubblicata da Strauss per via della sua notevole franchezza in relazione ad un tema alquanto scomodo nel contesto degli Stati Uniti dei primi anni Quaranta del Novecento.

⁴ È importante sottolineare come per Strauss rientri a pieno titolo nel fenomeno della persecuzione anche l'ostracismo sociale che può sorgere in contesti liberaldemocratici (incluso quello degli Stati Uniti dove era emigrato da qualche anno) qualora vengano espresse posizioni politiche percepite come del tutto eterodosse.

da, ritiene di aver colto, ma che mai è balenata nella mente del povero inquisito. Altman, infatti, non solo, talvolta, erra nell'esegesi letterale del testo di *German Nihilism*, ma tende anche ad interpretare il nucleo «esoterico» della riflessione di Strauss (ammesso e non concesso che di nucleo *esoterico* si possa fino in fondo parlare nel caso di questa conferenza) in una chiave del tutto politica che risulta tra l'altro sconfessata anche in tale specifico contesto.

In *German Nihilism* Strauss si propone di ricostruire le radici intellettuali del nichilismo tedesco del primo Novecento, a partire dall'influenza di Nietzsche per giungere ad autori ormai compromessi con il nazionalsocialismo come Heidegger e Schmitt. Si tratta di una conferenza dalla straordinaria potenza evocativa, in cui Strauss a più riprese, come sottolinea correttamente Altman, dimostra di aver condiviso alcune delle posizioni caratteristiche di quei «giovani nichilisti» che, influenzati dalla critica nietzscheana all'«ultimo uomo», da un lato (per Strauss in modo fallace) assunsero come inevitabile l'evoluzione preconizzata da Marx della civiltà moderna occidentale qualora non fosse stata distrutta, dall'altro posero l'accento su tale possibilità di negazione radicale, per quanto del tutto inarticolata nei suoi contenuti positivi (vedi Strauss 1999, 359-360, 362-363, 371). Per Strauss, in sostanza, a caratterizzare il nichilismo tedesco sarebbe stata una rivolta «morale» contro la «deriva» edonistica originata da Hobbes, antesignano di una tradizione di pensiero tipicamente anglosassone che giungerà a piena fioritura nella riflessione liberale moderna con l'affermazione della priorità dell'individuo sullo stato e la ricerca di una «società aperta» che favorisca al massimo grado lo sviluppo del commercio.

Contro una tale società aperta si pone per Strauss, con suo pieno merito⁵, la tradizione filosofica tedesca, prima con Kant e gli idealisti, poi con maggior radicalità con Nietzsche e i suoi epigoni della rivoluzione conservatrice. Insistendo sulla distinzione tra *utile* e *honestum*, lo spirito filosofico tedesco contrappone infatti alla morale edonistica o utilitaristica tipica della filosofia inglese una morale del sacrificio, della negazione di sé come individuo separato, basata sulla dipendenza dell'individuo, in ultima istanza, dalla comunità chiusa cui originariamente appartiene. Al paradigma rappresentato dal mercante viene cioè contrapposto quello incarnato dal guerriero, la cui virtù suprema è il coraggio che si esprime compiutamente nel sacrificio eroico per la propria patria. È in tale concezione che per Strauss possono essere ravvisate le radici del militarismo tedesco, per quanto questo possa essere considerato un fenomeno anche intellettuale. Ed è sempre alla luce di tale concezione, insieme allo sconvolgimento delle coscienze provocato dal primo conflitto mondiale, più che mai *biaios didaskalos*, che diviene comprensibile quanto affermato da uno dei maestri dei giovani nichilisti tedeschi ricordati da Strauss, Ernst Jünger: «Was aber sind das für Geister, die noch nicht einmal wissen, dass kein Geist tiefer und wissender sein kann als der jedes beliebigen Soldaten, der irgendwo an der Somme oder in Flandern fiel? Dies ist der Massstab, dessen wir bedürftig sind» (Jünger 2007, 210, citato in Strauss 1999, 369).

Ora, che in Strauss possa trovare affermazione una tale forma estrema di «misologismo»⁶, che si esprimerebbe nell'esaltazione assoluta della virtù del coraggio a scapito

⁵ Così esplicitamente Strauss: «Against that debasement of morality, and against the concomitant decline of a truly philosophic spirit, the thought of Germany stood up, to the lasting honour of Germany» (Strauss 1999, 371, corsivo mio).

⁶ Platone, *Fedone*, 89d-90c.

anche delle virtù intellettuali, è del tutto improbabile, per non dire impossibile. Come si vedrà, per quanto egli stesso critico, dal punto di vista politico, del modello morale «mercenario» incarnato dalla tradizione anglosassone, la sua ultima parola (anche dal punto di vista «esoterico») è infatti a favore non del sacrificio e della negazione di sé, ma della felicità, «fine naturale» che solo il filosofo, nella sua interpretazione di matrice classica, può raggiungere al massimo grado, ma solo andando al di là della dimensione politica strettamente intesa (Strauss 1999, 371).

Proprio in questa direzione, tuttavia, Altman ritiene di poter portare Strauss. Egli infatti giunge ad affermare che il trasporto dimostrato da Strauss, peraltro abbastanza esplicitamente, nei confronti del nichilismo tedesco e della sua protesta morale si tradurrebbe – questo l'insegnamento segreto di *German Nihilism* – in una sua adesione, se non altro intellettuale, al nazionalsocialismo.

Una simile affermazione, di per sé piuttosto audace, diviene oggettivamente oltraggiosa nel caso di Strauss, che, per quanto non ortodosso (e se ed in quanto filosofo, secondo la sua definizione, anche ateo⁷), era e si sentiva ebreo (cfr. Strauss 2008a, 769). Ma Altman vuole sfidare Strauss sul suo stesso terreno, ossia quello dell'autentica riflessione filosofica che, contrariamente al discorso politico, deve essere «impavida ed impudica» (Strauss 1988c, 32). Pertanto non si renderebbe un buon servizio soprattutto a Strauss, se non si accettasse tale sfida ritraendosi indignati.

Non solo: Altman muove anche da alcuni solidi indizi (per quanto poi ecceda nello spirito inquisitorio al momento di derivare le sue conclusioni). È infatti Strauss stesso, fin dal principio, ad evidenziare un nesso tra nichilismo tedesco e nazionalsocialismo, pur avendo nel contempo mostrato, almeno implicitamente, la sua personale vicinanza, almeno in gioventù, al primo (per questo motivo mi pare che in *German Nihilism* il nucleo esoterico, se davvero presente, sia da ricercare ben oltre l'ambito politico strettamente inteso). Il nazionalsocialismo infatti, per riprendere testualmente Strauss in questo delicato frangente, «is only the most famous form of German nihilism – its lowest, most provincial, most unenlightened and most dishonourable form» (Strauss 1999, 357); ossia, come si legge nello schema preparato da Strauss insieme al testo della conferenza e a questo preposto dai curatori della pubblicazione: «German nihilism is the genus, of which National Socialism is the best-known species» (ivi, 355).

Strauss tuttavia evidenzia anche come specie e genere non possano essere tenuti distinti: così come la fine del nazionalsocialismo non costituirebbe di per sé la fine del nichilismo tedesco, così il carattere «disonorevole» e «volgare» del primo non è in grado di vanificare la «nobiltà» del secondo. Strauss rimarca cioè che sarebbe un errore, fatale soprattutto in relazione al proposito di giungere ad un'adeguata comprensione, proiettare la censura del nazionalsocialismo e di Hitler sul nichilismo tedesco in generale. Facendo riferimento a Nietzsche – a suo avviso il filosofo più importante per l'ascesa del nichilismo tedesco – egli afferma significativamente che «[his] relation [...] to the German Nazi revolution is comparable to the relation of Rousseau to the French revolution», con-

⁷ La migliore versione di tale definizione mi pare riscontrabile in *Reason and Revelation*, una conferenza del 1948 pubblicata in appendice a Meier (2006, 145): «Since no demonstration can *presuppose* the demonstrandum, philosophy is *radically* atheistic. The difference between Plato and a materialist like Democritus fades into insignificance if compared with the difference between Plato and any doctrine based on religious experience».

cludendo che «by interpreting Nietzsche in the light of the German revolution, one is very unjust to Nietzsche, but one is not *absolutely* unjust»⁸. In altre parole, senza Nietzsche il nazionalsocialismo (così come senza Rousseau il terrore giacobino) non sarebbe stato possibile – di qui la non assoluta illegittimità della relazione –, ma ciò non può affatto giustificare l'affermazione che tra i due momenti ci sia un rapporto di filiazione diretta. Così come sarebbe un errore accusare i seguaci di Rousseau di essere *ipso facto* dalla parte di Robespierre e Saint-Just, così lo sarebbe accusare quelli di Nietzsche, ossia i nichilisti tedeschi, di esserlo da quella di Hitler: l'insistenza su un genere comune non comporta, di per sé, l'immediata sussunzione sotto la medesima specie.

Proprio questo, tuttavia, è l'errore commesso da Altman. Volendo infatti dimostrare, come abbiamo accennato, che Strauss sarebbe stato non solo, soprattutto in gioventù, profondamente influenzato da Nietzsche e dalla sua critica della civiltà moderna e dell'«ultimo uomo», ma niente di meno che un nazista, egli rifiuta a priori, e stigmatizza come interessato, ogni tentativo di Strauss di applicare la regola ermeneutica ora enunciata⁹. Laddove Strauss separa nichilismo tedesco da un lato, e nazionalsocialismo e Hitler dall'altro, Altman pone invece da un lato il nichilismo tedesco e il nazismo, visti in pressoché perfetta continuità, e dall'altro il solo Hitler (vedi in particolare Altman 2007, 589-590, 598-599, 603-605). Così facendo, se non altro rende omaggio al calibro intellettuale e alla serietà morale di Strauss (rappresentarlo anche come un seguace e adulatore di Hitler – versione aggiornata del *Dionysiolax* laertziano e nietzscheano – sarebbe stato davvero troppo, anche per un inquisitore «brutale e temerario» come lui). Allo stesso tempo, tuttavia, ne trasfigura irrimediabilmente i tratti politici. «Inguaribile reazionario» in vecchiaia e, probabilmente, simpatizzante di Mussolini fino al 1936 (ossia fino all'inizio, di fatto, della campagna antisemita anche in Italia) sì (vedi Strauss 2008a, 762, e Jonas 2003, 262; cfr. De Felice 1993, 189-232), ma nazista impenitente sotto copertura, ancora nel 1941 e oltre, risulta essere non solo davvero troppo per chi voglia mantenersi entro limiti accettabili di prudenza, ma soprattutto un'affermazione destituita di qualsiasi fondamento, testuale e logico.

Dal punto di vista logico non occorre insistere troppo: se il nazismo è soprattutto caratterizzato, come movimento ed ideologia politici, dall'odio omicida verso gli ebrei¹⁰, per di più considerati tali su basi biologico-razziali (cfr. Strauss 2008a, 625), allora la figura di

⁸ Strauss (1999, 372); cfr. Altman (2007, 590), che però, purtroppo, non riporta la seconda parte della citazione.

⁹ Per lo stesso motivo Altman legge come puramente retorici gli accenni, estremamente favorevoli ed evocativi, alla figura di Winston Churchill. Si tenga tuttavia presente che l'ammirazione di Strauss per Churchill è documentata anche da passi riscontrabili in comunicazioni private (si veda in proposito Strauss 2008a, 493, 595, 667). Tale ammirazione trova poi esemplare espressione nel seguente commento, in cui Churchill viene posto a confronto con Hitler, pronunciato da Strauss il 25 gennaio 1965, dopo aver appreso la notizia della morte del grande politico inglese: «The tyrant stood at the pinnacle of his power. The contrast between the indomitable and magnanimous statesman and the insane tyrant – this spectacle in its clear simplicity was one of the greatest lessons which men can learn, at any time» (la citazione è tratta da *Introduction to Political Philosophy*, un ciclo di 16 lezioni del 1965, finora inedito, di prossima pubblicazione in traduzione italiana, a cura di G. De Ligio e A. Ghibellini, presso Rubbettino).

¹⁰ Così lo stesso Strauss (1995a, 226) in *Preface to Spinoza's Critique of Religion*. Altman tuttavia dimostra di non essere dello stesso avviso, derubricando a propaganda e retorica per le masse l'antisemitismo nazista. Sulle implicazioni di questa interpretazione vedi *infra*, nota 21 e pp. 83-84.

un «ebreo nazista» viene a costituire una vera *contradictio in adjecto*¹¹. Non a caso, nell'articolo ora esaminato Altman fa propria – in verità piuttosto acriticamente, visto il suo carattere potenzialmente interessato – l'interpretazione dell'antisemitismo nazista avanzata dall'ex membro del partito Hermann Rauschning in *Die Revolution des Nihilismus*, secondo la quale il razzismo antiebraico sarebbe stato parte della propaganda rivolta alle masse da un'élite interessata esclusivamente alla conservazione del potere, ossia il guscio ideologico esoterico che avrebbe celato un nucleo esoterico da interpretare in termini di pura volontà di potenza. Come spesso accade, l'acume tagliente esercitato dall'inquisitore quando si applica alle dichiarazioni dell'inquisito si stempera fatalmente una volta applicato a quelle di un testimone, per quanto interessato o di dubbia attendibilità (vedi Alleau 2006, 24-25, nota 3; Weber 1983).

È allora sulla mancanza di qualsiasi fondamento testuale a suffragio dell'interpretazione di Altman che risulta qui opportuno soffermarsi. Mai infatti, neppure nelle conversazioni private cui Altman fa riferimento, Strauss ha pronunciato una parola che possa indurre l'interprete non già animato da un pregiudizio inquisitorio a ritenere che in qualche misura egli potesse essere vicino al nazional-socialismo, una volta che quest'ultimo sia messo a fuoco con la dovuta precisione¹². Men che meno nei testi presi in esame da Altman in *Leo Strauss on «German Nihilism»*. Non a caso, per trovare qualche appiglio per la sua tesi, egli finisce per incorrere in un palese errore di interpretazione di alcuni passi della sua fonte primaria, ossia la conferenza *German Nihilism*.

¹¹ In *The German Stranger* Altman riconosce la contraddittorietà di tale definizione ed è pertanto costretto a interpretare il nazismo di Strauss soprattutto in chiave «metafisica». Con ciò, tuttavia, egli incorre in un'ulteriore fallacia: prima Strauss viene considerato un «cripto-nazista» soprattutto a livello «metafisico» e non politico (in particolare con riferimento al tema della *Verjudung*, su cui insisteremo a breve), poi però la sua intenzione è interpretata come puramente politica: creare le condizioni affinché i «filosofi del futuro» possano dominare la città attraverso l'uso strumentale della religione (Altman 2011, 25, 296, 434-439, 443-444, 527).

¹² L'affermazione «hier gelte ich als "Nazi"», fatta da Strauss in una lettera a Gerhard Krüger del 3 dicembre 1933 da Parigi (Strauss 2008a, 435; cfr. Altman 2009, 20), è infatti davvero insufficiente, e anzi sembra piuttosto smentire l'interpretazione di Altman: se si è considerati «alla stregua di», vuol dire che non lo si è. Probabilmente per questo motivo Altman ridimensiona notevolmente la rilevanza di tale passo in *The German Stranger* (Altman 2011, 203, nota 54, e 220). Troppo vago e debole, allo stato della documentazione, quanto poi richiamato sempre in *The German Stranger* (ivi, 451, nota 31). Diverso invece il caso di una concezione positiva in Strauss del fascismo italiano. Ma anche qui va debitamente notato che nella sua interpretazione il fascismo italiano (almeno fino al 1936) costituisce il punto d'incontro della riflessione di Nietzsche con lo spirito «autoritario e imperiale» romano. A riprova di ciò, si veda l'obiezione fatta da Löwith rispetto a tale interpretazione, e la sua alternativa lettura del fascismo come un fenomeno riconducibile alla democrazia plebiscitaria (Strauss 2008a, 627). Altrettanto potrebbe dirsi rispetto all'adesione di Strauss, seppur sempre critica e mai ciecamente «fideistica», ai principi «pagano-fascisti» caratteristici del sionismo politico rappresentato da Breslau e Walter Moses (Strauss 1997a, 299-300). Ma anche qui: rientrare eventualmente nel genere «nietzscheano-fascista» (cfr. Strauss 1995b, 24) o «imperiale-romano» non significa affatto, di per sé, avere aderenze col nazismo. Anche in questo caso, almeno storicamente parlando, il tema dell'antisemitismo su basi razziali appare un discrimine insuperabile. Ma Altman purtroppo rifiuta di uniformarsi ad uno standard, per quanto minimo, di rigore storico-critico, e in *The German Stranger* arriverà ad affermare testualmente: «Although the connection between Strauss and National Socialism is at the dead center of my concerns, I will not attempt to link the two by offering my readers some prefabricated definition of National Socialism in order to reveal Strauss's proximity to it: I will rely on them to recognize National Socialism when they see it» (Altman 2011, 8).

Giunto a circa metà del suo commento, Altman vuole dimostrare la tesi secondo cui Strauss, facendo ricorso a categorie di tipo hegeliano, starebbe tentando di comunicare segretamente un messaggio di speranza circa le possibilità di affermazione del nazional-socialismo, una volta depurato da manifestazioni inadeguate quali quelle rappresentate da Hitler. Come abbiamo già sottolineato – lasciando qui da parte la questione di un eventuale *côté* hegeliano di Strauss¹³ e fatta subito cadere l'accusa di voler alimentare speranze nei cuori dei nazionalsocialisti coevi e futuri – una simile illazione si fonda sull'erroneo presupposto che anche per Strauss, e non solo per Altman, nichilismo tedesco e nazional-socialismo facciano fronte comune contro Hitler, laddove invece è evidente, nonché testualmente documentabile, lo sforzo di Strauss di distinguere (seppur riconoscendo onestamente un legame di fondo dal punto di vista concettuale e genealogico) tra nichilismo tedesco e nazionalsocialismo (quest'ultimo visto come organicamente connesso con la figura di Hitler¹⁴). Ma qui, come detto, non è sulle questioni concettuali che vogliamo insistere, ma sull'uso improprio, per non dire distorto, delle fonti. Per «dimostrare» la sua tesi, infatti, Altman porta a suffragio alcuni passi della sesta sezione della conferenza¹⁵. In particolare, egli cita come rivelativo, inframmezzandolo con commenti (Altman 2007, 601-606), quello seguente:

«Nihilism», they would say, is a slogan used by those who do not understand the new, who see merely the rejection of *their* cherished ideals, the destruction of *their* spiritual property, who

¹³ Se proprio di hegelismo si volesse parlare in relazione a Strauss, bisognerebbe farlo dopo aver sgombrato il campo dalla «filosofia della storia», ossia nel senso residuale secondo cui l'adeguata comprensione di un fenomeno si può dare soprattutto a posteriori attraverso la comprensione dei suoi presupposti e della sua genesi. In questa prospettiva, tuttavia, l'influenza più importante sembra essere quella di Nietzsche e Heidegger. In relazione a quest'ultimo, ad esempio, Strauss (1997b, 450) arriva ad affermare con Jacob Klein che la sua importanza consisterebbe nell'aver elaborato un metodo, ossia quello decostruttivo, che, ben oltre le intenzioni heideggeriane – e anzi in opposizione ad esse – consente di ritornare alle origini della riflessione filosofica occidentale e di scoprire che le condizioni in cui si trovavano i Greci prima dell'incontro con la tradizione biblica, ossia prima di cadere nella «seconda, "innaturale" caverna» (Strauss 1997a, 14, nota 2), erano quelle di una «ignoranza naturale» in cui soltanto è davvero possibile filosofare. Strauss definisce inizialmente tale metodo con l'espressione *lesendes Lernen* (Strauss 1931, 439), in relazione a cui si veda quanto opportunamente affermato da Michael Zank (in Strauss 2002, 12, 30) (cfr. H. Meier in Strauss 1997a, XVII, XXIX-XXX). A tal proposito, Altman comprende sì l'importanza della decostruzione heideggeriana per Strauss, ma poi, pur citando più volte (cfr. Altman 2011, 174-175, nota 134, e 219, nota 122) il passo tratto da *An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's College in Honor of Jacob Klein* (Strauss 1997b, 450) richiamato sopra, non coglie, o non valorizza sufficientemente, le profonde divergenze tra i due autori dal punto di vista sia filosofico, sia politico.

¹⁴ Non mi pare affatto convincente quanto sostenuto da Altman (2007, 605) sul punto, ossia che Strauss farebbe strumentalmente «sparire i nazisti all'ombra di Hitler», al fine di occultare la loro presenza ai «lettori disattenti» per meglio portare avanti il suo progetto di paziente reclutamento politico. A prescindere da quanto mi accingo a mostrare in relazione alla prosopopea dei giovani nichilisti, non mi pare si possa qui parlare di intento retorico in Strauss, giacché dal suo punto di vista, più filosofico che storiografico, un'identificazione del movimento politico con il suo leader carismatico, ossia in questo caso del nazional-socialismo con Hitler, appare più che legittima. Ancora una volta il massimo che Altman potrebbe tentare di dimostrare è un eventuale nietzscheanesimo di Strauss, ossia la sua perdurante vicinanza alle posizioni del nichilismo tedesco, ma non la sua aderenza al nazionalsocialismo.

¹⁵ Il riferimento è alla numerazione riportata nel testo pubblicato, in base alla quale la sesta sezione è quella alle pp. 363-364 di *German Nihilism*.

judge the new by its first words and deeds, which are, of necessity, a caricature rather than an adequate expression. How can a reasonable man expect an adequate expression of the ideal of a new epoch at its beginning, considering that the owl of Minerva starts its flight when the sun is setting? The Nazis? Hitler? The less is said about him, the better. He will soon be forgotten. He is merely the rather contemptible *tool* of «History»: the midwife who assists at the birth of a new epoch, of a new spirit; and a midwife usually understands nothing of the genius at whose birth she assists; she is not even supposed to be a competent gynæcologist. A new reality is in the making; it is transforming the whole world; in the meantime there is: nothing, but – a fertile nothing. The Nazis are unsubstantial as clouds; the sky is hidden at present by those clouds which announce a devastating storm, but at the same time the long-needed rain which will bring new life to the dried up soil; and (here I am almost quoting) do not lose hope; what appears to you the end of the world, is merely the end of an epoch, of the epoch which began in 1517 or so (Strauss 1999, 363-364).

Ora, a parte il fatto che, come risulta ad una lettura non viziata da pregiudizi, ci troviamo ancora una volta di fronte ad una chiara distinzione tra nichilismo tedesco da un lato e nazionalsocialismo e Hitler dall'altro, ciò che deve essere rimarcato nel modo più netto è che qui – come dimostrano gli incisi «they would say», «here I am almost quoting», e i passi che introducono il brano – Strauss non sta affatto argomentando in prima persona, come vorrebbe far intendere Altman. Egli infatti fa ricorso alla figura retorica della prosopopea per dare voce ai giovani nichilisti tedeschi affinché, come abbiamo visto in precedenza, le loro ragioni anche «nobili» siano tenute in conto da un uditorio inevitabilmente portato a coinvolgerli senza indugio nella condanna morale e politica del nazismo e di Hitler. Pertanto, se è vero, come abbiamo già sottolineato, che Strauss tende a mostrare senza eccessiva reticenza di aver condiviso le posizioni critiche nei confronti dell'edonismo politico moderno e dell'«ultimo uomo» nietzscheano, è altresì vero che tale prosopopea non può essere semplicisticamente assunta come testimonianza del suo pensiero (a prescindere qui dal travisamento dei contenuti cui abbiamo testé accennato), tanto meno del suo pensiero nel 1941, dopo circa dieci anni dalla fine della sua «infatuazione» per Nietzsche¹⁶.

Non solo. Va anche notato un errore di esegesi del testo laddove, per accreditare la sua lettura di Strauss come lo Hegel del nichilismo tedesco (ma avrebbe potuto qui dire del nazismo *tout court*, oppure «della terza ondata della modernità», come avverrà in seguito¹⁷) Altman gli attribuisce un inesistente intento di «antropomorfizzare la storia»¹⁸. Nel corso della prosopopea dei giovani nichilisti, infatti, Strauss fa sì dire loro che Hitler sarebbe soltanto «the rather contemptible *tool* of “History”: the midwife who assists at the birth of a new epoch, of a new spirit; and a midwife usually understands nothing of the genius at whose birth she assists; she is not even supposed to be a competent gynæcologist» (Strauss 1999, 363). Ma è del tutto evidente che qui la *midwife*, cui si riferisce il pronome personale *she*, è Hitler stesso, e non la Storia. Altman, pertanto, va del tutto fuori strada quanto ritiene che l'uso di tale pronome personale possa essere ricondotto ad una perso-

¹⁶ Si veda in proposito la lettera a Karl Löwith del 23 giugno 1935 (in Strauss 2008a, 648-650).

¹⁷ Così Altman (2011, 247, 323, 425-427) facendo ovviamente riferimento a *The Three Waves of Modernity* (Strauss 1989a).

¹⁸ «Rather than pay attention to him, Strauss lays emphasis on *her*. Strauss (*qua* Hegelian) anthropomorphizes History in order to reiterate the point that, from her perspective [...], Hitler constitutes only “the birth of a new epoch”» (Altman 2007, 604-605).

nificazione di quest'ultima, con ciò vanificando anche uno dei pochissimi riferimenti testuali (peraltro già molto debole, essendo anch'esso tratto dalla prosopopea) da lui adottati per dimostrare la sua tesi.

Altra questione appare invece quanto affermato da Altman in relazione alla conclusione di *German Nihilism* e, attraverso quest'ultima, alla ormai celeberrima lettera a Karl Löwith del 19 maggio 1933. In questo caso, infatti, i testi sono interpretati con maggior precisione, ma sono le conclusioni che egli trae che, ancora una volta, non convincono, giacché sembrano andare ben oltre quanto risulta ragionevole desumere, inducendo Altman in un tipico caso di interpretazione errata «per eccesso».

Strauss infatti conclude la sua conferenza con un elogio della moderazione politica degli Inglesi, i quali, pur essendo i principali responsabili della svolta edonistico-politica che dà origine alla versione tipicamente moderna della civiltà occidentale, nel conflitto anglo-tedesco in corso restano a suo avviso non solo i custodi della civiltà in generale contro la barbarie nazista, ma anche gli unici legittimi eredi dello spirito imperiale romano, che trova la sua espressione paradigmatica nelle parole che nell'*Eneide* Virgilio fa pronunciare ad Anchise: «Tu regere imperio populos, Romane, memento: hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos»¹⁹.

Altman nota in questa chiusura una contraddizione, nonché una buona dose di retorica, così come aveva fatto in precedenza nel caso dell'esaltazione della figura di Churchill²⁰. In effetti una parziale contraddizione può essere ravvisata, giacché la stessa tradizione anglosassone viene vista prima come causa implicita di decadenza, poi come ancora di salvezza. Ma a mio avviso la contraddizione si riduce a mera apparenza se considerata nella condizione concreta del momento e in prospettiva specificamente politica. Strauss infatti non sta ora dicendo, contraddicendosi, che la soluzione inglese è la migliore in assoluto – l'ombra dell'«ultimo uomo» nietzscheano continua ad oscurare la sua prospettiva –, ma che nella guerra anglo-tedesca in corso, quella guerra che emblematicamente contrappone Churchill a Hitler, nonostante i limiti del modello rappresentato dal primo, la scelta di chi voglia pur sempre stare dalla parte dei «principi eterni della civiltà» (Strauss 1999, 373) non può che ricadere sugli Inglesi.

Altman però non si accontenta di una simile interpretazione, anche perché ha buon gioco nel mettere in relazione la citazione conclusiva di *German Nihilism* con una di analogo tenore riscontrabile, come già anticipato, in una lettera del 19 maggio 1933 a Karl Löwith, ormai citatissima soprattutto da chi vuole avvalorare la tesi di uno Strauss irriducibile nemico della democrazia liberale. In tale lettera, scritta da Parigi poco dopo l'ascesa al potere dei nazisti, Strauss infatti aveva già insistito sia sul passo dell'*Eneide* ora al centro della nostra attenzione, sia sulla necessità di ricercare una via d'uscita alla terribile situazione politica tedesca, soprattutto dal punto di vista degli ebrei, non già facendo appello alla tradizione liberaldemocratica – che anzi, nelle mani dei nazisti, si era dimostrata un utile strumento per la presa del potere –, ma a quella rappresentata dall'«ideale romano»:

¹⁹ Virgilio, *Eneide*, VI 847-853. Strauss fa riferimento a tale luogo riportando in corsivo solo la parte «regere imperio populos [...] parcere subjectis et debellare superbos» (Strauss 1999, 373).

²⁰ Ancora una volta, inoltre, Altman insiste sulla necessità, dal suo punto di vista, di separare Germania di Hitler e Germania nichilista o nazionalsocialista: «It is precisely Hitler's Germany – as opposed to an imperialist or even a National Socialist Germany – that deserves to lose» (Altman 2007, 598-599).

[...] daraus, dass das rechts-gewordene Deutschland uns nicht toleriert, folgt schlechterdings nichts gegen die rechten Prinzipien. Im Gegenteil: nur von den rechten Prinzipien aus, von den fascistischen, autoritären, *imperialen* Prinzipien aus lässt sich mit Anstand, ohne den lächerlichen und jämmerlichen Appell an die *droits imprescriptibles de l'homme*, gegen das mesquine Unwesen protestieren. Ich lese Caesars *Commentarii* mit tieferem Verständnis, und ich denke an Virgils: *Tu regere imperio ... parcere subjectis et debellare superbos*. Es gibt keinen Grund zu Kreuze zu kriechen, auch nicht zum Kreuz des Liberalismus, solange noch irgendwo in der Welt ein Funke des *römischen* Gedankens glimmt. Und auch dann: lieber als jegliches Kreuz das Ghetto (Strauss 2008a, 625).

Invertendo l'ordine della citazione (prima la parte sui *Commentarii* di Cesare, poi quella sulla risposta al *mesquines Unwesen* a partire dai principi di destra), anche Altman cita questo passo per sostenere (agevolato anche dalla sua inversione) che per Strauss una scintilla dello spirito romano si conserverebbe nella Germania nazista, nonostante la discriminazione antiebraica. Di qui la sua conclusione che anche in *German Nihilism*, pur riscontrando ora, par di capire retoricamente, tale scintilla non più in Germania ma in Gran Bretagna, Strauss avrebbe in mente gli stessi principi, «fascisti, autoritari, *imperiali*», quando si riferisce all'ideale romano così come espresso nei versi di Virgilio.

Peccato che mai nella lettera a Löwith del 19 maggio 1933 Strauss abbia fatto anche la più lontana allusione alla presenza nella Germania diventata di destra (ma nazista, non «fascista, autoritaria, *imperiale*») della scintilla che a suo avviso continua «da qualche parte» a brillare, rendendo «risibile e miserabile» da parte degli ebrei l'appello ai «diritti imprescrittibili dell'uomo». Anzi, in un passo di poco precedente della stessa lettera – che Altman si guarda bene dal riportare, visto che da solo confuterebbe la sua interpretazione – Strauss arriva ad affermare nel modo più chiaro che non vede alcuna «annehmbarer Möglichkeit, unter dem Hakenkreuz zu leben, d.h. unter einem Symbol, das mir nichts anderes sagt als: Du und Deinesgleichen, ihr seit φυσσει [sic] Untermenschen und darum rechtens Parias» (*ibidem*). Un brano importantissimo perché mette a fuoco la differenza insuperabile, che Altman invece trascura, tra nazismo e altre forme di autoritarismo «di destra», anche fascista (almeno stando all'ideologia, ma anche alla storia fino al 1936); il fatto cioè che la discriminazione degli ebrei venga fatta dai nazisti *physei*, ossia su presunte basi biologico-razziali, che rendono del tutto inapplicabile al loro caso, soprattutto a partire dall'avvio della *Endlösung*, almeno la prima parte della massima *parcere subjectis et debellare superbos*: un ebreo avrebbe anche potuto abbracciare il cristianesimo o diventare un fervente nazionalista (e di simili casi ce ne furono non pochi, ad esempio in Italia), ma nessun ebreo poteva cessare di far parte della propria stirpe²¹.

Ancora una volta, pertanto, Altman vuole provare troppo. Se si fosse accontentato di dimostrare la presenza in Strauss di una perdurante vicinanza, anche nel 1941, agli ideali

²¹ Se considerato nella sua interezza, tra l'altro, il passo mostra chiaramente come già nel 1933 Strauss avesse abbracciato la prospettiva dell'«uomo di scienza», prendendo definitivamente le distanze, dopo il cosiddetto *change of orientation* degli anni 1928-1932, dalla sua giovanile infatuazione per il sionismo politico. Con riferimento all'impossibilità per gli ebrei di porre fine alla loro persecuzione attraverso l'abbandono della propria religione sotto il nazismo, si veda De Felice (1975, 89-90). Pur non citando il passo della lettera a Löwith testé richiamato, Altman (2011, 26-28, 147-148, 185, 443) dimostra di essere consapevole della difficoltà. Su tale questione si veda *infra*, pp. 83-84.

autoritari e imperiali²², i luoghi da lui scelti a suffragio della sua tesi sarebbero stati quelli giusti. Ma non così in relazione alla tesi di un «cripto-nazismo», per quanto depurato dalle volgari incrostazioni rappresentate da Hitler, che Strauss, in quanto Hegel della «terza ondata della modernità», si sarebbe incaricato di custodire e alimentare pazientemente.

3. THE ALPINE LIMITS OF JEWISH THOUGHT

La conclusione del passo della lettera a Löwith che abbiamo ora analizzato, ossia quello in cui Strauss fa riferimento al *meskines Unwesen*, ci porta ora a prendere in considerazione un altro scritto di Altman: *The Alpine Limits of Jewish Thought. Leo Strauss, National Socialism, and Judentum ohne Gott*. Il motivo di fondo anche qui è sempre lo stesso: Strauss come cripto-nazista. Tuttavia tale scritto aggiunge materiali non trascurabili che, tra l'altro, ci offriranno l'occasione per alcune doverose puntualizzazioni, non tanto per restituire l'onore vilipeso a Strauss (compito che non riteniamo affatto rientrare tra quelli dello storico della filosofia o del filosofo *tout court*), ma per delineare un quadro meno parziale e soggettivo, facendo uno sforzo maggiore di distacco ermeneutico e obiettività.

L'articolo di Altman muove fin dal titolo dalla citazione di un passo di una lettera di Jacob Klein a Strauss in cui, ritrattando una sua precedente interpretazione, di ispirazione hegeliana, del nazismo come antitesi intra-moderna del liberalismo, Klein avanza l'ipotesi, piuttosto cruda, secondo cui il nazionalsocialismo sarebbe da intendere, in ultima analisi, come una forma di «*pervertiertes Judentum*», nichts anderes: Judentum ohne Gott, d.h. eine wahre *contradictio in adjecto*» (Strauss 2008a, 513). Insisteremo a breve sul punto, prendendo in esame la risposta di Strauss e la relativa critica di Altman. Per il momento concentriamoci invece, come detto, sulla questione del *meskines Unwesen*, contro cui Strauss ritiene possibile protestare con decenza solo a partire dai principi di destra.

Altman infatti dà massimo risalto a tali affermazioni, riportando l'intero brano della lettera di Strauss in cui ricorrono. Arrivato al punto di nostro interesse, ossia quello relativo al *meskines Unwesen*, così traduce testualmente:

On the contrary: only on the basis of right-wing principles – on the basis of fascistic, authoritarian, *imperial* principles – is it possible with integrity, without the ridiculous and pitiful appeal

²² Con l'omissione qui di un riferimento anche al fascismo non si vuole affatto procedere ad un maldestro tentativo di rimozione, ma si intende solo dare opportuno risalto al fatto che tale riferimento viene a mancare in Strauss almeno a partire dalla metà degli anni Trenta, e qui stiamo prendendo in considerazione una conferenza del 1941. Per quanto concerne i possibili motivi di una simile sparizione, a mio avviso si può fare riferimento da un lato al fatto che dal 1936 in poi il regime fascista italiano si sia avvicinato sempre più al nazismo tedesco, via via assorbendone le posizioni antisemite (cfr. Jonas 2003, 262); dall'altro ad una più ponderata comprensione del fenomeno fascista, con una valorizzazione anche di quegli aspetti che più difficilmente potevano essere ricondotti al recupero della tradizione imperiale romana, in relazione alla quale all'inizio Strauss sembra prendere in considerazione tale fenomeno (cfr. Strauss 2008a, 625, 627, e Strauss 1978b, 342, nota 181). Per quanto riguarda l'interpretazione positiva di tale tradizione, si tenga presente che Cesare venne apprezzato a tal punto dagli ebrei di Roma che chiesero di poter rendere omaggio al suo feretro (cfr. De Felice 1993, 99). Dal loro punto di vista, infatti, il ruolo di Cesare in relazione alla degenerazione della Repubblica e all'avvento dell'Impero poteva essere del tutto trascurato. Appare pertanto non solo anacronistico, ma anche teoricamente errato, il contrasto delineato da Altman (2011, 510) tra «proto-Nazi Caesarians» da un lato, e Socrate e i suoi continuatori dall'altro.

to the «unwritten rights of man» to protest against the money-grubbing bedlam [*das meskine Unwesen*] (Altman 2009, 17).

Ora, questa traduzione (a parte lo slittamento da «droits imprescriptibles» a «unwritten rights», che tuttavia non altera il senso delle affermazioni di Strauss) si dimostra accurata in tutto fuorché in un punto, che tuttavia risulta davvero clamoroso. Mi riferisco alla decisione di Altman di rendere «das meskine Unwesen» con «money-grubbing bedlam». *Das meskine Unwesen* significa infatti qualcosa come «il disordine, il caos meschino». Manuel Rossini, nell'edizione italiana integrale del carteggio, sceglie di rendere tale espressione direttamente con «barbarie» (Strauss-Löwith 2012, 74). Anche se non letterale (e nel caso di Strauss la traduzione letterale, per quanto possibile, è a mio avviso sempre da preferire), si tratta di una traduzione legittima, che rende in modo adeguato il senso delle sue affermazioni. L'*Unwesen* contro cui Strauss intende protestare è infatti quello rappresentato da chi ha miseramente, meschinamente votato per Hitler. È cioè il «disordine miserabile» che Strauss vede prevalere nella democrazia liberale di Weimar, dove la massa del popolo vota tenendo conto in maniera pressoché esclusiva dei propri immediati interessi, desideri e passioni. Nella risposta alle affermazioni di Klein sul nazismo come «pervertiertes Judentum», che qui è opportuno anticipare per quanto di nostro immediato interesse, Strauss arriva a porre in relazione lo stesso nazismo (seppur dal punto di vista genealogico) con la piena, anarchica emancipazione delle «passioni» e dei «sentimenti» che a suo avviso culmina nel pieno riconoscimento della sovranità popolare (Strauss 2008a, 517). È insomma il *côté* profondamente aristocratico (e in ciò radicalmente antidemocratico) di Strauss che trova espressione in quel *meskines Unwesen*. Per questo contro tale «disordine miserabile» Strauss invoca, e continuerà ad invocare nel 1941, un ritorno all'ordine autoritario e imperiale rappresentato dalla tradizione di Roma, cui, dal punto di vista filosofico-politico e giuridico, deve fare da contraltare lo sviluppo di un «pensiero dell'ordine (*Ordnungsdanken*)» in opposizione al «decisionismo di Hobbes» (ivi, 524), che non a caso individua come fulcro del meccanismo della sovranità l'individuo isolato e vulnerabile caratteristico della rappresentazione antropologica cristiano-borghese.

In quel *meskines Unwesen*, insomma, non c'è nulla né di filonazista, né tanto meno di antiebraico. Anzi. Eppure, ancora una volta, Altman vuole portare il lettore in quella direzione. Egli infatti non si limita a porre in risalto gli elementi chiaramente antidemocratici riscontrabili nelle affermazioni di Strauss, come peraltro le puntuali parole di Michael Zank da lui riportate in nota gli avrebbero suggerito (Altman 2009, 18, nota 104), ma vuole riscontrare proprio nell'espressione «das meskine Unwesen» un inesistente carattere antiebraico. A tal fine, dapprima, come abbiamo visto, traduce l'espressione con «money-grubbing bedlam», che potremmo cercare di rendere con «bolgia avida di denaro»; poi, a conferma del suo intento originario di far emergere nelle parole di Strauss, giocando su uno dei più frusti stereotipi sugli ebrei, una malcelata allusione antisemita, prosegue mettendo in evidenza come il termine *meskin*, mutuato da Strauss dal francese *mesquin* (anche se di origine araba), si accompagna spesso ad «ebreo» con intento denigratorio: «In several Romance languages, not least of all French, variations on the word *mesquin* easily conform to a Shylock-style vision of “the Jew”» (ivi, 17-18). Anche se poi ripiega su una conclusione più prudente secondo cui, «in any case, the *Unwesen* in question is not Hitler, but liberalism» (ivi, 18), il passo è stato fatto e, come si suol dire in questi casi, «la calunnia è un venticello»: l'*Unwesen* che ha in mente Strauss sarebbe quello rappresentato dal ricco mercante

ebreo *Shylock*, che nel *Mercante di Venezia* di Shakespeare arriva a pretendere una libbra di carne umana come risarcimento a fronte dell'eventuale insolvenza del debitore.

Ma ciò che genera ancora più perplessità, per usare qui un benevolo eufemismo, è il modo in cui Altman cerca di addurre evidenza alla sua quantomeno singolare interpretazione, che, come tale, si trova nella necessità assoluta di essere documentata con la massima dovizia possibile. E non mi riferisco qui tanto – anche se bisognerebbe dire «soltanto» – al fatto che egli ricorra al conteggio delle occorrenze su Google, quanto alle modalità da lui impiegate in tale ricerca. Altman infatti afferma di aver inserito, ma simultaneamente, come termini chiave della sua ricerca «mesquin» e «Jew». Alla luce di ciò, non stupisce più nessuno che tra le prime occorrenze abbia trovato riferimenti al «mezquino judío Shylock» in spagnolo, a «Shylock [che] simboleggia l'avarizia e la meschinità» in italiano, o a Fagin in *Oliver Twist* rappresentato come «um estereótipo do judeu mesquinho e avarento» in portoghese (ivi, 17, nota 100). Digitando insieme *mesquin* e *Jew*, egli ha infatti, da buon inquisitore, già anticipato la condanna, scambiato il *demonstrandum* per il *demonstratum*, e dato commiato definitivo alle regole più elementari della ricerca storica e filosofica.

Ed è un vero peccato, perché così facendo Altman si preclude la possibilità di cogliere il senso autentico di alcune intuizioni che restano sepolte sotto la coltre ideologica che egli stesso lascia calare sulla sua ricostruzione di Strauss. Mi riferisco in particolare al nesso fra tradizione biblica e «seconda, “innaturale” caverna»²³, che Altman coglie con lucidità, salvo poi smarrirla del tutto nel trarre le conclusioni a partire da tale messa a fuoco²⁴.

Questo riferimento ci riporta alla lettera di Klein a Strauss del 19-20 luglio 1934 in cui si trova la definizione del nazismo come «giudaismo pervertito» (da *pervertere*: rovesciare, sovvertire) da cui siamo partiti. In tale frangente, come abbiamo visto, Klein corregge una sua precedente interpretazione del nazismo come parte di un movimento dialettico, in senso hegeliano, derivante dal liberalismo moderno e destinato al suo superamento (*Aufhebung*). Secondo tale interpretazione, pur mantenendo un ruolo ben definito e per nulla casuale, l'antisemitismo costituiva per Klein un fenomeno secondario. Ora invece Klein avanza un'interpretazione che poi anche Strauss tenderà a fare propria, almeno nella sua prima parte, negli scritti della maturità:

Der Nationalsozialismus hat überhaupt nur *ein* Fundament: eben den Antisemitismus. Alles andere ist überhaupt nicht nationalsozialistisch: es ist ganz äusserliche Nachahmung russischer und italienischer Dinge, angefangen mit der Kopfbedeckung der Hitler-Jugend und endigend bei gewissen in Deutschland sinnlos verwandten Sätzen, die schlechthin gar nichts mit dem, was wirklich geschieht, zu tun haben. Gewiss, sofern diese Nachahmung vorliegt, hat auch der Nationalsozialismus Teil an jener allgemeinen Bewegung. Aber er ist nur geeignet sie zu kompromitieren. Was dagegen den Antisemitismus betrifft, so handelt es sich um eine Angelegenheit von grösster Tragweite. Es ist tatsächlich der erste *entscheidende* Kampf zwischen dem, was von Alters her den Namen Gott trägt, und der Gott-losigkeit. Daran ist nicht zu zweifeln. Der Kampf ist darum entscheidend, weil er sich auf den vom *Judentum* bestimmten Kampfplatz begibt.

²³ Vedi Strauss 1997a, 14, nota 2, 386-387, 389, 439, 456; Strauss 1988a, 155-156. Cfr. Strauss 1997a, XXX, nota 40; Meier 1996, 21-28, 42-43; Zank 2002, 23-33.

²⁴ A tal proposito si veda Altman 2011, 138-139 (in particolare nota 104), 237, 240 (nota 30, dove tuttavia Altman erra nell'attribuzione del passo di *Philosophie und Gesetz* da lui citato, tra l'altro in maniera imprecisa), 279.

A tali parole seguono poi quelle, già riprese, sul nazionalsocialismo come «giudaismo pervertito», «giudaismo senza Dio» (Strauss 2008a, 512-513; cfr. Altman 2011, 257-258).

A queste affermazioni Strauss risponde, innanzitutto, rimarcando il suo stupore e addirittura l'indignazione per il tono «disfattista» dell'amico. A suo avviso, infatti, non c'è alcun motivo «per strisciare alla croce (*zu Kreuze zu kriechen*)», ossia, spiega Strauss in questo contesto, per «parlare di "Dio"». La prospettiva di Strauss è infatti del tutto, e chiaramente, filosofica; e come viene precisato nel prosieguo della lettera, tra filosofia e rivelazione sussiste «una differenza fondamentale»: «Die Philosophie ist mit Glauben, Beten und Predigen vielleicht unter einen Hut, aber niemals in eins zu bringen» (Strauss 2008a, 516).

Si tratta in sostanza di una chiara affermazione di ciò che in seguito verrà codificato da Strauss attraverso l'antitesi tra Atene e Gerusalemme, pietra d'inciampo di tutte le letture ebraiche o in generale religiose di Strauss. Il rimprovero che egli muove all'amico, dicendosi addirittura «indignato» per il suo tono disfattista, si spiega allora alla luce del fatto che Strauss nota in Klein, per quanto posto di fronte ad un fenomeno storico inedito e sconcertante come il nazismo, un cedimento dal punto di vista filosofico verso la fede ebraica. Non a caso, dopo aver affermato di non vedere alcun motivo per «strisciare alla croce» della fede in Dio, Strauss afferma testualmente che quand'anche, in quanto ebrei, fossero costretti a vivere nel ghetto, a frequentare la sinagoga e ad osservare la Legge ebraica nella sua interezza, dovrebbero fare tutto ciò

als Philosophen [...], d.h. mit einem wenn auch noch so unausgesprochenen, aber gerade darum um so entschiedeneren *Vorbehalt*. Ich habe mir das Problem der Ersetzung des Staates durch die Gemeinde (Kehillah) im letzten Jahr wohl überlegt und gesehen, dass das für unsereinen prinzipiell *nichts* ändert, wenn auch in der Form beinahe alles. Dass Offenbarung und Philosophie gegenüber der Sophistik, d.h. gegenüber der gesamten modernen Philosophie, einig sind, leugne ich so wenig wie Du. Aber das ändert nichts an der fundamentalen Differenz zwischen Philosophie und Offenbarung (*ibidem*).

Analoghe osservazioni possono essere fatte in relazione al prosieguo della risposta di Strauss su cui si concentra Altman. Riguardo infatti all'interpretazione di Klein del nazionalsocialismo come «giudaismo pervertito», Strauss afferma:

Dass der Nationalsozialismus pervertiertes Judentum ist, würde ich zugeben. Aber nur in demselben Sinn, in dem ich es für die ganze moderne Welt zugebe – der Nationalsozialismus ist nur das letzte Wort der «Säkularisierung», d.h. des Glaubens an die sich von selbst herstellende Harmonie oder an das Recht der Leidenschaft und des Gefühls oder an die Volkssouveränität (ivi, 516-517).

Per Strauss, dunque, il nazionalsocialismo può essere considerato come *pervertiertes Judentum* – ma, si badi bene, riprendendo la formula di Klein – perché costituisce l'ultima parola della «secolarizzazione» che caratterizza la modernità, ossia la tendenza radicalmente umanistica che viene innescata attraverso la concomitanza soprattutto di due fattori: da un lato la perdita della fede, o addirittura la ribellione contro di essa (la celeberrima *anti-theological ire*) (Strauss 1988c, 44); dall'altro la conservazione della concezione del mondo sedimentatasi nella Bibbia, in cui non c'è spazio, se non attraverso un processo di estrinseca e spuria appropriazione a posteriori, per il concetto greco di *physis*, ossia di un para-

digma eterno cui rifarsi per cercare di ravvisare delle coordinate stabili dal punto di vista sia teoretico, sia pratico. Privata della sua essenza di eterna necessità e trasformata nel prodotto contingente della volontaria creazione di Dio, per quanto poi quest'ultimo sia lasciato cadere, la «natura» della modernità – non solo per la scienza, ma anche per la teoria politica – non è più un «ordine modello», un «paradigma» disponibile all'indagine, ma, fondamentalmente, disordine imperscrutabile²⁵. E all'uomo – unica «creatura» ad aver conservato un rango quasi divino, ma che ormai ha perso la speranza di protezione e redenzione da parte di quel Dio di cui si considerava immagine e somiglianza – non resta che «costruire ed impiantare il suo giardino» in mezzo ad un ambiente ora visto come «avaro ed ostile», trasformando la sua prospettiva nei confronti della natura da teoretica in eminentemente pratica²⁶. Il nazionalsocialismo è allora l'«ultima parola della secolarizzazione» perché costituisce l'esito ultimo della «sfiducia nella ragione», nella sua capacità di essere più che mero calcolo strumentale e di scorgere, appunto contemplando la *physis*, un ordine eterno. Il nazionalsocialismo è cioè l'ultima parola, per quanto polemica e autodistruttiva, della «filosofia della cultura» contro la «filosofia della natura», della sovranità popolare contro il principio razionale e aristocratico, del «decisionismo di Hobbes» contro un «pensiero dell'ordine (*Ordnungsdenken*)» (Strauss 2008a, 524) che invece Strauss, cercando di attingere, non solo polemicamente come Schmitt, un «orizzonte al di là del liberalismo», tenta di delineare attraverso il recupero del giusto per natura (*phyei dikaion*) dei classici²⁷.

Se, pertanto, Altman ha ragione quando insiste sul fatto che Strauss non possa affatto essere interpretato come un pensatore ancora riconducibile alla tradizione ebraica strettamente intesa (Altman 2009, 5), al pari del suo (di Strauss) Spinoza (Strauss 2008b, 419), non altrettanto si può affermare rispetto alla sua interpretazione dei passi ora analizzati. Altman vede infatti nelle parole di Strauss sul nazionalsocialismo come «ultima parola del-

²⁵ Contrariamente a quanto affermato da Altman in *The German Stranger* (Altman 2011, 25), che in tale frangente considera Strauss in perfetta continuità con il recupero heideggeriano della *physis*, una simile interpretazione può essere fatta valere anche nel caso di Heidegger. In *Introduction to Heideggerian Existentialism* (Strauss 1989b, 46), infatti, è evidente (per quanto implicito) l'intento di Strauss di ricondurre anche la concezione ontologica di Heidegger a quella di matrice biblica, giacché l'heideggeriano *ex nihilo omne ens qua ens* viene non solo a costituire l'antitesi del concetto di matrice greca *ex nihilo nihil fit*, ma si colloca anche in continuità con l'«elusiva» concezione «ontologica» espressa nella Bibbia, ad esempio in *Esodo* 3.14, che per Strauss bisognerebbe rendere con *I shall be what I shall be* (Strauss 1997c, 114, 119; Strauss 1983, 162, 170; Strauss, *Reason and Revelation*, in Meier 2006, 170) e non con il canonico *I am what I am*. Ciò rende del tutto imperscrutabile e contingente la prospettiva ontologica biblica, anche se, come chiarisce Strauss, nel caso della sua rielaborazione heideggeriana non c'è più posto per il Dio «persona», riprendendo in ciò Heidegger la concezione «impersonale» caratteristica dell'essere platonico.

²⁶ Sulla secolarizzazione della concezione biblica in Strauss si vedano Tanguay (2011) e Cubeddu (2010).

²⁷ In *The German Stranger*, Altman (2011, 264-265) tenta di sostenere che tale nesso tra nazismo e sovranità popolare sia da interpretare in chiave puramente propagandistica. Ma in tal modo afferma implicitamente che Strauss stesse facendo ricorso al discorso retorico-essoterico anche in una comunicazione privata con Klein, ossia con la stessa persona a cui rivelava di considerare la filosofia come una forma di *adikia* e la *Guida dei perplessi* di Maimonide come un testo paragonabile al *Tractatus de tribus impostoribus* (Strauss 2008a, 549, 568). Data la contraddittorietà di una simile posizione, non resta che affermare che il nesso nazismo-sovranità popolare fosse reale per Strauss, in perfetta coerenza con quanto da egli affermato a proposito del *meskinen Unwesen* da cui il nazismo sarebbe scaturito secondo la sua interpretazione. Osservazioni analoghe possono essere fatte valere contro l'interpretazione di Altman del ritorno ai classici in Strauss, a suo avviso solo essoterico, ma anch'esso ben documentato in comunicazioni del tutto private, difficilmente pertanto riconducibili al versante essoterico della sua comunicazione.

la secolarizzazione» da un lato, riprendendo le indicazioni di Löwith su Schmitt e Heidegger (Löwith 1935, citato in Altman 2011, 206-225, 326, nota 91), l'affermazione implicita di una forma radicalmente misologica e antifilosofica (almeno secondo il significato di filosofia delineato dallo stesso Strauss) di «vuoto decisionismo», la cui presenza in Strauss andrebbe ricondotta alla «perdurante influenza di Jacobi»; dall'altro la delineazione di un paradigma di «secolarizzazione» più ampio, tale da includere al proprio interno l'uso strumentale e «decisionistico» della religione, attraverso l'affermazione consapevole e volontaria di una contraddizione, di una «fede atea», il cui archetipo sarebbe derivabile a partire dallo «straniero ateniese» delle *Leggi* di Platone così come interpretate da Strauss (Altman 2011, 268). Allo stesso modo sarebbe da leggere l'indignazione di Strauss per il «disfattismo» di Klein nell'invocare il Dio della Bibbia. Solo quello costruito appositamente da un'élite di «filosofi del futuro» nietzscheani – in verità ben più politici o guerrieri che filosofi – sarebbe infatti per Strauss la risposta adeguata contro il liberalismo e la soluzione da quest'ultimo rappresentata del problema teologico-politico, ossia quella della separazione tra stato e chiesa o religione (ivi, 202)²⁸.

Ora, rispetto ad una simile interpretazione, oltre a quanto già anticipato commentando il passo della risposta di Strauss a Klein da cui anche Altman prende avvio, sarebbero non poche le osservazioni da fare, a partire dalla precoce presa di distanza di Strauss dall'attitudine «fideistica» rappresentata da Jacobi e dalla contestuale rivalutazione dell'atteggiamento tipico della «critica»²⁹, passando per la constatazione che un'interpretazione oltremodo ampia del concetto di secolarizzazione, quale quella avanzata da Altman, rende tale concetto pressoché inservibile, in quanto indistinguibile da quello di «uso strumentale della religione». Avremo modo, in seguito, di tornare su entrambe le questioni. Qui mi limiterò ad osservare che una volta assunta la prospettiva di Altman tutto il *côté* filosofico di Strauss andrebbe sacrificato e ricondotto coerentemente alla sfera delle argomentazioni retorico-essoteriche: una forma di «decisionismo vuoto» come quella che secondo Altman troverebbe espressione anche in Strauss, sulla scorta di Schmitt e Heidegger secondo l'interpretazione di Löwith, non solo ricondurrebbe in modo esclusivo l'interesse filosofico alla

²⁸ Si noti fin d'ora, tuttavia, che tale interpretazione, così come la definizione, fatta propria da Altman, del nazismo come *Judentum ohne Gott*, appare in contraddizione con quanto sostenuto dallo stesso Altman (2011, 202) in relazione alla conclusione delle *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* (cfr. Strauss 2008a, 237). A suo avviso, infatti, contrariamente a quanto sostenuto da David Janssens (2008, 145; cfr. Altman 2011, 202), in tale contesto ad opporsi al liberalismo e al *Geist der Technizität* sarebbe il nazional-socialismo, evocato implicitamente da Strauss. Ma se il nazismo è ora «l'ultima parola della secolarizzazione», per quanto possa poi utilizzare strumentalmente la fede religiosa, risulta chiaro come anch'esso vada ricondotto nell'alveo di tale spirito. Secondo tale interpretazione, pertanto, non può costituirne l'avversario irriducibile. A tal proposito si noti inoltre che Strauss scrive la lettera a Klein solo due anni dopo la pubblicazione delle *Anmerkungen*, per cui risulta complicato pensare ad un cambiamento radicale di prospettiva. Discorso analogo può essere fatto in relazione a quanto affermato da Altman sul nazional-socialismo e ciò che egli definisce «Weimar paradox» (cfr. Altman 2011, 287): se il nazismo costituisce una reazione alla fioritura dell'ebraismo sotto la Repubblica di Weimar, così come sostenuto da Altman, ancora una volta non può essere ciò che si oppone al *Geist der Technizität* di cui alla conclusione delle *Anmerkungen*. Semmai sembra sostenibile il contrario, ossia che il nazismo sia il culmine di tale spirito. Su tale punto si veda tuttavia Meier (1994, 227-228).

²⁹ Si vedano l'*Introduzione* e le *Note* di Michael Zank in Strauss (2002, 5-7, 18-19, 23-24, 74, nota 14, 75, nota 25, 115, nota 7). Cfr. Strauss (1997d, 25, nota 13). In *The German Stranger*, Altman (2011, 114) non a caso deve leggere in maniera diametralmente opposta tale passo, ma in modo chiaramente forzato.

dimensione pratica, in particolare politica, sacrificando totalmente la sua vocazione teoretica, ma renderebbe anche inservibile il concetto stesso di filosofia proprio secondo l'interpretazione di Strauss. Il «decisionismo» così come interpretato da Altman, infatti, come egli del resto riconosce³⁰, presuppone non solo l'insolubilità razionale del problema ragione-rivelazione, ma anche l'abbandono del concetto greco di *physis* come paradigma. La «decisione assoluta» si rende infatti necessaria allorché, come abbiamo osservato, l'uomo moderno, ereditata la concezione biblica in cui non c'è posto per la *physis* e smarrita la fede in Dio, ritiene di dover costruire il proprio umanistico giardino nel mezzo di un ambiente naturale ora visto come ostile ed imperscrutabile nella sua intima essenza. La precondizione del decisionismo è insomma l'abbandono della *physis* dei Greci e della filosofia che su essa si regge, ossia proprio di quella «filosofia della natura» il cui recupero Strauss oppone a Schmitt, inconsapevole epigono della «filosofia della cultura» – che vede gli oggetti della sua indagine non come *dati*, ma come sovrane *creazioni* dello spirito umano (Strauss 2008a, 222; cfr. Strauss 1997d, 30-31, nota 2) – e pertanto ancora liberale, seppur «di segno opposto (*mit umgekehrtem Vorzeichen*)» (Strauss 2008a, 237)³¹.

4. THE GERMAN STRANGER

Entrando nel merito dell'interpretazione di Altman del presunto decisionismo di Strauss, abbiamo già fatto riferimento a contenuti che egli elabora nel suo *magnum opus*, ossia nel libro *The German Stranger. Leo Strauss and National Socialism*. Altrettanto può essere detto in relazione a quanto fin qui osservato con riferimento agli articoli *Leo Strauss on «German Nihilism»* e *The Alpine Limits of Jewish Thought*, giacché buona parte dei contenuti trattati in questi scritti vengono da Altman ripresi, senza particolari alterazioni, nel suo recente volume (Altman 2011, rispettivamente 301-348 e 235-280). Vediamo pertanto di concentrarci ora sulle parti più significative, tra quelle non già anticipate, di questo lavoro, con la premessa che, vista la sua notevole mole, sarà impossibile in questo caso procedere ad un'analisi particolarmente circostanziata.

Volendo iniziare dalle note positive, un elemento che occorre sottolineare è l'analisi approfondita di Altman dei testi e dei passi in cui Strauss fa riferimento a Jacobi, a partire dalla sua tesi di dottorato *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre F.H. Jacobis* (Strauss 1997a, 237-292). In tale contesto, infatti, Altman evidenzia elementi testuali di per

³⁰ «Physis is precisely the basis of Strauss's radicalization of Schmitt's merely preparatory critique of liberalism» (Altman 2009, 26); «Strauss's irrational choice for Athens over Jerusalem [...] is precisely the reciprocal annihilation of both; it is the triumph of the will, the crest of modernity's "third wave", and the last word in decisionist nihilism» (ivi, 43). In relazione all'irriducibile differenza in Strauss tra *nihil* e *physis*, ossia tra decisionismo e filosofia, si veda la sua replica a Scholem in una lettera del 22 novembre 1960 (Strauss 2008a, 743).

³¹ Cfr. Altman (2011, 279). Si veda inoltre ivi, 296: Strauss passa sì, in seguito al *change of orientation*, dal sionismo politico alla filosofia; tuttavia non già a quella del futuro per Altman rappresentata da Nietzsche e Heidegger, ma a quella che pone al centro della propria analisi il concetto greco di *physis*. Così come afferma lo stesso Strauss, egli resta un «inguaribile reazionario», che cerca di tornare al paradigma pre-moderno costituito dalla *physis*, e non un nichilista rivoluzionario tardo-moderno, che vuole costruire «nuovi modi e ordini» su basi volontaristiche e decisionistiche.

sé significativi, nonché tali da indurre a prendere preliminarmente in considerazione l'ipotesi che anche Jacobi, insieme tuttavia a Nietzsche, Lessing, nonché agli autori medioevali di area islamica ed ebraica, possa essere considerato come una delle prime fonti di Strauss nella sua riscoperta dell'esoterismo filosofico. Mi riferisco qui in particolare ad un passo tratto da *Exoteric Teaching*, su cui si concentra Altman, nel quale Strauss, facendo riferimento a Schleiermacher e alla sua interpretazione di Platone, afferma testualmente:

Nor does he [...] as much as allude to Lessing's dialogues («Ernst und Falk» and Lessing's conversation with F.H. Jacobi) which probably come closer to the spirit of Platonic dialogues and their technique than any other modern work in the German language (Strauss 1989b, 69, citato in Altman 2011, 38).

A proposito di questo passo Altman nota acutamente come la fonte della «conversazione di Lessing con Jacobi», citata in parentesi fra gli esempi dei «dialoghi di Lessing», sia in realtà Jacobi stesso, in particolare i suoi *Briefe über die Lehre Spinozas* che costituirono l'atto iniziale del cosiddetto *Panttheismusstreit*. Ciò gli permette di sostenere, con fondate ragioni, che in tale passo Strauss voglia implicitamente includere Jacobi tra gli autori dediti all'esoterismo, sulla scorta di Lessing. Fin qui, dicevamo, il discorso di Altman risulta non solo plausibile – giacché fondato su un riscontro testuale che, per quanto sotto forma di accenno in un testo non rivisto per la pubblicazione, non può di certo essere ignorato nel caso di un autore come Strauss – ma anche apprezzabile per la sua originalità, essendo egli il primo, a quanto mi consta, ad aver richiamato l'attenzione sul punto.

È tuttavia quanto Altman vuole derivare da questa plausibile assunzione preliminare che, ancora una volta, lo fa ricadere in un tipico caso di fraintendimento «per eccesso». Egli infatti vuole tentare di dimostrare da un lato che Jacobi sarebbe la prima ed autentica fonte della riscoperta dell'esoterismo da parte di Strauss; dall'altro che l'originaria e perdurante influenza di Jacobi lo condurrebbe ad abbracciare una forma di decisionismo radicale che lo porrebbe in piena continuità, ma addirittura a partire da una posizione di primogenitura e di maggior consapevolezza dal punto di vista metafisico, con il «decisionismo politico» di Heidegger e Schmitt secondo l'interpretazione di Löwith, ossia, nella prospettiva di Altman, con il nazismo *tout court*.

Contro la prima inferenza occorre subito obiettare che un'altra possibile fonte per la distinzione tra esoterico ed essoterico, prescindendo qui dal ruolo eventualmente esercitato dalla tradizione medioevale islamica ed ebraica o da quella greca indipendentemente considerate, è anche e soprattutto Nietzsche³², con il quale Strauss dichiara di essere entrato in contatto, «furtivamente», fin dai tempi del *Gymnasium Philippinum*, ben prima cioè sia che lo stesso Nietzsche lo «dominasse e incantasse» tra il suo ventiduesimo e trentesimo anno di vita (Strauss 2008a, 648), sia del suo studio dottorale su Jacobi.

Ma è sulla seconda inferenza che occorre qui concentrarsi in particolare. Infatti essa costituisce il vero fondamento – per quanto evanescente, come si vedrà – di tutta l'interpretazione di Strauss avanzata da Altman, giacché è sulla base dell'affermazione che in Strauss troverebbe espressione una forma quanto mai radicale di «decisionismo jacobiano» che egli ritiene possibile affermare che Strauss sia un autore difficilmente distinguibile, dal

³² Cfr. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, II, 30.

punto di vista filosofico e politico, dal «nazista» Heidegger (Altman 2011, 153, 209)³³, e che la sua riabilitazione dei classici sia una mera costruzione retorica per celare i suoi inconfessabili (soprattutto in America) progetti politici (Altman 2011, 454)³⁴.

Vediamo di spiegare meglio. Secondo Altman, Strauss resta anche dopo il *change of orientation* degli anni 1928-32 (Strauss 1995a, 257) un convinto assertore non solo del decisionismo politico e di una politica di pura potenza, ma anche di una forma di «decisionismo metafisico», coincidente a suo avviso con la concezione di Jacobi, secondo cui ogni posizione, non solo sul piano etico o politico, ma anche su quello gnoseologico, si fonderebbe su un atto di fede (*Glaube*). Ciò si riverbererebbe sulla celebre opposizione, caratteristica dello Strauss maturo, tra Atene e Gerusalemme, nel senso che la scelta a favore della prima sarebbe in realtà frutto di un mero atto di volontà o fede. A questo punto, alla luce del fatto che lo stesso Strauss riconosce esplicitamente che in tali condizioni la filosofia sarebbe da considerare assurda o impossibile proprio secondo la sua originaria autocomprensione razionale (ivi, 256; cfr. Ghibellini 2012, cap. II), ad Altman non resta che derubricare a retorica, come si diceva, la riabilitazione straussiana dei classici, del Socrate senofonteo e platonico in particolare, e continuare a parlare di filosofia, nel suo caso, solo nel senso della «filosofia del futuro» di Nietzsche, la cui caratteristica principale sarebbe l'esercizio consapevole della volontà di potenza (Altman 2011, 139-140). Non solo nel caso di Nietzsche, pertanto, ma anche in quello di Strauss, a mostrarsi sullo sfondo delle loro argomentazioni sarebbe il profilo, se non proprio della «bestia bionda», quanto meno di una «nuova aristocrazia», e ciò li costringerebbe a una «passione delle smentite [...] ben più efficace degli accenni necessariamente più sottili» (Strauss 1989b, 31) al carattere di tale regime.

A caratterizzare Strauss sarebbe quindi il tentativo, tanto paziente quanto dissimulato, di instaurare, se non proprio l'aristocrazia degli ariani, almeno quella dei «filosofi del futuro» nietzscheani, che attraverso la consapevole affermazione di una contraddizione, ossia di una fede atea impiegata come strumento della loro volontà di potenza, mirerebbero a sovvertire definitivamente non solo le istituzioni liberaldemocratiche, ma anche la tradizione platonico-giudaico-cristiana (vista da Altman in piena e perfetta continuità)³⁵. E Strauss stesso, secondo una simile ricostruzione, sarebbe lo «straniero tedesco» (neppure

³³ Sulla differenza assolutamente non trascurabile fra Strauss e Heidegger vedi *supra*, note 13 e 25.

³⁴ Nella lettura di Altman, Strauss interpreterebbe Senofonte come un ateo che afferma una forma di «Socratic gentlemanliness as an exoteric cover for the tyrant's natural virtue». Per Strauss, tuttavia, Senofonte presenta Socrate come un *kalos kai agathos* anthropos, non un *kalos kai agathos* aner (Strauss 2000, 190). Sul significato di questa fondamentale distinzione, mi permetto di rinviare a Ghibellini (2012, 49-53). Inoltre, l'affermazione di Altman secondo cui il riferimento di Strauss agli antichi sarebbe una «maschera» per dissimulare il suo *côté* nazista, nonché quella secondo la quale Strauss avrebbe iniziato a parlare di tali autori una volta giunto in America, sono del tutto destituite di fondamento. Infatti Strauss poteva arrivare agli antichi, al di là di un suo percorso indipendente (cfr. Strauss 1997e, 460), anche attraverso la filosofia medioevale araba ed islamica, che inizia a studiare ben prima di arrivare negli Stati Uniti. Non a caso, la scoperta di Strauss dell'affermazione di Avicenna secondo cui la trattazione della profezia sarebbe contenuta negli scritti di Platone è già documentata in *Coben und Maimuni* (Strauss 1997a, 425), che risale al 1931, come del resto riconosce lo stesso Altman (2011, 484), senza tuttavia trarne le dovute conseguenze.

³⁵ Altman 2011, 257-258. Si veda inoltre ivi, 276, dove Altman, in conseguenza della sua lettura «decisionistica», è costretto ad interpretare in chiave essoterica, in modo tuttavia del tutto forzato, anche la distinzione tra illuminismo moderno e illuminismo premoderno tracciata da Strauss nella *Einleitung a Philosophie und Gesetz* (Strauss 1997d, 27).

più *ebreo*-tedesco) evocato fin dal titolo, che, seguendo l'esempio dello «straniero ateniese» delle *Leggi* di Platone, cercherebbe di pronunciare «l'ultima parola della secolarizzazione», ossia, nel troppo vago lessico di Altman, dell'uso politico-strumentale della religione (Altman 2011, 264-280).

Peccato però che, al di là della complessità oggettiva del problema Atene-Gerusalemme così come delineato da Strauss, non ci siano grossi dubbi circa il fatto che, se non altro soggettivamente, egli abbia precocemente preso le distanze dall'irrazionalismo e dal volontarismo di Jacobi (lasciando qui in disparte la questione di come interpretare il concetto di *Glaube* caratteristico di quest'ultimo, di chiara filiazione humanea attraverso la mediazione di Hamann, e dunque da tradurre in inglese, più che con *faith*, semplicemente con *belief*; cfr. Zank 2002, 25). Così come, sempre insistendo sulle sue affermazioni soggettive, non possono sorgere particolari dubbi circa la perdurante adesione di Strauss ai principi rappresentati da Atene, ossia quelli caratteristici di una ragione critica «non assistita» (cfr. Ghibellini 2012, 198, nota 104). Come infatti osserva Michael Zank (2002) a proposito di *Antwort auf das «Prinzipielle Wort» der Frankfurter* del 1923, e come forse non avrebbe fatto male a ribadire nella sua prefazione al libro di Altman qui preso in considerazione, la difesa della «critica [*Kritik*]» che Strauss formula già a partire da tale testo (di poco successivo alla tesi di dottorato) «comes as a signal departure from the attack on critique/criticism in the dissertation on Jacobi» (Strauss 2002, 74, nota 13)³⁶ e segna il conseguente e definitivo allontanamento dalla sua precedente adesione al concetto di *Glaube* così come da quest'ultimo formulato³⁷.

Per questo motivo, risulta essere del tutto impropria anche l'interpretazione avanzata da Altman del rapporto fra *Alte Wahrheitsliebe* e *Redlichkeit*, con i differenti tipi di «ateismo»

³⁶ Il passo di Strauss più significativo al riguardo è senza dubbio il seguente: «Man hat gemeint, indem man uns jahrelang bis zum Ekel mit “Erlebnissen” und “Bekanntnissen” überschüttete, uns vergessen machen zu können, dass es so etwas wie Kritik gibt – wir selbst wurden einen Augenblick irre – nunmehr bekennen wir uns eindeutig zu dem Geiste der Nüchternheit im Gegensatz zu dem der pathetischen Deklamation. Mag es immerhin auf den “Glauben” ankommen – der Glaube ist kein Orakel, sondern unterliegt der Kontrolle durch das historische Denken» (Strauss 1997a, 301).

³⁷ Cfr. Altman (2011, 269), dove l'autore è anche fuorviato da un errore di traduzione di un passo tratto da *Philosophie und Gesetz*. Laddove infatti Strauss afferma che l'ateismo della *Redlichkeit* «verglichen nicht bloss mit dem ursprünglichen Epikureismus, sondern auch mit dem am meisten “radikalen” Atheismus des Aufklärungszeitalters, ein Abkömmling der in der Bibel begründeten Tradition ist: er rezipiert die These, die Negation der Aufklärung auf Grund einer Gesinnung, die allein durch die Bibel möglich geworden ist» (Strauss 1997a, 26), egli così traduce: «[this atheism] compared not only with the original Epicureanism but also with the generally “radical” atheism of the Enlightenment, is a descendent of the tradition grounded in the Bible; it accepts the thesis, the negation of the Enlightenment, on the basis of a way of thinking which became possible only through the Bible». Come si evince da un confronto delle parti evidenziate in corsivo, l'anticipo della virgola che chiude l'inciso da *Gesinnung* a *Enlightenment* gli impedisce di cogliere che è tale ateismo della *Redlichkeit* a costituire la negazione dell'illuminismo sulla base di una disposizione morale di origine biblica (con quanto ne consegue in relazione alla «*Verjudung-hypothese*» da lui giustamente avanzata, ossia che anche l'ateismo della *Redlichkeit*, di derivazione biblica, sarebbe da rifiutare dal punto di vista filosofico). Non a caso Altman deve tradurre impropriamente *Gesinnung* con *way of thinking*. Sempre a p. 269, inoltre, «die [...] unanfechtbarste Vereinbarung dieser entgegengesetzten Positionen» (Strauss 1997a, 26), ossia «il più incontestabile accordo di queste posizioni contrapposte», nella traduzione di Altman diviene «the most unassailable position», con lo stravolgimento del passo che ne consegue. Per un ulteriore errore di traduzione, che altera completamente il senso delle argomentazioni di Strauss, si veda Altman (2011, 246, nota 65). Cfr. Strauss (1997a, 447). Sul punto si veda anche Zank (2002, 7).

che sottintendono, di cui Strauss tratta succintamente in una nota, fondamentale, di *Philosophie und Gesetz* (Strauss 1997d, 25, nota 13). In tale nota, infatti, come sottolinea puntualmente Klein (Strauss 2008a, 539), Strauss evidenzia una chiara differenza tra i due atteggiamenti, giungendo a cogliere nel primo l'espressione dell'autentica critica filosofica, a partire dagli esordi premoderni, di contro al secondo che invece, sulla scorta di Nietzsche, egli giunge a considerare irrimediabilmente condizionato dall'influenza della tradizione cristiana con la sua enfasi sulla verità, per quanto contraddittoria e da ultimo per essa fatale (cfr. Altman 2011, 250-251)³⁸. Sfavorito anche dall'errore di traduzione che abbiamo poc'anzi evidenziato³⁹, Altman non riesce a cogliere il senso autentico della posizione di Strauss in tale frangente, perseverando nell'errore di interpretarlo non come un critico sottile, ma come un convinto assertore della *Redlichkeit* e del decisionismo radicale che a suo avviso essa implicherebbe. Ignorando non solo i passi testé richiamati di *Antwort auf das «Prinzipielle Wort» der Frankfurter* – cui peraltro non manca di fare riferimento in relazione ad altri punti – ma anche le osservazioni, da lui evidenziate e contestate, di David Janssens (2008, 96, 100, 191) sul tema specifico, Altman insiste nel vedere in Strauss l'affermazione di un decisionismo «virile» (Altman 2011, 114) che in realtà, qualora fosse davvero riscontrabile, sarebbe da considerare o come un atteggiamento del tutto «puerile», o come l'espressione della più cieca, misologica e ottusa delle posizioni se osservata a partire da una prospettiva filosofica, all'interno della quale, come anche Altman riconosce, Strauss intende continuare a muoversi⁴⁰.

Ma per Altman, come si diceva, l'unica filosofia cui si possa ancora fare riferimento – in piena coerenza dal suo punto di vista, ma in netta antitesi con i riscontri testuali desumibili in Strauss – è quella dei «filosofi del futuro» nietzscheani. Se è così, per la filosofia

³⁸ Come abbiamo osservato, la «most sophisticated defense of Strauss» che dipende dalla lettura di tale nota, come nel caso di Janssens richiamato da Altman (2011, 251, nota 79), «as endorsing “the old love of truth” rather than “intellectual probity”» appare, più che una «difesa sofisticata», l'interpretazione più verosimile. Riguardo alla ragione per la quale Strauss avrebbe potuto decidere di non riportare la nota nella *Preface*, su cui Altman giustamente si interroga, a mio avviso si può trovare una risposta nel fatto che tale nota rispecchia una fase della riflessione straussiana successiva al *change of orientation*, mentre nella *Preface*, per sua stessa ammissione (Strauss 2008a, 748: «Well, I omitted in a way everything which comes after 1928, and I thought I had made this clear»), Strauss ricostruisce retrospettivamente la sua riflessione fino alla stesura di *Die Religionskritik Spinozas*, pubblicato nel 1930 ma terminato già nel 1928, ossia prima di tale *change of orientation*. Non a caso per Altman il riconoscimento di uno sviluppo nella riflessione di Strauss, seppur suffragato da precise evidenze testuali (si consideri, ad esempio, la celebre conclusione della *Preface*) deve essere considerato come già «apologetico». Ma ciò è comprensibile solo nella sua prospettiva già «ideologica», mentre diventa più che ragionevole nel caso di una lettura più distaccata. Sempre con riferimento alla *Altenwahrheitsliebe*, a p. 251 del suo libro, citando Strauss, Altman non coglie il nesso tra scienza moderna e concezione biblica del mondo (cfr. Strauss 1997d, 25, nota 13, e Strauss 2008c, 339-348) che il recupero di tale *Altenwahrheitsliebe*, contrariamente alla *Redlichkeit*, anch'essa di derivazione biblica, può contribuire a decostruire. Tra l'altro, ancora una volta, ciò si inserisce perfettamente nella *Verjudung-hypothese* delineata dallo stesso Altman.

³⁹ Si veda *supra*, nota 37.

⁴⁰ Tra l'altro lo stesso Altman (2011, 204, nota 58) fa riferimento ad un passo di Strauss (1963, 164-165) che confuta chiaramente una simile interpretazione, la quale, se considerata alla luce di tale passo, costituirebbe un tipico caso di «riassorbimento della saggezza nel coraggio». Si veda inoltre Altman (2011, 270), dove la «soluzione postlogica» che Altman proietta su Strauss appare nuovamente del tutto inverosimile. Così come inverosimile risulta la sua supposizione che Strauss possa non aver visto come tale decisionismo costituisca la fine di Atene e che Atene e Gerusalemme si trovino insieme nell'opporsi al nazismo.

come stile di vita scettico o zetetico, come posizione «critica» la cui autentica cifra risulta essere l'«attenzione», in quanto distinta dalla «negazione» aprioristica del soprannaturale, per riprendere i termini della nota sulla *Altenwahrheitsliebe* poc'anzi richiamata, non c'è spazio fin dal principio, anche a costo di ignorare precise testimonianze dell'autore o di suoi interpreti più distaccati⁴¹. Anche a costo di ignorare il fatto che in uno scritto fondamentale, la cui produzione si colloca proprio al culmine del *change of orientation*, ossia *Das Testament Spinozas*, Strauss conclude sì la sua analisi con un riferimento alle categorie nietzscheane, ma allo scopo di ricondurre Spinoza alla figura dello «spirito libero» e del «Guter Europäer» (Strauss 2008b, 419), ovvero a ciò che in Nietzsche meglio rappresenta la figura di quello che nell'elaborazione matura di Strauss diverrà il filosofo socratico: quel filosofo che interpreta Atene non già come una dottrina da abbracciare fideisticamente, né come una forma di razionalismo da affermare su basi decisionistiche, ma come l'unica risposta possibile per chi voglia prima riflettere, e poi eventualmente decidere ed agire; per chi, in sostanza, giunga a comprendere che l'unica autentica virtù non si dà nell'agone politico, ma nel *bios theoretikos*, dove è la conoscenza, o meglio la sua ricerca, a diventare essa stessa virtù-*areté*.

Non solo. Anche in relazione alla fase più propriamente politica, sionistica, del giovane Strauss, non sono poche, né trascurabili, le forzature che possono essere riscontrate nel testo di Altman qui al centro della nostra attenzione. Una su tutte: l'equazione che egli stabilisce tra nazismo e sionismo politico in Strauss alla luce della definizione avanzata da Klein, e ripresa dallo stesso Strauss, del nazismo come *Judentum ohne Gott*. Se il nazismo è davvero tale, e se il sionismo politico di Strauss può essere considerato come una forma di ebraismo del tutto priva di contenuti autenticamente religiosi – questo il fallace ragionamento di Altman –, allora la loro identità può essere implicitamente stabilita⁴².

Non abbiamo bisogno di insistere troppo sui motivi per cui tale argomentazione sia da rifiutare senza indugio: come in precedenza nel caso del nichilismo tedesco e del nazismo, anche qui siamo di fronte alla mancata distinzione tra genere e specie. Per quanto Strauss possa aver simpatizzato (ma, si badi bene, sempre in un'ottica critica e mai di convinta e cieca adesione: Strauss 1997a, 299, 301) con forme «pagano-fasciste» di sionismo politico, quali quelle espresse dal movimento Blau-Weiss sotto la guida di Walter Moses (ivi, 300; cfr. Altman 2001, 116), ciò non fa di lui un nazista, giacché la differenza specifica del nazismo è l'antisemitismo declinato in senso biologico-razziale. Tale assunzione può ben essere contestata, e Altman non esita a farlo. Ma poi bisogna assumersene fino in fondo la responsabilità per quanto concerne le implicazioni dal punto di vista ermeneutico. Arrivare a sostenere, con Altman sulla scorta di Rauschnig, che l'antisemitismo sarebbe stato solo una parte della propaganda nazista, un mezzo estrinseco utilizzato da un'élite politica esclusivamente interessata alla conquista del potere per dare libero sfogo alla propria vo-

⁴¹ Una testimonianza quanto mai importante da questo punto di vista è, a mio avviso, quella riscontrabile in una lettera di Strauss a Scholem, in cui egli distingue nettamente tra *physis* e *nihil* (cfr. Strauss 2008a, 743, e *supra*, nota 30), con la prima che si pone al centro di ogni filosofia premoderna, nel caso specifico quella dei *falasifa*, e il secondo che viene a caratterizzare ogni genere di riflessione decisionistica e nichilistica, riflessione a cui Altman vorrebbe erroneamente ricondurre lo stesso Strauss. Tuttavia, nell'interpretazione di Strauss parlare di «nihilist philosopher» (cfr. Altman 2011, 499) costituisce già una contraddizione.

⁴² Altman (2011, 99-100, 257-258). Si noti inoltre, a p. 99, l'impiego capzioso dell'aggettivo *racial*, che viene aggiunto da Altman, in modo del tutto gratuito, al termine *Gemeinschaft* con riferimento a Strauss.

lontà di potenza (vedi ad esempio Altman 2011, 9), significa infatti affermare, almeno in modo implicito, che milioni di individui siano stati eliminati fisicamente per scopi retorico-propagandistici (cfr. Altman 2011, 511)⁴³. Tale affermazione, si badi bene, non deve qui tanto indignare, quanto indurre a valutarla per quello che è dal punto di vista politico in quanto distinto da quello morale: un'argomentazione del tutto inverosimile, giacché proprio da tale punto di vista (quello caratteristico dell'*élite* nazista secondo Altman) l'obiettivo principale, ossia la mobilitazione della comunità contro un elemento presentato come estrinseco, sarebbe stato raggiunto ancora meglio, e con minori rischi e sforzi, senza alcun bisogno di arrivare anche solo a concepire qualcosa come la *Endlösung*. Sarebbe infatti stato sufficiente, volendo seguire tale ragionamento fino alle estreme conseguenze, procedere alla sua espulsione o sotmissione, dopo averlo individuato con sufficiente precisione⁴⁴.

Ma Altman, come abbiamo avuto modo di evidenziare a più riprese, non si accontenta di ricondurre Strauss (per quanto già in parte impropriamente, allorché si sacrifichi troppo il suo *côté* filosofico che lo conduce a sublimare la propria giovanile ambizione politica nell'ambito di un orizzonte «transpolitico» come quello filosofico) a concezioni politiche che sarebbero da sole bastate a renderlo sospetto nel contesto liberaldemocratico americano. No. Egli vuole arrivare laddove il buon senso e il rigore ermeneutico gli impedirebbero di arrivare. E la ragione, a mio avviso, va in fondo trovata nel fatto che Strauss avanza un'interpretazione dei filosofi greci, e in particolare di Platone, che per lui, non tanto come cultore di studi classici, ma in quanto cristiano, risulta impossibile accettare⁴⁵. L'interpretazione di Strauss come *German Stranger* è la reazione di Altman al fatto che il suo Platone, che anticipa e rende possibile l'incontro di Atene e Gerusalemme, viene irrimediabilmente sfigurato. Il platonismo «cristiano» che per Strauss (2008a, 650) occorre interpretare come «una fuga di fronte ai problemi di Platone», che si fonda in sostanza sull'assunzione della volontà del filosofo di ritornare nella caverna politica, costituisce infatti la sua autentica fede, non solo «filosofica», ma anche morale e politica⁴⁶. Non è af-

⁴³ In tale contesto, anche la definizione del nazismo come concomitanza di anticomunismo e antiliberalismo conferma l'assoluta indeterminazione in cui si muove Altman. Contraddittorio rispetto alla tesi dell'antisemitismo come elemento puramente esoterico appare poi lo slittamento, a p. 512, verso una definizione del nazismo come *Judentum ohne Gott*, in cui l'elemento ebraico diviene addirittura essenziale, tanto che ora (ma siamo solo una pagina più avanti) lo scopo del nazismo diviene l'eliminazione fisica degli ebrei come unico mezzo per realizzare la *Entjudung* (con ciò accusando Strauss, almeno implicitamente, di essere addirittura a favore della *Endlösung*. Cfr. Altman 2011, 300).

⁴⁴ A tale proposito rimando al puntuale commento di Michael Zank (2002, 35): «In the years 1932-35, Strauss the Jew knows he must leave Germany, but as a political philosopher he cannot deny the right of the German "national uprising", even if it means renewed ghettoization or expulsion of the Jews. To be sure, in 1933 neither Strauss nor most of his conservative German contemporaries were speaking of the possibility of a physical annihilation of the Jews. Strauss's assent on principle to the right of a nation to enact even the most radical conservative national politics must not be mistaken for an assent to the physical eradication of his own people».

⁴⁵ In *The German Stranger*, Altman (2011, 462) ha tuttavia ragione nel sostenere che «divorcing Plato from Platonism, and from Jerusalem, was the *sine qua non* for Strauss's revival of the Ancients».

⁴⁶ Altman arriva ad interpretare in chiave cristiana persino l'esoterismo platonico, che riprende con favore da Strauss, ma che a suo avviso sarebbe da spiegare non già alla luce dell'irrimediabile opposizione tra filosofi, con il loro «selfish and class interest» (Strauss 1965, 143), e città, ma in considerazione del fatto che l'altruismo (in generale, e non solo quello eventualmente universalistico) sarebbe stato un'eresia ai tempi di

fatto un caso che Altman dichiari in conclusione al suo libro di aver versato lacrime «amare e brucianti» durante la stesura (Altman 2011, 511). Ma proprio quelle lacrime testimoniano che il piano filosofico su cui Strauss intende muoversi, una volta inteso secondo la sua originale interpretazione, mai gli è arrivato in una qualche prossimità. Come afferma Strauss ponendo a confronto Socrate e Gesù, infatti, se il pianto è la cifra del secondo posto di fronte alla condizione umana, quella del primo è il riso, e il motivo è che l'intrinseca piacevolezza della vita teoretica lo «redime» sia rispetto all'attribuzione del primato alla dimensione politica, con tutta la sua gravità, sia rispetto all'assunzione di un atteggiamento immoderato, tirannico, in tale contesto (Strauss 1978a, 229-230).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alleau R. (2006), *Le origini occulte del nazismo. Il Terzo Reich e le società segrete*, Roma, Edizioni Mediterranee
- Altman W.H.F. (2007), *Leo Strauss on «German Nihilism»: Learning the Art of Writing*, in «The Journal of the History of Ideas», 68, n. 4, ottobre, pp. 587-612
- (2009), *The Alpine Limits of Jewish Thought: Leo Strauss, National Socialism and Judentum ohne Gott*, in «The Journal of Jewish Thought and Philosophy», 17, n. 1, pp. 1-46
- (2011), *The German Stranger. Leo Strauss and National Socialism*, Lanham, Lexington Books
- Batnitzky L. (2006), *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge, Cambridge University Press
- Cubeddu R. (2010), *Tra le righe. Leo Strauss su Cristianesimo e Liberalismo*, Lungro di Cosenza, Costantino Marco Editore
- De Felice R. (1975), *Intervista sul fascismo*, a cura di M.A. Ledeen, Roma-Bari, Laterza
- (1993), *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi
- Deutsch K.L. e Nicgorski W. (1994, a cura di), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Rowman & Littlefield
- Drury S.B. (2005), *The Political Ideas of Leo Strauss*, edizione aggiornata, New York, Palgrave Macmillan
- Ghibellini A. (2012), *Al di là della politica. Filosofia e retorica in Leo Strauss*, Genova, Genova University Press
- Green K.H. (1993), *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, Albany, State University of New York Press
- (1997), *Introduzione a L. Strauss, Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Albany, State University of New York Press, pp. 1-84
- Janssens D. (2008), *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, Albany, State University of New York Press
- Jonas H. (2003), *Erinnerungen*, Frankfurt am Main, Insel Verlag
- Jünger E. (2007), *Der Arbeiter*, Stuttgart, Klett-Cotta

Platone (Altman 2011, 490). Ancora più cristiana (ivi, 399-400, 467, 487, 504) la lettura di Altman dei risvolti «tirannici» delle *Leggi*, a suo avviso delineati da Platone allo scopo di mettere alla prova la solidità della fede «liberaldemocratica» dei suoi lettori.

- Löwith K. (H. Fiala) (1935), *Politischer Deziisionismus*, in «Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», 9, 1935, pp. 101-123
- Meier H. (1994), *Die Lehre Carl Schmitts: vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler
- (1996), *Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler
 - (2006), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge, Cambridge University Press
- Meier W. (2000, a cura di), *Corrections to Leo Strauss, «German Nihilism»*, in «Interpretation», 28, n. 1, autunno, pp. 33-34
- Minowitz P. (2009), *Straussophobia. Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and Other Accusers*, Lanham, Lexington Book
- Momigliano A. (1987), *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, pp. 189-199
- Orr S. (1995), *Jerusalem and Athens. Reason and Revelation in the Work of Leo Strauss*, Lanham, Rowman & Littlefield
- Sorensen K.A. (2006), *Discourses on Strauss*, Notre Dame, University of Notre Dame Press
- Strauss L. (1931), *Besprechung von Julius Ebbinghaus*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 2, a cura di H. Meier, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, pp. 437-439
- (1941), *Persecution and the Art of Writing*, in «Social Research», 8, n. 4, novembre, pp. 488-504, ora in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago, Chicago University Press, 1988, pp. 22-37
 - (1963), *The Political Philosophy of Hobbes* [1936], Chicago, University of Chicago Press
 - (1965), *Natural Right and History* [1953], Chicago, University of Chicago Press
 - (1978a), *The City and Man* [1964], Chicago, University of Chicago Press
 - (1978b), *Thoughts on Machiavelli* [1958], Chicago, University of Chicago Press
 - (1983), *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press
 - (1988a), *How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise* [1948], in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago, University of Chicago Press, pp. 142-201
 - (1988b), *The Law of Reason in the Kuzari* [1943], in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago, University of Chicago Press, pp. 95-141
 - (1988c), *What is Political Philosophy? And Other Studies* [1959], Chicago, University of Chicago Press
 - (1989a), *The Three Waves of Modernity*, in H. Giddin (a cura di), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, pp. 81-98
 - (1989b), *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, a cura di T.L. Pangle, Chicago, University of Chicago Press
 - (1995a), *Preface to Spinoza's Critique of Religion* [1965], in L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 224-259
 - (1995b), *Liberalism Ancient and Modern* [1968], Chicago, University of Chicago Press
 - (1997a), *Gesammelte Schriften*, vol. 2, a cura di H. Meier, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler
 - (1997b), *An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's College in Honor of Jacob Klein* [1959], in L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, a cura di K.H. Green, Albany, State University of New York Press, pp. 449-452

- (1997c), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, a cura di K.H. Green, Albany, State University of New York Press
- (1997d), *Philosophie und Gesetz* [1935], in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, a cura di H. Meier, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, pp. 1-123
- (1997e), *A Giving of Accounts* [1970], in L. Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, a cura di K.H. Green, Albany, State University of New York Press, pp. 457-466
- (1999), *German Nihilism* [1941], in «Interpretation», 26, n. 3, primavera, pp. 353-378
- (2000), *On Tyranny. Revised and Expanded Edition*, a cura di V. Gourevitch e M.S. Roth, Chicago, University of Chicago Press
- (2002), *The Early Writings (1921-1932)*, a cura di M. Zank, Albany, State University of New York Press
- (2008a), *Gesammelte Schriften*, vol. 3, seconda edizione, a cura di H. Meier e W. Meier, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler
- (2008b), *Das Testament Spinozas* [1932], in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, a cura di H. Meier, terza edizione, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, pp. 415-422
- (2008c), *Die Religionskritik des Hobbes*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, seconda edizione, a cura di H. Meier e W. Meier, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler, pp. 263-373
- Strauss L.-Löwith K. (2012), *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, introduzione di C. Altini, traduzione e note a cura M. Rossini, Roma, Carocci
- Tanguay D. (2011), *Strauss's Critique of Secularization*, relazione presentata al convegno «Leo Strauss, religione e liberalismo» (Fondazione Magna Carta, Roma, 13-14 maggio) i cui atti sono in corso di pubblicazione
- Weber M. (1983), *Swiss Historian Exposes Anti-Hitler Rauschning Memoir as Fraudulent*, in «The Journal of Historical Review», 4, n. 3, autunno, pp. 378-380
- Xenos N. (2008), *Cloaked in Virtue. Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of American Foreign Policy*, New York, Routledge
- Zank M. (2002), *Introduction*, in L. Strauss, *The Early Writings (1921-1932)*, a cura di M. Zank, Albany, State University of New York Press, pp. 3-49
- Zuckert C. e Zuckert M. (2006), *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, Chicago, University of Chicago Press